

PZB **Protokolle zur Bibel**

**Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz**

Peer reviewed

Vol. 26/2	2017
------------------	-------------

D. FEICHTINGER: Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)	84
M. LASS: Grafische Überlegungen zur Struktur von 1 Kön 17,17–24 und Apg 20,7–12	105
K. HUBER: Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung	115
A. SIQUANS: Nach Ägypten, in Ägypten, aus Ägypten. Die Funktion von „Räumen“ in der Exodusauslegung des Origenes und deren ekklesiologische Dimension	136

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

NACH ÄGYPTEN, IN ÄGYPTEN, AUS ÄGYPTEN

Die Funktion von „Räumen“ in der Exodusauslegung des Origenes und deren ekklesiologische Dimension¹

Into Egypt, within Egypt, out of Egypt: The Role of Space in Origen's Interpretation of Exodus and its Ecclesiological Dimension

Agnethe Siquans, Universität Wien

Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, agnethe.siquans@univie.ac.at

Abstract: Die Interpretation des Origenes in seiner ersten und zweiten Exodushomilie konstituiert Ägypten als völlig negativen Raum. Ägypten ist das Reich des Teufels, der Pharao ist der Teufel bzw. das Böse selbst. Die Kirche ist für Origenes dagegen der Raum, der auf die ewigen und himmlischen Dinge ausgerichtet ist. Das christliche Leben ist der Weg innerhalb der Kirche, um zur himmlischen Heimat fortzuschreiten. Martina Löws „Raumsoziologie“ und Michel Foucaults „Heterotopos“ werden als hilfreiche Konzepte zur Analyse von Origenes Vorstellungen über Raum in seiner Exodusinterpretation herangezogen.

Abstract: Origen's interpretation in his first and second homilies on Exodus constitutes Egypt as a completely negative space. Egypt is the devil's realm, the Pharaoh being the devil/the evil himself. In contrast, for Origen the Church is the space which is oriented toward the eternal and the heavenly things. Christian life is the way within the Church to progress to the heavenly homeland. Martina Löw's "Raumsoziologie" and Michel Foucault's "Heterotopos" are considered as helpful concepts to analyze Origen's ideas about space in the interpretation of Exodus.

Keywords: Exodus; Origen; Space

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag bei der ArgeAss-Jahrestagung im September 2016 in Linz zurück, die sich mit dem Thema „Raum und Raumkonzepte“ befasst hat.

Einleitung

Georg Fischer und Dominik Markl gliedern das Buch Exodus in zwei große Abschnitte: 1–18 „Der Weg zum Gottesberg“ und 19–40 „Am Gottesberg“.² Das Exodusgeschehen ist durch Orte, die als Räume konstituiert sind,³ und vor allem Bewegung zwischen solchen Räumen strukturiert. Räume sind ein wesentlicher Aspekt der Erzählung: Es geht um den Auszug aus einem Land, das durch Unterdrückung gekennzeichnet ist, um den Weg zum Sinai, der als Ort der Gottesbegegnung bestimmt und durch detaillierte Anordnungen der Menschen und Gottes als hervorgehobener Raum konstituiert ist, sowie die Zielperspektive des Einzugs und der Niederlassung im Verheißungsland, das „von Milch und Honig fließt“ (Ex 3,8 u. a.). Zudem wird mit dem tragbaren Heiligtum ein Raum konzipiert, der ganz besondere Qualität aufweist.⁴ Räume werden verlassen, wieder betreten, durchschritten, Mose geht auf den Berg hinauf oder steigt herunter, das Volk lagert und bricht auf. Die Raumkonzeption des Exodusbuches ist dynamisch und von Veränderung geprägt. Der Weg von Ägypten zum Sinai und von dort weiter spielt eine wesentliche Rolle. Alle genannten Orte sind aus der Perspektive Israels bzw. Moses als Räume mit hohem symbolischem Gehalt konstruiert.

Diese Orte und Räume sind dem Prediger Origenes vom Buch Exodus vorgegeben. Er greift in seiner Auslegung ihre symbolische Bedeutung grundsätzlich auf – Ägypten als Ort der Unterdrückung, die Wüste als Weg in die Freiheit etc. – und transformiert sie aus seiner christlichen Perspektive. Aus dem äußeren Raum wird dabei ein innerer, aus dem materiellen ein spiritueller Raum. Zudem ist der Raum mit der Zeit verknüpft. In einer narratologischen Analyse der fünften Homilie des Origenes zu Exodus⁵ zeigte sich bereits die Bedeutung der Kategorien von Raum und Zeit in der Exodusrezeption.⁶ Diese

² Georg Fischer/Dominik Markl, *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2), Stuttgart 2009, 13.

³ Martina Löw, *Raumsoziologie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506), Frankfurt a. M. 2001, 154, definiert Raum als „eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern.“ Räume werden an konkreten Orten lokalisiert (vgl. ebd. 198).

⁴ Vgl. dazu Matthias Hopf/Wolfgang Oswald/Stefan Seiler (Hg.), *Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40*. Symposium zu Ehren von Helmut Utzschneider (2014 Neuendettelsau), Stuttgart 2016.

⁵ Agnethe Siquans, *Origen's Fifth Homily on Exodus. A Narratological Approach to Ancient Biblical Interpretation*, BR 3 (2014) 291–307.

⁶ In dieser Homilie hat die Zeit einen gewissen Vorrang vor dem Raum. Das entspricht der Beobachtung Bachtins von der Untrennbarkeit des Raums von der Zeit, wobei in der Literatur die Zeit der dominante Aspekt ist. Vgl. Michail M. Bachtin, *Chronotopos* (Stw 1879), Berlin 2008, 7–8.

Beobachtung soll im Folgenden anhand der ersten beiden Exodushomilien des Origenes vertieft und modifiziert werden.⁷

Origenes selbst stellt sich mit einem Ereignis seines Lebens sehr konkret in das biblische Buch Exodus: Im Vorwort zum 6. Buch seines Kommentars zum Johannesevangelium spricht er von seinem persönlichen „Auszug“ aus Alexandria in Ägypten und verbindet diesen mit dem Exodus des Gottesvolkes: „Wir wurden herausgezogen aus dem Land Ägypten und Gott, der sein Volk aus diesem herausführte, rettete uns“.⁸ In diesem Fall ist die Ortsangabe „Ägypten“ zuerst einmal keineswegs metaphorisch und spirituell gemeint, sondern höchst konkret und durchaus topographisch: als ein Ort, an dem Origenes verfolgt und aus dem er vertrieben wurde. Zugleich aber trägt auch dieser Ort – aufgrund seiner biblischen Vorprägung und der persönlichen Erfahrung des Origenes, die sich mit dem Ort verbinden – stark symbolische Züge, wird in seiner (negativen) Bedeutung durch die agierenden Personen konstituiert und wird so zu einem Raum, in dem Origenes keinen Platz mehr hat.

Für Origenes ist Ägypten ein Raum, dem man in diesem Leben nicht endgültig entkommen kann. Im Raum der Kirche sind die Abwendung von Ägypten und die Zuwendung zum Himmlischen und Ewigen möglich. Hier führt der Weg durch die Wüste in Richtung des verheißenen Landes und dieser Weg führt nach oben, aus Ägypten hinaus und von Ägypten weg.

Dieser Idee von Ägypten und dem Exodus daraus soll im Folgenden anhand seiner ersten beiden Exodushomilien nachgegangen werden. Nach einigen Worten zur exegetischen Vorgangsweise des Origenes soll kurz auf die Bedeutung von Raum und Zeit insbesondere für die Ethik des Origenes, die in seinen Homilien zum Ausdruck kommt, eingegangen werden (1.). Danach soll ein genauerer Blick auf die in der ersten und zweiten Exodushomilie erwähnten Räume und Orte Origenes' Raumvorstellung⁹ an einem konkreten Beispiel näher beleuchtet werden (2.). Daran schließen sich Überlegungen zur ekklesiologischen Bedeutung des Raumes/der Räume in Origenes' Auslegung an, die auch aktuelle soziologische und philosophische Raumkonzepte aufgreifen (3.).

⁷ Der Beitrag ist Teil des FWF-Einzelprojekts P 28441 „Exodus 1–2 in patristischer und rabbinischer Interpretation“.

⁸ Johanneskommentar, lib. VI, Vorwort: ἐξειλόθημεν ἀπὸ γῆς Αἰγυπτου, ῥυσαμένου ἡμᾶς τοῦ θεοῦ ἐξαγαγόντος τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπ' αὐτῆς (SC 157, 132). Damit begründet Origenes, dass er die Arbeit am Kommentar zwischenzeitlich unterbrochen hatte.

⁹ Vgl. Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 16: „Eine Raumvorstellung ist im Unterschied dazu [zu Raumbegriff und Raumbild] eine Idee vom Raum, eine Verdichtung dieser Raumbilder sowie deren symbolische Besetzung mit in wissenschaftlichen Disziplinen geltendem und/oder in den Alltag transformiertem Wissen um den Raum.“

1.1 Interpretation der Bibel bei Origenes nach K. Torjesen

Karen Torjesen hat Origenes' exegetische Vorgehensweise systematisch an Beispielen von Auslegungen unterschiedlicher alt- und neutestamentlicher Texte in verschiedenen Gattungen untersucht. Wichtig sind für Origenes drei Bezugspunkte: der Text, die Weise seiner Interpretation und die Hörer und Hörerinnen.¹⁰ Das impliziert, dass die Lektüre des Textes immer christlich bzw. christologisch ist und das Neue Testament sowie ein christliches Bekenntnis voraussetzt. Für Origenes „[e]xegesis is the mediation of Christ's redemptive teaching activity to the hearer.“¹¹ Damit ist für Origenes der Literalsinn des Textes immer schon auf den spirituellen Sinn ausgerichtet.¹² Entscheidend sind für ihn die in der Schrift enthaltenen Lehren. Das ist ihr göttlicher Inhalt, der mit dem Kommen Jesu und seiner Lehre offenbar wurde.

Origenes' Ziel, diese ans Licht zu bringen und zu verdeutlichen, lässt sich auch in den Exodushomilien deutlich erkennen. Die Hörer und Hörerinnen werden in die Situation des Bibeltextes versetzt. Analogien zwischen der historischen und der gegenwärtigen Situation werden gefunden und auf diese Weise wird der Text auf die Zuhörenden übertragen. Origenes' Vorgangsweise ist dabei immer die gleiche: Er beginnt mit dem Literalsinn und erklärt diesen. Dann schreitet er voran zum spirituellen Sinn, auf den es ihm eigentlich ankommt. Hier findet er die Lehre des Textes und seine Anwendung für die Gegenwart, welche allerdings gelegentlich auch als „moralischer Sinn“ separat erörtert wird.¹³ Der Annahme des Origenes, dass im Buchstaben bereits der spirituelle Sinn enthalten sei, entspricht die Allegorese als Auslegungsmethode. Sie geht davon aus, dass die Worte der Schrift eine nicht-wörtliche, spirituelle Bedeutung in sich tragen, und bringt diese universelle und zeitlose Wahrheit ans Licht.¹⁴ Das Ziel der Schriftauslegung in den Homilien ist nach Torjesen „to inspire spiritual love“.¹⁵ Dieses grundlegende Auslegungsmuster ist in verschiedenen Schriften unterschiedlich ausgeprägt, wobei die Exodushomilien, die

¹⁰ Vgl. Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (PTS 28), Berlin 1986, 13.

¹¹ Torjesen, *Procedure* (Anm. 10) 14.

¹² Vgl. auch Lothar Lies, Die „Gottes würdige“ Schriftauslegung nach Origenes, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 365–372.

¹³ So auch in der ersten Exodushomilie 1,4.

¹⁴ Vgl. Torjesen, *Procedure* (Anm. 10) 142.

¹⁵ Torjesen, *Procedure* (Anm. 10) 62. Die Kommentare dagegen zielen auf einen Fortschritt in der Erkenntnis der Mysterien.

zweite noch mehr als die erste, sehr stark auf ethisch-spirituelle Unterweisung ausgerichtet sind.¹⁶

1.2 Raum und Zeit bei Origenes

Torjesens Untersuchung der Numeri-Homilien zeigt in exemplarischer Weise die zentrale Bedeutung des Weg-Motivs.¹⁷ Wo immer es möglich ist, wird dieses Motiv auch in anderen Homilien für die Predigt fruchtbar gemacht. Origenes schreibt im Römerbriefkommentar 5,8: „Wir sind auf Wanderung, solange wir innerlich zunehmen, aber dennoch wähnen wir nicht, immer ziellos zu wandern, sondern glauben, daß wir nach diesem Wandern in Fortschritt einmal heimgelangen zu dem Ort, wo man nur noch ausruht.“¹⁸ *Ambulare, venire, locus, proficere, stare* – alle diese Wörter bezeichnen den Raum und die Bewegung im Raum. Aber der Raum erhält eine besondere Fokussierung und wird in eigentümlicher Weise und untrennbar mit der Zeit verknüpft. Origenes geht von überzeitlichen Lehren in der heiligen Schrift, besonders auch im Alten Testament aus, aber die Zeit ist für ihn nicht einfach „neutral“, sondern speziell durch den Einschnitt der Menschwerdung des Logos qualifiziert.¹⁹ Die Gegenwart der Adressaten und Adressatinnen des Origenes ist als Entscheidungszeit angesichts der christlichen Botschaft zu verstehen. Schockenhoff spricht von

¹⁶ Zur engen Verknüpfung von spiritueller und moralischer Auslegung vgl. Lies, Schriftauslegung (Anm. 12).

¹⁷ Vgl. Torjesen, Procedure (Anm. 10) 96–100. Vgl. auch Walther Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, Tübingen 1931, 62–75, der den inneren Aufstieg des Menschen im Stationsverzeichnis der Wüstenwanderung, interpretiert in der 27. Numeri-Homilie, findet, und Eberhard Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (TTS 33), Mainz 1990, 190, der auf die Prozesshaftigkeit des ethischen Handelns bei Origenes weist.

¹⁸ PG 14,1042C: *Vide ne forte mysterium illud ostendat, quod donec proficiat quis, ambulare dicatur. Nec tamen putandum est quod sine fine ambulare dicatur, sed venire aliquando ad eum locum eos qui in his profectibus ambulant, ubi standum sit.* Deutsche Übersetzung: Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 306–307, der die Übersetzung von Hugo Rahner verwendet.

¹⁹ Für Origenes ist die Zeit in drei Epochen gegliedert, wobei sie alle durch den göttlichen Logos miteinander verbunden sind: 1. Die Vergangenheit, die Zeit vor der Inkarnation, also die Zeit des Alten Testaments, 2. die Gegenwart, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Jesus Christus in seiner Lehre bereits die Geheimnisse zugänglich gemacht hat, die Zeit des Neuen Testaments also, und 3. die Zukunft, die er als ewiges oder spirituelles Evangelium versteht, das über das Evangelium des Neuen Testaments noch einmal hinausweist. Vgl. dazu Irénée Rigolot, *Le mystère de l'unité des deux testaments. Évangile unique et histoire en acte*, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Leuven 1995, 381–390.

einer „qualitativen Jetzt-Zeit“.²⁰ Diesem zeitlichen Aspekt wird der räumliche zugeordnet. Schockenhoff verbindet denn auch in seiner Beschreibung zeitliche und räumliche Bilder:

„Auch für Origenes gilt, [...] daß der seiner symbolischen Weltsicht zugrundeliegende Gegensatz von ‚oben‘ und ‚unten‘ durch die heilsgeschichtliche Entwicklung in der Zeit bestimmt ist und an einem konkreten Einschnitt der irdischen Geschichte neu interpretiert wird. Das historische Drama der Passion Jesu gewinnt bei ihm die Rolle eines Scharniers, das die beiden Ebenen verbindet und den Übergang von der irdischen zur himmlischen Stadt, vom Fleischlichen zum Geistigen, vom Zeitlichen zum Ewigen freimacht. Christus mußte in das ‚untere‘ Jerusalem hinabsteigen, um vieles zu erleiden (vgl. Mt 16,21), damit wir, die wir vor seiner Auferstehung die Stadt Gottes und alle religiöse Lebenspraxis ‚unten‘ gesucht haben, nunmehr seitdem dies geschehen ist, das ‚Obere‘ (τὸ ὕψω) suchen können.“²¹

Ausgangspunkt ist die hierarchische Gliederung des Seins, die im Platonismus ontologisch gedacht wird und mit den räumlichen Metaphern „oben“ und „unten“ erfasst wird. Räumliche und zeitliche Bilder werden miteinander verknüpft. Sie sind zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen: „Die noch ausstehende Zukünftigkeits des Reiches Gottes meint nichts anderes als den Weg, der noch vor uns liegt ...“²² Gerade die Weg-Metaphorik ist durch Raum *und* Zeit konstituiert. Origenes entwirft in seinen Homilien ein Raum-Zeit-Kontinuum, in dem er die christlichen Glaubenden situiert und in das er die alttestamentlichen Texte, die er auslegt, einordnet.

1.3 Der ethische Fokus

Origenes' Homilien sind die Niederschriften tatsächlich in Cäsarea gehaltener Predigten (vermutlich zwischen 245 und 250).²³ Predigten sind didaktisch ausgerichtet und weisen einen ethischen Fokus auf, der bei Origenes sehr stark ausgeprägt ist und der Rezeption stoischen bzw. stoisch geprägten populären Gedankenguts zu verdanken ist.²⁴ Die Konzentration des Origenes auf morali-

²⁰ Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 298.

²¹ Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 299. „Der metaphysische Gegensatz von ‚oben‘ und ‚unten‘, der dem ontologischen Stufenaufbau des Seins und der platonischen Weltsicht zugrundeliegt, wird dem heilsgeschichtlichen Gegenüber von ‚einst‘ und ‚jetzt‘ zugeordnet.“ (ebd.)

²² Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 305.

²³ Vgl. Antonio Grappone, *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, Aug. 41 (2001) 27–58: 52. Zu den Umständen der Predigtstätigkeit des Origenes in Cäsarea vgl. die eingehende Darstellung von Pierre Nautin, *Origène. Homélies sur Jérémie*, vol. 1 (hom. 1–11) (SC 232), 100–123.

²⁴ Vgl. Gustave Bardy, *Les idées morales d'Origène*, MSR 13 (1956) 22–28; Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 2 Erläuterungen, Göttingen 1949, ⁶1984, 424–429; David T. Runia, *Philosophy*, in: John Anthony McGuckin (Hg.), *The Westminster Hand-*

sche Unterweisung führt zugleich zu einer *Internalisierung und Individualisierung*, die auch in der Exodusauslegung deutlich sichtbar wird. Der christliche Lebensweg und das Bemühen um eine sittliche Lebensführung werden sehr stark als Kampf gesehen. „Nicht die erreichbare Konstanz, sondern die Bedrohung durch die Labilität der eigenen Freiheit und die Defizienz gegenüber ihrer urbildlichen Vollkommenheit stehen bei Origenes im Mittelpunkt des Tugendgedankens.“²⁵ Die Vorstellung vom Leben als „einem beständigen Kampf zwischen der ethischen Selbstbestimmung und den Begierden im Menschen“²⁶ war zur Zeit des Origenes weit verbreitet. Origenes’ Verständnis des Glaubenskampfes schließt sich gleichwohl vor allem an Paulus an (vgl. Phil 3,14; Eph 6,12; vgl. auch 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7; Hebr 10,32).²⁷ Für Origenes ist die „journey of the soul“²⁸ des Einzelnen das wesentliche Anliegen, wenngleich dieser Weg in der Gemeinschaft der Kirche zu gehen ist. Dieses pastorale Anliegen des Origenes stellt den Rahmen für die konkrete Auslegung der Texte dar.

2. Die Homilien 1 und 2 zum Exodusbuch

2.1 Überblick

Die erste Exodushomilie²⁹ befasst sich mit Ex 1,1–11. Die Auslegung geht am Text entlang und zielt letztlich auf die Opposition von Pharao und Hebräern, d. h. für Origenes: Teufel und Gott. Der Pharao, i. e. der Teufel, will nicht, dass die Menschen aus Ägypten, also dem Einflussbereich des Bösen, ausziehen.

book to Origen, Louisville/London 2004, 171–175; Gilles Dorival, *Filosofia*, in: Adele Monaci Castagno (Hg.), *Origene. Dizionario*, Roma 2000, 171–177. Vgl. auch die exemplarische Untersuchung in Agneth Siquans, *Die Erschaffung der Tiere (Gen 1,20–25) in der Interpretation von Origenes und Augustinus*, PZB 25 (2016) 53–72.

²⁵ Schockenhoff, *Fest* (Anm. 17) 190.

²⁶ Rainer Feldmeier, *νικάω*, in: TBLNT 2, 1108–1110: 1109. Der Gedanke entstammt ebenfalls dem stoischen Denken.

²⁷ Im Neuen Testament ist aber der *ἀγών* immer auf die Ausbreitung des Evangeliums ausgerichtet und nicht als individuelles Streben nach Vollkommenheit zu verstehen. Vgl. A. Ringwald/Rainer Feldmeier, *ἀγών*, in: TBLNT 2, 1102–1105: 1104.

²⁸ Torjesen, *Procedure* (Anm. 10) 70 und öfter. Der Gedanke der spirituellen Reise findet sich bereits in der Schriftauslegung Philo von Alexandrien: vgl. D. T. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, in: *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot, 1990, 1–18: 11: „The entire Pentateuch can thus be interpreted as a long journey from the domain of the body and the earthly regions to the heavenly and spiritual realm.“

²⁹ Text: Wilhelm A. Baehrens, *Origenes Werke. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, vol. 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus* (GCS 29), Leipzig 1920. Deutsche Übersetzung: Theresia Heither, *Predigten des Origenes zum Buch Exodus*, Münster 2008.

Die zweite Homilie ist betitelt mit „Von den Hebammen und der Geburt des Mose“. Sie legt Ex 1,15–2,10 aus, wobei der Schwerpunkt auf der Hebammen-erzählung liegt. Auch bei dieser Erzählung geht es Origenes um das geistige Verständnis, was bei ihm die extreme Konsequenz hat, dass er behauptet, die Hebammen hätten die Mädchen getötet, weil diese die irdischen und fleischlichen Begierden repräsentieren, welche die Christen natürlich bekämpfen müssen. Zuletzt findet sich auch eine allegorische – ebenfalls aus heutiger Sicht problematische³⁰ – Auslegung der Aussetzung des Mose auf dem Nil auf das Verhältnis von Christentum und Judentum hin.

2.2 *Raum und Räume in Homilie 1*

In der ersten Predigt steht – räumlich und topographisch gesehen – Ägypten im Mittelpunkt. Die Migration der Familie Jakobs nach Ägypten wird explizit angesprochen. Ägypten repräsentiert das Reich des Bösen. Daher betont Origenes, dass die Israeliten von Beginn an nicht in Ägypten bleiben wollten.

„Für den, der zu hören gelernt hat, ist das Wort des Propheten Jesaja: ‚Mein Volk zog nach Ägypten hinab, um dort zu wohnen, und ist mit Gewalt nach Assur verschleppt worden‘ (Jes 52,4), dem eben beschriebenen Mysterium [Ex 1,1–5] ähnlich. Wenn also jemand diese beiden Mysterien miteinander vergleicht, versteht er, was Ägypten bedeutet, wohin das Volk Gottes hinabstieg, nicht so sehr, um dort heimisch zu werden, als vielmehr, um sich dort vorübergehend aufzuhalten.“³¹

Ein unproblematisches Ägyptenbild, so wie es in Ex 1,1–7 oder in der Josefsgeschichte aufscheint, gibt es für ihn von vorneherein nicht. Ägypten ist dabei nicht nur geographischer Ort, sondern wesentlich soziokulturell und spirituell definierter Raum. Mit Hilfe des Wortes vom „Israel dem Fleische nach“ (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Kor 10,18), dem natürlich ein Israel „dem Geist nach“ gegenüberstehen muss,³² führt er zu einem spirituellen Verständnis Ägyptens

³⁰ Die Auslegung ist deutlich antijüdisch. Origenes impliziert, dass Mose – das „Gesetz“ – erst durch das Christentum in seiner wirklichen (spirituellen) Bedeutung erkannt wurde. Das Gesetz wurde von den Juden „ausgesetzt“, und nur unvollkommen (bildlich gesprochen, als Kind) verstanden. Für die Synagoge war das Gesetz verschlossen, erst in der Kirche konnte die „Hülle des Buchstabens“ (2 Kor 3,16) entfernt werden. Zuletzt behauptet Origenes, die Kirche habe die Synagoge von der Idolatrie befreit, als Lohn dafür, dass letztere das Gesetz in seiner Kindheit gehütet habe.

³¹ Heither, Predigten (Anm. 29) 23.

³² Vgl. auch Princ. 4, 3, 6: „In Anbetracht dessen sagt der Apostel einmal, indem er uns zu einem höheren Erkennen führt: ‚Sehet das Israel nach dem Fleische!‘ (1 Kor. 10,18), – weil es offenbar (auch) ein Israel nach dem Geiste gibt. Anderwärts sagt er: ‚Nicht die fleischlichen Kinder sind ja Kinder Gottes‘ (Röm. 9,8), ‚auch sind nicht alle Israeliten Israel‘ (Röm. 9,6). ...“ (Übersetzung: Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp [Hg.], Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien [TzF 24], Darmstadt 1976, 749).

und des Aufenthalts Israels in Ägypten: Wie man Israel nicht rein „fleischlich“ verstehen darf, so auch Ägypten und die gesamte Exoduserzählung.

In allegorischer Weise wird Ägypten als das Land der irdischen Gesinnung verstanden, das dem Reich Gottes diametral entgegengesetzt ist. In *De principiis* 4, 3, 9 wird das geistige Verständnis Ägyptens und anderer Orte und Personen ausführlich behandelt.³³ Ägypten und die anderen Orte werden als Orte der Gefangenschaft und des Todes definiert. Die Räume sind untrennbar verknüpft mit der moralisch-spirituellen Qualität der jeweiligen Einwohner und Einwohnerinnen. Die biblischen Worte beziehen sich, wie Origenes sagt, „auf die Seelen und ihre verschiedenen himmlischen Stätten“.³⁴ In diesem Sinne kommentiert Vogt: „Aus der biblischen Geographie, wie sie der Wortlaut der Hl. Schrift enthält, entwickelt Origenes gewissermaßen eine Jenseitsgeographie [...]“³⁵ Es handelt sich dabei aber nicht allein um eine Geographie im Sinne einer Topographie, sondern um die Definition von Räumen durch die Menschen, die sich in ihnen aufhalten, die in ihnen handeln und damit diese Räume bestimmen.

Schon Philo qualifiziert Ägypten als „Land der Leidenschaften“.³⁶ Das Buch Exodus weist, auch und besonders in seinen ersten beiden Kapiteln, paradigmatische Strukturen auf, die geeignet sind, sie auf strukturanaloge Situatio-

³³ Princ. 4, 3, 9 (Görgemanns/Karpp [Anm. 32] 755–759): „Wenn also, da wir alles das nicht fleischlich auffassen, die Weissagungen über Judäa, Jerusalem, Israel, Juda und Jakob derartige Geheimnisse andeuten, so dürfte daraus folgen, daß auch die Weissagungen über Ägypten und die Ägypter, Babylon und die Babylonier, Tyrus und die Tyrier, Sidon und die Sidonier oder über die andern Völker nicht allein von diesen leiblichen Ägyptern, Babyloniern, Tyriern und Sidoniern weissagen. Wenn es nämlich geistige Israeliten gibt, dann ist es folgerichtig, daß es auch geistige Ägypter und Babylonier gibt. Denn keinesfalls kann, was das Buch Hesekiel (Hes. 29 bis 32) von Pharao, dem König Ägyptens, sagt, von irgendeinem Menschen gesagt sein, der über Ägypten geherrscht hat oder herrschen wird; dies wird dem aufmerksamen Leser einleuchten. [...] Vielmehr muß man überlegen, ob es sich nicht auf folgende Weise angemessener verstehen läßt. Wie es ein himmlisches Jerusalem und Judäa gibt und zweifellos ein Volk mit Namen Israel, welches darin wohnt, so könnte er auch einige ihnen benachbarte Räume (*vicina his loca*) geben, die offenbar Ägypten, Babylon, Tyrus oder Sidon genannt werden und deren Fürsten und Seelen, die möglicherweise dort wohnen, Ägypter, Babylonier, Tyrier oder Sidonier genannt werden.“

³⁴ Princ. 4, 3, 10 (Görgemanns/Karpp [Anm. 32] 761).

³⁵ Hermann-Josef Vogt, Einleitung zu Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus I (BGL 18), Stuttgart 1983, 1–54: 23.

³⁶ Vgl. Philo, Leg. All. 3, § 81. Vgl. auch 3, § 38; 2, § 77 (die Häuser in Ägypten bezeichnen das Übermaß der Körperlichkeit). Vgl. zum Bild Ägyptens bei Philo Sarah J. K. Pearce, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt* (WUNT 208), Tübingen 2007. Auch an Schriften wie „Josef und Asenat“ wäre in diesem Kontext zu denken: Auch hier ist die „Konversion“ der Ägypterin mit einer Abwendung von der irdischen, „fleischlichen“ Orientierung verbunden.

nen zu übertragen. Die narrative Gegenüberstellung von Ägyptern und Hebräern bzw. JHWH und Pharao, deutlich sichtbar etwa in den Plageerzählungen (Ex 7–11) und in der Episode am Schilfmeer (Ex 14), und die verschiedenen Leerstellen im Text bieten Anhaltspunkte für eine Aktualisierung auf spätere ähnliche Situationen hin. Genau hier setzt Origenes an: Pharao/Ägypten, im biblischen Buch Gegner Israels und vor allem JHWHs, wird zum Inbegriff des Bösen überhaupt.³⁷ Für Origenes ist der Inbegriff des Bösen der Teufel. Zudem bringt er die Situation mit der seiner Zuhörerinnen und Zuhörer in Verbindung, versetzt sie quasi „nach Ägypten“, in die Lage der Hebräerinnen und Hebräer. Er identifiziert sie mit ihnen und zieht auf metaphorischer Ebene Parallelen zwischen dem Bibeltext und dem Leben der Christen und Christinnen.

Allegorisch werden auch die von den Israeliten zu bauenden Städte gedeutet. Während sie im Bibeltext keine eigenständige Bedeutung haben, werden sie von Origenes über eine Namensdeutung in seine spirituelle Interpretation eingebaut und damit von bloßen Orten zu symbolisch aufgeladenen Räumen gemacht. Pitom wird als *os defectionis vel os abyssi*, „Mund des Versagens“ oder „Mund des Abgrunds“ übersetzt, Ramses mit *commotio tineae*, „Aufruhr des Wurmes“ und On bzw. Heliopolis als *civitas solis*.³⁸

„Siehst du, welche Städte der Pharao erbaut haben will? Ein Mund, der versagt, denn ein Mund, der lügt, versagt aus Mangel an Wahrheit und an zuverlässigen Behauptungen. ‚Von Anfang an war er ja ein Lügner‘ (Joh 8,44), und darum will er, dass ihm solche Städte erbaut werden. Oder aus ‚Mund des Abgrunds‘, denn der Abgrund und der Untergang ist sein Ort. Und seine andere Stadt heißt ‚Aufruhr des Wurmes‘, denn alle, die ihm folgen, sammeln dort ihre Schätze, ‚wo der Wurm sie zerstört und wo Diebe sie ausgraben und stehlen‘ (Mt 6,19). Auch die Sonnenstadt erbauen sie mit falschem Namen für ihn, denn ‚er verwandelt sich in einen Engel

³⁷ Auch in der zeitgenössischen Exegese finden sich Hypothesen, die die Verschriftung der Exodustradition nicht (nur) mit Ägypten in Verbindung bringen. Vgl. z. B. Wolfgang Oswald, Exodusbuch, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, erstellt 2005, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11553> (14.4.2016): „Tatsächlich könnte die Exodus-Erzählung alle drei Hegemonien, die assyrische (bis etwa 612) und die ägyptische (bis 605) und die babylonische (ab 604) zum Hintergrund haben, die Namenlosigkeit des Pharao und die Nichtdatierung der Ereignisse ermöglichen eine multiple Applikation.“ Im Unterschied dazu geht Origenes nicht von einem konkreten historischen Ereignis aus, sondern von der universalen Geltung der biblischen Worte. Allerdings appliziert er sie auf die konkrete Situation seiner Zuhörer und Zuhörerinnen.

³⁸ Origenes, Hom. Ex. 1,5; Heithier, Predigten (Anm. 29) 35. Vgl. zu den Etymologien Franz Wutz, Onomastica Sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus (TU 41), Leipzig 1914, 429 und 541.

des Lichts‘ (2 Kor 11,14). Mit all dem kommt er dem Geist zuvor und nimmt ihn in Besitz, der doch geschaffen ist, um Gott zu schauen.“³⁹

Es geht hier zunächst um Orte, die aber durch die allegorische Auslegung jeweils mit Werten besetzt werden, die auf innere Befindlichkeiten und Vorgänge hindeuten. Die Exoduserzählung in ihrer geschichtlichen Dimension wird von Origenes akzeptiert, aber er sieht darin nicht das Wichtigste.⁴⁰ Entscheidend ist ihre Beziehung zum geistigen Leben der Christinnen und Christen.⁴¹ So ist auch die Bedrohung durch den Pharao-Teufel immer noch relevant.

Die Spiritualisierung und Internalisierung des Raumes wird auch in der Auslegung von Ex 1,10 (*ne expugnantes nos exeant de terra nostra*) deutlich: „Er [Pharao] will nicht, dass wir aus seinem Land ausziehen, sondern dass wir immer das Bild des Irdischen tragen.“⁴² Hier wird der Weg aus Ägypten zu einem Bild für den Weg der Abkehr vom Irdischen, also der Hinkehr zum Himmlischen, d. h. für den christlichen Lebensweg, der zur Zeit des Origenes für die meisten ein Weg von einer anderen Form der Religion („Heidentum“) zum Christentum bedeutete. Damit war auch eine Verhaltensänderung verbunden. Origenes übernimmt hier das Bild des Landes, das verlassen wird oder verlassen werden soll, für die abzulegende Lebensweise und die Verstrickung in die Sünde. So schärft auch eine seiner letzten Ermahnungen ein:

„Sie [die Meister und Lehrer, die Christus gegeben hat] sollen uns vom neuem lehren, im Geist Gott zu schauen, die Werke des Pharao zu verlassen, aus dem Land Ägypten auszuziehen, die ägyptischen und barbarischen Sitten abzulegen und überhaupt ‚den alten Menschen mit seinem Tun abzulegen, und den neuen Menschen anzuziehen,‘ ‚der nach Gott geschaffen ist‘ (Eph 4,22–24; Kol 3,9) [...]“⁴³

Ägypten ist in der spirituellen Deutung also nicht einfach ein topographisch auffindbarer Ort. Ägypten ist ein Raum, der durch eine Lebensweise und das heißt auch durch Beziehungen bestimmt ist.⁴⁴ Damit kommt aber gegenüber dem Gedanken der Unterdrückung, die die Hebräer ohne Schuld erfahren, der

³⁹ Heither, Predigten (Anm. 29) 35.

⁴⁰ „L’histoire n’est pas niée: elle est dite insuffisante.“ Marcel Borret, Origène. Homélies sur l’Éxode. Texte latin, introduction, traduction et notes (SC 321), Paris 1985, 11.

⁴¹ Das wird im Übrigen auch durch die intensive Zitation neutestamentlicher Verse deutlich, wodurch ein Netz von Bedeutungen entsteht, die wechselseitig und in verschiedenen Verknüpfungen aufeinander verweisen.

⁴² Heither, Predigten (Anm. 29) 37. *Non vult nos exire de terra sua, sed vult, ut semper, portemus imaginem terreni*. (vgl. 1 Kor 15,49)

⁴³ Heither, Predigten (Anm. 29) 37.

⁴⁴ Ähnlich urteilt Vogt, Kommentar (Anm. 35) 46, über das „Haus“ in Mt 13,1 im Kommentar des Origenes: Es wird darin klar, „daß das Haus, das Jesus wegen seiner Menschenliebe verläßt, nicht ein Gebäude in Kapharnaum sein kann; es ist ein Ort oder eher eine *Seinsweise*, zu der die Menschen von sich aus keinen Zugang haben.“ (Hervorhebung von mir)

Aspekt der Mittäterschaft hinzu:⁴⁵ Die Menschen, die von Pharao unterdrückt werden, begehen aktiv Sünden und machen sich damit schuldig. Sie müssen dieses „Land“ verlassen und haben auch die Möglichkeit dazu. Die Moralisierung und Individualisierung lässt den „Auszug aus Ägypten“ (nunmehr allegorisch verstanden) in einem neuen Licht erscheinen. Während das israelitische Volk des Exodusbuches ganz passiv seiner Rettung durch Gott zusieht (vgl. Ex 14,14), sind die Zuhörer und Zuhörerinnen des Origenes aufgefordert, selbst zu handeln. Selbstverständlich ist auch hier das rettende Handeln Gottes (in Christus) vorausgesetzt, aber der Akzent hat sich gegenüber der biblischen Erzählung verschoben. Der biblische Exodus ist in erster Linie ein Herausgeführtwerden (נצ' hif.), bei Origenes wird daraus primär eine Aufforderung zum aktiven Verlassen: *relinquamus!*⁴⁶

Bemerkenswert ist, dass auch die moralische Auslegung der Vermehrung die Metapher des Landes aufgreift. Hier wird das Land, also Ägypten, mit dem Körper gleichgesetzt:⁴⁷ Auch hier kann man Frucht bringen! Origenes bringt dezidiert zum Ausdruck, dass der Körper – richtig gebraucht – ein notwendiges Medium für gute Taten ist (hom. 1,4). Im Land Ägypten also werden durchaus auch die guten Werke (*opera bona*) vermehrt.

Der Gegenort zu Ägypten ist die Kirche. Diese wird in der ersten Homilie kaum erwähnt. Dort allerdings, wo von der Vermehrung der Israeliten die Rede ist, wird diese auf die Kirche gedeutet. So wie sich die Israeliten nach dem Tod Josefs vermehrten und das ganze Land (*terra*) bevölkerten, verbreitete sich auch die Kirche nach dem Tod Christi. Von der Fruchtbarkeit der Kirche über den ganzen Erdkreis, *totius orbis terrae*, ist die Rede. Joh 12,24 (das Samenkorn, das in die Erde fällt), Ps 19,5 (die Verbreitung des Wortes bis an die Enden der Erde) und Apg 6,7 (das Wachsen des Wortes des Herrn) werden zur Untermauerung der Argumentation zitiert. Auch hier werden Räume konstituiert, die durch eine soziologische, konkret ekklesiologische, Dimension bestimmt sind.

2.3 Raum und Räume in Homilie 2

Ägypten als Land oder das Verlassen des Landes spielen in der zweiten Homilie, auch metaphorisch, kaum eine Rolle. Der Zeitaspekt dominiert über räumli-

⁴⁵ Auch die rabbinische Auslegung bringt den Gedanken einer Mitschuld Israels an seiner Versklavung in Ägypten ein. Vgl. z. B. den Midrasch Tanhuma zu Ex 1,8.

⁴⁶ Hom. Ex. 1,5. Zum nicht unproblematischen Verhältnis von göttlicher Gnade und Handeln des Menschen bei Origenes vgl. Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 95–131.

⁴⁷ Diese Auslegung geht auf Philo zurück, der sie selbst schon von namentlich nicht bekannten Vorgängern übernommen hat: vgl. Pearce, Land (Anm. 36) 82–127.

che Strukturen. Die Räume, die genannt werden, sind sozial/spirituell definiert: die „Welt“ und die Kirche, die sogar „Häuser“ bekommt. Die Welt ist – im Anschluss an Joh zu denken⁴⁸ – der Ort, über den der Pharao, also der Teufel, der/das Böse, herrscht und steht damit auch für Ägypten (bzw. Ägypten für die Welt): „[...]W]ir fassen das Vorgelesene nicht nur als Geschehen in dieser Welt auf, für die Ägypten ein Bild ist, sondern auch als ein Geschehen in einem jeden von uns.“⁴⁹

Ägypten wird sodann mit Körperlichkeit, Irdischem und Zeitlichem gleichgesetzt, dem das Himmlische, das ausdrücklich „oben“ ist, gegenübersteht. Das Himmlische wird dementsprechend mit Tugend, Ewigkeit, Unvergänglichkeit, Enthaltensamkeit, aber auch Heimat und Paradies identifiziert.⁵⁰

Die Ägypter werden außerdem als diejenigen angesprochen, die die Glaubenden von Gott wegführen wollen. Der Nil ist ein Ort der Zerstörung und Teil Ägyptens, also der Welt. Sein Gegenbild ist die Taufe – Vergleichspunkt ist das Wasser –, die aber nicht räumlich konzipiert ist. Der Fluss stellt, wie die Welt überhaupt, die stets drohende Gefährdung des christlichen Lebens dar.

Die Kirche hingegen ist der soziale Raum, der der Welt entgegensteht und Wohnort, ja sogar Geburtsort (*animae quae nascuntur in ecclesia*, hom. 2,2), der Glaubenden ist.⁵¹ Die Häuser für die Kirche, die im Anschluss an Ex 1,21 genannt werden, konnotieren Sicherheit und Stabilität. Sie entstehen durch Gottesfurcht und sind Häuser des Gebets (Anspielung auf Lk 19,46), wodurch diesem Raum auch eine spirituelle Dimension zukommt, die mit der sozialen verbunden wird. Die Gemeinschaft der Kirche ist bestimmt durch ihre Spiritualität. Auch vom Gesetz wird gesagt, dass es „in das Haus der Kirche eintritt“.⁵²

⁴⁸ Vgl. zu „Welt“ in Joh Michael Wolter, κόσμος, TBLNT 2, 1891–1898: 1897–1898. „Im Johannesevangelium sind die Aussagen über den κ. in einen antithetischen Dualismus eingebunden, der durch das Gegenüber von Licht und Finsternis [...], Wahrheit und Lüge [...], Liebe und Haß [...], oben und unten [...], Leben und Tod [...] u.a.m. gekennzeichnet ist.“ (ebd. 1897) Die Gottesferne der Welt ist bei Joh auf die Ablehnung des Sohnes zurückzuführen. „Er [der Kosmos] wird dadurch zu einem vom Teufel beherrschten und Gott gegenüberstehenden Unheilsbereich (8,23; 12,31; 14,30; 16,11), dem diejenigen, die mit Glauben auf Jesu Anspruch reagiert haben, wesensmäßig nicht angehören [...]“ (ebd.) Die Gemeinde steht in diesem Verständnis dem Kosmos gegenüber.

⁴⁹ Hom. Ex. 2,1. Heithier, Predigten (Anm. 29) 39.

⁵⁰ Das Himmlische, Ewige ist aber nicht gleichzusetzen mit der Kirche, die eher mit der Wüste zu vergleichen ist, in der das verheißene Land angestrebt wird, aber noch nicht erreicht ist und die Wandernden immer wieder gefährdet sind.

⁵¹ Auffällig ist aber, dass die Kirche und ihre Häuser nicht „oben“ situiert werden. Dort ist der Himmel, der gegenwärtig noch nicht erreicht ist.

⁵² Hom. Ex. 2,4. Heithier, Predigten (Anm. 29) 51.

Die Kirche wird aber auch als Person imaginiert: Sie hat eine nährenden Brust⁵³ und die Tochter des Pharao wird in der Interpretation von Ex 2,1–10, der Geburtsgeschichte des Mose, als Typus der Kirche *ex gentibus congregata* verstanden.⁵⁴ Hier ist der dazugehörige Raum eher das „Haus der Kirche“ (*domum ecclesiae*). Ecclesia und Synagoga hingegen sind Personifikationen sozialer Realitäten. Die Kirche ist ein mehrdimensionales Bild, das *auch* eine Raumdimension enthält – als Gegenbild zu Ägypten. Die Räume sind stets durch die in ihnen wohnenden „Seelen“ definiert bzw. die „Seelen“ kommen an die Orte, die ihnen angemessen sind.⁵⁵

Der Gegensatz zwischen Kirche und Welt, Glaubenden und ihren Feinden wird also auch mit Hilfe einer Raummetaphorik beschrieben.⁵⁶ Die einander entgegengesetzten Räume sind sozial und spirituell definiert, wobei beide Aspekte nicht zu trennen sind. Bemerkenswert ist auch, dass die negativen Metaphern überwiegen: Ägypten steht im Zentrum und damit die Notwendigkeit, aus Ägypten auszuziehen. Das hängt zwar einerseits damit zusammen, dass am

⁵³ Hom. Ex. 2,3.

⁵⁴ Hom. Ex. 2,4.

⁵⁵ Das Haus wird beispielsweise auch im Matthäuskommentar allegorisch gedeutet. In Mt 13,1–2 (rEÜ) heißt es: „An jenem Tag verließ Jesus das Haus und setzte sich an das Ufer des Sees. Da versammelte sich eine große Menschenmenge um ihn. Er stieg deshalb in ein Boot und setzte sich. Und alle Menschen standen am Ufer.“ Vogt, Kommentar (Anm. 35) 45–46, übersetzt die Auslegung der Origenes folgendermaßen: „Wenn Jesus bei den Scharen ist, ist er nicht in seinem Haus; denn außerhalb des Hauses die Scharen. Und seiner Menschenliebe Tat ist es, das Haus zu verlassen und zu denen zu gehen, die zu ihm nicht kommen können. Nachdem er aber genug mit den Scharen in Gleichnissen geredet, entläßt er sie und geht in sein Haus. Dort treten zu ihm seine Jünger, bleiben nicht bei den von ihm Entlassenen. Alle gewiß, die echter hören auf Jesus, folgen zuerst ihm nach, fragen dann nach seiner Bleibe, werden zugelassen, sie zu sehen, und kommen und schauen, und bleiben bei ihm jenen Tag alle, manche von ihnen vielleicht noch darüber“. Das Haus bezeichnet den Raum in der Nähe Jesu, den diejenigen betreten dürfen und in dem die wohnen dürfen, die sich für die Nachfolge Jesu entschieden haben. Die anderen stehen draußen, was auch eingeschränkte Erkenntnis bedeutet: Sie hören nur die Gleichnisse. In der zweiten Exodushomilie geht es um ein anderes Haus, aber in diesem Haus der Kirche setzt sich die Bedeutung des Hauses Jesu als Verortung der christlichen Lebensweise und Seinsweise fort.

⁵⁶ Die Kirche und ihr Haus, die entschieden von Ägypten abgegrenzt sind, bieten Schutz, aber keine endgültige Sicherheit. Sie sind daher „auf dem Weg“ zu situieren. Dort ist dann auch Platz für Differenzierungen jenseits einer strikt dichotomischen Sicht der menschlichen Wirklichkeit. Während alles außerhalb zum Reich des Bösen gehört, gibt es innerhalb des Raumes der Kirche sehr wohl Schattierungen, die berühmten drei Stufen der Hyliker, der Psychiker und der Pneumatiker des spirituellen Fortschritts bei Origenes. Vgl. Torjesen, Procedure (Anm. 10) 48: „Thus the teachings of Christ in Scripture correspond to steps in the journey of the soul. The hearer who progresses step by step through these doctrines is being conducted by the teaching of Christ through the processes of purification and imitation toward the goal of perfection.“ Vgl. auch Rolf Gögl, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, 193; Schockenhoff, Fest (Anm. 17) 225.

Anfang des Exodusbuches Israel in Ägypten ist und die Situation in Ägypten beschrieben wird. Andererseits aber ist es auch der Denkweise des Origenes geschuldet, der sehr stark die permanente Gefährdung der bekehrten Christen und Christinnen sieht und in dessen Homilien die Warnungen und Ermahnungen vor einem Rückfall in das frühere Leben – vor der „Rückkehr nach Ägypten“ also – dominieren.

Der Weg der Seele, wie ihn Torjesen als leitendes Prinzip der Exegese des Origenes aufgewiesen hat, lässt sich anhand des Exodusbuches sehr gut nachzeichnen.⁵⁷ Er beinhaltet sowohl eine Zeit- als auch eine Raumdimension. Der Weg (räumlich) fungiert als Metapher für das Leben (zeitlich). Das Leben ist aber wesentlich durch soziale Räume bestimmt. Zugleich begründet die leitende Funktion des „Weges der Seele“ für die Exegese die enge Verbindung von spiritueller und moralischer Auslegung. Die genannten Räume sind keineswegs neutral oder unbedeutend, sondern voll von Bedeutung und zwar von spiritueller und sozialer und das heißt ganz konkreter Bedeutung für das persönliche ebenso wie für das kirchliche Leben, ob jemand nun jemals körperlich in Ägypten war (wie Origenes selbst) oder nicht.

3. Konstitution und Bedeutung des Raumes bei Origenes. Zusammenschau und Weiterführung

Einige Beobachtungen zu Origenes' Raumvorstellung(en) mit Hilfe zeitgenössischer Begrifflichkeit sollen die vorangehende Analyse aus anderer Perspektive noch ein Stück weiterführen. Dabei legen sich ausgehend von der vorangehenden Textlektüre Martina Löws „Raumsoziologie“ als soziologisches Konzept (3.1) und Foucaults „Heterotopien“ als Analyseinstrumente nahe (3.2).⁵⁸

3.1 Die soziale Komponente des Raumes bei Origenes

Die Räume des Exodus werden bei Origenes spirituell internalisiert, was bedeutet, dass sie auf innerpsychische Vorgänge bezogen werden. Aufgrund der Gebundenheit an das Physische,⁵⁹ an den Leib, realisieren sich diese im sozia-

⁵⁷ Siehe oben Anm. 28.

⁵⁸ Löws Raumkonzept und ihre Definitionen flossen bereits in die Darstellung bis hierher ein. Die folgende Analyse kann nur kurz und exemplarisch auf einige auffällige Punkte eingehen. Zu einem Versuch, zeitgenössische narratologische Kategorien in Bezug auf Raum auf antike Texte anzuwenden vgl. Irene J. F. de Jong (Hg.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative* 3 (MnS 339), Leiden 2012.

⁵⁹ Vgl. dazu auch die Feststellung bei Gögl, *Theologie* (Anm. 56) 301–302, die sich zwar auf die Materialität der heiligen Schrift bezieht, aber durchaus generalisierbar ist: „Nach der Ontologie des Alexandriner ist Körperhaftes nicht die eigentliche und wahre Wirklichkeit, sondern nur de-

len Zusammenleben. Damit erhalten die Räume eine starke soziale Komponente, wie auch Borret beobachtet hat: „La perversion religieuse, opposée à la volonté de Dieu, imprègne toute société païenne, menace constant pour la foi. Tout l’ordre social égyptien tend à opprimer la communauté juive.“⁶⁰

Martina Löw hat in ihrem Konzept der Raumsoziologie die Bedeutung der Menschen im Prozess der Raumkonstitution und in der Beschreibung von Räumen eingehend beleuchtet. Sie definiert Raum als „eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern.“⁶¹ Dabei gibt es primär materielle und primär symbolische soziale Güter, aber letztlich weisen alle sozialen Güter beide Aspekte auf. Zwei Aktivitäten sind nach Löw zur Entstehung von Räumen notwendig: das „Spacing“ und die Syntheseleistung. Unter Spacing versteht sie das Platzieren bzw. die Positionierung von Markierungen, die primär symbolisch sind. Syntheseleistung meint die Zusammenfassung von Gütern und Menschen zu Räumen. Dies geschieht über „Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erinnerungsprozesse“.⁶²

Origenes findet Räume einerseits bereits vor, und zwar auf zwei Ebenen: im Bibeltext und in seiner Gemeinschaft. Zum anderen transformiert er die Räume des Exodus, indem er sie mit symbolischen Markierungen versieht, die seiner eigenen Gegenwart entstammen. In einem Prozess aktualisierender Erinnerung fasst er die beiden Räume zusammen, indem er seine Zuhörer und Zuhörerinnen in den Raum der Exoduserzählung⁶³ versetzt. Damit verdrängt er zugleich (und nicht unbeabsichtigt) die dort wohnenden Menschen, nämlich die Jüdinnen und Juden.

„Menschen werden zum einen durch Handlungen anderer Menschen positioniert, zum anderen *positionieren* sie sich aktiv.“⁶⁴ In Origenes’ Homilien finden wir beides: Er selbst positioniert sich (und damit zugleich seine Mitchristen und Mitchristinnen) im Raum der Erzählung und positioniert zugleich andere, die in dieser Situation nicht die Möglichkeit haben, sich selbst zu positionieren (Juden und Heiden in jeweils unterschiedlicher Weise). Die Syntheseleistung

ren Schatten und Bild. Darin bleibt er Platoniker. Aber Leibwerdung ist das Gesetz irdischer Verwirklichung. Wenn ein Gedanke der Weisheit Gottes in diese Welt kommt, entsteht ein ‚Leib der Wahrheit‘, nämlich Schöpfung und Schrift. [...] Das Wort Gottes kann hienieden nicht anders als in ‚Einkörperung‘ empfangen werden. [...] Die Hl. Schrift ist eine bleibende Inkarnation des Logos.“

⁶⁰ Borret, Origène (Anm. 40) 15.

⁶¹ Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 154.

⁶² Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 159.

⁶³ Es wäre ein Fehler, den Raum der Exoduserzählung als einen rein literarisch, „bloß“ narrativ konstruierten Raum zu sehen. Vielmehr weist dieser Raum über seine symbolische Zuordnung zu konkreten sozialen Gruppen auch eine materielle Dimension auf.

⁶⁴ Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 154.

des Origenes ist es, ausgehend vom Exodustext eine Raumkonstellation zu entwerfen, in der die eigene Gruppe („wir“) und die „Anderen“ ihren jeweils klar definierten und klar bewerteten Platz zugewiesen bekommen.

Origenes geht dabei von konkreten Orten des Bibeltextes aus, die aber längst ihre topographische Bedeutung verloren haben und symbolisch höchst aufgeladen sind. An diesen Orten werden die Räume „Welt“ und „Kirche“ und ihre jeweiligen Bewohnerinnen und Bewohner situiert. Löw geht davon aus, dass die materielle Komponente Voraussetzung für die symbolische Komponente des Raumes ist.⁶⁵ Das trifft auch für die Auslegung des Origenes zu. Hermeneutisch gewendet bedeutet das die bleibende Bindung des spirituellen Sinns der Schrift an den Literalsinn.

Für Origenes sind die Räume des Exodusbuches tatsächlich „relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern“.⁶⁶ Letztlich ist es nur *ein* Raum, um den es geht, da die Kirche sich innerhalb der „Welt“ behaupten muss und sich nicht gänzlich vom Irdischen verabschieden kann. Die Verwiesenheit auf das Körperliche und die andauernde Gegenwart und Nachbarschaft der „Welt“ erweisen die Kirche als eine Art Sub-Raum innerhalb des „Unten“, des Irdischen, der Welt.⁶⁷ Um diesen Status näher in den Blick zu bekommen, ist Foucaults Konzept des Heterotopos hilfreich.

3.2 Die Kirche – ein Heterotopos?

Foucault beschreibt Heterotopien, Gegenräume, als „vollkommen andere Räume“,⁶⁸ in Abgrenzung zu Utopien, die keinen Ort haben. Er unterscheidet „Krisenheterotopien“, Orte, die in biologischen Krisensituationen relevant waren,⁶⁹ von „Abweichungsheterotopien“. Damit meint er „Orte, welche die Gesellschaft an ihren Rändern unterhält“.⁷⁰ Letztere sind für die Raumvorstellung des Origenes interessant.

⁶⁵ Vgl. Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 193.

⁶⁶ Löw, Raumsoziologie (Anm. 3) 154.

⁶⁷ Damit wird zugleich die strikte Dichotomie der beiden Räume unterlaufen. Origenes' Hinweis, dass auch innerhalb Ägyptens gute Werke vollbracht werden können, weist in diese Richtung.

⁶⁸ Michel Foucault, Die Heterotopien/Les hétérotopies – Die utopische Körper/Les corps utopique. Zwei Radiovorträge (zweisprachige Ausgabe. Übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert), Frankfurt a. M. 2005, 11. Foucault hielt die beiden Vorträge im Dezember 1966.

⁶⁹ Vgl. Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 12. Beispiele dafür sind Häuser für Jugendliche in der Pubertät oder auch die Hochzeitsreise. Solche Orte waren bis ins 19. Jh. vorhanden.

⁷⁰ Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 12. Als Beispiele nennt er hier Sanatorien, psychiatrische Anstalten, Gefängnisse und Altersheime.

Nach Foucault „bringen Heterotopien an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen, die eigentlich unvereinbar sind“. ⁷¹ Damit kommt ein zentrales Merkmal der Kirche, wie Origenes sie konzipiert, in den Fokus. Die Kirche befindet sich in der „Welt“, orientiert sich aber am Himmel. Irdisches und Himmlisches finden sich in diesem Raum. Damit ist die Kirche zu verstehen als der Raum (wesentlich durch die ihn bewohnenden Menschen bestimmt), in dem mitten in der „Welt“ und doch von ihr getrennt Himmlisches erfahrbar werden kann. ⁷²

Heterotopie steht auch in Zusammenhang mit zeitlichen Brüchen oder Übergängen. ⁷³ Auch das gilt für die Kirche bei Origenes. Sie geht zurück auf einen qualitativen Einschnitt in der Zeit und orientiert damit die gesamte Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf die Zeitlosigkeit der Ewigkeit hin. Sie ist damit ein Raum im Übergang, worauf auch die Weg-Metaphorik deutlich verweist.

Heterotopien, so Foucault, besitzen ein „System der Öffnung und Abschließung [...], welches sie von der Umgebung isoliert“. ⁷⁴ Die Abgrenzung des Raumes der Kirche von der „Welt“ ist bei Origenes evident. Gleichsam als Tür, die den Eintritt in diesen Raum öffnet, ist die Taufe zu nennen, die Origenes auch in der zweiten Exodushomilie erwähnt, wenngleich nicht im Zusammenhang einer räumlichen Vorstellung. Wichtigstes Charakteristikum von Heterotopien ist aber das folgende:

„Sie stellen alle anderen Räume in Frage, und zwar auf zweierlei Weise: entweder [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.“ ⁷⁵

Für die Kirche bei Origenes dürfte letzteres zutreffen. In der Kirche herrscht Übereinstimmung mit der eigentlichen Wirklichkeit bzw. zumindest Ausrichtung auf diese hin. Die Unordnung des Raumes „Welt“ wird mit dem Bösen in Verbindung gebracht, die „Kirche“ mit dem Wahren und Guten, das sich konkret in den christlichen Gemeinden zeigt.

Die „Kirche“ in diesen beiden Homilien als Heterotopos zu begreifen, kann helfen, einige Unklarheiten bei Origenes hinsichtlich dieses Raumes zu verste-

⁷¹ Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 14.

⁷² In Hom. Ex. 2,1 benennt Origenes im Zusammenhang mit dem Himmlischen das Paradies: Für Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 15, ist der Garten das älteste Beispiel einer Heterotopie.

⁷³ Vgl. Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 16–17.

⁷⁴ Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 18.

⁷⁵ Foucault, Heterotopien (Anm. 68) 19–20.

hen. Origenes möchte die strikte Trennung, die entschiedene Verortung, den ungebrochenen Blick zum Himmel, aber die Realität spricht eine andere Sprache. Grund dafür ist die bleibende und unvermeidliche Präsenz der „Welt“ auch in der Kirche als einem Ort, wo eigentlich Unvereinbares zusammenkommt. Auch christliches Handeln, das spirituell am Himmlischen und Ewigen orientiert ist, bleibt an Raum und Zeit, an den Körper gebunden. Für Origenes ist der Körper notwendiges Mittel für die guten Werke, auch Ägypten kann ein Ort sein, an dem man richtig leben kann – im Heterotopos Kirche. Zudem sind nicht alle auf dem spirituellen Weg in gleichem Maße fortgeschritten. Nicht alle Inkonsistenzen in Origenes' Auslegungen lassen sich damit lösen, aber die Widersprüchlichkeiten zeigen, dass der Heterotopos „Kirche“ weiterhin im Raum der „Welt“ verortet ist und innerhalb dessen auf den Raum Himmel hinausblickt.⁷⁶

⁷⁶ Oder ist der Himmel Utopie, ein Ort ohne Ort? Diese Frage muss hier offen bleiben.