

Origenes
Werke mit deutscher Übersetzung

9/2

Origenes

Werke mit deutscher Übersetzung

Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen
Akademie der Wissenschaften
und der Forschungsstelle Origenes der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster

herausgegeben von
Alfons Fürst und Christoph Marksches

Band 9/2

De Gruyter

Origenes
Die Homilien und Fragmente
zum Hohelied

Eingeleitet und übersetzt von
Alfons Fürst und Holger Strutwolf

De Gruyter

ISBN 978-3-11-046161-9
e-ISBN 978-3-11-046440-5

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Einbandgestaltung: Martin Zech, Bremen
Satz: pagina GmbH, Tübingen

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung

I. Die Homilien des Origenes zum Hohelied	3
1. Die Übersetzung des Hieronymus	3
2. Der literarische Charakter der Hoheliedhomilien	5
3. Theologie und Spiritualität der Hoheliedauslegung	10
a) Sehnsucht nach Gott – die dramatische Szenerie und ihre spirituelle Bedeutung	10
b) Universaler Eros – platonischer und biblischer Liebesbegriff	18
c) Eros und Psyche – die Individualität der Liebe	24
d) Liebe mit allen Sinnen – die Theorie der geistigen Sinne	29
4. Überlieferungs- und Editions-geschichte der Homilien	35
II. Die Fragmente des Origenes zum Hohelied	37
1. Das Fragment aus dem kleinen Hoheliedkommentar der Jugendzeit	38
2. Die Fragmente aus dem großen Hoheliedkommentar	40
a) Literarischer Charakter und Wert der Katenenfragmente	40
b) Grundgedanken der Auslegung	43
c) Das Liebesziel des Aufstiegs der Seele – die Flucht mit dem Einen	47
3. Überlieferungs- und Editions-geschichte der Fragmente	52
4. Synopse der Zählung der Fragmente	54
III. Übersicht über die ausgelegten Hoheliedverse	56
1. In den Homilien	57
2. In den Fragmenten aus dem Hoheliedkommentar	57

Die Homilien des Origenes zum Hohelied in der
Übersetzung des Hieronymus

Prologus – Vorwort: Hieronymus an den seligen Papst Damasus . . .	62
Lateinischer Bibeltext der ersten Homilie (Hld. 1,1–1,12a)	64
Homilia prima – Erste Homilie	66
Lateinischer Bibeltext der zweiten Homilie (Hld. 1,12b–2,14)	96
Homilia II – Zweite Homilie	100

Fragmente

Das Fragment aus dem Hoheliedkommentar der Jugendzeit	140
Die Fragmente aus dem Hoheliedkommentar	142
Fragmente aus den verlorenen Büchern IV-X	186
Das Fragment aus den Hoheliedhomilien	246

Bibliographie

Quellen	249
Editionen und Übersetzungen der Hoheliedhomilien	249
Editionen und Übersetzungen der Fragmente	251
Literatur	252

Register

Bibelstellen	259
Origenesstellen	267
Namen und Sachen	278

Einleitung

I. Die Homilien des Origenes zum Hohelied

1. Die Übersetzung des Hieronymus

Die beiden Hoheliedhomilien, die von Origenes erhalten sind, sind von Hieronymus 383/84 in Rom aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt und Papst Damasus gewidmet worden.¹ Er schloss damit die Reihe seiner frühen Origenes-Übersetzungen ab, nachdem er in Konstantinopel 380/81 am Beginn seiner exegetischen Karriere die Jeremia-, Ezechiel- und Jesajahomilien übertragen hatte. Später übersetzte er von Origenes nur noch die Lukashomilien (392/93) und, mitten im Streit über die Rechtgläubigkeit des Origenes und als Kampfübersetzung, *De principiis* (398/99).² Das Bild, das sich der lateinischsprachige Westen des Römischen Reiches, der des Griechischen zunehmend weniger oder gar nicht mehr mächtig war, vom griechischen Theologen Origenes machte, wurde damit grundlegend von diesen ersten Übersetzungen des Hieronymus geprägt, ehe Rufinus von Aquileja 398 mit seiner großen Reihe von Origenes-Übersetzungen begann (und zwar mit *De principiis*), die er bis an sein Lebensende 411/12 fortführte (Homilien zu Genesis, Exodus, Levitikus und Numeri, Josuahomilien, Samuelhomilien, Psalmenhomilien, Römerbriefkommentar, schließlich die ersten drei Bücher des Hoheliedkommentars, der unvollendet blieb).

Die beiden Hoheliedhomilien, die sich im Rahmen dieser umfangreichen Produktion von Übersetzungen recht bescheiden ausnehmen, sind deshalb so wichtig, weil Hieronymus in dem Vorwort, das er ihnen vorausschickte, Origenes mit einem Lob bedachte, das keiner Steigerung mehr fähig war: „Während Origenes bei den übrigen Büchern (sc. der Bibel) alle übertroffen hat, hat er sich beim Hohelied selbst übertroffen.“³ Rufinus bezeugt die enorme Wirkung, die Hieronymus damit entfachte: Mit diesem überschwänglichen Lob „weckte er bei jedermann das Verlangen, Origenes zu lesen und gründlich zu studieren“.⁴ Die Übertragungen der origenei-

1 Hieronymus, in Cant. hom. Orig. prol. (GCS Orig. 8, 26). Siehe unten S. 62 Anm. 1. Zu den Beziehungen zwischen Damasus und Hieronymus siehe Fürst, Hieronymus 28 f. 83 f. 166–168. 227–230.

2 Während die Übersetzungen der genannten exegetischen Schriften des Origenes jeweils erhalten sind, sind von seiner *De principiis*-Übertragung nur noch die Auszüge bekannt, die Hieronymus in einem Brief aus dem Jahr 408 selbst mitteilt: epist. 124 (CSEL 56, 96–117).

3 Hieronymus, in Cant. hom. Orig. prol. (GCS Orig. 8, 26).

schen Prophetenhomilien, die Hieronymus in Konstantinopel zunächst wohl primär zu eigenen Studienzwecken angefertigt hatte, scheinen demgegenüber weniger stark gewirkt zu haben. So befanden sich die Jeremiahomilien zusammen mit den beiden Hoheliedhomilien 391 in Karthago, wie aus einem Brief des Hieronymus an Bischof Aurelius von Karthago aus diesem Jahr hervorgeht, der zusammen mit den neugefundenen Augustinusbriefen entdeckt worden ist.⁵ Und die Ezechielhomilien lagen Rufinus vor, denn wie auf die Hoheliedhomilien rekurrierte er auch auf das Vorwort des Hieronymus zu dieser Übersetzung und auf das Lob, das er Origenes darin gespendet hatte, nämlich der „zweite Lehrer der Kirche nach den Aposteln“ zu sein.⁶ Seine Übersetzung einer Auswahl von Jesajahomilien, die Rufinus ebenfalls vorlag,⁷ scheint Hieronymus jedoch verschwiegen zu haben,⁸ vermutlich weil er nicht mit den trinitarischen Spekulationen darin in Verbindung gebracht werden wollte, auf die nach der Etablierung der nizäno-konstantinopolitanischen Orthodoxie im Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel im Jahr 381 der Verdacht der Häresie gefallen war.⁹ Diese Origenes-Übersetzungen des Hieronymus waren im Westen also bekannt, haben aber, glaubt man dem Zeugnis des Rufinus, keine mit der Übersetzung der beiden Hoheliedhomilien vergleichbare Wirkung hervorgerufen.

Mit dieser Übersetzung präsentierte Hieronymus Origenes so, wie er ihn sah und wie er ihn seinem Lesepublikum im Westen zeigen wollte. Damit scheint er überaus erfolgreich gewesen zu sein. Teil des Erfolgs dürfte auch gewesen sein, dass Hieronymus seine Übersetzung sorgfältig stilisierte und ein zwar einfaches, doch sprachlich gutes Latein bot.¹⁰ In den Erläu-

4 Rufinus, princ. Orig. praef. 1 (GCS Orig. 5, 3; CChr.SL 20, 245). Übersetzung: p. 73 GÖRGEMANNS/KARPP. Das ganze Vorwort des Hieronymus zu den Hoheliedhomilien zitiert Rufinus, c. Hieron. II 17 (CChr.SL 20, 96f.). Siehe auch unten S. 62 Anm. 4.

5 Hieronymus, epist. 27*, 2 int. epist. Aug. (CSEL 88, 131).

6 Hieronymus, in Hiez. hom. Orig. prol. (GCS Orig. 8, 318), aufgegriffen von Rufinus, princ. Orig. praef. 1 (GCS Orig. 5, 3 f.; CChr.SL 20, 245). Das ganze Vorwort des Hieronymus zu den Ezechielhomilien zitiert Rufinus, c. Hieron. II 16 (CChr.SL 20, 96).

7 Das geht aus Rufinus, c. Hieron. II 31 (CChr.SL 20, 106f.) und II 50 (20, 122), hervor.

8 Während Hieronymus die übrigen Homilien, die er von Origenes übersetzte, im berühmten Schlusskapitel von *De uiris illustribus*, in dem er stolz seine eigene literarische Produktivität bis 392/93 vor Augen führt, erwähnt: vir. ill. 135,2.4 (p. 262 BARTHOLD), nennt er die Jesajahomilien weder hier noch andernorts in seinen späteren Schriften.

9 Siehe dazu FÜRST, Jerome Keeping Silent; FÜRST/HENGSTERMANN, OWD 10, 176–180.

10 Siehe dazu unten S. 63 Anm. 7.

terungen des Origenes zum Text des Hoheliedes von Hld. 1,1 bis 1,12a (Homilie I) und von Hld. 1,12b bis 2,14 (Homilie II) kommen grundlegende Gedanken seiner Theologie und seines religiösen Denkens zur Sprache, wie er sie nicht zuletzt anhand des Hoheliedes entwickelt hat. Welchen Origenes also zeigt die „Kostprobe seiner Gedanken“, als die Hieronymus die beiden Homilien anpreist?¹¹

2. Der literarische Charakter der Hoheliedhomilien

Bei einer ersten Lektüre dieser beiden Predigten ist der Eindruck, hier werde so etwas wie eine Zusammenfassung der Hohelied-Exegese des Origenes zu den behandelten Versen geboten, nicht ganz von der Hand zu weisen. Die Erläuterungen zu einzelnen Versen sind in den Homilien des Origenes generell zwar nicht so ausführlich wie in seinen sehr umfangreichen Kommentaren. Gleichwohl gibt es auch in den Homilien ausgesprochen eindringliche Exegesen zu einzelnen Versen oder sogar zu bestimmten Wörtern, in denen Origenes seine intellektuell wie spirituell tief sinnige Theologie entfaltet.¹² Die Erklärungen zu den immerhin 31 Versen in Hld. 1,1–2,14 in den beiden Hoheliedhomilien fallen demgegenüber vergleichsweise knapp aus.¹³ Bisweilen, besonders in den Schlussteilen der Homilien, geht Origenes den Bibeltext sogar recht rasch durch und werden die Erklärungen immer spärlicher.¹⁴ Es werden nicht komplexe Gedankengänge entfaltet – was in den intellektuell anspruchsvollen Homilien des Origenes durchaus nicht unüblich ist –, sondern knappe Gedanken geboten. Es handelt sich weitgehend um einen paraphrasierenden Durchgang durch den Text, wobei der dramatische Handlungsablauf, den Origenes im Hohelied erkennt, aufgedeckt wird. Nur gelegentlich werden Erklärungen des tieferen Sinns oder Hinweise dazu eingeschaltet, ohne freilich allzu sehr in die Tiefe zu gehen. Dieser Charakter der Auslegung spiegelt sich in der sehr einfachen Sprache: Der Prediger bedient sich kurzer, klarer Sätze mit griffigen Aussagen; längere Perioden sind selten.

11 Hieronymus, in Cant. hom. Orig. prol. (GCS Orig. 8, 26).

12 Ein Paradebeispiel ist das Wort *unus* in der Junktur *erat uir unus* in 1 Sam. 1,1, von dem aus Origenes in der Predigt dazu die Kerngedanken seines metaphysisch-ethischen Einheitsdenkens vorstellt: in Regn. hom. lat. 4–7 (GCS Orig. 8, 5–13). Siehe dazu FÜRST, OWD 7, 31–59.

13 Diesen Eindruck hat auch SIMONETTI, Omelie xxix–xxx. Einen Vergleich der exegetischen Verfahren im Kommentar und in den Homilien gibt TORJESEN, Origen's Exegesis 54–62 (mit einem erhellenden Beispiel ebd. 59f.), dazu die Tabellen ebd. 156–165.

14 Vgl. für die zweite Homilie in Cant. hom. 2,12f. über Hld. 2,9–14. Gegen Ende der ersten Homilie werden die Begriffe „Turteltaube“ und „Collier“ aus Hld. 1,10 in Cant. hom. 1,10 gar nicht mehr erklärt.

Auf rein intertextueller Ebene kann man die literarische Beziehung zwischen den Predigten und dem Kommentar je nach Chronologie unterschiedlich deuten. Wenn die Predigten später sind – um 245, der Kommentar um 240¹⁵ –, ließe sich ihr literarischer Charakter so auffassen, dass sie eine Zusammenfassung der im Kommentar ausführlich entwickelten Auslegungen bieten. Dann liefern die Homilien gleichsam ein Kondensat der Auslegungsinhalte, manchmal auch nur Teile davon. Wenn die Predigten vor dem Kommentar gehalten worden sind – zwischen 238 und 242 (oder 239 und 241), der Kommentar um 245/47¹⁶ –, dann ließen sie sich, erneut rein intertextuell, als Skizze für die ausführlichen Exegesen im Kommentar lesen. Da keinerlei Nachrichten darüber überliefert sind, wann Origenes diese Predigten gehalten hat, gibt es keine Möglichkeit, zu einer Entscheidung zwischen diesen Alternativen zu kommen.

Lebensweltlich dürften beide ohnehin nicht funktionieren. Die wissenschaftlichen Kommentare und die gottesdienstlichen Predigten des Origenes stehen, soweit wir das aus den erhaltenen Werken ersehen können, nicht in der Beziehung zueinander, dass Origenes die Predigten als Skizzen für die Kommentare oder als deren Zusammenfassungen oder Auszüge gehalten hätte. Beide Gattungen stehen vielmehr gleichberechtigt nebeneinander. In beiden exegetischen Formen legt er intensiv den jeweiligen Bibeltext aus, in den Kommentaren viel ausführlicher und anspruchsvoller als in den Predigten, weil letztere durch ihre liturgische Einbettung und einen, auch wenn Origenes manchmal sehr lange gepredigt hat, begrenzten Zeitrahmen gewissen Beschränkungen unterlagen. Im Prinzip aber behandelte er den Bibeltext in den Predigten nicht wesentlich anders als in den Kommentaren.¹⁷ So gesehen, fallen die beiden Hoheliedhomilien mit ihren oft sehr knappen Erklärungen der einzelnen Verse etwas aus dem Rahmen seiner üblichen Predigten. Am ehesten sind sie zwar nicht in ihrer Länge, wohl aber im Charakter der Auslegung mit den ungewöhnlich kurzen Predigten zum Lu-

15 So die überwiegende Tendenz der Forschung: BARDENHEWER, *Geschichte* II, 132. 142; ROUSSEAU, *SC* 37², 9; LAWSON, *ACW* 26, 17; CERESA-GASTALDO, *Dimensione dell'amore* 187; BRÉSARD/CROUZEL/BORRET, *SC* 375, 10–12; SIMONETTI, *Omèlie xv*; BARBÀRA, *BPat* 42, 65; LIMONE, *I nomi dell'amore* 408.

16 So NAUTIN, *Origène* 380–384. 408–411 (dem PERRONE, *Dramatic Interpretation* 73, sich anzuschließen geneigt ist), übernommen von KING, *Marriage-Song* 9–11. Nautins Datierung hängt allerdings an der falschen Chronologie, in die er die Homilien des Origenes gebracht hat. Zu deren Widerlegung siehe FÜRST/HENGSTERMANN, *OWD* 10, 20–23.

17 So auch TORJESEN, *Origen's Exegesis* 61. Nach OHLY, *Hohelied-Studien* 18f., ist „eine grundsätzliche Verschiedenheit der exegetischen Methode“ nicht festzustellen: „Die eigentümliche Mischung von exegetischer Methode und erbaulichem Anliegen ist den Homilien und den Kommentaren, wenn auch mit Verschiebung der Akzente, gemeinsam.“

kasevangelium aus den Jahren 233/34 vergleichbar, die von allen Homilien des Origenes am meisten den Eindruck eher von Skizzen als von ausgeführten Predigten machen.¹⁸

Auch die sehr geringe Zahl von nur zwei Homilien ist ungewöhnlich, doch scheint Origenes tatsächlich nicht mehr Predigten über das Hohelied gehalten zu haben, denn auch im Werkkatalog des Origenes, den Hieronymus überliefert, sind nur zwei Hoheliedhomilien verzeichnet.¹⁹ Dennoch machen sie den Eindruck eines organischen und vollständigen Ganzen.²⁰ Über die Gründe für die geringe Anzahl lässt sich nur spekulieren. Vielleicht waren schlicht äußere Umstände dafür verantwortlich. Vielleicht aber hat Origenes auch seine Ansicht umgesetzt, dass das Hohelied kein Text für Anfänger im Glauben, sondern für Fortgeschrittene ist.²¹ Origenes scheint die beiden Predigten so angelegt zu haben, dass er seiner Gemeinde in Caesarea in der Tat eine Art Einführung in das Hohelied gegeben hat, in der er einerseits eine in sich abgerundete Darstellung der Spiritualität seiner Liebesmystik gibt, die auch für die ‚einfachen‘ Christen verständlich ist, andererseits aber nicht allzu weit in die Tiefe geht und den Bibeltext auch nicht bis zum Ende durchkommentiert, weil der Höhepunkt der Vereinigung der Seele mit dem Wort Gottes eigentlich nur den ‚vollkommenen‘ Christen zugänglich ist.

Die beiden Homilien liefern damit ein Paradebeispiel dafür, dass Origenes in den Predigten den Bibeltext wesentlich einfacher erklärt als in den Kommentaren. Da das nicht für alle Homilien gilt, ja in nicht wenigen Homilien ganz anders ist, könnte man vermuten, dass dies in diesem Fall mit dem speziellen Bibeltext zu tun hat. Origenes betrachtete das Hohelied explizit als Text für ethisch wie intellektuell reife Christen.²² Die Unterschiede zwischen dem Kommentar und den Homilien dürften daher hauptsächlich daran liegen, dass Origenes unterschiedliche Rezipienten vor sich hatte und den Bibeltext in einer Predigt wesentlich einfacher erklärte.²³ Dass er dennoch über dieses biblische Buch predigte, zeigt freilich, dass er die Unterscheidung im Niveau von Christsein zwischen ‚einfachen‘ und ‚fortgeschrittenen‘ bzw. ‚vollkommenen‘ Christen nie in exklusivem Sinn gemeint

18 So die richtige Beobachtung von SIEBEN, FC 4, 31, der aus der Eigenart der Lukas-homilien, die „erheblich kürzer als die übrigen uns überlieferten Bibelhomilien“ sind, die Schlussfolgerung zieht: „Es scheint sich also nicht um von Schnellschreibern angefertigte Mitschriften wirklich gehaltener Predigten, sondern eher um Notizen des Predigers selber zu handeln.“

19 Vgl. Hieronymus, epist. 33,4 (CSEL 54, 257): *In Cantico Cantiorum omeliae II.*

20 So SIMONETTI, Omelia xxvi.

21 So eine Vermutung von SIMONETTI, Omelia xxvi–xxvii.

22 Siehe dazu in Cant. comm. prol. 1,4–7.

23 So TORJESEN, Origen's Exegesis 60f.

hat. Auch an Gedanken, die eine nicht geringe moralische, intellektuelle und spirituelle Reife voraussetzen, ließ er die einfachen Leute, mit denen er es im Gottesdienst vor allem zu tun hatte, teilnehmen. Angetrieben von dem Impetus, als Prediger zum ethisch-spirituellen Fortschritt seiner Gemeinde beizutragen, mutete Origenes seinen Zuhörern Kerngedanken seines komplexen philosophisch-theologischen Denkens zu, auch wenn diese anspruchsvoll waren. Im Blick auf seine Hoheliedauslegung tat er dies offenbar nur in einem gewissen Ausmaß, denn die tieferschürfenden Gedanken, die er im Kommentar zum Hohelied entfaltete, ließ er in den Predigten darüber allenfalls anklingen. Aber auch so sind sie ein beredtes Zeugnis dafür, wie ernsthaft Origenes sich bemühte, alle Mitglieder seiner christlichen Gemeinde, auch die große Zahl der einfachen Leute unter ihnen, an das Niveau von Christsein heranzuführen, das seine Idealvorstellung war. Denn „auch zu denen, die noch nicht vollkommen sind“, meinte er und sprach dabei besonders die Katechumenen an, also Leute, die Christen erst noch werden wollen, „kann gesagt werden: ‚Führt mich in das Haus des Weines hinein!‘ (Hld. 2,4)“.²⁴

Von Beginn der ersten Homilie an fordert Origenes seine Zuhörer daher dazu auf, sich nach ihren Möglichkeiten auf die Inhalte des Hoheliedes einzulassen, in der Sprache der Bilderwelt des Hoheliedes: dem Bräutigam Christus so nahe wie möglich zu kommen. Er stellt den Hörern die vier Rollen vor Augen, die er im Hohelied entdeckt: die Braut mit ihren Begleiterinnen (den Mädchen) und den Bräutigam mit seinen Gefährten, und legt ihnen ans Herz, sich je nach persönlicher Entwicklung – in absteigender Folge – der Braut, den Gefährten des Bräutigams oder den Mädchen anzuschließen: „Wenn du das verstanden hast, höre das Lied der Lieder und beeile dich, es zu verstehen und mit der Braut das zu sagen, was die Braut sagt, damit du hörst, was auch die Braut gehört hat. Wenn du aber nicht mit der Braut sagen kannst, was die Braut gesagt hat, um das zu hören, was der Braut gesagt worden ist, beeile dich wenigstens, dich den Gefährten des Bräutigams anzuschließen. Wenn du zudem auch geringer als jene bist, halte dich an die Mädchen, die in der Gunst der Braut stehen.“²⁵ Offenbar befürchtet Origenes, „dass die vielen Mädchen vielleicht wir sind“.²⁶ Von diesem Ausgangspunkt aus, der untersten Stufe des ethischen und spirituellen Aufstiegs, benutzt Origenes den Text des Hoheliedes, um den verschiedenen Christinnen und Christen in seiner Gemeinde die einzelnen Etappen des Weges zu Gott aufzuzeigen.²⁷ Dem entsprechend sind seine

24 In Cant. hom. 2,7. Vgl. auch SIMONETTI, Omelie xxxi.

25 In Cant. hom. 1,1.

26 In Cant. hom. 2,7.

27 Zu dieser „Reise der Seele“ siehe TORJESEN, Origen's Exegesis 85–107, für die Hoheliedhomilien 87–92.

Ausführungen, wie das auch in seinen anderen Predigten der Fall ist,²⁸ von der Mahnung durchzogen, Buße zu tun²⁹ und sich von der Sünde abzuwenden,³⁰ um wie der Apostel Paulus laut 2 Kor. 2,15 „Christi Wohlgeruch“ zu werden³¹ und wie die vollkommene Seele der Braut mit dem Bräutigam Christus vereint werden zu können: „Vereinige dich wie die Braut mit den Gedanken des Bräutigams.“³² Nach dem Auszug aus Ägypten, das für die Sünde steht, und dem Durchzug „im Geiste“ durch die Wüste soll der Zuhörer „das heilige Land in Besitz nehmen“. Er soll auf diesem Weg „eine schöne Seele“ werden, um als solche mit dem Bräutigam das Hohelied zu singen,³³ und umgekehrt soll „die innigere Umarmung des Bräutigams auch *meine Braut*“, also die Seele des Zuhörers, „einmal umfassen“.³⁴ Beide Predigten lässt Origenes in ein Stadium münden, das direkt auf die Vervollkommnung der Seele und ihre Vereinigung mit dem Wort Gottes hinführt. Die erste Predigt endet mit der „Schönheit der Braut“ und einem Ausblick darauf, dass „der Bräutigam selbst dein Denken und deinen Sinn schmücken“ wird – so in direkter Anrede an jeden einzelnen Zuhörer.³⁵ Und am Ende der zweiten Homilie wird die Aufforderung in Hld. 2,14: „Zeige mir dein Antlitz!“ auf die Seele bezogen, die „bereits geschmückt und hergerichtet ist“ und der in Aussicht gestellt wird, „mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn zu schauen“.³⁶ Origenes hat die Predigten offensichtlich so angelegt, dass er seine Zuhörer von der ersten Stufe des spirituellen Aufstiegs, der ethischen Reinigung von Lastern und Sünden, bis dahin führt, dass sie einen Blick auf das erstrebte Ziel, die endgültige Vereinigung der Seele mit Gott, werfen.³⁷ Um dieses Ziel zu erreichen, bezieht er während der Predigt die einzelnen Aussagen des Bibeltextes mit einem nachdrücklichen „auch du“³⁸ oder „auch ich“³⁹ immer wieder auf die Zu-

28 Siehe dazu FÜRST, OWD 7, 16–26.

29 In Cant. hom. 1,6.

30 JACOBSEN, *Teacher of Salvation* 216–223, hebt diesen Punkt hervor: In einer Predigt vor meist einfachen Christen ist es notwendig, diesen Aspekt zu betonen, um die Zuhörer überhaupt erst in den moralischen Zustand zu bringen, tiefere Gedanken über die Vereinigung der Seele mit dem Wort Gottes erfassen zu können. Siehe dafür das Beispiel bei TORJESEN, *Origen's Exegesis* 61, ferner ebd. 89f. für die „Reinigung“ als notwendige erste Stufe zur Einführung in die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse.

31 In Cant. hom. 2,2.

32 In Cant. hom. 1,3.

33 In Cant. hom. 1,1. Zur Schönheit der Seele vgl. ebd. 1,3.

34 In Cant. hom. 1,2.

35 In Cant. hom. 1,10.

36 In Cant. hom. 2,13.

37 So auch die Interpretation von TORJESEN, *Origen's Exegesis* 91 f., allerdings mit einer Engführung auf „Erkenntnis“. Das gilt auch für ihre Deutung der Anlage des Kommentars: ebd. 93–96.

hörer und ermahnt sie, dass das, worum es ihm geht, auch über die Zeit der Predigt hinaus gilt, ja dann erst wirklich in ihrem Leben relevant wird. Seine Erörterungen über das Lob, das der Schönheit der einzelnen Körperteile der Braut gespendet wird, sollen dahin führen, „dass wir uns“ nach der Predigt „anstrengen, dass auch zu unserer Seele Entsprechendes gesagt wird“.⁴⁰

3. Theologie und Spiritualität der Hoheliedauslegung

a) Sehnsucht nach Gott – die dramatische Szenerie und ihre spirituelle Bedeutung

Origenes hat das Hohelied als dramatisch gestaltetes Hochzeitslied⁴¹ und als Bild für die Gottesbeziehung der Seele in ihrer individuellen und kollektiven Dimension aufgefasst.⁴² Die dramatische Szenerie, die Origenes aus der Textfolge des Hoheliedes entwickelt, bildet die Basis für seine spirituelle Deutung. Diese literarische Textbasis behält er immer streng im Blick und erläutert sie bei jedem Vers. Gelegentlich wiederholt er die Schilderung einer Szene und malt diese aus, indem er auf Gefühle (Sehnsucht, Freude), Landschaft (Berge, Hügel), Orte (Zelte, Häuser, Schlafgemach, Lager), Tageszeit (Mittag) oder Jahreszeit (Winter, Frühling) eingeht. Und zuweilen greift er vor und zurück, um eine Szene möglichst plastisch vor Augen zu stellen. Im Kommentar verleiht Origenes der Szenenfolge stärkere dramatische Konturen, während in den Homilien die Dialogsituation in den Vordergrund tritt.⁴³ Gleichwohl wird die dramatische Anlage, die Origenes im Hohelied entdeckt, auch in den Homilien deutlich. Olivier Rousseau hat dazu acht Szenen ermittelt, die man sich regelrecht wie ein Bühnenstück vorstellen kann.⁴⁴ Da sich die Beschreibung der literarischen Szenerie und

38 In Cant. hom. 1,6; 2,1; 2,2; 2,5. Viele Du-Anreden ebd. 2,8 und 2,12.

39 In Cant. hom. 2,10.

40 In Cant. hom. 1,3. Vgl. OHLY, Hohelied-Studien 21: „Origenes verlangt vom Hörer des salomonischen Liedes das Streben, seine Seele zur Braut Christi zu machen, um selbst mit ihm ins Gespräch zu treten.“

41 Vgl. in Cant. hom. 1,1; 1,3; 1,6; 2,3. Ausführlicher in Cant. comm. prol. 1,1–3; I 1,1. In den griechischen Fragmenten wird nur in einem erwähnt, dass Origenes das Hohelied als „dramatische Handlung“ liest: frg. 27.

42 Siehe dazu einleitend die Einleitung in den Hoheliedkommentar von STRUTWOLF, OWD 9/1, 11–39.

43 Beobachtet von PERRONE, Dramatic Interpretation 98.

44 ROUSSEAU, SC 37², 40–45. PERRONE, Dramatic Interpretation 90–92, hat die acht Szenen, die Rousseau in den Homilien eruiert, übernommen und tabellarisch die szenischen Erläuterungen im Kommentar danebengestellt. TORJESEN, Origen's Exegesis 58, übersieht die Hinweise auf die dramatische Handlung in den Homilien.

ihre spirituelle Deutung gegenseitig überlappen und nicht immer streng getrennt sind,⁴⁵ wird beides auch in der folgenden Darstellung nicht auseinandergehalten. Die Szenerie ist gerade da, wo Origenes sie möglichst lebendig und nahe an der lebensweltlichen Erfahrung ausmalt, eine Imagination des Innenlebens der Seele.⁴⁶

Die Hauptperson des Stückes, das im Hohelied nach Auffassung des Origenes mit den oben schon genannten vier Rollen in ständig wechselnden Szenen und Sprechern aufgeführt wird, ist die Braut, gedeutet als die Kirche bzw. die Seele,⁴⁷ die nach Gott sucht. In dieser Deutung setzt der Text mit einer Szene ein, die eine ebenso intime wie hochdramatische Geste ist und eben dadurch die Grundbewegung einläutet. Den ersten Satz: „Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes“ (Hld. 1,2) liest Origenes als Gebet der Braut, die nach der Anwesenheit des Bräutigams fleht – die nach Gott verlangende Seele. Mit der Sehnsucht der Seele⁴⁸ überträgt Origenes die literarische Dramaturgie des Textes in seine spirituell-mystische Auslegung. In dieser beschreibt er den Weg der Seele auf ihrer Suche nach Gott mit allen Fortschritten und Rückschlägen, allen Empfindungen, Hoffnungen und Enttäuschungen, die damit einhergehen. Aufgespannt wird diese Dramatik gleich mit der Eingangsszene: Auf das Flehen der Braut hin erscheint der Bräutigam sogleich, wie Origenes Hld. 1,2 deutet: „Noch mitten in ihren Gebeten wird sie erhört. Sie sieht den Bräutigam anwesend.“⁴⁹ Er vereint sich mit ihr und führt sie in sein Gemach (Hld. 1,4), wo sie seine „Reichtümer“, „die versteckten und verborgenen Schätze sieht“.⁵⁰ Damit ist eigentlich das ersehnte Finale vorweggenommen, denn darum geht es Origenes im ganzen Hohelied und in seiner Auslegung: um die intime Gemeinschaft der Seele mit dem Wort Gottes. In einer – stellt man sie sich auf der Bühne vor – regelrecht wie ein Paukenschlag wirkenden Eingangsszene

45 Vgl. ROUSSEAU, SC 37², 37; PERRONE, *Dramatic Interpretation* 99f.

46 Vgl. RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott* 199 (mit Verweis auf in *Cant. comm.* III 16[IV 2],4): „Die ‚historische‘ Erzählung ist Bild, Gleichnis oder eben Mimesis, Figur, stellvertretender Ausdruck für das, was mystisch verstanden ‚Realität selbst‘ ist.“ Auch COX MILLER, *Eros and Language* 245–251, interpretiert die Auslegung des Hoheliedes im Kommentar ausgehend von der Annahme, „that there are certain thematic images that recur as well as an overall dramatic movement that make his commentary more consistent than a verse-by-verse reading might at first suggest“ (ebd. 245). Für die Homilien gilt dasselbe.

47 Zum Zusammenhang von Kirche und Seele im Kirchenbegriff des Origenes siehe unten S. 24–26.

48 RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott*, hat eine umfangreiche Studie zur Sehnsucht in den Schriften des Origenes vorgelegt und dabei das Hohelied in das Zentrum seiner Analysen gestellt (ebd. 195–437).

49 In *Cant. hom.* 1,1. Vgl. ebd. 1,2; 1,3.

50 In *Cant. hom.* 1,5.

kommen Braut und Bräutigam sogleich zusammen. Die Gott suchende Seele findet ihre Erfüllung im Wort, das zu ihr kommt und sie in seine Geheimnisse einweihet.

Auf der Sachebene ist mit diesem szenischen Bild die innere Struktur der Seele beschrieben, die das Gotteswort von Anfang an in sich hat, weil sie nach seinem Bild geschaffen ist. Es geht nicht nur darum, dass die Seele würdig wird, dass Gott ihr erscheint.⁵¹ Dieser Aspekt der Würdigkeit durchzieht zwar die gesamte Auslegung,⁵² weil die Seele aufgrund ihrer Sündhaftigkeit weder ethisch noch intellektuell-spirituell in einem Zustand ist, dass das Wort Gottes, das nicht zuletzt die Weisheit, die Wahrheit und die Gerechtigkeit ist,⁵³ sich in ihr entfalten könnte. Eben deshalb betont Origenes immer wieder die Notwendigkeit der Abkehr von sündhaftem Denken, Reden und Tun, die eine unerlässliche Voraussetzung für die Gottesbegegnung ist.⁵⁴ Wesentlicher für die Gottesbeziehung ist aber doch die Gottesebenbildlichkeit, denn aus dieser folgt die apriorische Ausrichtung der Seele auf Gott.⁵⁵ Aus ihrer kreatürlichen Konstitution ergibt sich das Verlangen der Seele nach Vereinigung mit dem, der von Anfang an der Grund ihres Daseins ist. Erst von da aus kann überhaupt die Notwendigkeit erkannt werden, sich von der Sünde abzuwenden, und gewinnen entsprechende Appelle ihren Sinn und ihre Dringlichkeit. Zudem steht dahinter die Einsicht, dass man sich nach nichts sehnen kann, was man nicht wenigstens diffus kennt oder ahnt und damit in gewisser Weise schon in sich hat. Origenes kleidet diesen Gedanken in das dynamische Bild von den „Samen der Liebe“ (*semina caritatis*), die der Schöpfer den vernunftbegabten Wesen ins Herz gesät hat und die es zum Wachsen und zum Blühen zu bringen gilt.⁵⁶ Nur, weil das so ist, kann die Braut bei ihrem ersten Auftritt als eine Seele inszeniert werden, die etwas vermisst⁵⁷ und sich nach etwas sehnt, dessen Erfüllung ihr sogleich – vorerst freilich noch vorübergehend – gewährt wird. Diese ontologische Grundlage der Sehnsucht der Seele nach

51 So PERRONE, *Dramatic Interpretation* 95.

52 Vgl. in Cant. hom. 1,2; 1,3; 1,8; 2,3; 2,4; 2,6; 2,7; 2,11; 2,12; 2,13. Weiteres dazu unten S. 29.

53 Zu diesen Aspekten Christi siehe in Cant. hom. 2,1; 2,7 und dazu in Cant. comm. prol. 2,27.

54 Vgl. in Cant. hom. 1,2; 1,6; 2,1; 2,2; 2,12. Siehe dazu oben S. 8f.

55 Deshalb hat LIESKE, *Logosmystik* 100–161, die „Logosabbildlichkeit“, wie er präzise sagt, zu Recht zur systematischen „Grundlage und Zentralidee“ seiner Darstellung der Vollkommenheitslehre des Origenes gemacht, in der er die „Gottesschau als Vollendung des Logosabbildes“ auffasst: ebd. 116–133.

56 In Cant. hom. 2,9. Siehe dazu RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott* 232f. – Diese „Samen“ sind nicht die stoischen materiellen λόγοι σπερματικοί, auf die LETTIERI, *Origene interprete* 159 Anm. 49, dazu hinweist.

57 So COX MILLER, *Eros and Language* 246.

Gott ist zum Auftakt des Liebesdramas, als das Origenes das Hohelied liest, in Szene gesetzt.

Im Hoheliedkommentar beschreibt Origenes in einem außerordentlich dichten Passus die Schönheit der Schöpfung als Antrieb und Medium der Gottsuche und Gotteserkenntnis. Darin erläutert er, auf welche Weise es ausgehend von der Eigenart der nach dem Bild Gottes geschaffenen Seele zu deren Sehnsucht nach Gott kommt: „Von himmlischer Liebe und Begierde aber wird die Seele angetrieben, wenn sie nach der Schau der Schönheit und der Anmut des Wortes Gottes seine Gestalt lieb gewonnen und von ihm gleichsam einen Pfeil und eine Wunde der Liebe empfangen hat. Denn dieses Wort ist das Bild und der Abglanz des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, in dem alles im Himmel und auf Erden geschaffen ist, sei es sichtbar, sei es unsichtbar (vgl. Kol. 1,15f.). Wenn also jemand mit aufnahmefähigem Verstand die Schönheit und die Pracht aller Dinge, die in ihm (sc. dem Wort) selbst geschaffen worden sind, erschließen und betrachten kann, wird er, von der Schönheit der Dinge selbst getroffen und von der Großartigkeit des Glanzes nach Aussage des Propheten wie von einem auserwählten Pfeil durchbohrt, eine heilsame Wunde von ihm selbst empfangen und im seligen Feuer der Liebe zu ihm brennen.“⁵⁸ Es ist die Schönheit des Wortes Gottes, aufgrund derer eine Seele in Liebe zu ihm entbrennt.⁵⁹ Diese Schönheit ist der dafür empfänglichen Seele in der Schönheit der im Wort geschaffenen Dinge, biblisch: der Schöpfung, griechisch: des Kosmos, der „schönen Ordnung“ der Welt, zugänglich. Der emotionale Aspekt der Liebe, die sich von der Schönheit der Welt entflammen lässt, ist eng verschränkt mit dem rationalen Aspekt des Denkens, denn es ist der „aufnahmefähige Verstand“ (*mens, νοῦς*), der die Schönheit der Dinge erkennt und darüber nachdenkt. Da im νοῦς als dem Leitprinzip der Seele aufgrund der Gottesebenbildlichkeit das Bild Gottes, Christus, zugegen ist, führt der Erkenntnisweg von der Schönheit der Welt zur Schönheit des Wortes über den Verstand, der dieses Zusammenhangs von Wort und Schöpfung inne wird und dadurch im Blick auf die Schönheit der Welt die Schönheit ihres Schöpfers, der zugleich sein Schöpfer ist, wahrnimmt und in Liebe zu ihm, dem „Mann der gebildeten Seele“,⁶⁰ entbrennt.⁶¹ Das ist der

58 In Cant. comm. prol. 2,17. Zur „Wunde“ und zum „Pfeil“ siehe unten S. 14.

59 Vgl. in Cant. comm. prol. 3,23.

60 In Cant. comm. prol. 2,19. Zum Wort Gottes nicht mehr als Bräutigam, sondern als „Mann“ der (dann vollkommenen und reinen) Seele vgl. in Gen. hom. 10,2 (GCS Orig. 6, 95); in Lev. hom. 2,2 (GCS Orig. 6, 290f.); in Num. hom. 26,2 (GCS Orig. 7, 188); in Hiez. hom. 8,3 (GCS Orig. 8, 404): „Der Mann der Seele ist das Wort Gottes, der Bräutigam der wahre Liebhaber.“

61 In Ioh. comm. I 9,55 (GCS Orig. 4, 14) heißt es von der „vielgestaltigen geistigen Schönheit“, die in Christus als der Weisheit enthalten ist, dass der, „der die göttliche Schönheit betrachtet“, zur „himmlischen Liebe“ aufgerufen wird.

ontologische und epistemologische Ausgangspunkt, von dem aus Origenes das Hohelied vom ersten Vers an deutet. „Von dieser Liebe also spricht die vorliegende Schrift, in der die selige Seele für das Wort Gottes brennt und entflammt ist und dieses Hochzeitslied durch den Geist singt, durch den die Kirche mit dem himmlischen Bräutigam Christus innigst verbunden wird in der Sehnsucht, mit ihm durch das Wort vereinigt zu werden.“⁶²

Der ganze weitere Text bzw. die ganze weitere Auslegung ist die dramatische Entfaltung der in der anfänglichen Begegnung von Braut und Bräutigam emblematisch sichtbar gemachten Gottesbeziehung der sich eben deshalb nach Gott sehnenen Seele in wechselnder An- und Abwesenheit des Bräutigams. In ständigem Wechsel zieht er sich zurück und tritt auf, die Seele sucht und findet ihn – und verliert und vermisst ihn wieder, bis hin zum Höhepunkt, den man sich denken kann: der Vereinigung der Seele mit Gott. Diesen langwierigen und mühsamen Prozess hat Origenes in zwei Bilder gekleidet, denen eine außerordentlich intensive Wirkungsgeschichte in der christlichen Mystik beschieden war. Die „Wunde der Liebe“ aus Hld. 2,5, die der Seele vom „auserwählten Pfeil“ aus Jes. 49,2, den Origenes auf Christus deutet, beigebracht wird,⁶³ fängt gewissermaßen schmerzhaft und zugleich beglückend spürbar die dramatische Entwicklung ein, die nach der anfänglichen Begegnung durch manche spirituelle Krisen hindurch, die durch die Abwesenheit Gottes ausgelöst werden, angestoßen wird.⁶⁴ Dem entspricht der Vorgang der Gottesgeburt in der Seele, ebenfalls mit allem Schmerz und allem Glück, das er mit sich bringt: „Auch in dir wird, wenn du würdig geworden bist, das Wort Gottes geboren.“⁶⁵ Da die Homilien nur bis Hld. 2,14 reichen (und der Kommentar bis Hld. 2,15), lässt sich der Höhepunkt des Dramas, die endgültige Vereinigung der Seele mit dem Wort Gottes, nur aus den Fragmenten erschließen, die zum Kommentar erhalten

62 In Cant. comm. prol. 2,46.

63 Vgl. in Cant. hom. 2,8, dazu in Cant. comm. prol. 2,17; I 1,4; III 7,27; III 8,2 (dazu frg. 27); III 8,12–15. Zum „auserwählten Pfeil“ als einen Aspekt (ἐπιρροια) Christi vgl. in Ioh. comm. I 32,228f. (GCS Orig. 4, 40f.), ferner die Hinweise in OWD 9/1, 334 Anm. 389, dazu noch in Rom. comm. VII 9,2 (SC 543, 338–340). Siehe dazu CROUZEL, *Le trait et la blessure d'amour* 314f.; PERRONE, *Dramatic Interpretation* 93.

64 KING, *Marriage-Song* 18, weist darauf hin, dass Origenes sich als Exeget in diese Beziehung hineingenommen auffasst. Zur erotischen Bedeutung von Äpfeln, die zusammen mit der Liebeswunde erwähnt werden (in Cant. hom. 2,8), siehe COX MILLER, *Eros and Language* 250f.

65 In Cant. hom. 2,6. Im Kommentar klingt diese für Origenes fundamentale Thematik nur kurz an: in Cant. comm. III 13,32. Siehe dazu die Hinweise unten S. 116 Anm. 109. Zur Geschichte dieses Motivs siehe RAHNER, *Gottesgeburt*, abgedruckt in: ders., *Symbole der Kirche* 11–87. Für Meister Eckhart, Johannes Tauler und Nikolaus von Kues siehe VANNIER/REINHARDT, *Art. Naissance de Dieu dans l'Âme*.

sind. In diesen gibt es tatsächlich Indizien für ein solches Finale – dazu unten mehr bei der Besprechung der Fragmente.

In den Homilien hat Origenes dieses Wechselspiel zwischen An- und Abwesenheit des Bräutigams in einer autobiographischen Bemerkung eingefangen, aus der hervorgeht, was er damit konkret meint. Was es bedeutet, dass die Braut „den Bräutigam erblickt, der sich dem Anblick wieder entzieht, kann nicht verstehen“, sagt er, „wer es nicht selbst erlebt hat“. Ihm selbst ergehe es oft so, wenn er die Bibel liest und nach ihrem Sinn fragt: „Oft, Gott ist mein Zeuge, sah ich den Bräutigam sich mir nahen und so nah wie möglich bei mir sein. Wenn er sich plötzlich wieder zurückzog, vermochte ich nicht zu finden, wonach ich suchte. Erneut also sehne ich seine Ankunft herbei, und manchmal kommt er wieder. Und wenn er erschienen und von meinen Händen ergriffen worden ist, entgleitet er wieder, und wenn er entglitten ist, wird er von mir erneut gesucht, und dies tut er häufig, bis ich ihn wirklich festhalte und hinaufsteige, gestützt auf meinen Geliebten (vgl. Hld. 8,5).“⁶⁶ Vielleicht lässt sich dieser Text als Beleg für eine mystische Erfahrung des Origenes werten.⁶⁷ Eher jedoch dürfte er als Beschreibung der Erfahrung aufzufassen sein, die Origenes beim Lesen und Erklären der Bibel oft machte: Unermüdlich sucht er nach dem wahren Sinn der Bibel – Christus, dem Wort in den Worten –, der sich ihm manchmal zeigt, aber sich sogleich wieder entzieht. Diesem Wechselbad zum Trotz gibt Origenes die Hoffnung auf eine beständige Vereinigung und so auf ein Vordringen zur Wahrheit nicht auf, sondern setzt sich dem so lange aus, bis er sein Ziel erreicht.⁶⁸ Diese Auffassung des Textes wird bestätigt von der parallelen Erörterung im Hoheliedkommentar: „Wenn die Seele einen Sinn sucht (sc. im Text der Bibel) und etwas Verborgenes und Geheimes zu erkennen begehrt, ist ihr, solange sie es nicht finden kann, das Wort Gottes zweifellos abwesend. Sobald das Gesuchte aber auftaucht und aufscheint, wer zweifelt dann, dass das Wort Gottes anwesend ist und den Verstand erleuchtet und ihm das Licht der Erkenntnis gewährt? Und wie er sich uns wiederum entzieht und dann wieder da ist, erleben wir in den einzelnen Dingen, die unseren Sinnen entweder eröffnet oder verschlossen werden. Und dies erleiden wir solange, bis wir so geworden sind, dass er uns würdigt, uns nicht nur oft zu besuchen, sondern auch bei uns zu bleiben.“⁶⁹ Aus

66 In Cant. hom. 1,7. Zu dem Aufstieg, von dem am Schluss die Rede ist, siehe in Cant. comm. prol. 4,23.

67 So VÖLKER, Vollkommenheitsideal 103 f.; CROUZEL, *Connaissance mystique* 529 f.; MARTENS, *Origen and Scripture* 183 f.; auch ROUSSEAU, SC 37², 95 Anm. 2; LAWSON, ACW 26, 364 Anm. 66; SIMONETTI, *Omèlie* 125 Anm. zu Z. 24.

68 So COX MILLER, *Eros and Language* 246–248; KING, *Marriage-Song* 16–18; HEINE, *Origen* 186; FÜRST, OWD 7, 14.

69 In Cant. comm. III 11,18f. Vgl. auch ebd. I 1,10–12; III 14,10 sowie der Hinweis

einem griechischen Fragment in der Prokop-Katene ergibt sich dieser exegetische Sinn von Erkenntnis ganz direkt: „So oft wir aber bei unseren Untersuchungen eine göttliche Lehre begreifen, wollen wir glauben, dass wir einen Kuss vom Mund des Bräutigams empfangen haben; sofern wir aber ratlos sind, wollen wir im Gebet sprechen: ‚Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes‘ (Hld. 1,2).“⁷⁰

Immer wieder in seiner Hoheliedauslegung kommt Origenes auf die unablässige Suche der Seele zu sprechen, am eindringlichsten in einem griechischen Fragment aus dem Kommentar zu Hld. 5,6, wo die Braut wie in Hld. 3,2 sagt, dass sie den Geliebten sucht, aber nicht findet: „Unablässig sucht die Seele den Bräutigam, das Wort. Und wenn sie ihn gefunden hat, sucht sie erneut, weil sie anderes noch vermisst. Und wenn sie jenes geschaut hat, sehnt sie sich nach der Offenbarung anderer Dinge. Und wenn sie diese erlangt hat, bittet sie den Bräutigam zu anderen Dingen zu kommen.“⁷¹ Das Ziel ist freilich das endgültige Finden, wie aus einem Fragment hervorgeht, das dem Text der Homilie sogar näher kommt als dem des Kommentars: „Durch den ganzen Text hindurch aber sagt sie (sc. die Braut) manches zum Bräutigam, als wäre er anwesend, manches aber so, als würde er von der Braut gesucht werden, zumal auch wir manche Probleme das eine Mal untersuchen, ohne zu einer Lösung zu kommen, uns das andere Mal aber einer Lösung erfreuen, wenn der Bräutigam, das Wort, unsere Herzen erleuchtet. In anderen Fragen sind wir dann wieder ratlos, und er erscheint uns erneut. Und dies geschieht oft, bis wir dann, wenn wir vollendet sind, dem Bräutigam begegnen, der nicht nur zu uns kommt, sondern auch Wohnung bei uns nimmt (vgl. Joh. 14,23).“⁷²

auf das Suchen und Finden laut Mt. 7,7; Lk. 11,9 in Cant. hom. 1,8. Ähnlich äußert er sich in Matth. comm. ser. 38 (GCS Orig. 11, 72) über die „herrliche Ankunft Christi in der Seele“: „Wer also voranschreitet, um die Herrlichkeit und das Reich Christi zu sehen, d.h. die Vollendung des Wortes und das Reich, welches herrscht und Gewalt hat, indem es alle feindlichen Reden unter seine Füße legt und sie mit seinen Füßen zertritt, für den ist es notwendig, beim Suchen der Wahrheit häufig unter dem Mangel an Sinngehalten zu leiden, durch welche die Seele im eigentlichen Sinn ernährt wird, so dass er (tatsächlich) sucht, was man suchen muss. Und wie diejenigen, die auf dem Weg ins Land der Verheißung waren, irgendwann niedergedrückt wurden und Hunger litten, aber nur nach den fleischlichen Speisen, und das himmlische Manna erhielten (Ex. 16,1 ff.), so muss durch den Mangel an Sinngehalten erprobt werden und darf doch daran keinen Schaden nehmen, wer durch die Vollkommenheit des Wortes ernährt werden will. Und täglich sehen wir gerade dies an uns, wenn wir irgendeinen wahren Sinn in den Schriften suchen: Bevor wir finden, was wir suchen, leiden wir unter einem Mangel an Sinngehalten, bis ein solcher Mangel an Sinngehalten in uns von Gott beendet wird, der den Würdigen ‚Speise zur rechten Zeit‘ (Ps. 144[145],15) zum Essen gibt und Kleider zum Anziehen.“ Übersetzung: VOGT, BGrL 38, 107f.

70 Frg. 4.

71 Frg. 49. Ähnlich in frg. 36.

Konkret denkt Origenes also an die Beziehung des Exegeten zum Text. Das Wort Gottes findet der Gottsucher in den Worten der Bibel. In sie muss er sich versenken, wenn er dem Inneren seiner eigenen Seele auf die Spur kommen will.⁷³ Origenes hat dazu eine sehr weitgehende Analogie zwischen der Bibel und der Seele entwickelt. Am Grunde beider ist Gottes Antlitz verborgen, im Text der Bibel via Inspiration, in der Seele via Schöpfung nach dem Bild Gottes.⁷⁴ Sein Lieblingsbild dafür ist der Brunnen.⁷⁵ Bibel wie Seele sind Brunnen, aus denen zu schöpfen bedeutet, mit dem Wort Gottes und damit zugleich mit dem Grund des eigenen Daseins in Kontakt zu kommen. „Je tiefer ich in den Sinn der Schrift eindringe, desto mehr verstehe ich den verborgenen Sinn meines Daseins“, beschrieb Henri de Lubac diesen Zusammenhang.⁷⁶ Die Versenkung der Seele in das Wort der Bibel ist die mystische Hochzeit, deren Einübung im Hochzeitslied des Hoheliedes beschrieben wird: „Es steht aber fest, dass diese Vereinigung der Seele mit dem Wort nicht anders geschehen kann als durch die Unterweisung durch die göttlichen Bücher, die bildlich Brunnen genannt werden. Wenn einer zu ihnen kommt und Wasser aus ihnen schöpft, das heißt durch sein Nachdenken tiefere Bedeutung und Erkenntnis in ihnen findet, wird ihm eine Hochzeit zuteil werden, die Gottes würdig ist; denn seine Seele wird mit Gott vermählt.“⁷⁷ Besonders hier wird nachvollziehbar, weshalb Origenes mit seiner psychologischen Exegese des Hoheliedes so stark auf die christliche Spiritualität aller folgenden Jahrhunderte nicht nur in der Mystik gewirkt hat.

72 Frg. 27, dazu unten S. 175 Anm. 106–108.

73 Auch der folgende Satz in frg. 51 ist vielleicht hierauf zu beziehen und möglicherweise autobiographisch zu lesen: „Gott hat nämlich durch die tieferen Dinge dem Geist viel Nahrung bereitet, nach denen die Jünger, als junge Männer, wenn sie sich den Gebeten widmen, zum Herrn schreien (sc. wie Origenes!), weil sie umherirren und die Nahrung suchen (vgl. Ijob 38,41), die in den von ihnen untersuchten Problemen liegt.“

74 Vgl. in Gen. hom. 13,3f. (GCS Orig. 6, 116–121); in Num. hom. 12,2 (GCS Orig. 7, 100).

75 In Cant. hom. 1,1 kommen die Brunnen nur einmal im Rekurs auf Num. 21,17f. vor. In Cant. comm. prol. 4,7 sagt er, dass es „königliche und fürstliche Seelen“ sind, „die die Tiefe des Brunnens, der lebendiges Wasser enthält (vgl. Joh. 4,10), erforschen“. Einen Höhepunkt findet das Thema in Num. hom. 12,1–3 (GCS Orig. 7, 93–103). Vgl. ferner in Ioh. comm. XIII 1,3f. (GCS Orig. 4, 226); in Gen. hom. 7,5f. (GCS Orig. 6, 75f.); in Hier. hom. 18,4 (GCS Orig. 3², 154). Siehe dazu FÜRST, Studien 105f.

76 DE LUBAC, Geist aus der Geschichte 406, der ebd. 405–409 diese Analogie zwischen Schrift und Seele beschreibt.

77 In Gen. hom. 10,5 (GCS Orig. 6, 99). Übersetzung: HABERMEHL, OWD 1/2, 207.

b) Universaler Eros – platonischer und biblischer Liebesbegriff

Dieses innige Verhältnis zwischen dem Exegeten und dem Text, das mit der Intimität zwischen der Seele und Gott koinzidiert, hat Origenes in eine ausgesprochen erotische Sprache gekleidet. Beim Hohelied war der Aufhänger dafür die hoch erotische Sprache des Bibeltexes selbst. Patricia Cox Miller hat eindringlich beschrieben, wie die Erotik des Textes dazu führt, dass der Ausleger seinerseits ein regelrecht erotisches Verhältnis zum Text entwickelt.⁷⁸ Der Eros, von dem der Text erzählt, die Sehnsucht der Braut nach dem Bräutigam, wird zum Eros des Exegeten, der danach strebt, den Sinn des Textes zu verstehen. Der Text selbst, die gleichsam erotische Verkörperung des Wortes, übt von sich aus eine erotische Wirkung auf den Leser aus, zieht ihn wie ein „Liebeszauber“⁷⁹ unwiderstehlich an. Text und Liebe fließen ineinander, die Sprache wird zum Ort des Genusses, die Versenkung in sie zur Beglückung.⁸⁰ Durch ständige Beschäftigung mit dem Wort Gottes in den Worten der Bibel ist der Ausleger kognitiv wie affektiv Gott nahe und wird Bibelauslegung in diesem Sinne ‚erotisch‘,⁸¹ ja der Text ist der ‚erotische Körper‘, in dem Wort und Leser, Bräutigam und Braut, verbunden sind.⁸² Der Exeget hört „die Stimme des Geliebten“ (Hld. 2,8), der zur Braut, zu ihm, kommt, und „nur wer das Wort Gottes mit ganzer Zuneigung und mit ganzer Liebe in seinem Herzen umfängt, der allein wird den Geruch seines Duftes und seiner Süße verkosten können“.⁸³ „Betet“, fordert Origenes deshalb die Gemeinde auf, „dass auch ich sagen kann: ‚Siehe, er kommt‘ (Hld. 2,8), denn wenn ich das Wort Gottes erörtern kann, sage in gewisser Weise auch ich: ‚Siehe, er kommt‘.“⁸⁴ Nicht zuletzt daraus erklärt sich auch die hoch emotionale Jesusfrömmigkeit, die aus vielen Seiten der exegetischen Werke des Origenes, etwa aus der sehr persönlichen Anrede als „mein Erlöser“⁸⁵ oder „mein Herr Jesus“⁸⁶ spricht.⁸⁷

78 COX MILLER, *Eros and Language* 241 f. KING, *Marriage-Song*, verknüpft diesen Gedanken mit dem hermeneutischen Zugang des Origenes, das Hohelied durchgängig auf spiritueller Ebene zu interpretieren, weil der Text das Geheimnis der vollkommenen Vereinigung mit dem Wort als solches direkt präsentiert. Vgl. sein Fazit ebd. 270: „The Song does not merely expound, teach, or signify the ‚perfect mystery‘ of the supercelestial bridal-chamber. It is the real presentation of that mystery in and through the specifically intelligible being of a text.“

79 Zu dieser Übersetzung des Symmachus in Hld. 2,5 siehe frg. 25 und 34, dazu CROUZEL, *Le trait et la blessure d’amour* 309; COX MILLER, *Eros and Language* 248 f., mit Hinweisen auf die alte antike Tradition der Verführungskraft von Wörtern und Sprache.

80 Vgl. COX MILLER, *Eros and Language* 245.

81 So TRIGG, *Origen* 49.

82 So COX MILLER, *Eros and Language* 251.

83 In *Cant. comm.* II 10,11.

84 In *Cant. hom.* 2,10.

In großen ideengeschichtlichen Dimensionen gedacht, schafft Origenes hier eine der folgenreichsten Verknüpfungen der antiken und abendländischen Geistesgeschichte. Er identifiziert den Eros Platons mit dem Eros des Hohelieds, indem er an Platons Definition der Liebe im *Symposion* anknüpft,⁸⁸ nach der „es allein die Kraft des Eros (*amor*) ist, die die Seele von der Erde zu den erhabenen Höhen des Himmels hinaufführt, und man nicht zur höchsten Seligkeit gelangen kann, wenn man nicht vom Verlangen des Eros (*amor*) dazu ermutigt wird“.⁸⁹ In beiden Denktraditionen geht es beim „geistigen Begehren beziehungsweise Eros“ (*spiritalis cupido uel amor*),⁹⁰ so Origenes, um die Sehnsucht, um das Streben der Seele mit allen Sinnen nach der Erkenntnis der Wahrheit und der Weisheit, nach der vollständigen Hingabe der Seele – wieder: mit allen Sinnen – an diese, also um das, was in späteren Jahrhunderten in mystischer Sprache als Vereinigung der Seele mit Gott beschrieben werden wird. Origenes hat noch keine solche Mystik entwickelt, aber sämtliche Formulierungen und Bilderwelten dafür grundgelegt.⁹¹ Entscheidend ist: Das, worum es in der antiken Philosophie geht, um das Streben nach Verstehen des eigenen Daseins, ist eben das, worum es nach Origenes in der Exegese geht. Das Mittel für den Philosophen ist die Versenkung in die Betrachtung der Welt, das Mittel für den Exegeten die Versenkung in die Betrachtung des Bibeltextes. Beide, Welt wie Bibel, beruhen auf demselben Prinzip der Vernünftigkeit, des Logos, weshalb beide für die rationale Seele des Menschen verstehbar sind (und beide an dieselben Grenzen des Verstehens stoßen, nämlich in den Problemen, die traditionell als Theodizee bezeichnet werden).⁹² Das ist der hermeneutische Grund für die Kombinierbarkeit des philosophischen und des biblischen Liebesbegriffs.

85 So in Cant. hom. 2,3.

86 Vgl. in Luc. hom. 12,1 (GCS Orig. 9², 72); 18,1 (9², 111); 22,4 (9², 134); sehr häufig in den Jesajahomilien: FÜRST/HENGSTERMANN, OWD 10, 198 Anm. 14.

87 Siehe dazu DE LUBAC, Geist aus der Geschichte 75–79; HAUSHERR, Noms du Christ 43–52; SCHÜTZ, Gottesdienst 105; FÜRST, Studien 112–114; ders., Exegese als Lebensform 107–109.

88 Vgl. Platon, symp. 209e–212c.

89 Origenes, in Cant. comm. prol. 2,1. Siehe dazu OHLY, Hohelied-Studien 22.

90 In Cant. hom. 1,2; 1,10. Ausführlich erörtert Origenes den „geistigen Eros“ in Cant. comm. prol. 2,20–38 (vgl. auch ebd. prol. 2,16).

91 Zur schwierigen Frage einer „mystischen Erfahrung“ bei Origenes gilt nach wie vor die Einschätzung von RAHNER, Doctrine des cinq sens spirituels 134–136, dass seine Beschreibung der Gotteserkenntnis mehr oder weniger mystisch ausfällt, ohne dass man darin notwendigerweise eine mystische Erkenntnis sehen muss, hinter der eine mystische (ekstatische) Erfahrung steht.

92 Vgl. dafür die Grundsatzüberlegungen des Origenes, die in einem Fragment aus seiner Psalmenauslegung in der Philokalie erhalten sind: philoc. 2,4f. (SC 302, 244–248), ausführlich besprochen von FÜRST, Bibel und Kosmos 134–144.

In dieser Perspektive geht es fehl, den platonischen Eros der christlichen Agape entgegenzustellen und einen großen ideengeschichtlichen Gegensatz durch die Jahrhunderte hindurch zu konstruieren, wie das Anders Nygren getan hat. Nygren interpretiert Origenes auf der Basis einer Entgegensetzung von hellenistischem Eros und christlichem Liebesgedanken.⁹³ In der Synthese aus beidem, die er in seinem Oppositions-Schema Origenes schmieden sieht, behalte „das Erosmotiv und die hellenistische Anschauung doch die Führung“ und habe „Origenes kein großes Verständnis für das christliche Agapemotiv“, ⁹⁴ das er lediglich in apologetischen Kontexten stark mache.⁹⁵ Damit verzeichnet Nygren jedoch das nicht antithetisch, sondern relational und synthetisch strukturierte Denken des Alexandriner.⁹⁶ Origenes hat völlig recht damit, im platonischen Liebesbegriff dieselbe existentielle Bewegung zu erkennen wie im Liebesbegriff der johanneischen Schriften des Neuen Testaments. Was darin als Liebe beschrieben wird, ist grundsätzlich dasselbe wie der Eros, den Platon im *Symposion*, vor allem in der Rede der Diotima, vorführt, nämlich „das gleichermaßen physische, psychische und intellektuelle Verlangen, über sich selbst hinauszuwachsen, um das Schöne, Wahre, Gute ... zu schauen und in dieser Schau mit dem Göttlichen vereint zu sein“.⁹⁷ „Die auf Geist und Wahrheit, auf Licht und Öffentlichkeit, auf Freiheit und Friede abzielende theologische Botschaft“ Jesu, die im Johannesevangelium ganz auf ihren geistigen Gehalt konzentriert ist, widerspricht nicht „der Rede von einer Liebe, die immer auch leiblich und fruchtbar gedacht wird“, ja es verhält sich vielmehr so, „dass allererst die Körper, Seele und Geist umfassende Liebe der Menschen untereinander in der Lage ist, den ganzen Umfang des Evangeliums, einschließlich der Natur Gottes, zu fassen“.⁹⁸

Zwar hat der Begriff ‚Eros‘ in den Schriften des Origenes sonst den negativen Beiklang von sexueller Begierde und körperlicher Leidenschaft. In seiner Hoheliedkommentierung allerdings wird er auf die immaterielle, intelligible Wirklichkeit bezogen und hat den positiven Sinn von Streben und Sehnsucht.⁹⁹ Auch wo Origenes eine „fleischliche Liebe“ dezidiert mit

93 NYGREN, Eros und Agape 282–302.

94 NYGREN, ebd. 283.

95 Vgl. NYGREN, ebd. 284–292.

96 Zur Kritik an Nygren siehe CROUZEL, Virginité et mariage 73–75; RIST, Eros and Psyche 79f. 214–216.

97 GERHARDT, Sinn des Sinns 204 (Kursivierungen getilgt), in einem nachdrücklichen philosophischen Plädoyer für die Übereinstimmung von platonischer und jesuanischer Liebe: ebd. 203–207. Zur Verschränkung von philosophischem und christlichem Liebesbegriff bei Origenes siehe auch RIST, Eros and Psyche 204–207.

98 GERHARDT, ebd. 207 (Kursivierungen getilgt), mit Begriffen, die sich müheelos mit dem Liebesbegriff des Origenes in Verbindung bringen lassen; sogar die Verbindung von „Braut und Bräutigam“ kommt vor: ebd. 206.

einer „geistigen Liebe“ kontrastiert, gebraucht er in beiden Junkturen den Begriff *amor* bzw. *cupido*, der dem griechischen ἔρωσ entspricht.¹⁰⁰ Erst aus den hinzugesetzten Adjektiven „fleischlich“ (*carnalis*) und „irdisch“ (*terrenus*) bzw. „geistig“ (*spiritalis*) und „himmlisch“ (*caelestis*) ergibt sich die Qualifizierung des Eros als destruktive oder konstruktive Kraft. Noch mehr als am Begriff der Liebe lässt sich dieses erotische Streben im geistigen Sinn am Vokabular der Sehnsucht ablesen. Das *desiderium amoris*, das „Verlangen des Eros“,¹⁰¹ ist die Kraft, von der die ganze Dynamik des Strebens der Seele angetrieben wird.¹⁰² Auch die an sich negativ konnotierten Begriffe *cupido*, „Begehren“, und *concupiscentia*, „Begierde“, werden in diesem Zusammenhang positiv verwendet und dabei meist mit dem Adjektiv *caelestis*, „himmlisch“, qualifiziert.¹⁰³ Die reiche Bilderwelt, mit der Origenes die Sehnsucht beschreibt, ist das Vokabular des Eros: Kuss, Duft, Salböl, Wein, Gemach, Lager/Bett, Schmuck.¹⁰⁴ Für den griechischen Sprachgebrauch des Origenes selbst geht diese Semantik des Eros aus den Fragmenten in der Prokop-Katene hervor,¹⁰⁵ auch wenn die Vokabel ἔρωσ nur zweimal und einmal im Adverb ἔρωτικῶς vorkommt.¹⁰⁶ In der lateinischen Fassung der Homilien nach Hieronymus wie des Kommentars nach Rufinus ist *amor* (und *cupido*) als Äquivalent von ἔρωσ ebenso positiv gebraucht¹⁰⁷ wie *caritas* (und *dilectio*) als Übersetzung von ἀγάπη.¹⁰⁸ Eros und Agape sind in der Hoheliedausle-

99 Siehe PÉTRÉ, *Caritas* 84–90 (bes. das Fazit ebd. 89f.); CERESA-GASTALDO, *Dimensione dell'amore* 188–190; PIETRAS, *L'amore* 13–42.

100 In *Cant. comm. prol.* 2,16. ROUSSEAU, *SC* 37², 27, leitet aus dieser Stelle fälschlich eine Entgegensetzung von Eros und Agape ab.

101 In *Cant. comm. prol.* 2,1.

102 Zu den zugehörigen Vokabeln des Weges, des Voranschreitens und des Fortschritts, des Hinaufsteigens und des Aufstiegs vgl. in *Cant. hom.* 1,1; 1,6; 2,3; 2,4; 2,8.

103 In den Homilien zielt *desiderare* auf etwas Positives und Wertvolles wie das Verstehen der göttlichen Geheimnisse und die Tugenden: in *Cant. hom.* 1,2; 1,7; 2,6. Im Kommentar: In *Cant. comm. prol.* 1,4 und 3,14 richtet sich *concupiscere* auf etwas Geistiges; *prol.* 2,17: *cupido* (neben *amor caelestis*; *prol.* 2,43: Die Braut richtet *omnes suas concupiscentias* auf den Bräutigam. Es gibt auch die negative Bedeutung von *cupido*, diese wird aber eigens als solche qualifiziert, so in *Cant. hom.* 2,8: *terrenus cupido*. Dasselbe gilt für die ehebrecherische *concupiscentia* in *Cant. hom.* 2,4, wohingegen das Verbum *concupiscere* im Zitat von Hld. 2,3 in *Cant. hom.* 2,6 neutral bis positiv gefärbt ist. Siehe dazu RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott* 205–235.

104 Siehe RICKENMANN, *Sehnsucht nach Gott* 216–221.

105 Vgl. *frg.* 14, 27, 31, 36 und 48. Siehe dazu LIMONE, *I nomi dell'amore* 420–424 (vgl. ebd. 428).

106 Vgl. *frg.* 36 und 48 bzw. *frg.* 29.

107 Das geht vor allem aus Stellen hervor, an denen *amor* neben *cupido* steht und mit dem Adjektiv *spiritalis* qualifiziert ist: in *Cant. hom.* 1,2; 1,10. Vgl. auch den „himmlischen Eros“ in *Cant. comm. prol.* 2,16f. (*amor et cupido caelestis*) und in *Ioh. comm.* I 9,55 (GCS Orig. 4, 14).

108 Rufinus verwendet für die griechischen Begriffe ἔρωσ und ἀγάπη meist jeweils

gung des Origenes keine Kontrastbegriffe, sondern Synonyme.¹⁰⁹ Der eigentliche Begriff für das Streben der Seele nach Gott ist sogar Eros, auch wenn Agape das gleichsam „ehrbare Wort“ dafür ist.¹¹⁰ Auch Gott darf deshalb, wenn er als Liebe bezeichnet wird, Eros (*amor*) genannt werden, nicht nur Agape (*caritas*), auch wenn dieses Wort durch seine biblische Verwendung in christlichen Zusammenhängen präferiert wird: „Es macht also keinen Unterschied“, betont Origenes explizit, „ob man sagt, Gott werde heiß geliebt (*amari* von *amor*) oder innig geliebt (*diligi* von *dilectio*, auch verwendet als Verbform zu *caritas*), und ich glaube nicht, dass man es missbilligen könnte, wenn jemand Gott, so wie Johannes ihn Liebe (*caritas*) nennt (vgl. 1 Joh. 4,8.16), Eros (*amor*) nennen würde.“¹¹¹ Die Identifizierung von Eros und Agape ist das höchst auffällige Kennzeichen der Hoheliedauslegung des Origenes. Die Strebendynamik der sinnlich-geistigen Seele nach der sinnlich-geistigen höheren Wirklichkeit in Platons Eros und im Hohelied der Liebe ist dieselbe. Übrigens: Die ersten fünf Bücher des Kommentars hat Origenes in Athen geschrieben, die folgenden fünf in Caesarea in Palästina.¹¹² Das kann man vielleicht als lokales Symbol dafür nehmen, wofür die christliche Philosophie des Origenes generell steht: für Athen und Jerusalem, nicht die fatale Opposition, die in einem polemischen Bonmot Tertullians eingefangen ist, zwischen Athen oder Jerusalem.¹¹³

Der Unterschied zwischen dem christlichen Platoniker Origenes und der platonischen Tradition besteht darin, dass der Christ einen stärkeren Akzent auf die soziale Dimension der Liebe legt. In dieser Hinsicht hatte Nygren Recht, wenn er der christlichen Agape einen Inhalt bescheinigte, den er beim platonischen Eros vermisste.¹¹⁴ Diese soziale Dimension kommt bei Origenes zum Ausdruck, wenn er Christus als Prinzip und Summe aller

zwei lateinische Wörter: *amor* und *cupido* bzw. *caritas* und *dilectio*: vgl. in Cant. comm. prol. 2,20 (dazu frg. 1). Das ist keine so große Besonderheit, wie LIMONE, I nomi dell'amore 412, das betont, sondern ein Charakteristikum des Übersetzers Rufinus: PÉTRÉ, Caritas 85f. Ein gängiges christliches Pendant dazu ist die Wiedergabe des griechischen λόγος durch *ratio* und *uerbum*, wie das auch Rufinus in der Übersetzung des Hoheliedkommentars handhabt: vgl. in Cant. comm. II 8,14.23; III 1,6.

109 Vgl. in Cant. comm. prol. 2,25; III 7,2: *hic amor uel haec caritas*. PIETRAS, L'amore 71–78, hält Eros und Agape etwas zu stark auseinander.

110 In Cant. comm. prol. 2,20. Siehe dazu COX MILLER, Eros and Language 243 mit Anm. 5.

111 In Cant. comm. prol. 2,36. Siehe dazu PÉTRÉ, Caritas 87f.

112 So berichtet von Eusebius, hist. eccl. VI 32,2 (GCS Eus. 2, 586).

113 Tertullian, praescr. haer. 7,9 (CChr.SL 1, 193): „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?“ Mit seinem Liebesbegriff hat Origenes die überzeugende Antwort auf diese Frage gegeben, freilich eine, die Tertullian nicht intendierte.

114 Darin folgte ROUSSEAU, SC 37², 29–31, Nygren, auch wenn er dessen strikte Entgegensetzung von Eros und Agape nicht übernahm.

Tugenden beschreibt.¹¹⁵ Auch darin steckt die antike Tugendlehre, jetzt aber explizit betont im Hinblick auf die sozialen Tugenden. Theorie und Praxis sind in der ethischen Metaphysik des Origenes reziprok verschränkt.¹¹⁶ Dabei spricht er den Werken, symbolisiert durch den Hirsch, der Schlangen tötet, einen höheren Wert zu als der Schau, symbolisiert im Scharfblick der Gazelle: „Doch auch dies soll uns nicht entgehen, dass er (sc. der Bräutigam) erst mit der Gazelle und dann mit dem jungen Hirsch verglichen wird (vgl. Hld. 2,9), obwohl der Hirsch doch gewiss ein größeres Tier als die Gazelle zu sein scheint. Doch bedenke, ob nicht vielmehr dieser Sinn darin liegt: Da das Heil der Gläubigen in zweifacher Hinsicht auf der Erkenntnis des Glaubens und auf der Verrichtung von Werken beruht, nimmt die vernünftige Einsicht in den Glauben, die wegen des Sehens und der Schau der Betrachtung, wie gesagt, mit der Gazelle verglichen wird, die erste Stufe des Heils ein, an zweiter Stelle aber wird die Verrichtung von Werken erwähnt, für die als Symbol der Hirsch steht, der die Gifte der Schlangen und die diabolischen Künste besiegt und zunichte macht.“¹¹⁷

Die soziale Dimension im Liebesbegriff des Origenes kommt ferner zum Ausdruck, wenn er in der berühmten ‚Ordnung der Liebe‘ die Liebe zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst und zu den Feinden nach ihrer jeweiligen Eigenart beschreibt.¹¹⁸ Dabei kommt auch nachdrücklich der zweite Punkt zur Sprache, an dem sich das christliche Liebeskonzept vom platonischen am deutlichsten unterscheidet: Es ist nicht mehr elitär wie in der antiken Denk- und Lebenswelt, sondern es ist universal: „Alle Menschen müssen aufgrund dessen, dass sie uns ähnlich sind, ähnlich geliebt werden. Ja, jede vernunftbegabte Natur muss von uns, da wir ja vernunftbegabt sind, auf gleiche Weise geliebt werden.“¹¹⁹ In diesen Zusammenhang gehört die Menschenliebe (φιλανθρωπία), von der in dem einzigen griechischen Fragment die Rede ist, das sich zu den Homilien erhalten hat: „Die Menschenliebe aber hat dem Herrn einen Namen gegeben.“¹²⁰ In diesem Begriff, den

115 In den Homilien nur angedeutet: in Cant. hom. 2,6, im Kommentar explizit angesprochen: in Cant. comm. I 6,14; III 6,4.

116 Siehe dazu VÖLKER, Vollkommenheitsideal 76–196; RAHNER, Doctrine des cinq sens spirituels 126–129; SCHOCKENHOFF, Zum Fest der Freiheit 234–239. 269–297; HENGSTERMANN, Leben des Einen 447–451.

117 In Cant. comm. III 13,49f. Vgl. in Cant. hom. 2,11; frg. 35.

118 Hld. 2,4: „Ordnet in mir die Liebe“ legt Origenes in den Homilien vergleichsweise ausführlich aus: in Cant. hom. 2,8. Im Kommentar hat er dazu ein langes Kapitel geschrieben: in Cant. comm. III 7,2–26. Siehe dazu PIETRAS, L'amore 133–138.

119 In Cant. comm. III 7,22.

120 Fragment zu in Cant. hom. 2,3; unten S. 246f. Zur φιλανθρωπία Christi als Motiv für seine Menschwerdung, mit der schon der einzige biblische Beleg für dieses Wort in Tit. 3,4 zusammenhängt (vgl. PÉTRÉ, Caritas 208), vgl. in Ioh. comm. I 20,121 (GCS Orig. 4, 25); II 26,166 (4, 83); Cels. IV 15 (GCS Orig. 1, 284).

Origenes als Äquivalent zu Agape in der christlichen Theologie prominent gemacht hat,¹²¹ kommt die Universalität der Liebe von Seiten Gottes zum Ausdruck, die für den christlichen Liebesbegriff kennzeichnend ist. Christus selbst kann in dieser Hinsicht als „unser Menschenfreund“ bezeichnet werden, oder besser wohl so übersetzt: als „Freund von uns Menschen“ (ὁ φιλόανθρωπος ἡμῶν).¹²² Das bedeutet eine Ausweitung des Liebesbegriffs auf jeden einzelnen Menschen auf der Basis der Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen, die das Christentum ausgehend vom Judentum in die Welt gebracht hat.¹²³

c) Eros und Psyche – die Individualität der Liebe

Im Gedanken der Gleichheit aller Menschen und im zugehörigen universalen Liebesbegriff wird ein weiterer Großgedanke der Geistesgeschichte greifbar, den Origenes maßgeblich mitgeprägt hat. Im Zentrum seiner Theologie steht der individuelle Mensch. Origenes ist der Denker der christlichen Individualität und Subjektivität *par excellence*.¹²⁴ An seiner Hoheliedauslegung zeigt sich dieses Interesse am Individuum. Die innovative Leistung des Origenes bei der Deutung dieses biblischen Buches bestand darin, die Braut individuell als die einzelne Seele aufzufassen, die nach Gott sucht. Traditionell war die kollektive Deutung der Braut, und zwar in der jüdischen Tradition auf das Volk Israel, was frühchristlich übernommen und auf die Kirche bezogen wurde, wie der Epheserbrief und der erste christliche Hoheliedkommentar des Hippolyt von Rom bezeugen.¹²⁵ Origenes greift diese Deutung auf und entwickelt sie ausführlich, ergänzt sie aber um die Deutung der Braut als Seele.¹²⁶

121 Siehe dafür PÉTRÉ, *Caritas* 209.

122 In *Matth. comm.* XVI 9 (GCS Orig. 10, 502). Siehe dazu LIMONE, *I nomi dell'amore* 427f., mit Bezug auf PERRONE, *Misericordia divina*.

123 Das ist der Leitgedanke des Buches von SIEDENTOP, *Erfindung des Individuums*, den er von der klassischen griechischen Antike bis herein in die Frühe Neuzeit überzeugend vorführt.

124 Die maßgeblichen Studien hierfür stammen von KOBUSCH, *Christliche Philosophie; ders., Entdeckung der Person*. Siehe ferner erneut das eben genannte Buch von SIEDENTOP, *Erfindung des Individuums*.

125 Siehe dazu die Skizzen von ROUSSEAU, *SC* 37², 10–17; SIMONETTI, *Omelia ix–xv*; KING, *Marriage-Song* 1–6; BARBÀRA, *BPat* 42, 61–65; STRUTWOLF, *OWD* 9/1, 6–10.

126 LETTIERI, *Origene interprete* 146, sieht die Deutung der Braut auf die Seele durch Origenes vom gnostisch-valentinianischen Sophia-Mythos angestoßen. Seine Deutung der Hoheliedauslegung des Origenes, die er am Kommentar, besonders aber an der ersten Homilie aufzuzeigen versucht, vermag jedoch insgesamt nicht zu überzeugen. Die Verortung der Hoheliedexegese des Origenes in Alexandria und dem