

Die Schrift geistlich verstehen. Schriftlesung und Schriftverständnis bei Origenes

von Christian Uhrig

Die Bibel ist das meistverkaufte und meistübersetzte Buch der Welt. Ihr erstes Testament oder die Bibel insgesamt gelten Jüdinnen und Juden, Christinnen und Christen als Heilige Schrift. Diese Bedeutung für gläubige Menschen und die ökonomische Erfolgsgeschichte sagen allerdings wenig darüber aus, als wie ‚schön‘ die Bibel empfunden wird, wie intensiv sie gelesen oder wie sie verstanden wird.

„Ich bin überzeugt, daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht“.

Dieser Satz, der Johann Wolfgang von Goethe zugeschrieben wird,¹ zeigt, dass man bei mangelndem Verständnis die Bibel durchaus als unschön empfinden kann. Ein berühmtes Beispiel dafür ist Augustinus, dem die Heilige Schrift aufgrund ihrer im Vergleich mit der Stilistik Ciceros unscheinbaren Weise unwürdig und abstoßend erschien und der es zunächst nicht vermochte, tief in ihr Inneres zu sehen.² Ich persönlich begegne auch heute in ganz unterschiedlichen Kontexten Menschen, die Aussagen der Schrift oder sogar sie selbst als unschön empfinden: sei es das im Vergleich zum Neuen Testament vermeintlich andere Gottesbild eines rachsüchtigen, gewalttätigen Gottes des Alten Testaments, das dann als nicht ‚unseres‘ (christliches), als ‚anstößig‘ beiseite gelegt oder abgetan wird (Markion lässt grüßen!), sei es wegen des Relevanzverlustes der alten biblischen Geschichten, die heute

¹ Johann Wolfgang Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, 3. Buch, Aus Makariens Archiv 56 (Sämtliche Werke 10, 755, Neumann/Dewitz).

² Vgl. Aug. conf. 3,5,9 (BT 1106 42,14–26 Skutella).

niemanden mehr interessieren, ihren Widersprüchen oder Aussagen, die durch die Wissenschaft widerlegt sind und jeden Wert verloren haben. Vielleicht verbirgt sich hinter der damit zum Ausdruck gebrachten Ablehnung der Bibel auch das nicht ausgesprochene Eingeständnis, dass der rechte Zugang zu den Texten und ihren Aussagen fehlt und man sie nicht wirklich versteht oder verstehen will.

Um das rechte Verständnis heiliger Schriften geht es nicht erst heute. Schon in der Antike erregten z. B. manche Passagen in den großen Epen Homers, die die Griechen als „heilige Texte“ verehrten,³ Anstoß und galten als nicht jugendfrei. Der vorsokratische Philosoph Anaxagoras kommt daher zu dem Urteil, man müsse diese Texte interpretieren und richtig verstehen. Andernfalls bleibe man bei Göttermärchen hängen und erkenne nicht, dass es hinter den Göttern und ihren allzu ‚menschelnden‘ Ränkespielen und Zwistigkeiten doch eigentlich um Tugend und Gerechtigkeit gehe.⁴ Mit dieser Einsicht war eine Auslegungsmethode geboren, die davon ausgeht, dass es hinter der wörtlichen Aussage eines Textes noch andere Sinnebenen gibt, die es zu erschließen gilt. Diese Methode nannte man später *Allegorese*.

Der Begriff hat seinen Ursprung in der antiken Rhetorik. Auf der Ebene der Textproduktion konnte *allegorisch* gesprochen werden, d. h. etwas konnte anders gesagt werden, als es gemeint war. Und Texte konnten zu unterschiedlichen Zwecken mehrfach codiert werden.⁵ Allegorische Deutung wollte aber viel mehr sein als eine „moralische Feuerwehr“ zur Entschärfung vermeintlich nicht jugendfreier Textpassagen. Es gilt sie als „ein

³ Henry Chadwick, *Pagane und christliche Allegorese*, in: *Antike Schriftauslegung* (HLV, 3), Berlin/New York 1998, 1–23, hier: 2.

⁴ Vgl. D.L. 2,11 (FVS, Bd. 2, Berlin 1960, 6,19–21 Diels/Kranz); Chadwick, *Allegorese* (Anm. 3), 2. Zu stoischen und anderen Deutungen der Dichtungen Homers vgl. ebd., 2ff.

⁵ Zur etymologischen Ableitung von ἀλληγορία von ἄλλα ἀγορεύειν und zur Methode der Allegorese generell vgl. Hildegard Cancik-Lindemaier/Dorothea Sigel, *Allegorese*, in: DNP 1, Stuttgart/Weimar 1996, 518–523.

geistreiches Unternehmen“ wahrzunehmen, das neue Gedanken entwickelt, indem allerlei eigene „Anschauungen in das tradierte Bildungsgut hineingelesen werden“. Auf diese Weise wird Homer, je nach Rezeption und allegorischer Deutung, „zum Naturwissenschaftler, zum Moralprediger, zum Philosophen“ – und immer mehr zur Autorität. Am Anfang steht die literarische und ästhetische Qualität eines Werkes wie z. B. der homerischen Epen, die zu einer intensiven allegorischen Rezeption des Textes führt und ihn zu einer Autorität werden lässt. Und erst dann konnte es auch

„jemandem einfallen, daß die ein oder andere Passage nicht ganz jugendfrei sei und nach einer bereinigenden Umdeutung verlange.“⁶

Was für die Epen Homers als heilige Texte gilt, gilt ebenso für die Bibel als Heilige Schrift. Auch sie erfährt eine allegorische Deutung, deren Anfänge bereits in neutestamentlicher Zeit liegen. So bezieht Paulus z. B. Ereignisse der alttestamentlichen Wüstenwanderungsgeschichte des Volkes Israel in den Büchern Exodus und Numeri auf Christus und deutet sie als τύπος für Christinnen und Christen: Dass Gott das Murren der Israeliten mit dem Tod in der Wüste bestraft (Num 14,26ff.), geschah „als *Typos* für uns, damit wir nicht Begehrende sind nach Bösem, wie jene begehrt haben“ (1 Kor 10,6). Eine solche *typologische* Deutung der jüdischen Bibel steht im Kontext der Frage frühchristlicher Gemeinden, wie sie mit den heiligen Schriften des Judentums umgehen sollen, ob und wie sie sie „als heilige Schriften auch für den christlichen Glauben in Anspruch nehmen“ dürfen.⁷

Neben τύπος benutzt Paulus im Galaterbrief ἀλληγορεῖν (4,24): Dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin Hagar, einen von seiner Frau Sara, ist für Paulus *allegorisch* ge-

⁶ Zitate aus Christoph Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (QD, 140), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1992, 131–163, hier: 144f.

⁷ Ulrich H.J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik (Einführung Theologie), Darmstadt 2006, 98f.

sprochen und steht für die beiden Bundesschlüsse Gottes mit seinem Volk am Sinai und in Jesus Christus (Gal 4,21ff.). Die *typologische* Deutung kann somit als neutestamentliche Sonderform *allegorischer* Deutung bezeichnet werden.⁸ Sie zeigt, wie sehr die jüdische Bibel für die frühen Christen eine Autorität ist und wie sie eigene christliche Gedanken in das alttestamentlich überlieferte Traditionsgut hineinlesen. So wie Homer für den Hellenismus wird die Bibel insgesamt zum „kaleidoskopartige[n] Panoptikum [...] für die sich nun herausbildende christliche Kultur“. Dabei geht es nicht um eine „krampfhaft“ Suche nach einer anderen Sinnebene, mit der die jüdische Bibel christlich gelesen werden kann, sondern

„die Allegorese steht im Dienst einer spiritualisierenden, aktualisierenden Deutung; die zeitgenössische Suche nach Wahrheit, nach ‚Heil‘ löst eine Auseinandersetzung mit der biblischen Offenbarung aus und leitet sie.“⁹

„Wie man die göttliche Schrift lesen und verstehen soll“

Beschäftigt man sich mit der Geschichte christlicher Bibelauslegung, stößt man unweigerlich auf den alexandrinischen Theologen Origenes, der als erster Exeget oder erster großer Schrifttheologe gilt. Ohne Frage ist die Bibel für ihn die Autorität

⁸ Vgl. Rudolf Suntrup, *Typologie*, in: DNP 15/3, Stuttgart/Weimar 2003, 677–685; Körtner, *Einführung* (Anm. 7), 99. Typologische Deutung findet sich im Neuen Testament auch über Paulus hinaus z. B. in Joh 3,14 oder Mt 12,40. Zur biblischen Allegorese ausführlich auch Marius Reiser, *Biblische und nachbiblische Allegorese*, in: TThZ 112 (2003), 169–184, zit. nach: ders., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT, 217), Tübingen 2007.

⁹ Zitate aus Jacob, *Allegorese* (Anm. 6), 148f. Körtner, *Einführung* (Anm. 7), 99, verweist darauf, dass die frühchristliche Allegorese mit einem heilsgeschichtlichen Schema von Verheißung und Erfüllung „schon bei Paulus eine spezifisch christlich-theologische Begründung“ erhalten hat, und erkennt darin einen Unterschied zur zeitgenössischen Homer-Allegorese.

schlechthin, seine Theologie ist ohne die Heilige Schrift kaum denkbar, und auch für einen guten und zuverlässigen Bibeltext trägt er ‚wissenschaftlich‘ und ‚philologisch‘ mit seiner *Hexapla* Sorge.¹⁰ Wir verdanken Origenes auch eine erste eingehende und zusammenhängende biblische Hermeneutik, die er in weiten Teilen des vierten Buchs seines systematischen Grundlagenwerks *Peri Archon/ Von den Prinzipien* entwickelt und die im Folgenden dargestellt und gewürdigt werden soll.¹¹

¹⁰ Vgl. dazu Christian Uhrig, „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (MBT, 63), Münster 2004, 327ff.; Bernhard Neuschäfer, Origenes als Philologe (SBA, 18), Basel 1987. Peter W. Martens, Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life (OECS), Oxford 2012, 243, spricht von der Exegese für Origenes als „a distinctive way of life“.

¹¹ Bibelhermeneutische Fragen, die Origenes über *Peri Archon* hinaus, z. B. in seinen zahlreichen Kommentaren und Predigten, angesprochen hat, bleiben dabei genauso unberücksichtigt wie die Einflüsse zeitgenössischer Homer-Exegese auf Origenes, philosophische Implikationen seines Schriftverständnisses oder die Einwirkung allegorischer Schriftauslegung der jüdischen Bibel durch den jüdischen Theologen und Philosophen Philo, der wie Origenes in Alexandria gewirkt hat. Vgl. dazu z. B. Hermann Josef Vogt, Origenes als Exeget, hg. von Wilhelm Geerlings, Paderborn/München/Wien u. a. 1999; Theresia Heither, Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick, in: Georg Schöllgen/Clemens Scholten (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum (FS Ernst Dassmann, JbACE 23), Münster 1996, 141–153; Jacob, Allegorese (Anm. 6), 149. Zum geistigen und religiösen Umfeld des Origenes und seiner Auseinandersetzung damit im Blick auf die Schriftauslegung vgl. Rolf Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 39ff.; Ilaria L.E. Ramelli, Origen's Philosophical Exegesis of the Scripture Against the Backdrop of Ancient Philosophy (Stoicism, Platonism) and Hellenistic and Rabbinic Judaism, in: Mariusz Szram/Marcin Wysocki (Hgg.), The Bible in the Patristic Period (StPatr, 103), Leuven/Paris/Bristol 2021, 13–58. Zu Philo vgl. Otto Kaiser, Metapher und Allegorie bei Philo von Alexandria, in: Markus Witte (Hg.), Studien zu Philo von Alexandria (BZAW, 501), Berlin/Boston 2017, 9–31, sowie den Beitrag von Adrian Wypadlo im vorliegenden Band.

„Wie man die göttliche Schrift lesen und verstehen soll“¹² – eine hermeneutische Abhandlung ist für Origenes geboten, da die große Menge nicht den richtigen Weg gefunden habe, mit den heiligen Texten der Bibel umzugehen.¹³

Origenes denkt dabei zunächst an zwei Gruppierungen: Teile des Judentums und sogenannte Häretiker. Im Judentum findet er Menschen mit verstockten Herzen oder Unverständige, die angesichts unerfüllter Weissagungen nicht zum Glauben an Jesus Christus gelangen. Unerfüllt blieben die Weissagungen deshalb, weil sie sich nicht deutlich sichtbar für ihre Augen erfüllt haben, nachdem Jesus erschienen ist, z. B. die Weissagung, dass der Messias den Gefangenen die Freiheit verkündigen wird (Jes 61,1). Daher könne Jesus für Jüdinnen und Juden, die so denken, nicht der Messias sein, sondern sich nur zu Unrecht als Christus bezeichnet haben, weswegen sie ihn kreuzigten.¹⁴ Zu den Häretikern gehören für Origenes die Anhänger des Markion von Sinope, die die Einheit von Altem und Neuem Testament zerrissen und eigene Mythen über Gott ersonnen haben. Wenn Gott in der Bibel z. B. von sich sagt, er sei ein eifersüchtiger Gott und suche die Schuld der Väter an den Kindern heim, bis in die dritte und vierte Generation (Ex 20,5), dann könne für Markion und seine Anhänger unmöglich von dem Gott die Rede sein, den Jesus Christus verkündigt habe. Vielmehr spreche hier ein anderer Gott, der Demiurg, den Jüdinnen und Juden verehren. Im Gegensatz zum guten und vollkommenen Gott, den Jesus Christus verkündet habe, sei dieser aber böse und unvollkommen.¹⁵ Über diese beiden Gruppierungen, die für Origenes den richtigen Weg zum Umgang mit den heiligen Schriften nicht finden, hinaus nennt er anschließend noch eine dritte Gruppe von Menschen, die sich der Kirche zugehörig rühmen, von Gott

¹² Princ. 4,2 (GCS 22, 305,9 Koetschau; Übers.: TzF 24, 695, Görgemanns/Karpp).

¹³ Princ. 4,2,1 (SC 268, 292, 3–6 Crouzel/Simonetti).

¹⁴ Princ. 4,2,1 (296,19–23 C./S.).

¹⁵ Princ. 4,2,1 (298,32–37 C./S.).

aber schlimmere Vorstellungen im Kopf haben als roheste und ungerechteste Menschen.¹⁶

Alle drei Sichtweisen basieren für Origenes auf einer gemeinsamen Ursache:

„daß die Schrift nicht geistlich verstanden (κατὰ τὰ πνευματικά μὴ νοημένη), sondern nach dem bloßen Buchstaben (ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα) aufgefasst wird.“¹⁷

Rufin übersetzt in seiner lateinischen Übersetzung von *Peri archon* κατὰ τὰ πνευματικά mit *secundum spiritalem sensum*, spricht also nicht von einem geistlich *Verstehen*, sondern einem geistlichen *Sinn*. Von unterschiedlichen *Sinnen* ist Rufins Übersetzung zufolge auch schon in der *Praefatio* des ersten Buchs die Rede, wo Origenes einen *sensus*, der „offen zutage liegt“, von einem anderen unterscheidet, „der den meisten verborgen ist“.¹⁸ Von daher findet sich im Blick auf Origenes' Schriftverständnis häufig die Rede von unterschiedlichen *Schriftsinnen*. Das griechische Original, sofern überhaupt vorhanden, gibt diese Deutung nicht unbedingt her. In der zitierten Stelle ist die Übersetzung Rufins eher frei, Origenes benutzt eine Form von νοεῖν wie an anderen Stellen das Substantiv νοῦς,¹⁹ das durchaus mit ‚Sinn‘, ‚Bedeutung‘ übersetzt werden kann, aber auch ‚Verstand‘ heißen kann.

Ohne hier tiefgehende semantische Diskussionen führen zu können – Origenes spricht von zwei Arten und Weisen, die Heilige Schrift zu verstehen: ein Verstehen dem bloßen Buchstaben nach, das jedem zugänglich ist, und einem geistlichen Verstehen, das den meisten verborgen ist. Neben diesen beiden Arten und Weisen ist aber noch die Rede von einer dritten Art des Verstehens. In der Übersetzung der Septuaginta von Spr 22,20 stößt Origenes nämlich auf folgende Aussage „Und du schreibe sie [i.e. die aufgezzeichneten göttlichen Lehren] dreifach in deinen Rat und deine

¹⁶ Princ. 4,2,1 (298,41–300,46 C./S.).

¹⁷ Princ. 4,2,2 (300,49f. C./S.; 701 G./K.).

¹⁸ Princ. 1 praef. 8 (SC 252, 84,138–86,141 C./S.; 95 G./K.).

¹⁹ Vgl. z. B. princ. 4,2,3 (306,82 C./S.); 4,2,4 (310,105 C./S.) u.ö.

Erkenntnis, damit du denen, die dich fragen, Worte der Wahrheit antworten kannst.“²⁰ Die göttlichen Lehren wollen gewissermaßen dreifach verinnerlicht werden. Origenes fährt fort:

„Der Einfältige soll von dem ‚Fleische‘ der Schrift erbaut werden – so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung –, der ein Stück weit Fortgeschrittene von ihrer ‚Seele‘, und der Vollkommene – der denen gleicht, von denen der Apostel sagt: ‚Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Weltzeit und nicht die der vergänglichen Herrscher dieser Weltzeit, sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat‘ – erbaut sich aus ‚dem göttlichen Gesetz‘, ‚das den Schatten der zukünftigen Güter enthält‘. Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.“²¹

Angelehnt an das Menschenbild seiner Zeit, demzufolge der Mensch trichotomisch aus Leib, Seele und Geist besteht, soll sich der Mensch die Schrift in unterschiedliche Ebenen seines Menschseins schreiben: in Leib, Seele und Geist. Der Leib hat es mit dem ‚Fleisch‘ der Schrift zu tun und steht für das auf der Hand liegende, buchstäbliche Verstehen. Der Geist erbaut sich aus dem göttlichen Gesetz, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält, und steht für das geistliche Verstehen. So weit, so gut. Was aber ist mit der dritten Art des Verstehens, dem seelischen? Wofür sie genau steht, sagt Origenes nicht wirklich klar.²²

Wenn ich *Peri Archon* insgesamt richtig überblicke, scheint mir Origenes eigentlich mehr von einem zweifachen Verstehen auszugehen als von einem dreifachen, und auch in vielen seiner Kommentare und Predigten findet sich ‚nur‘ ein zweifaches Verstehen.

²⁰ Princ. 4,2,4 (310,109f. C./S.; 709 G./K.).

²¹ Princ. 4,2,4 (310,112–312,125 C./S.; 709f. G./K.)

²² Oft wird hier eine ‚moralische‘ Ebene bzw. ein ‚moralischer Sinn‘ postuliert, was Markus Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes (Adamantina, 9)*, Münster 2017, 96, zurecht als „pure Phantasie“ verwirft. Vgl. ausführlich dazu ebd., 101ff.

Denn Origenes macht unter Verweis auf die frühchristliche Schrift *Hirt des Hermas* deutlich, dass die ersten beiden Arten des Verstehens, das leibliche und seelische, an die Schriften gebunden sind. Wo das leibliche Verstehen am nackten Buchstaben orientiert sei, trete das seelische schon ein wenig aus dem Buchstaben heraus, sei aber trotzdem noch mit den Schriften zugehängt. Das geistliche Verstehen hingegen gehe beim Geist selbst in die Schule und habe es mit lebendigen Worten zu tun.²³ So sind leibliches und seelisches Verstehen miteinander verbunden und vom geistlichen Verstehen abgegrenzt, so dass es im Grunde zwei Verstehensebenen gibt.

Ob es nun zwei oder drei Arten des Verstehens sind, interessant ist die Frage, für wen diese unterschiedlichen Bedeutungsebenen der Schrift eigentlich geeignet und wer ihre Adressatinnen und Adressaten sind. Das leibliche Verständnis ist der Zugang für den Einfachen auf dem Glaubensweg. Das seelische Verständnis ist für die geeignet, die schon ein wenig fortgeschritten sind auf ihrem Weg, das geistliche Verständnis für die Vollkommenen. Das Bild des Glaubensweges ist für Origenes sehr wichtig, wie allgemein bei den Menschen in der Antike, um damit ihre religiöse Situation und Beziehung zur Gottheit zum Ausdruck zu bringen.²⁴ Auf dem Glaubensweg gibt es zahllose „Stufen von Fortschreitenden“,²⁵ quasi verschiedene Etappen oder Stadien. Wenn Origenes von Einfachen, Fortgeschrittenen und Vollkommenen auf dem Glau-

²³ Princ. 4,2,4 (314,134–316,46 C./S.). Zum Bezug auf den *Hirten des Hermas* ausführlich vgl. Zimmermann, *Schriftsinn* (Anm. 22), 99ff.

²⁴ Vgl. Winfrid Cramer, „Wege, die zu Gott hinführen“. Gedanken des Kelsos und des Origenes zum Weg-Motiv, in: Arnold Angenendt/Herbert Vorgrimler (Hgg.), *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen* (FS Bischof R. Lettmann), Kevelaer 1993, 93–107, hier: 93.

²⁵ Vgl. dazu ausführlich Winfrid Cramer, „Zahllose Stufen von Fortschreitenden“. Gedanken des Origenes zur Frage gestufter Kirchenzugehörigkeit und zur Gemeinschaft am Heiligen, in: Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), *Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven*. Für Dieter Emeis, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 117–130.

bensweg spricht, könnte man auf die Idee kommen, es gäbe auf diesem Weg Stadien von unterschiedlichem Wert. So, als wäre das Anfangsstadium im Blick auf die Vollkommenheit als Ziel nicht viel wert, oder es sei zumindest ein lohnendes Unterfangen, auf dem Glaubensweg nicht stehen zu bleiben, sondern immer weiter voranzuschreiten und zu einer immer tieferen Erkenntnis Gottes zu gelangen – gerade angesichts von Origenes' Klage über das falsche Lesen und Verstehen der Schrift von Jüdinnen und Juden, Häretikern und anderen, die allesamt am wörtlichen Verstehen hängen bleiben und gerade nicht zum geistlichen Verstehen gelangen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Origenes bei seinem Nachsinnen über den Glaubensweg, wie es z. B. in seiner Auseinandersetzung mit Kelsos als einem typischen Vertreter platonischen Denkens zutage tritt, platonische Terminologie weitgehend beibehält.²⁶ Das philosophische Bemühen um einen Weg zu Gott ist geprägt von ‚wissenschaftlichem‘ Untersuchen und Beschreiben, begründbarer Erkenntnis und Wahrheit, und die Schau Gottes nur in völliger Abkehr vom Sinnlichen und mit den Augen der Seele zu erreichen. Die Kluft zwischen der Sinneswelt des Menschen und dem absolut transzendenten Göttlichen kann nur durch logisch rational begründbares Erkennen überwunden werden, „das nur von wenigen nach gebührender ἄσκησις und κάθαρσις mit den Augen der Seele oder dem in sich selbst tätigen Geist zu erreichen“ ist.²⁷ Insofern gilt auch für Origenes, dass das Beschreiten des Glaubenswegs mit seinen unterschiedlichen Stadien Mühe und Anstrengung bedeutet und die Bereitschaft erfordert, sich nicht oberflächlich mit dem zufrieden zu geben, was auf der Hand zu liegen scheint. Vielmehr muss es darum gehen, sich immer tiefer auf das Geheimnis Gottes und seine Erkenntnis einzulassen.

Trotz dieser terminologischen Übereinstimmungen unterscheidet sich Origenes von einer solchen rein logischen Rationalität

²⁶ Vgl. Cels. (SC 132;136;147;150 Borret).

²⁷ Cramer, Wege (Anm. 24), 94–96.

grundlegend. Muss nach platonischer Überzeugung der Mensch den Weg zu Gott selbst finden und ist entsprechend das Voranschreiten auf dem Weg zu Gott eine Leistung, die der Mensch ganz allein vollbringen muss, sind für Origenes als einem der dezidiert ersten Inkarnationstheologen²⁸ Christinnen und Christen auf ihrem Glaubensweg alles andere als allein und auf sich gestellt. Für Origenes geschieht das Erkennen Gottes nicht ausschließlich intellektuell,²⁹ sondern in einem dynamischen Prozess, bei dem der Mensch mit dem inkarnierten Logos Gottes und somit mit dem Erkannten selbst immer mehr vertraut wird. Der göttliche Logos wird Fleisch und kommt dem Menschen in Jesus entgegen, der von sich sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Christinnen und Christen kennen also den Weg und können ihn im Hören auf Christus gehen. Sie müssen nicht fragen, wie ihnen Gott denn gezeigt wird, sie erfahren den göttlichen Beistand auf ihrem Weg, der ihnen mit seiner Gnade Zugänge zum Geheimnis Gottes eröffnet, soweit es möglich ist. Das „Wort und die Weisheit Gottes [ist] zum ‚Weg‘ geworden [...], weil er die, die auf ihm gehen, zum Vater führt“³⁰ – ganz ‚pädagogisch‘, indem er auf die Bedürfnisse der Menschen eingeht.³¹

In diesem Licht betrachtet sind die ersten Stadien des Glaubensweges im Licht einer vollkommeneren Erkenntnis Gottes also nicht wertlos. Wenn für die Einfachen auf dem Glaubensweg der leibliche, wörtliche Zugang zur Schrift geeignet ist, ist Origenes entsprechend weit davon entfernt, dieses Verstehen der Schrift gering zu schätzen. Im Gegenteil betont er immer wieder, dass auch das Verstehen der Schrift in ihrem augenscheinlichen Sinn einen Gewinn bringt, ihre Leserinnen und Leser erbaut und einen Nutzen für sie

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Uhrig, Wort (Anm. 10), 325ff.

²⁹ Vgl. Zimmermann, Schriftsinn (Anm. 22), 83f. unter Verweis auf hom. 13 in Gen. 3: Origenes „wusste, dass auch mit Intellektualität das pneumatische Verständnis verfehlt werden kann.“

³⁰ Princ. 1,2,4 (118,98–100 C./S.; 129 G./K.).

³¹ Cramer, Wege (Anm. 24), 96–99.

hat.³² Die Menge der Gläubigen versteht die Schrift auf dieser Stufe. Sie glaubt ehrlich und einfach und kann die höheren Dinge nicht hören, weil ihre Ohren einfach (noch) nicht für diesen Kanal tieferen Verstehens eingestellt zu sein scheinen und sie nicht mehr verstehen und erkennen.³³ Wer aber einen Zugang zur Art der himmlischen Dinge hat, für die oder für den erzählt die Schrift geistlich. Solche Menschen können erfassen, welcher Art die himmlischen Dinge sind und von welcher Art die zukünftigen Dinge. Wer die Schrift geistlich versteht, sucht der apostolischen Verheißung zufolge nach der Weisheit im Geheimnis, nach dem, was Gott vor den Weltzeiten zur Herrlichkeit der Gerechten vorherbestimmt hat.³⁴

Dabei denkt Origenes an die neutestamentliche Rede von *Typos* und *Allegorie*,³⁵ worauf eingangs schon kurz hingewiesen wurde, und macht damit deutlich, dass das geistliche Schriftverstehen im Neuen Testament bereits grundgelegt ist. Gerettet werden aber soll nicht der Geist des Menschen, sondern der Mensch an sich, der aus Leib, Seele und Geist besteht. Diesem Plan zufolge hat Gott die Schrift gegeben,³⁶ womit noch einmal sehr deutlich wird, dass alle Arten des Schriftverstehens den Menschen zu retten vermögen. Sie alle bieten auf unterschiedlichen Ebenen einen Zugang zum göttlichen Logos und ermöglichen es somit allen Menschen, auf welcher Stufe des individuellen Glaubensweges sie sich auch befinden mögen, mit Gott vertraut zu sein.

„Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift“

Wenn Origenes von einem Plan spricht, mit der Schrift die Menschen retten zu wollen, muss von einer Voraussetzung gesprochen werden, die für Origenes' Schriftverständnis zentral ist und die

³² Vgl. die oben zitierte Stelle princ. 4,2,4, ferner 4,2,5; 4,2,6 u.ö. (318,158.162 C./S.).

³³ Vgl. princ. 4,2,6 (318,161–320,172 C./S.).

³⁴ Princ. 4,2,6 (320,173–180 C./S.) unter Verweis auf 1 Kor 2,7f.

³⁵ Princ. 4,2,6 (320,182; 322,191 C./S.).

³⁶ Princ. 4,2,4 (312,122–125 C./S.).

auch noch einmal tiefer zu erklären vermag, was es mit den unterschiedlichen Arten des Schriftverstehens genau auf sich hat. Für Origenes sind die biblischen Schriften göttlich inspiriert, ja von Gott eingehaucht.

Sein Inspirationsverständnis entfaltet er im ersten Kapitel des vierten Buches mit der Überschrift: „Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift“.³⁷ Darin macht er deutlich, dass er den Erfolg des Christentums für übermenschlich hält. Was kein Gesetzgeber der Griechen oder Barbaren jemals erreicht habe – dem Christentum sei es gelungen: Viele Menschen haben die Gesetze ihrer Väter verlassen, halten stattdessen äußerst eifrig die Gesetze des Mose und sind Schülerinnen und Schüler der Lehren Jesu Christi geworden. Dieser Erfolg sei umso bemerkenswerter angesichts der Tatsache, dass Jesus selbst seine Lehren nur eine sehr kurze Zeit verkündigt habe und trotz nur weniger Lehrender die christliche Botschaft überall auf der Welt verkündigt worden sei. Und das, obwohl das Christwerden nach menschlichen Maßstäben eigentlich unvernünftig sei, konnte Christsein doch durchaus Hass, Verfolgung und Tod bedeuten.³⁸ Es geht Origenes dabei um mehr als historische Fakten und zahlenmäßige Erfolge. Vielmehr sieht er in der Entwicklung Prophezeiungen über Israel und die Erwählung der Heiden wahr werden.³⁹ Somit kann kein Zweifel daran bestehen, dass der Erfolg des Christentums ein göttlicher Erfolg und Jesus selbst Gott ist. Jesus hat etwas in Bewegung gebracht, was übermenschlich war und im Zusammenspiel mit der göttlichen Kraft zum Erfolg gekommen ist.⁴⁰

Das Kommen Jesu verändert auch das Lesen und die Wahrnehmung biblischer Texte:

³⁷ So die Überschrift aus der Philokalie (SC 302, 182, Harl) in princ. 4,1 (256,3 C./S.; 669 G./K.).

³⁸ Princ, 4,1,1f. (262,42–264,50 C./S.).

³⁹ Vgl. dazu princ. 4,1,3–5 (266,68–280,154 C./S.).

⁴⁰ Princ, 4,1,5 (278,147f. C./S.).

„Indem wir (so) in aller Kürze die Göttlichkeit Jesu nachweisen und dabei die prophetischen Worte über ihn benutzen, weisen wir zugleich nach, daß die von ihm weissagenden Schriften von Gott eingegeben sind und daß die Aufzeichnungen, die sein Kommen und seine Lehre verkündigen, mit aller Kraft und Vollmacht abgefaßt sind und deshalb die Erwählten aus den Heiden überwunden haben. Man muß jedoch sagen, daß (erst), als Jesus kam, das Göttliche in den prophetischen Worten und das Pneumatische im Gesetz des Mose aufleuchteten. Denn eindeutige Beispiele für die Theopneustie der alten Schriften konnte man vor dem Kommen Christi schwerlich beibringen. Aber das Kommen Jesu hat es Menschen, die (bis dahin) vermuten konnten, das Gesetz und die Propheten seien nicht göttlich, offenkundig gemacht, daß sie durch himmlische Gnade aufgezeichnet worden sind. Wer sich aber sorgfältig und aufmerksam mit den prophetischen Worten befaßt und beim bloßen Lesen einen Eindruck von göttlicher Eingebung erfahren hat, der wird sich durch seine Erfahrung davon überzeugen, daß die Worte, die nach unserem Glauben von Gott stammen, keine Schriftwerke von Menschen sind.“⁴¹

Wer sich jetzt, nach der Ankunft Christi, mit Sorgfalt und Aufmerksamkeit mit den Worten der Bibel befasst, wird beim Lesen merken, was zuvor nicht zu erfassen war: dass es sich bei den Worten der Bibel um von Gott eingegebene prophetische Weissagungen über Jesus handelt. Und mehr noch kann man sich jetzt davon überzeugen, dass man es nicht mit menschlichen Schriftstücken zu tun habe, sondern generell mit Eingebungen Gottes. Es ist jetzt so, als sei eine Decke weggenommen worden, als könne nun erkannt werden, was vorher nur schattenhaft wahrzunehmen war:⁴² dass die Schriften des Alten und Neuen Testaments „nach unserem Glauben göttlich“⁴³ und „durch den Geist Gottes verfaßt sind“.⁴⁴ Geistliches Schriftverstehen ist also „eine Frucht des Glaubens“.⁴⁵

⁴¹ Princ. 4,1,6 (280,155–282,172 C./S.; 687–689 G./K.).

⁴² Princ. 4,1,6 (282,172–176 C./S.).

⁴³ Princ. 4,1,1 (258,10f. C./S.; 669 G./K.).

⁴⁴ Princ. 1 praef. 8 (84,138f. C.S.; 95 G./K.).

⁴⁵ Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 470.

Es ist nun auch möglich, einen Einblick in den genauen Entstehungsprozess der göttlichen Schriften und ihre methodischen Überlegungen zu nehmen:

„Als nach Gottes Vorsehung der Geist durch den ‚im Anfang bei Gott weilenden Logos‘ die Diener der Wahrheit, die Propheten und Apostel, erleuchtete, war sein Ziel *an erster Stelle* die Belehrung über die verborgenen Geheimnisse bezüglich der Geschehnisse der Menschen [...], damit der Belehrbare, indem er ‚forscht‘ und sich in ‚die Tiefen‘ des Sinnes der Wörter versenkt, der gesamten Lehren seines Ratschlusses teilhaftig werde. [...] Während nun der Geist dieses und ähnliches beabsichtigte, als er die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, hatte er im Blick auf die, welche die Mühe nicht auf sich nehmen können, solche (Geheimnisse) zu finden, *ein zweites Ziel*. Er wollte nämlich die Belehrung über die genannten Gegenstände in Ausdrücken verbergen, die, äußerlich betrachtet, eine Erzählung sind [...]. Denn es war die Absicht (des Geistes), auch die Hülle des Geistlichen – ich meine das Leibliche an den Schriften – an vielen Stellen zu etwas Nützlichem zu machen, das die Menge zu bessern vermag, je nachdem, wie sie es fasst.“⁴⁶

Dem Plan Gottes zur Rettung der Menschen durch die Schrift entsprechend ist bei ihrer Entstehung die Vorsehung Gottes am Werk. Sie erleuchtet die Propheten und Apostel, als Diener der Wahrheit die göttlichen Schriften aufzuschreiben. Dies geschieht für Origenes „im Sinne eines gottmenschlichen Zusammenwirkens“:⁴⁷ Die Verfasser der biblischen Schriften verfassen ihren Text, inspiriert von einer geistlichen Erfahrung, so, dass ihre Leserinnen und Leser ihn mit ihrer je eigenen Auffassungsgabe erfassen können – so wie Gottes Vorsehung um jeden einzelnen Menschen sehr genau weiß und seinen unterschiedlichen Verstand sowie seine unterschiedlich ausgeprägte Bereitschaft, sich belehren zu lassen und die Mühen und Anstrengungen auf dem Glaubensweg hin zu einer tieferen Erkenntnis Gottes auf sich zu nehmen, sehr genau kennt.

⁴⁶ Princ. 4,2,7f. (326,219–334,262 C./S.; 721–727 G./K.; Hervorhebungen: C.U.).

⁴⁷ Gögler, Theologie (Anm. 11), 291.

Daher verfolgt die göttliche Vorsehung zwei Ziele. Zum einen offenbart sie den biblischen Verfassern die verborgenen Geheimnisse bezüglich der Geschehnisse der Menschen, damit sie diejenigen Leserinnen und Leser, die die Mühen der Forschung auf sich nehmen und sich in die Tiefenschichten des Textes versenken wollen, bei einem geistlichen Verstehen in den heiligen Schriften auch finden und erkennen können. Origenes denkt dabei an die Lehren über den Menschen, seine Beziehung zu Gott, den Abfall der Vernunftwesen von Gott, den Kosmos usw. – an die Lehren also, die er in den übrigen Büchern seiner Schrift *Peri archon* darlegt. Zum anderen lässt die göttliche Vorsehung diese Lehren von den biblischen Autoren in Ausdrücken verbergen, die für sich betrachtet eine Geschichte erzählen. So wie der menschliche Leib den Geist umhüllt, umhüllen diese Erzählungen den geistlichen Gehalt des Textes mit einer Erzählung. Damit haben die Leserinnen und Leser, die die Mühen geistlichen Verstehens der Schriften nicht auf sich nehmen wollen, die Möglichkeit, sich durch ein leibliches, wörtliches Verstehen der heiligen Schriften zu bessern, auf dem individuellen Glaubensweg voranzukommen und somit einen Nutzen zu haben.

Diese zwei Ziele der göttlichen Vorsehung bergen aber durchaus eine Gefahr:

„Wenn sich aber überall die Nützlichkeit der Gesetzgebung und der glatte, folgerechte Zusammenhang der geschichtlichen Erzählung ohne weiteres deutlich zeigten, dann würden wir nicht glauben, dass man in den Schriften außer dem auf der Hand liegenden Sinn noch einen anderen finden könnte.“⁴⁸

Die Ausführung des zweiten Ziels könnte so schlüssig gelingen, der Anmut der Erzählungen und ihres Wortlauts so zauberhaft sein, dass das erste Ziel aus dem Blick gerät und sich die Leserinnen und Leser mit ihnen und einem wörtlichen Verstehen der Schrift zufriedengäben. Das darf nicht passieren – nicht etwa deswegen, weil die Erzählungen nichts wert wären: auch sie sind göttlich! –, weil man von den christlichen Lehren abfallen könnte,

⁴⁸ Princ. 4,2,9 (334,263–336,266 C./S.; 727 G./K.).

von den tiefen und geheimnisvollen, die es zu erreichen gilt, und somit nicht zu einem geistlichen Verstehen der Schrift gelangen könnte – und damit zu nichts, was Gottes wirklich würdig ist, zu nichts Göttlicherem.⁴⁹ Vielleicht bliebe dann nur ein Christentum übrig, das Origenes' philosophischer Widerpart Kelsos provokant als Unterschichtenphänomen deklassiert: als Religion für Dumme, Sklaven, Frauen und Kinder,⁵⁰ denen man Geschichten erzählen kann, die Gebildete für banal halten.⁵¹

Damit das nicht passiert, hat der göttliche Logos methodisch Vorsorge betrieben:

„Deshalb hat der göttliche Logos sozusagen einige ‚Ärgernisse‘, ‚Anstöße‘ und ‚Unmöglichkeiten‘ mitten in das Gesetz und die Geschichtsdarstellungen hineinbringen lassen [...]. Es war ja das erste Ziel, den Zusammenhang des Pneumatischen durch geschehene und durch noch auszuführende Handlungen auszusagen. Wo nun der Logos geschichtliche Ereignisse fand, die sich auf diese Geheimnisse beziehen ließen, da benutzte er sie, wobei er den tieferen Sinn vor der Menge verbarg; wo (diesem) aber bei der Darlegung des Zusammenhangs der geistigen Dinge der bisher niedergeschriebene Ablauf bestimmter Vorgänge nicht entsprach, weil es sich um zu tiefe Geheimnisse handelte, da webte die Schrift in die Geschichtsdarstellung Unwirkliches

⁴⁹ Vgl. princ. 4,2,9 (336,269–272 C./S.).

⁵⁰ Vgl. Cels. 3,44 (SC 136, 104 B.).

⁵¹ Diese Vermutung liegt nahe, da sich die Göttlichkeit der Schrift ja nur im Glauben an Jesus Christus erschließt, den ein Kritiker wie Kelsos nicht teilt und der den Wert der biblischen Erzählungen an sich dann nicht erfassen kann. Vgl. Marius Reiser, Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: Franz Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, Würzburg 2003, 433–465, zit. nach: Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift (Anm. 8), 145f.: „Origenes war es klar, daß Allegorese nur sinnvoll ist im Kontext des christlichen Glaubens und des christlichen Weltbilds. Deshalb verzichtet er in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Philosophen Kelsos bewußt und ausdrücklich fast ganz auf Allegorese und argumentiert allein historisch auf der Basis der Vernunft, die auch sein Gegner anerkennt.“ Damit bestreitet Origenes natürlich nicht „die Berechtigung, ja Notwendigkeit der Allegorese“, die er Kelsos gegenüber vertritt (146, Anm. 103).

mit hinein, was teils gar nicht geschehen kann, teils zwar geschehen könnte, aber nicht geschehen ist. Manchmal sind nur wenige Ausdrücke eingefügt, die ‚leiblich‘ nicht wahr sind, manchmal aber auch mehr. Das Entsprechende muß man auch bei der Gesetzgebung sehen. In ihr kann man öfters finden, was unmittelbar nützlich ist und in die Zeiten der Gesetzgebung passt; zuweilen ist aber kein nützlicher Sinn zu erkennen. An anderen Stellen wird um der Geübteren und zum Forschen Befähigteren willen sogar Unmögliches im Gesetz geboten, damit sie sich einer besonders sorgfältigen Untersuchung des Textes widmen und dabei die ernsthafte Überzeugung gewinnen, daß man in derartigen Aussagen einen Sinn suchen muß, der Gottes würdig ist.

Aber nicht nur bei den Schriften (aus der Zeit) vor der Ankunft (Christi) hat der Geist diese Einrichtung getroffen, sondern er hat, weil er derselbe ist und von dem einen Gott stammt, auch bei den Evangelien und bei den Aposteln dasselbe bewirkt. Auch diese enthalten nicht durchgehend die Geschichtserzählung ohne solche Zusätze, die im ‚leiblichen‘ Sinn gar nicht geschehen sind, und enthalten auch nicht die Gesetzgebung und Gebote so, daß sie überall von sich aus einen vernünftigen Sinn zeigen.“⁵²

Wo die tiefere Verstehensebene mit den geschichtlichen Ereignissen passend verwoben werden konnte, hat der Geist darauf hingewirkt. In diesem Fall ist die geistliche Ebene hinter dem Wortlaut des Textes und damit vor der Menge verborgen. Wo diese Passung nicht geleistet werden kann und der geschichtliche Ablauf den geistigen Dingen nicht entspricht, haben die Verfasser der biblischen Schriften geistgeleitet ganz bewusst Ärgerliches, Anstößiges und Unmögliches in ihre Texte eingebaut, damit die Leserinnen und Leser über den bloßen Wortlaut stolpern und auf diese Weise auf die Ebene geistlichen Verstehens aufmerksam gemacht werden. Dabei haben sie sich unterschiedlich vieler Stolpersteine bedient, mal nur weniger Ausdrücke, mal gewisser Unwirklichkeiten, mal aber auch völliger Unmöglichkeiten, die für sich betrachtet ohne jeden Nutzen sind, um dann gerade die besondere Untersuchung des Textes bei den Leserinnen und Lesern zu fördern.

⁵² Princ. 4,2,9 (336,266–340,298 C./S.; 727–731 G./K.).

Diese Methode verfolgt der Geist in allen Texten der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament. Origenes kann unzählig viele Stellen nennen, die wörtlich verstanden nicht geschehen sind, z. B. gleich in den ersten Kapiteln des Buches Genesis,⁵³ und findet klare Worte dafür, wie es wäre, solche Stellen wörtlich zu verstehen, oder was Menschen tun, die solche Texte wörtlich verstehen: unvernünftig, wenig tiefblickend, stumpfsinnig, oberflächlich, schwafeln, frostige Überlieferungen vorbringen, in ein endloses Gerede verfallen, behaupten usw.⁵⁴ Aber auch wenn es unzählig viele Stellen gibt, die nicht wörtlich verstanden werden können oder dürfen, so sind die geschichtlich wahren Stellen dennoch zahlreicher als die, in die eine rein geistliche Ebene hineingewoben wurde.⁵⁵ Gleichwohl hat für Origenes jeder biblische Text eine geistliche Ebene.⁵⁶

Würdigung der schrifthermeneutischen Konzeption des Origenes

Von Kindesbeinen an dürfte Origenes mit der allegorischen Methode vertraut gewesen sein.⁵⁷ Seine eigene Schrifthermeneutik bezeichnet er in *Peri archon* zwar an keiner Stelle als allegorische Schriftauslegung, greift aber auf diese Methode zurück und entwickelt sie zu einer theologischen Konzeption weiter.⁵⁸ War bereits

⁵³ Origenes nennt viele Beispiele für solche Stellen aus dem Alten wie Neuen Testament in princ. 4,3,1ff. (342ff. C./S.).

⁵⁴ All diese Begriffe gebraucht Origenes in princ. 4,3,1f. (342,1–352,70 C./S.; 731ff. G./K.).

⁵⁵ Princ. 4,3,4 (358,110–112 C./S.).

⁵⁶ Princ. 4,3,5 (362,143f. C./S.).

⁵⁷ Vgl. Anna Tzvetkova-Glaser, Origenes. De principiis, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis in die Gegenwart, Berlin/Boston 2016, 13–22, hier: 15.

⁵⁸ Cancik-Lindemaier/Sigel, Allegorese (Anm. 5), 521, sprechen von einem „theologische[n] A[lllegorese]-Konzept“. Dieses Konzept unterscheidet sich stark von paganen, da Origenes, anders als pagane Autoren, den „Literalsinn[] als Fundament des symbolischen Sinns“ ernstnimmt (Marius Reiser, Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und der westlichen Exegese, in: TThZ 110 [2001], 58–73, zitiert nach: Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift [Anm. 8],

von der allegorischen Deutung als kreativer und innovativer Methode die Rede, die neue Gedanken in überliefertes Gedankengut hineinliest, und ist Allegorie grundsätzlich eine „Technik der Rezeption“, die „ein[en] nichtallegorische[n] Text so behandelt, als ob er eine Allegorie wäre“,⁵⁹ geht es Origenes nicht darum, etwas in den Text *hineinzulesen*, sondern im Gegenteil darum, all das an dem Text wahrzunehmen und *herauszulesen*, was der vom Geist Gottes inspirierte Text zu sagen hat. Insofern fungiert allegorische Exegese für Origenes „als bloßes Mittel für das pneumatische Verstehen“,⁶⁰ das über das wörtliche Verstehen hinausgeht und auf der Ebene der Textproduktion angelegt ist.⁶¹

Nimmt man Inspiration ernst, entwickeln nicht die gebildeten, gewissermaßen ‚wissenschaftlich‘ kompetenten Leserinnen und Leser der Heiligen Schrift mit ihrer Deutung ein geistliches Verstehen der Texte, sondern ein solches ist bereits vom Geist Gottes im Text selbst angelegt und von den inspirierten Verfassern in den Text der Schriften hineingewoben worden. Könnte die allegorische Homerdeutung zu einer großen Deutungsvielfalt führen, so müsste eine im Bibeltext selbst angelegte geistliche Ebene des Textverstehens doch eigentlich – Fähigkeit sowie Mühe und Anstrengungsbereitschaft auf Seiten der Leserinnen und Leser vorausgesetzt – zu einer klar verständlichen Textaussage führen.⁶²

64). Wolfgang Bernhard, Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike, in: Hans-Jürgen Horn/Hermann Walter (Hgg.), Die Allegorese des antiken Mythos (Wolfenbütteler Forschungen, 75), Wiesbaden 1997, 63–83, hat aber gezeigt, dass es bereits im paganen Kontext unterschiedliche allegoretische Methoden gibt. Zu christlichen Neuerungen vgl. ausführlich auch Henri de Lubac, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer (ThRom, 23), Einsiedeln/Freiburg i. Br. ³2014, 177–192.

⁵⁹ Cancik-Lindemaier/Sigel, Allegorese (Anm. 5), 518f.

⁶⁰ Zimmermann, Schriftsinn (Anm. 22), 138.

⁶¹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, 92.

⁶² Vgl. Chadwick, Allegorese (Anm. 3), 19ff. Origenes notiere in Cels. 3,11 klar, „daß die Gläubigen von Anfang an über den korrekten Sinn der heili-

Doch das „eigentlich“ verweist schon darauf, dass es nicht so einfach ist, wie es klingt. Origenes weiß das selbst:

„Da also solche (Schwierigkeiten) bestehen und Unzählige in die Irre gehen, ist es nicht ungefährlich, zu erklären, man verstehe das beim Lesen leicht, was (doch) ‚des Schlüssels der Erkenntnis‘ bedarf“.⁶³

Nicht seine Grundannahme hält Origenes für schwierig, dass die heiligen Schriften über ein wörtliches Verstehen hinaus geheimnisvolle Aussagen offenbaren. Schwierig ist der Vorgang ihrer Entschlüsselung. Lesen allein reicht nicht. Die Leserinnen und Leser bedürfen eines Schlüssels der Erkenntnis, eines genauen Verstandes, eines Verstandes Christi und letztlich einer Gnade, wie es Origenes 1 Kor 2,16 entnimmt.⁶⁴ Ferner muss man sich bei der Entschlüsselung „an die Regel der himmlischen Kirche Jesu Christi halten, die auf die Nachfolge der Apostel gegründet ist.“⁶⁵ Neben die Inspiration der Schrift tritt also die Inspiration ihrer Leserinnen und Leser.⁶⁶

gen Bücher gestritten haben‘. [...] Je wichtiger die Angelegenheit, desto größer sei das Maß an Dissens [...]. Trotzdem bereiteten Origenes die Meinungsverschiedenheiten der Schriftausleger Sorgen. Wo es tiefgreifende Diskrepanz gebe, müssten einige im Irrtum sein. [...] Es gebe beispielsweise Christen, die von sich behaupteten, Glieder der orthodoxen Kirche zu sein, obwohl sie zu grundlegenden Glaubensfragen irrige Auffassungen vertreten.“

⁶³ Princ. 4,2,3 (308,92–95 C./S.; 707 G./K.).

⁶⁴ Princ. 4,2,3 (306,82–86 C./S.).

⁶⁵ Princ. 4,2,2 (300,55f. C./S.; 701 G./K.). Vgl. dazu Reiser, *Biblische und nachbiblische Allegorese* (Anm. 8), 117: „Mit dieser Regel ist zugleich der Willkür und Beliebigkeit der Allegorese ihre entscheidende Grenze gezogen. Das freie Spiel der Väterallegorese folgt Spielregeln, die es erst zu einem sinnvollen Spiel machen [...]. Ohne diese Spielregeln wäre es, nach einem Ausdruck von G. E. Lessing, ‚Allegoristerei‘.“ Zur *regula fidei* vgl. auch Lothar Lies, *Die „Gottes würdige“ Schriftauslegung nach Origenes*, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluc (Hgg.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum*, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993 (ETL/Bibliotheca 118), Leuven 1995, 365–372.

⁶⁶ Vgl. Zimmermann, *Schriftsinn* (Anm. 22), 90.

Warum muss es so kompliziert sein? So möchte man Origenes fragen. Und ich meine das nicht nur hinsichtlich der von ihm selbst eingeräumten Schwierigkeit, den Schlüssel der Erkenntnis zu besitzen, sondern ich meine Origenes' ganzes schrifthermeneutisches Konzept. Wenn es doch um den Weg der Menschen zu Gott geht, um die Geheimnisse Gottes, warum müssen sie überhaupt vor der Menge verborgen werden? Warum muss der Zugang zu den erhabenen Einsichten einem Spalt gleichen, der nur einen schmalen Zugang gewährt?⁶⁷ Warum muss Unwahres, Unmögliches, Ärgerliches, Anstößiges erzählt werden, um auf die Idee zu kommen, dass es ganz anders sein muss, als es wortwörtlich in der Schrift steht, dass es Wichtigeres, Geistliches, ja Göttlicheres gibt? Warum muss „es (überhaupt) für die Menschen äußerst schwierig“ sein, „die (gemeinten) Sachen zu finden“?⁶⁸ Hat Origenes am Ende vielleicht kaum die volle Größe der göttlichen Philanthropie begriffen, wenn er – noch dem Denken wie der Sozialordnung seiner Zeit verhaftet – zu einseitig für die „höher Gebildeten“ ein vertieftes Wissen von Gott und für die „Einfachen und Ungebildeten“ (nur) ein besseres sittliches Leben reklamiert?⁶⁹

Origenes kann nicht antworten. Aber klar ist, dass er als Kind seiner Zeit auch vom kulturellen Klima der Kaiserzeit beeinflusst ist, für das „[v]erschlüsselnde Redeweise (Allegorie) und dekodierende Interpretation (Allegorese)“ charakteristisch sind.⁷⁰ Somit passt sein Inspirationsverständnis gut in die Zeit. Allerdings ist auch klar, dass die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift Origenes' theologisches Konstrukt ist, das man kritisch hinterfra-

⁶⁷ Princ. 4,2,3 (308,92 C./S.).

⁶⁸ Princ. 4,2,2 (304,77f. C./S.; 705 G./K.).

⁶⁹ So Cramer, Wege (Anm. 24), 101.

⁷⁰ Jacob, Allegorese (Anm. 6), 146. Vgl. auch Chadwick, Allegorese (Anm. 3), 4: „In der heidnischen Welt war es allgemeine, ja quasi alltägliche Anschauung, daß die alten Göttermythen, die anstößig und oftmals trivial erschienen, so auf natürliche Weise das Göttliche vor den Augen der Unwürdigen versteckten.“

gen kann und muss.⁷¹ Die Annahme einer Inspiration ist quasi eine ‚Brille‘, mit der Origenes auf die Schrift schaut, mit der er sie liest und mit der er dann doch seine Theologie auch in den biblischen Text *hinein* liest.⁷² Damit wird klar, dass seine hermeneutischen Aussagen zum Lesen und Verstehen der Heiligen Schrift nicht nur auf das richtige Verstehen einer textimmanenten Aussage zielen, sondern auch rezeptionsästhetisch im Blick auf die Leserinnen und Leser sowie die Auslegerinnen und Ausleger bedacht werden müssen.⁷³

Die Leserinnen und Leser, Auslegerinnen und Ausleger werden angesichts der unterschiedlichen Ebenen in den göttlichen Schriften nicht selten schwanken und müssen sich entscheiden, ob der Wortsinn zu befolgen ist oder nicht.⁷⁴ Insofern gilt für Origenes die Anweisung Jesu, die er aus Joh 5,39 herausliest: „Erforschet die Schriften!“⁷⁵ Sorgfältige Prüfung ist nötig, und das bedeutet für Origenes auch, bei der Auslegung eines Textes ähnliche Stellen aus der Schrift hinzuzuziehen.⁷⁶ Mit seiner ‚Inspirationsbrille‘ betrachtet und vor dem Hintergrund seines Verständnisses von der Einheit der gesamten Heiligen Schrift ist das konsequent und naheliegend, ohne dieses Vorverständnis nicht selten kaum nachzuvollziehen und willkürlich.⁷⁷ Origenes geht es um ein „zusammen-

⁷¹ Schon der spätantike Philosoph Porphyrios macht sich über Origenes' „törichte Methode“ lustig, mit der die Exegeten „die klaren Worte des Mose“ als „Gottesworte voll heiliger Geheimnisse [verhimmeln] und [...] durch ihren Schwindel die Fähigkeit zur Kritik [betören]“, wie Eus. h.e. 6,19,4f. überliefert (GCS N.F. 6,2 558,18–25, Winkelmann; Übers.: München ⁶2012, 292 Kraft).

⁷² Vgl. Jacob, *Allegorese* (Anm. 6), 158.

⁷³ Zur rezeptionsästhetischen Qualität allegorischer Schriftauslegung vgl. auch Zimmermann, *Schriftsinn* (Anm. 22), 247ff.

⁷⁴ Princ. 4,3,5 (362,127–131 C./S.).

⁷⁵ Princ. 4,3,5 (362,132f. C./S.; 747 G./K.).

⁷⁶ Origenes folgt damit einem Grundsatz, „daß der beste Interpret immer der Autor selbst sei“ (Chadwick, *Allegorese* [Anm. 3], 12).

⁷⁷ Schon in der Spätantike gab es nicht wenige Kritiker, die Origenes' Texauslegung als willkürlich verspotteten. Vgl. dazu ebd., 22. Zur Willkür vgl. auch Reiser, *Allegorese und Metaphorik* (Anm. 51), 134ff.

hängendes und organisches Ganzes“, das man „aus Beispielen und Lehrsätzen“ gewinnen kann, „die man entweder in den heiligen Schriften gefunden oder durch logisches Schlußfolgern und konsequente Verfolgung des Richtigen entdeckt hat“. So interpretiert er das Gebot „[z]ündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an“ in Hos 10,12 (LXX).⁷⁸

Bei allem Forscherimpetus, der aus diesen Worten spricht, warnt Origenes aber vor allzu großer Wissbegier im Blick auf die Erklärung aller Einzelheiten. Vieles bleibe unbegreiflich, sei nicht erforschbar und begreifbar. Das vollkommene Ziel bleibe verschlossen. Umfassend erkennen könne ein geschaffener Geist nicht; lediglich Fortschritte könne er machen, durch eigenen Eifer oder erleuchtet durch die Gnade Gottes.⁷⁹ Origenes selbst betet in seinem Johanneskommentar zu Gott, dass er durch Christus im Heiligen Geist mit ihm zusammenarbeite, damit er den geistlichen Sinn der biblischen Worte zur rechten Entfaltung bringe.⁸⁰ Hier schließt sich der Kreis zum Glaubensweg, um den es Origenes geht und auf dem Christinnen und Christen unterwegs sind. Und so bleibt sein Wunsch an seine Leserinnen und Leser – und vielleicht auch an uns heute –, dass jede und jeder einzelne sich nach Kräften nach dem ausstrecken solle, was vor ihr oder ihm liegt. Dazu müsse man mehr die Inhalte als die Worte betrachten. Denn gewisse Dinge seien mit Sprache nicht zu sagen, sondern nur durch Denken zu erfassen. Und das gelte auch für die Schrift.⁸¹

Origenes – Impulsgeber für geistliche Schriftauslegung heute?

Die schrifthermeneutischen Überlegungen des Origenes haben trotz allen Widerspruchs zusammen mit der Weiterentwicklung

⁷⁸ Princ. 1 praef. 10 (88,189f. C./S.; 99 G./K.).

⁷⁹ Princ. 4,3,14 (392,417–433 C./S.).

⁸⁰ Jo. 1,15 (GCS 10, 19,32–34, Preuschen). Luz, Hermeneutik (Anm. 45), 470, erkennt darin den „Gedanke[n] einer Inspiration der Leserinnen und Leser“, der für Origenes „[b]esonders wichtig“ sei.

⁸¹ Princ. 4,3,14f. (396,471–398,506 C./S.).

seiner unterschiedlichen Verstehensebenen der einen Schrift zu einem vierfachen Schriftsinn, der erstmalig im fünften Jahrhundert von Johannes Cassian überliefert ist,⁸² die Schriftauslegung bis ins Mittelalter geprägt. Mit der Geburt der modernen Wissenschaft jedoch geriet die Vorstellung einer Inspiration der Bibel und damit geistliche Schriftauslegung mehr und mehr ins Abseits. Die zeitgenössische westliche historisch-kritische Exegese hat jede Bindung an die Kirchenväter verloren,⁸³ so scheint es. Zunehmend wird jedoch beklagt, dass die moderne Exegese den Zugang zum Lesen und Verstehen der Bibel verstelle, „blutleer“ geworden sei, ja sogar religiöses Leben zerstöre, „weil sie die Dimension der Erfahrung völlig vernachlässige“, und „dem Bedeutungsverlust der Bibel Vorschub leistet, indem sie sie zu einem religiösen Erfahrungsverlust führt.“⁸⁴ Zudem sei zeitgenössische religiöse Spiritualität weitgehend frei von biblischen Impulsen.⁸⁵ Sollte die historisch-kritische Exegese sich daher einer geistlichen Schriftauslegung wieder öffnen? Bietet gar beider Verbindung die Möglichkeit, zu einem *sensus plenior* zu gelangen, zu einem volleren und reichhaltigeren Verstehen der Bibel? Und somit vielleicht auch wieder zu einer intensiveren Beschäftigung mit ihr?

Würden wir Gregor fragen, einen uns bekannten Schüler des Origenes, läge die Antwort klar auf der Hand. Gregor war von der Art und Weise begeistert, in der es Origenes gelang, seinen Studenten gerade die dunklen und rätselhaften Aussagen der Schrift aufzuschließen und zu erklären. Er vermochte es aufgrund seiner intensiven Erforschung der göttlichen Offenbarung, also seiner

⁸² Cassian, conl. 14,8 (CSEL 13, 404, Petschenig).

⁸³ So Reiser, Geist (Anm. 58), 63. Die östliche Exegese hingegen werde von „Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt*“ (ebd.). Vgl. auch Luz, Hermeneutik (Anm. 45), 467f.

⁸⁴ So schon vor bald 30 Jahren Körtner, Leser (Anm. 61), 63f., unter Verweis auf Gerd Lüdemann, Eugen Drewermann und Gerhard Ebeling.

⁸⁵ So Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kontemplatives Schriftverständnis. Zur Wechselbeziehung von kontemplativer Übung und Schriftverständnis, in: StSpir 17 (2007), 115–125, hier: 115.

„wissenschaftlichen“ Gründlichkeit und Expertise. Daneben zeichnete ihn aber noch eine andere Kompetenz aus: Er war „ein erfahrener und höchst verständiger Zuhörer Gottes“.⁸⁶ Als solcher wurde er von Gott selbst als Freund erwählt und stand mit seinem Geist in Gemeinschaft. So erschien es Gregor.⁸⁷ Origenes als einer, der mit Gott selbst im Gespräch ist und darin eine Berufung erfährt:

„Diese höchste Gabe besitzt dieser Mann von Gott, und ein außerordentlich schönes Los hat er vom Himmel empfangen: Deuter der Worte Gottes für die Menschen zu sein, die Botschaften Gottes zu verstehen, als ob Gott mit ihm redete, und sie den Menschen so weiterzugeben, daß diese sie vernehmen.“⁸⁸

Als Deuter der Worte Gottes hat Origenes dafür gesorgt, dass sie in ihrem vollen Verständnis bei seinem Schüler Gregor und bei den Menschen ankommen und die Menschen selbst in eine lebendige Beziehung zu Gott gelangen – als akademischer Lehrer im Blick auf die Intellektuellen, als Prediger im Blick aber auch auf alle Gemeindeglieder auf dem jeweils individuellen Stand ihres Glaubensweges. Wenn es darum geht, die Botschaft Gottes so weiterzugeben, dass Menschen sie vernehmen, wenn es darum geht, dass die Heilige Schrift ihre Stimme entfalten und in ihrer für christliches Leben einzigartigen und unverzichtbaren Bedeutung wahrgenommen werden kann und zur „Lebenseinsicht“ führt⁸⁹, dann, so meine ich, spricht nichts gegen eine Öffnung historisch-kritischer Exegese für die geistliche Schriftauslegung. Dann haben im Gegenteil Kirchenväter wie Origenes auch heute noch ihre Le-

⁸⁶ Gr. Thaum. pan. Or. 174 (FC 24, 196, 13, Guyot; Übers. ebd., 197).

⁸⁷ Vgl. dazu Christian Uhrig, Identitätsstiftende Erinnerung. Denkanstöße aus der Dankrede an Origenes zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität, in: Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hgg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 293–308, hier: 299.

⁸⁸ Gr. Thaum. pan. Or. 181 (198, 11–15 G.; ebd. 199).

⁸⁹ Zimmermann, Schriftsinn (Anm. 22), 176, unter Verweis auf hom. 1 in Ex. 1.

gitimation und Bedeutung für die Schriftauslegung. Mit ihrer tiefen Überzeugung davon, dass in der Heiligen Schrift Gottes Geist zu vernehmen ist und sie somit für jegliche theologische Erkenntnis unverzichtbar ist – und das nicht nur als folgenloses Lippenbekenntnis. Genauso wie mit ihren ungemein kreativen und nicht selten auch provozierenden Ideen, mit denen sie Gottes Geist zum Sprechen bringen und Menschen auf ihrem spirituellen Glaubensweg Orientierung bieten wollen.

Beide, historisch-kritische Exegese und geistliche Schriftauslegung, können nebeneinander stehen und brauchen nicht gegeneinander ausgespielt zu werden. Beide haben ihren Wert und können sich möglicherweise ergänzen.⁹⁰ Natürlich müssen dabei die gänzlich anderen hermeneutischen Überzeugungen der Kirchenväter über den Umgang mit der Heiligen Schrift und ihre Auslegung sowie ihr gänzlich anderes Weltbild beachtet werden.⁹¹

⁹⁰ Körtner, Einführung (Anm. 7), 102, zufolge „[ü]bersieht die [...] historisch-kritische Exegese die Autonomie des Textes gegenüber seinem Autor“ und „die Allegorese im Extremfall seine Autonomie gegenüber dem Leser. [...] Der gegenwärtige Methodenstreit um die richtige Bibelauslegung kann aus falschen Alternativen herauskommen, wenn die Ergebnisse der neuen Literaturwissenschaften in die Diskussion einbezogen werden. Diese besagen u. a., daß jedes Verstehen eines Textes immer schon zugleich eine Form der Aneignung ist. Sie zeigen außerdem, daß der buchstäbliche Sinn eines Textes keineswegs so eindeutig feststeht, wie uns die historisch-kritische Exegese glauben machen will.“ Somit „lassen sich [...] aus der Beschäftigung mit rezeptionsorientierten Texttheorien wichtige Grundeinsichten für die biblische Exegese gewinnen.“ Geistliche Schriftauslegung steht dabei neben anderen „erfahrungsbezogenen Zugängen zur Bibel“. Vgl. dazu Körtner, Leser (Anm. 61), 64ff. Zimmermann, Schriftsinn (Anm. 22), 267, hält die „Übereinstimmung zwischen den Schriftauslegungen des Origenes und den Forschungsergebnissen der modernen Exegese, trotz zum Teil großer Differenzen im Einzelnen,“ sogar für „beträchtlich.“

⁹¹ Vgl. Zimmermann, Schriftsinn (Anm. 22), 55: Origenes kann „vor den wissenschaftskritischen Standards des modernen Geschichtsbewusstseins nicht bestehen“. Insofern kann „sich eine Exegese, die durch die historische und literarkritische Vergewisserung der Neuzeit gegangen

Und es muss die Voraussetzung erfüllt sein, dass geistliche Schriftauslegung eine „Beziehungs-Hermeneutik“ zwischen Gott und Mensch sowie Menschen untereinander in ihrer ganzen Ambivalenz eröffnet⁹² und „nicht die Freigabe des biblischen Textes an seine Leser“ und Leserinnen verhindert.⁹³ Denn in deren Geist und Herz wollen die biblischen Texte ja gerade einkehren, damit die Lesenden in einer mystischen Art und Weise „die Geheimnisse des Lebens erkennen und erfahren.“⁹⁴ Apodiktische Fixierungen auf die oder eine einzig wahre Auslegung gleich welcher Couleur haben da keinen Platz. Gerade das macht die geistliche Schriftauslegung der Kirchenväter mit ihrer Vielzahl unterschiedlicher Auslegungen ein und derselben Bibelstelle deutlich, die wie selbstverständlich nebeneinander stehen.⁹⁵ Insofern ist der geistlichen

ist, nicht einfachhin den exegetischen Verfahrensweisen des Origenes und seinen hermeneutischen Theorien anschließen“ (ebd., 151). Angesichts einer modernen rezeptionsästhetischen Hermeneutik und der „Kehre vom Autor zum Leser“ (Körtner, Leser [Anm. 61], 95) kann „die Wahrheit dieser Lehre“ vom mehrfachen Schriftsinn nur beerbt werden, indem sie „vom Kopf auf die Füße“ gestellt wird (102). Eberhard Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* (TTS, 33), Mainz 1990, 76, verweist zudem darauf, dass die allegorische Schriftauslegung „nur auf dem Boden eines symbolischen Weltverständnisses verstanden werden“ kann, „das alles sinnlich Wahrnehmbare in einer durchgängigen Analogie zum Geistigen sieht.“

⁹² Diese Kriterien stellt Regina Polak, *Lebendige Spiritualität durch kontemplative Schriftauslegung? Eine praktisch-theologische Kriteriologie zum Exegese-Modell Ludger Schwienhorst-Schönbergers*, in: dies./Karl Baier/Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, 6), Wien 2013, 141–204, hier: 166f., an eine „gute‘ Bibelauslegung“.

⁹³ Zu dieser Gefahr vgl. Körtner, *Leser* (Anm. 61), 92.

⁹⁴ Luz, *Hermeneutik* (Anm. 45), 477.

⁹⁵ Vgl. ebd., 478. Auch wenn die Kirchenväter nach heutigem Verständnis vielleicht weniger „Exegese, sondern Theologie“ betreiben, ist ihre Auslegung nicht dogmatisch, wie Basil Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung*, in: ders., *Mysterium*

Schriftauslegung eine größere Aufmerksamkeit zu wünschen, um auch den Menschen unserer Tage den spezifischen Zugang zum Reichtum der Schrift, den diese Auslegung ermöglicht, und letztlich zu Gott selbst anzubieten.⁹⁶ Nicht mit dem Ziel, wissenschaftlichen exegetischen Erkenntnissen zu widersprechen, die Erkenntnisse historisch-kritischer Exegese zu marginalisieren oder gar zu diffamieren, sondern sich des gemeinsamen Ziels bewusst, dass die Schrift tiefer verstanden werden muss als ihrer wortwörtlichen Aussage nach⁹⁷ und auch trotz einander widerspre-

Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der alten Kirche (StAns, 127), Rom 1999, 97–127, hier: 115, deutlich gemacht hat.

⁹⁶ Luz, Hermeneutik (Anm. 45), 479, zufolge leistet geistliche Schriftauslegung im Blick auf Origenes, dass es „keine Diastase zwischen Erklären und Verstehen“ gibt. „Es gibt auch keine Diastase zwischen Vergangenheit und Gegenwart und keine zwischen Wissenschaft und Glauben.“ Verstehen sei ein „ganzheitlicher Vorgang, der den ganzen Menschen durch die Begegnung mit Christus verwandelt.“ Somit geht es „Origenes und den patristischen Kirchenvätern [...] um Gott selbst [...] [,] auch um Gott in den aktuellen Gegebenheiten der Gläubigen“ (Zimmermann, Schriftsinn [Anm. 22], 274). Ob allerdings der Glaube wirklich „Voraussetzung für ein theologisches Verstehen und für die christlich-fachwissenschaftliche Exegese“ sein muss, wie es „[f]ür die gesamte patristische und mittelalterliche Tradition und für das katholische und orthodoxe Glaubensbewusstsein insgesamt“ der Fall sei (so ebd., 275), oder ob ein radikales Ernstnehmen christlicher Inkarnationstheologie nicht auch andere Sichtweisen eröffnete, müsste diskutiert werden. Diese Diskussion kann hier aber nicht mehr geführt werden.

⁹⁷ Agnell Rickenmann, Väterexegese: Die Bibelauslegung in der Alten Kirche in neuer Sicht, in: SKZ 27–28 (2009), 486–490, hier: 486, zufolge hat „die allegorische Methode der Schriftauslegung [...] zusammen mit der typologischen Schriftbetrachtung verhindert [...], dass die Christenheit von Beginn an einer fundamentalistischen Litteralexegese aufgesessen ist“ – so wie später die historisch-kritische Forschung nach Körtner, Leser (Anm. 61), 63, „den Menschen der aufgeklärten Moderne neue Zugänge zur Bibel eröffnen“ wollte, „indem sie die aufgeklärte Vernunft von der Zumutung befreite, das in der Bibel Berichtete oder Verkündete und Verheißene buchstäblich für wahr zu halten.“

chender Stellen und vermeintlich von der Wissenschaft überholter Aussagen als Heilige Schrift bedeutsam ist und ein klares Profil hat.⁹⁸ Und dabei vielleicht auch inspiriert von Origenes, der davon überzeugt war, dass die Heilige Schrift Menschen in ihrer Verschiedenartigkeit unterschiedlich anspricht und es darauf ankommt, die Heilige Schrift in ihrem vollen Verständnis zu erfassen, wofür sich jegliche Mühe und Anstrengung lohnt.

⁹⁸ Vgl. John Barton, *Die Geschichte der Bibel. Von den Ursprüngen bis in die Gegenwart*. Aus dem Englischen übersetzt von Jens Hagedstedt und Karin Schuler, Stuttgart ²2020, 437.