

Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius

Von KARL BAUS

Wohl kaum eine andere Gestalt der alten Kirche, Augustinus vielleicht ausgenommen, stand in den beiden letzten Dezennien so im Mittelpunkt des theologisch-wissenschaftlichen Interesses wie der Alexandriner Origenes. Wenn wir richtig sehen, ist diese Art Origenes-Renaissance bedingt durch zwei Fragestellungen theologischer Forschungsarbeit, die sich in diesem Zeitraum in den Vordergrund drängten und der historischen Theologie einen erfreulichen Auftrieb gaben: die Frage nach Art und Geltung der altkirchlichen Schriftauslegung¹ und das erhöhte Interesse der Kirchengeschichte für die Entwicklung des innerkirchlichen Lebens mit der besonderen Betonung der Frömmigkeitgeschichte. Für beide Sachgebiete konnten Gestalt und Werk des Origenes nicht übergangen werden.

Besonders ergebnisreich waren die Bemühungen um eine tiefere Erkenntnis der asketischen Grundanschauungen des Alexandriners, zu denen W. Völker den entscheidenden Anstoß gab².

¹ Von neueren Arbeiten zur Schriftauslegung des Origenes seien genannt: R. P. C. Hanson, *Origen's interpretation of Scripture exemplified from his Philocalia*: *Hermathena* 63 (1944) 47/58. — W. den Boer, *Hermeneutic problems in early Christian literature*: *VigChrist* 1 (1947) 150/67. — H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*: *RechSR* 34 (1947) 180/226. — J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche*: ebd. 34 (1947) 257/302. — J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène*: ebd. 35 (1948) 27/56. — J. Daniélou faßt seine Arbeiten zu dieser Frage knapp zusammen in seinem Werk *Origène* (Paris 1948) 145/57, ausführlicher in *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950). Das abschließende Werk ist jetzt H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950). Mit Origenes befaßt sich zuletzt noch J. L. McKenzie, *A chapter in the history of spiritual exegesis*: *TheolStudies* 12 (1951) 365/81.

² W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen 1931),

Neben der Erforschung und Darstellung des Systems der origenistischen Frömmigkeit war aber die Frage nach seiner Stellung und Bedeutung innerhalb der Geschichte der Frömmigkeit von gleichem wissenschaftlichem Rang. Auch hier hat eine Fülle von Arbeiten bereits zu neuen grundlegenden Erkenntnissen geführt und die zentrale Bedeutung des Origenes für die weitere Entwicklung dieses Sektors innerkirchlichen Lebens in ein helleres Licht treten lassen. Den enormen Einfluß des Origenes auf die Mönchsfrömmigkeit des Ostens haben W. Seston³ und M. Viller⁴ nachgewiesen, wenn letzterer auch wohl bei der durchaus berechtigten Betonung der Vermittlerrolle des Evagrius Pontikus den Eigenwert des Maximus Confessor in diesem Bereich unterschätzt hat⁵. Die Nachwirkung des Origenes auf Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz wird deutlich in deren *Philocalia*⁶, einer Blütenlese aus den Werken des Alexandriners, deren Titel und Anlage in einem späteren Werk der ostkirchlichen Frömmigkeit weiterleben sollte⁷. Um eine Aufhellung der Beziehungen des Origenes zur

das eine Fülle von Stellungnahmen und weiteren Studien anregte, von denen hier die wichtigsten genannt seien: H.-Ch. Puech, *Un livre récent sur la mystique d'Origène*: *RevHistPhilosrelig* 13 (1933) 508/36. — G. Bardy, *La spiritualité d'Origène*: *Vsp* 31 (1932) 80/106. — K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*: *RAM* 15 (1932) 113/45. — H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*: *ZKT* 59 (1955) 351/8. — A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938). — St. T. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus* = *Studia Anselmiana* 16 (Rom 1944). — Einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung findet man wiederum bei J. Daniélou, *Origène* (Paris 1948) 287/301. — Die Diskussion über den Charakter der origenistischen Mystik wird fortgeführt von H. Jonas, *Die origenistische Spekulation und die Mystik*: *ThZ* 5 (1949) 24/45, dagegen J. Lebreton, *La source et le caractère de la mystique d'Origène*: *AnalBoll* 67 (1949) 55/62.

³ W. Seston, *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*: *RevHistRel* 108 (1933) 197/213. ⁴ M. Viller,

Aux sources de la spiritualité de s. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique: *RAM* 11 (1930) 156/84; 239/84; 331/6. ⁵ Vgl. vor allem H. U. v. Balthasar,

Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor (Freiburg 1941) 102/47 und dessen *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes* (Freiburg 1941), wo besonders der Weg des origenistischen Gedankengutes über Ps.-Dionys zu Maximus aufgezeigt wird. ⁶ Vgl. J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen* (Cambridge 1893). ⁷ Siehe jetzt

die Einleitung von J. Guillard zu: *Petite Philocalie de la prière du coeur* = *Documents spirituels* 5 (Paris 1953) 7/37.

Mystik Gregors von Nyssa hat sich J. Daniélou⁸ bemüht, während I. Hausherr die Wurzeln der ostkirchlichen Lehre von den acht Hauptsünden im Werk des Alexandriners bloßlegen konnte⁹.

Von dem Einfluß des Origenes auf den lateinischen Westen waren bisher die Nachwirkungen auf Hieronymus am meisten bekannt¹⁰. Desgleichen hat man schon länger gesehen, daß Johannes Cassian nicht nur mit dem Gedankengut des Origenes vertraut war, sondern ihn selbst gelesen und vor allem den aszetischen Lehrgehalt seines Hohenliedkommentars in seinen *Coulationes* verarbeitet hat¹¹. Jüngst hat sich B. Altaner mit der Kenntnis des Alexandriners bei Augustinus befaßt¹². Wie stark sein Einfluß auf die Theologie und Frömmigkeit des Westens gewesen sein dürfte, läßt eindrucksvoll die Verbreitung der lateinischen Übersetzungen von Werken des Origenes im westeuropäischen Raum erahnen, deren Liste vor kurzem A. Siegmund hauptsächlich nach den Prolegomena der Origenes-Bände des Berliner Corpus gibt¹³, und welche Rolle Origenes in der Aszese des lateinischen Mönchtums des 12. Jahrhunderts und in der Bibelerklärung dieser Zeit spielt, macht J. Leclercq mit reichen Belegen einsichtig¹⁴.

Bei dieser Sachlage überrascht es etwas, daß die Forschung bisher dem Einfluß des Origenes auf einen lateinischen Schriftsteller des 4. Jahrhunderts keine größere Aufmerksamkeit zuwandte, von dem es schon länger feststeht, daß er viele Werke des griechischen Theologen im Original gelesen und für seine eigenen literarischen Arbeiten verwertet hat: Ambrosius von Mailand. Schon die Mauriner haben in der Einleitung zu ihrer Ambrosiusausgabe auf diese Benutzung des Origenes durch den Mailänder aufmerksam gemacht und ihn deswegen verteidigen wollen¹⁵.

⁸ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse* (Paris 1943) 238/40. Daniélou konnte auch Benutzung des Origenes durch Maximus von Tyrus nachweisen: *RechSR* 34 (1947) 359/61.

⁹ I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*: *OChr* 30, 3 (Rom 1932) 164/75. ¹⁰ Vgl. R. Reitzenstein, *Origenes und Hieronymus*: *ZNW* 20 (1920) 90/3. — G. Bardy, *St. Jérôme et ses maîtres hébreux*: *Rbén* (1934) 145/64. ¹¹ S. Marsili, *Giovanni Casiano ed Evagrio Pontico* = *Studia Anselmiana* 5 (Rom 1935) 150/8.

¹² B. Altaner, *Augustinus und Origenes*: *HJb* 70 (1951) 15/41.

¹³ A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert* (München-Pasing 1949) 110/23.

¹⁴ J. Leclercq, *Origène au XII^e siècle*: *Irénikon* 24 (1951) 425/39. ¹⁵ Praef. in opera s. Ambrosii (PL 14, 24 B/C): *Quapropter cum*

Später hat Kardinal P i t r a an einer Reihe von Beispielen die literarische Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes vor allem für seine Homilien zum 118. Psalm bestätigen können¹⁶, wie auch das origenistische Vorbild in den Erläuterungen zu den Hoheliedstellen im Werk des Ambrosius schon länger erkannt war¹⁷; schließlich hat man noch bemerkt, daß für die beiden ersten Bücher der ambrosianischen Homilien zum Lukasevangelium vielfach der entsprechende Kommentar des Alexandriners als Vorlage diente¹⁸. Dieses Wissen um eine offensichtlich weitgehende literarische Abhängigkeit des Mailänder Bischofs von dem großen Alexandriner hat bisher aber noch kaum Untersuchungen darüber veranlaßt, in welchen dogmatischen oder frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsamen Fragen sich der besondere Einfluß des Origenes bei Ambrosius denn geltend macht¹⁹. Erst in allerjüngster Zeit hat ein Aufsatz von H.-Ch. P u e c h die Fruchtbarkeit einer solchen Fragestellung bewiesen, da er zeigen konnte, daß Ambrosius seine trinitarische Deutung von Ps. 50, 12—14 weitgehend Origenes verdankt²⁰.

Die vorliegende Untersuchung möchte nun die Frage der Nachwirkung des Origenes in dem schriftstellerischen Nachlaß des Ambrosius an einem dogmen- und frömmigkeitsgeschichtlich gleich wichtigen Thema verfolgen, dem der Christusfrömmigkeit. Sie ist, gleichsam als Nebenfrucht, aus einer umfassenderen Studie

Origenes in scripturis interpretandis aliorum omnium tanquam dux et antesignanus haberetur necnon ex eo quasi e publico penu pleraque suarum expositionum hausissent superiores patres, Ambrosius quoque communi se usurum iure arbitratus est, si ex eiusdem libris quae in rem suam putabat congruere, mutaretur. Besonders betonen sie in ihrer Admonitio zu seiner Psalmenerklärung (PL 14, 919/20), daß er für die Psalmen 36, 37, 38 nicht wenig aus Origenes übernommen habe.

¹⁶ J. B. P i t r a, *Analecta sacra* 3 (Rom 1883) 246/57.

¹⁷ Vgl. J. B. K e l l e r, *Der heilige Ambrosius als Erklärer des Alten Testaments* (Regensburg 1893) 164 f. und C. S c h e n k l, *CSEL* 32, 1, XXX f.

¹⁸ Vgl. C. S c h e n k l in der Praef. zu *CSEL* 32, 4 XIII f. und die Verweise im Apparat der gleichen Ausgabe auf den S. 18, 21 f., 35, 38, 40, 42, 45 f., 56, 58, 65, 67, 72, 81; ferner G. B a r d y, *La question des langues dans l'église ancienne* 1 (Paris 1948) 253. Es ist eine der Schwächen der von M. P e t s c h e n i g besorgten Bände 62 und 64 des *CSEL*, daß sie im Apparat fast jede Anspielung auf Vergil oder Horaz notieren, aber kaum Hinweise auf bedeutsame theologische Abhängigkeiten des Ambrosius von Origenes bringen.

¹⁹ Einen ersten knappen Ansatz liefert auch hier W. V ö l k e r, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius: ThStKr* 105 (1951) 199/207.

²⁰ H.-Ch. P u e c h, *Origène et l'exégèse du psaume 50. 12—14 = Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel* (Neuchâtel 1950) 180/94.

über das Gebet zu Christus beim heiligen Ambrosius erwachsen, in deren Verlauf sich die Frage nach den eventuellen Quellen des Ambrosius aufdrängte. Dabei ergab sich die Notwendigkeit, ein wenn auch gedrängtes Gesamtbild der ambrosianischen Christusfrömmigkeit erstmalig aus den Quellen zu zeichnen, das nun hier als Grundlage für den Vergleich mit Origenes dienen soll (I). Obwohl es an Beiträgen zur Christusfrömmigkeit des Origenes nicht fehlt²¹, schien es methodisch richtig, auch für deren Darstellung (II) noch einmal die Quellen zu befragen, und zwar in der Hauptsache den homiletischen Nachlaß des Origenes. Ein Vergleich der Christusfrömmigkeit der beiden Kirchenschriftsteller wird dann am ergiebigsten sein, wenn er in jedem Fall von möglichst gleichen Voraussetzungen ausgeht. Da nun die Schriften des Ambrosius weitgehend nur für die Publikation mehr oder weniger überarbeitete Predigten sind²², die ihren Stoff fast ausnahmslos der Welt des Alten Testaments entnehmen, empfiehlt es sich, bei einer Darstellung der Christusfrömmigkeit des Origenes möglichst den entsprechenden Schriftenkreis zugrunde zu legen, also seine alttestamentlichen Homilien und die noch erhaltenen Homilien zum Lukasevangelium. Für eine besondere Berücksichtigung gerade der Homilien beider spricht ferner die Beobachtung, die bei entsprechenden Untersuchungen für Hieronymus und Augustinus gemacht wurde²³, daß sich die Welt der Frömmigkeit eines altchristlichen Schriftstellers am plastischsten dann darbietet, wenn er sie spontan und unmittelbar im gesprochenen Wort vor seiner Gemeinde entfaltet.

²¹ Gemeint sind die schon genannten Arbeiten von W. Völker, der S. 215/28 besonders die Idee der Nachfolge Christi bei Origenes untersucht, und A. Lieske, der den Nachdruck auf die dogmatischen Grundlagen seiner Christusfrömmigkeit legt. Am stärksten frömmigkeitsgeschichtlich orientiert ist das Buch von F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (Paris 1951), das sich aber bewußt auf die drei großen Evangelienkommentare beschränkt und nur gewisse Einzelzüge der Christumystik des Origenes herausarbeiten will. Der Frage des Gebetes zu Christus ist keiner der drei Verfasser näher nachgegangen. ²² Siehe die Belege in den Praefationes der CSEL-Bände 32, 1, 2, 4 und 62, 64 passim.

²³ Vgl. K. Baus, *Das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus*: Trier. Theol. Zeitschrift 60 (1951) 178/88, und ders., *Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus*: ebd. 63 (1954) 321/39.

I. DIE CHRISTUSFRÖMMIGKEIT DES AMBROSIUS VON MAILAND

1. *Christus omnia*

Das Christusgeheimnis ist die alles überragende Wirklichkeit in der religiösen Welt des Bischofs Ambrosius, die er in immer neuen Ansätzen zu bewältigen sucht. Er weiß, daß sich das Eindringen in die Gestalt Christi nur stufenweise vollziehen kann²⁴. Aber alle Erfahrung, die er bei diesem Bemühen gewinnt, kann er nur in die Worte zusammenfassen: *omnia habemus in Christo*²⁵. *Christus omnia* ist eines der ambrosianischen Lieblingsworte, in das all sein betrachtendes Sichversenken in das *grande mysterium Christi*²⁶ jeweils ausklingt. In einer Art Prosahymnus seiner Schrift *De virginitate* hat er diesem Gedanken vielleicht den reifsten Ausdruck verliehen, dem er wie eine Überschrift die Worte voranstellt *Omnia nobis est Christus*, um dann fortzufahren: *si vulnus curare desideras, medicus est; si febris aestuas, fons est; si gravaris iniquitate, iustitia est; si auxilio indiges, virtus est; si mortem times, vita est; si caelum desideras, via est; si tenebras fugis, lux est; si cibum quaeris, alimentum est. Gustate igitur et videte, quoniam suavis est dominus; beatus vir, qui sperat in eo* (Ps. 33, 9)²⁷. Am tiefsten ist er von dem Bewußtsein durchdrungen, daß Christus das Leben ist, das sich uns in allen Ereignissen des irdischen Wandels Christi wie in allen Eigenschaften des erhöhten Herrn offenbart²⁸ und die Quelle für unser aller Leben ist²⁹. *Bibere Christum* ist ihm daher ein Anliegen, das er seinen Zuhörern in Mailand in oft glühenden Worten vorträgt, wie etwa in dem hymnusartigen Aufruf, der im letzten eucharistisch empfunden ist: *Utrumque poculum bibe veteris et novi testamenti, quia in utro-*

²⁴ *De virginitate* 5, 21 (PL 16, 271 C). ²⁵ *De virginitate* 16, 99 (PL 16, 291 C). ²⁶ *De fide* 4, 2, 26 (PL 16, 621 D). ²⁷ *De virginitate* 16, 99 (PL 16, 291 C); ähnlich die Stelle *Explan.*, ps. 36, 63 (CSEL 64, 123): *ipsum (scl. dominum Jesum) semper loquamur. cum de sapientia loquimur, ipse est, cum de virtute loquimur, ipse est, cum de iustitia loquimur, ipse est, cum de pace loquimur, ipse est, cum de veritate et vita et redemptione loquimur, ipse est.* ²⁸ Vgl. vor allem *Explan.* ps. 36, 36 (CSEL 64, 99 f.): *ipse nostra in omnibus vita est. Ipsius divinitas vita est, ipsius aeternitas vita est, ipsius caro vita est, ipsius passio vita est ... ipsius mors vita est, ipsius vulnus vita est, ipsius sanguis vita est, ipsius sepultura est vita ... quod factum est in ipso, vita est.* ²⁹ *De Is. vel an.* 8, 79 (CSEL 32, 1, 699): *fons est omnium vitae Christus.*

*que Christum bibis. Bibe Christum, quia vitis est. Bibe Christum, quia petra est, quae vomuit aquam. Bibe Christum, quia fons vitae est. Bibe Christum, quia flumen est, cuius impetus laetificat civitatem dei. Bibe Christum, quia pax est. Bibe Christum, quia flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Bibe Christum, ut bibas sanguinem, quo redemptus es. Bibe Christum, ut bibas sermones eius; sermo eius testamentum est vetus, sermo eius testamentum est novum . . . Hoc verbum bibe, sed ordine suo bibe, primum in veteri testamento, cito fac ut bibas et in novo testamento*³⁰. *Ubi Christus, ibi omnia*³¹, ist auch das Leitmotiv der persönlichen Christusfrömmigkeit des Ambrosius: „ihn habe ich angenommen, von dem ich nichts wußte; ihn habe ich anerkannt, den ich nicht kannte; ihn bekenne ich nun, den ich verkannte; ihm beuge ich nun mein Knie, ihm unterwerfe ich mein Denken; ihn bete ich an, den ich vordem floh“³². Im beglückenden Hochgefühl des ihm durch Christus zugefallenen Reichtums ruft er aus: „obwohl ich nichts besitze, besitze ich doch alles, da ich Christus habe“^{32a}. Christus ist darum auch der Maßstab für alle Entscheidungen³³, alles Reden und alles Tun soll sich an ihm orientieren³⁴. Aus solcher Frömmigkeitshaltung stammt auch die bei Ambrosius häufig zu beobachtende Neigung, mit den Formeln *Christo auctore, Christo ducente, Christo regnante*³⁵ alle Ereignisse auf ihn zurückzuführen, alle Unternehmungen mit den Worten *favente domino Jesu, praesule domino et assistente, iubente illo* u. ä. von seinem Segen und Gewähren abhängig zu machen³⁶. Es ist eine machtvolle, alle Bereiche des inneren Lebens durchwaltende, alle Bezirke menschlicher Tätigkeit prägende Christusfrömmigkeit, die sich in diesem *Christus omnia* ihren gültigen Ausdruck schafft; es ist die Kurzformel für die Christozentrik seiner Frömmigkeit. Wem Christus, so wie ihm, alles ist, der ist ganz

³⁰ Explan. ps. 1, 33 (CSEL 64, 29 f.).

³¹ Epist. 4, 4 (PL 16, 890 A/B).

³² Expos. ps. 118, 20, 18 (CSEL 62, 454): *suscepi, quem nesciebam, agnovi, quem non cognoscebam, confiteor, quem negabam. Ipsi genu corporis flecto, ipsi genu mentis flecto, ipsum adoro, quem ante fugiebam.*

^{32a} De interpell. Iob et David 3 (4), 11, 28 (CSEL 32, 2, 265): *nihil habens omnia habeo, quia Christum habeo.*

³³ Explan. ps. 40, 1 (CSEL 64, 230): *ad ipsum studia nostra dirigimus ad ipsum vota nostra conferimus.*

³⁴ De virginibus 3, 5, 24 (PL 16, 227 A): *omnia ergo dicta nostra factaque referamus ad Christum.*

³⁵ Epist. 82, 11 (PL 16, 1279 A); Expos. ps. 118, 5, 3 (CSEL 62, 83); ebd. 118, 14, 28 (CSEL 62, 317).

³⁶ Explan. ps. 39, 27 (CSEL 64, 230); De ob. Theod. 15 (PL 16, 1391 A); Explan. ps. 43, 96 (CSEL 64, 329); Expos. ps. 118, 8, 40 (CSEL 62, 175).

und gar christushörig, der weiß sich ihm in jeder Situation seines Heilsweges restlos verbunden: *cum in via sum, Christi sum; cum pervenero, patris sum; sed ubique per Christum et ubique sub Christo*³⁷.

Seine letzte Vollendung aber erfährt das *Christus omnia* für Ambrosius in dem Wort *caritas nostra Christus*³⁸. Er weiß sich so von Christi Huld umfassen, daß er sich die Paulusworte Röm. 8, 35 f. zu eigen machen darf, ihn könne weder Tod noch Schwert noch Drangsal von dieser Liebe zu Christus trennen³⁹. Nicht nur weil Christi Liebe den Menschen zuvorkam und den bitteren Tod für sie ertrug⁴⁰, sind sie zur Gegenliebe verpflichtet⁴¹, sie lieben ihn, weil in ihm alle Süße und Milde beschlossen ist⁴². Christus ist der Pfeil, der mit einer guten Wunde verwundet, mit der Wunde der Liebe⁴³. Wer dieser Liebe innegeworden, den erfüllt eine tiefe Christussehnsucht; nach ihm verlangt er, ihn wünscht er, auf ihn hin spannt er all seine Kräfte, ihn hegt er in seinem Innersten, ihm erschließt er sich ganz und gar und kennt nur eine Furcht, die, ihn zu verlieren⁴⁴. Diese Christussehnsucht entlockt dem Mailänder Bischof einen Wunsch von dieser Zartheit: *utinam super sinistram eius requiescam, ne quaeram cervicalia!*⁴⁵ Darum verstummt in der Predigt des Ambrosius auch nie die Mahnung zur Christusliebe⁴⁶, die sich gern paulinischer Gedanken und For-

³⁷ De fide 5, 12, 150 (PL 16, 678 C); vgl. noch De Helia et ieiu. 20, 75 (CSEL 32, 2, 457) die Worte des Christen an den Teufel: *ego servus Christi sum; illius redemptus sanguine illi me totum mancipavi.* ³⁸ De Is. vel an. 8, 75 (CSEL 32, 1, 694).

³⁹ Explan. ps. 61, 27 (CSEL 64, 394): *domini favore susceptus sum, quia neque mors neque gladius neque tribulatio a caritate Christi me separare potuerunt.* ⁴⁰ De Is. vel an. 8, 75 (CSEL 32, 1, 694): *bona caritas, quando morti se obtulit pro delictis nostris; bona caritas, quae peccata remisit.*

⁴¹ De Iac. 1, 7, 27 (CSEL 32, 2, 21): *cur nos pro illo non etiam dura et acerba toleremus, qui pro nobis tam indigna suscepit? Ideoque debet in nobis esse caritas, ut nullis periculis revocemur a Christo.* ⁴² Expos. ps. 118, 5, 44 (CSEL 62, 106): *quod severum in aliis, in Christo dulce est, in Christo suave est, quia ipse suavis est.*

⁴³ Ebd. 118, 5, 17 (CSEL 62, 90 f.): *sagitta haec Christus est; bonum ergo hac vulnerari sagitta.* Vgl. noch Explan. ps. 36, 24 (CSEL 64, 90).

⁴⁴ Ebd. 118, 11, 4 (CSEL 62, 234): *... timens dominum nescit aliud desiderare nisi salutare dei, quod est Christus Jesus, illum concupiscit, illum desiderat, in illum totis intendit viribus, illum gremio mentis fovet, illi se aperit et effundit et hoc solum veretur, ne illum possit amittere;* ähnlich Explan. ps. 36, 67 (CSEL 64, 126).

⁴⁵ Ebd. 118, 5, 19 (CSEL 62, 92) und De interpell. Iob et David 1, 9, 30 (CSEL 32, 2, 251). ⁴⁶ Expos. ev. Luc. 6, 26 (CSEL 32, 4, 242): *reddamus ergo amorem pro debito, caritatem pro munere;* und ebd. 7, 84 (32, 4, 352): *dilige-*

mulierungen bedient⁴⁷. Christusliebe soll für christliche Eltern das Motiv sein, ihre Tochter dem Herrn zu weihen⁴⁸, er selbst kennt kein schöneres Ideal als Christi Opferlamm zu werden⁴⁹. Wenn er die Liebe zu Christus überdenkt, dann schwindet, wie bei den Märtyrern, jede Bangigkeit aus seiner Seele⁵⁰, dann erfüllt ihn ein tiefes Vertrauen auf Jesu Hilfe in allen Wechselfällen des Lebens⁵¹, dann scheint ihm in tiefer theologischer Schau die Schuld gesegneter zu sein als das Freisein von Sünde, weil jene ihm eine solche Erlösung gebracht hat⁵². Die Christusliebe des Menschen ist nur eine Antwort auf Christi größere Liebe zur Menschheit, die er wie seinen Weinberg mit liebenden Armen umschließt⁵³, deren einzelne Glieder er sucht und ruft, auch diejenigen, die sich vor ihm verbergen wollen⁵⁴.

2. Nachfolge Christi

Mit der eben erwähnten Aufforderung, alles Reden und Tun im Bezug auf Christus zu sehen, hat Ambrosius bereits das Grundgesetz der Nachfolge Christi ausgesprochen, für das ihm sonst gern als bevorzugte Formulierung der Satz in die Feder fließt: Christus ist Anfang und Ende aller Wege, die immer der Mensch wandelt⁵⁵.

Zunächst läßt der Prediger Ambrosius das Ideal der Nachfolge Christi in ruhigen Aussagen vor seinen Hörern erstehen: wer Christus nachfolgt, der ist wirklich glücklich⁵⁶; wen Jesus zur Nachfolge aufruft, der löst sich von aller Niedrigkeit⁵⁷; es gibt

mus eum quasi dominum, diligamus et quasi proximum. ⁴⁷ Expos. ps. 118, 15, 40 (CSEL 62, 352). ⁴⁸ Ebd. 118, 6, 20 (CSEL 62, 118). ⁴⁹ De bono mortis 3, 8 (32, 1, 709): *quid enim praestantius quam fieri Christi hostiam?*

⁵⁰ Expos. ps. 118, 9, 2 (CSEL 62, 190). ⁵¹ Ebd. 118, 8, 38 (62, 173 f.).

⁵² De Iac. 1, 6, 21 (CSEL 52, 2, 18): *non gloriabor quia profui nec quia profuit mihi quisquam, sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, quia pro me Christi sanguis effusus est. Facta est mihi culpa merces redemptionis, per quam mihi Christus advenit. Propter me Christus mortem gustavit. Fructuosior culpa quam innocentia.* Der Anklang an das *felix culpa* des Exultet ist nicht zu überhören. ⁵³ De Is. vel an. 4, 29 (CSEL 52, 1, 660): *sicut vitis vineam suam*

ita dominus Jesus populum quasi vitis aeterna quibusdam brachiis caritatis amplectitur. ⁵⁴ Explan. ps. 39, 20 (CSEL 64, 226). ⁵⁵ Expos. ps. 118, 5, 26 (CSEL 62, 95): *principium Christus et finis viarum*; ebd. 118, 5, 23 (62, 94): *cum omnes igitur ambulaverimus vias, veniemus in omnium finem viarum.* ⁵⁶ Explan. ps. 1, 35 (CSEL 64, 31). ⁵⁷ Expos. ps. 118, 4, 3 (CSEL 62, 69): *non adhaeret*

keine größere Würde als in seinem Dienste stehen⁵⁸, denn es ist in Wahrheit Gottesdienst⁵⁹. Dabei ist es nicht der Gedanke an irgendeinen Lohn, der zu dieser Nachfolge veranlaßt, die Nachfolge Christi trägt ihren Lohn in sich selbst⁶⁰.

Es folgen Aufforderungen und Mahnungen zur Nachfolge Christi, meist in schlichter, aber doch eindringlicher Form. Gern knüpft Ambrosius dabei an ein Jesuswort an, wie z. B. an Jo. 14, 16⁶¹ oder an Mt 11, 28⁶², oder er legt das Wort an Petrus Mt 16, 19: *vade retro me* im Sinne der Nachfolge aus⁶³. Zahlreich sind Wendungen wie etwa, den Lebensweg der Führung Jesu anzuvertrauen⁶⁴, auf ihn hin die Schritte zu lenken⁶⁵, auf dem gleichen Weg zu wandeln, den Christus ging⁶⁶, am häufigsten wohl die Formeln *sequamur dominum Jesum*⁶⁷ oder *sequere Christum*⁶⁸. Zuweilen wird diese Mahnung erweitert durch den Hinweis auf die innere Schönheit und Größe der Nachfolge⁶⁹. Die Nachfolge ist aber auch Pflicht, weil sie allein zum Vater führt⁷⁰. Ein weiterer bevorzugter Terminus des Ambrosius für die Nachfolge ist das *adhaerere Christo*⁷¹; er kann sich nichts Schöneres denken als Christus anhängen⁷². Wer sich zu dieser Nachfolge entschließt, der muß allerdings alles aufgeben, was vergänglich ist⁷³, denn es ist

pavimento, cui dicit Jesus „sequere me“. ⁵⁸ Exhort. virg. 1, 3 (PL 16, 337 C): *nulla maior est dignitas quam servire Christo.* ⁵⁹ Expos. ps. 118, 10, 18 (CSEL 62, 214): *qui enim servit Christo, servit deo; qui servit Christo, placet veritati.* ⁶⁰ De Iac. 1, 7, 28 (CSEL 32, 2, 22): *habet in se remunerationem suam qui sequitur Jesum et in suo affectu praemium et gratiam; De interpell. Iob et Dav. 3 (4) 11, 28 (CSEL 32, 2, 265): qui illum sequitur non praemio ducitur ad perfectionem, sed perfectione consummatur ad praemium. Imitatores Christi non propter spem boni sunt, sed pro amore virtutis.* ⁶¹ De bono mortis 6, 24 (CSEL 32, 1, 725): *in illam viam ambula, quae dicit „ego sum via“; ähnlich ebd. 12, 54 (CSEL 32, 1, 749): ingrediamur hanc viam, teneamus veritatem, vitam sequamur.* ⁶² Expos. ps. 118, 7, 2 (CSEL 62, 127): *vocat nos ad se dei verbum sicut habes scriptum „venite ad me omnes . . .“, ideoque sequamur vocantem dominum Jesum.* ⁶³ De Abr. 1, 6, 55 (CSEL 32, 1, 538). ⁶⁴ Expos. ps. 118, 5, 6 (CSEL 62, 85). ⁶⁵ De bono mort. 6, 22 (CSEL 32, 1, 724). ⁶⁶ Expos. ev. Luc. 6, 40 (32, 4, 276): *eadem tibi qua Christus ambulavit gradiendum est via.* ⁶⁷ De Is. vel an. 6, 56 (CSEL 32, 1, 680); Epist. 85, 2 (PL 16, 1282 C). ⁶⁸ Expos. ev. Luc. 9, 35 (CSEL 32, 4, 452); Explan. ps. 38, 1 (CSEL 64, 184). ⁶⁹ Expos. ps. 118, 3, 6 (CSEL 62, 45); Explan. ps. 43, 96 (64, 329). ⁷⁰ Expos. ps. 118, 22, 7 (CSEL 62, 492): *ipse via est qua pervenitur ad patrem.* ⁷¹ Z. B. Epist. 15, 2; 16, 4 (PL 16, 956 A; 960 C); De ob. Theod. 7 (PL 16, 1389 A). ⁷² Epist. 29, 18 (PL 16, 1059): *quid ergo pulchrius quam ei adhaerere?* ⁷³ De Abr. 1, 2, 4 (CSEL 32, 1, 504): *si cupimus adhaerere Christo, deseramus cor-*

eine Nachfolge im Geiste⁷⁴, wer aber wirklich Ernst mit ihr macht, der kann nicht verlorengelassen⁷⁵. Die Predigt über die Nachfolge kann schließlich nicht vorübergehen an dem Herrenwort Mk. 8, 34: „wer mir nachfolgen will . . .“; wir finden es bei Ambrosius oft in wörtlichem Anklang⁷⁶ wie auch in mannigfacher Abwandlung⁷⁷.

Eine vom Mailänder Bischof überaus gepriesene Sonderform der Nachfolge Christi ist ihm die freiwillig gewählte Jungfräulichkeit. In seinem ganzen hierher gehörenden Schrifttum kommt dieser Gedanke so mächtig zum Ausdruck, daß sich Einzelbelege erübrigen, fast jede Seite in *De virginitate* und den verwandten Schriften bietet sie in Fülle. Die gottgeweihte Jungfrau ist ihrem Wesen nach *Christi discipula* oder *aemula*⁷⁸, und das *sequamur Christum* hat im ambrosianischen *corpus de virginitate* seine eigentliche Heimat⁷⁹.

Es ist eine Sicht aus neuem Blickwinkel, wenn Ambrosius die Nachfolge Christi sehr stark unter den Leitgedanken des Vorbildes stellt, das Jesu Leben in all seinen Aspekten für den Christen bedeutet. Was er einmal von Christus aussagt, als er von der Verpflichtung gegenüber den Armen spricht, das gilt allgemein vom Leben des Herrn: *dedit regulam, quam sequamur*⁸⁰. Diese verpflichtende Kraft des Vorbildes Christi wird von ihm auf weite Bezirke des sittlich-religiösen Lebens angewandt: Christi Treue ist das Vorbild der Treue für die Sklaven im Verhältnis zu ihrem Herrn⁸¹, er ist Vorbild im Fasten⁸², in der Armut und Verachtung irdischer Güter⁸³, in der Feindesliebe⁸⁴, vor allem aber ist er das durch nichts zu ersetzende Vorbild in der Demut⁸⁵. Keine Tugend des Herrn wird häufiger und eindringlicher zur Nachahmung empfohlen⁸⁶, und die Art des Ambrosius, darüber zu sprechen,

ruptibilia. ⁷⁴ Explan. ps. 43, 88 (CSEL 64, 324): *spiritu adhaereamus domino Jesu.*

⁷⁵ Expos. ev. Luc. 6, 24 (CSEL 52, 4, 248): *qui ei adhaeret, perire non potest.*

⁷⁶ Epist. 7, 15; 27, 16 (PL 16, 909 B; 1050 C). ⁷⁷ Vgl. etwa Explan. ps. 43, 34 (CSEL 64, 287); Expos. ps. 118, 8, 45 (62, 177).

⁷⁸ De virginit. 17, 109 (PL 16, 278 A). ⁷⁹ Ebd. 8, 44/5 (Ebd. 294). ⁸⁰ De off.

min. 1, 30, 151 (84 Krabinger); ferner Expos. ev. Luc. 5, 42 (CSEL 52, 4, 198): (*Christus*) *oboedientiae magister ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo.*

⁸¹ Epist. 63, 112 (PL 16, 1219 A). ⁸² Epist. 63, 15 (Ebd. 16, 1193 C).

⁸³ Expos. ev. Luc. 4, 34 (CSEL 52, 4, 155); Explan. ps. 38, 27 (64, 204 f.).

⁸⁴ Expos. ev. Luc. 8, 24 (CSEL 52, 4, 402); Explan. ps. 37, 45 (64, 173).

⁸⁵ Expos. ev. Luc. 2, 19 (52, 4, 93 f.). ⁸⁶ Expos. ps. 118, 20, 3 (CSEL 62, 447):

humilitas virtutum omnium caput est, quae totum velut quoddam actuum no-

macht es klar, daß das Römertum der Spätantike hier vor eine ernste sittliche Forderung gestellt wurde. Als *humilitatis magister* stellte Ambrosius Christus sowohl seinem Klerus⁸⁷ wie seiner Gemeinde vor⁸⁸. Das *discite a me, quia mitis sum et humilis corde* Mt. 11, 29 wird von ihm wiederholt eingehend exegesiert⁸⁹. Alle Verdemütigung, die mit Christi Menschwerdung verbunden war, hat er nur auf sich genommen, damit die Menschheit die Demut lerne⁹⁰ und so wie er durch die *humilitas* das Böse überwinde⁹¹. Ähnlich dringlich ist dem Prediger Ambrosius das Anliegen, seiner Gemeinde Christus als Vorbild im Beten hinzustellen⁹². Hier ist es die Johannesstelle 5, 22 *et erat pernoctans in oratione*, die ihm wiederholt Anlaß gibt, auf dieses Vorbild hinzuweisen und seine Bedeutung zu unterstreichen⁹³.

In einer den Lehrer der Frömmigkeit kennzeichnenden Weise schildert Ambrosius einmal zusammenfassend, wie die Nachfolge Christi den Alltag des Gläubigen prägen soll; es ist ein ganz in Christus eingetauchtes Leben, für das seine Predigt über die Nachfolge des Herrn wirbt: der Tag wird geweiht durch den Besuch des Gottesdienstes am Morgen, bei dem der Christ die hl. Eucharistie empfängt. Christus in der Seele gewährt Schutz wider alle Anfechtungen des Bösen und verzeiht dem Gläubigen seine Verfehlungen. Auch das Gebet am Abend wendet sich an Christus, mit dem Gedanken an ihn geht man zur Ruhe, der erste Gedanke beim Erwachen gehört wieder dem Herrn⁹⁴. In einer anderen Predigt legt Ambrosius Christus selbst eine Mahnrede an seine Nachahmer in den Mund, nach seinem Beispiel in der Verfolgung stark zu bleiben⁹⁵. Hier klingt ein Gedanke an, den er an einer anderen Stelle breiter entfaltet und der die tiefste Begründung für ein Leben in der Nachfolge Christi enthält: es ist nichts anderes

strorum fovet corpus. ⁸⁷ De off. min. 1, 1, 1; 3, 5, 36 (31; 188 Krabinger).

⁸⁸ Apol. proph. Dav. 1, 17, 81 (CSEL 52, 2, 352). ⁸⁹ Expos. ps. 118, 14, 20; 118, 14, 46; 118, 20, 3 (CSEL 62, 310 f.; 329; 447). ⁹⁰ Explan. ps. 43, 78 (CSEL 64, 318): *humiliavit se, ut disceres quid sit humilitas.*

⁹¹ Expos. ps. 118, 18, 34 (CSEL 62, 415). ⁹² Expos. ev. Luc. 10, 132 (CSEL 52, 4, 506).

⁹³ Expos. ps. 118, 19, 18 (62, 450): *pernoctabat in oratione dominus Jesus non indigens precationis auxilio, sed statuens tibi imitationis exemplum. Ille pro te rogans pernoctabat, ut tu disceres quomodo rogares. Redde igitur ei quod pro te detulit.* Expos. ev. Luc. 5, 43 (32, 4, 198): *erat pernoctans in oratione; species tibi datur, forma praescribitur, quam debes aemulari.* Ferner De Cain et Ab. 2, 6, 22 (32, 1, 397) und Expos. ps. 118, 8, 45; 118, 20, 34 (62, 178; 461). ⁹⁴ Expos. ps. 118, 8, 48 (62, 180). ⁹⁵ Ebd. 118, 3, 42 (62, 64).

als ein Zeugnis für Christus, zu dem der Christ verpflichtet ist⁹⁶. Wie sehr auch Ambrosius persönlich um die Verwirklichung des Nachfolgeideals gerungen hat, das zeigt überzeugend das Gebet, mit dem er seine Schrift *De bono mortis* schließt: „Wir folgen dir, Herr Jesus! Damit wir aber folgen können, ziehe uns an dich; denn ohne dich kann niemand zur Höhe emporsteigen. Du bist der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Kraft, der Glaube und der Lohn. Nimm du die deinen auf, da du der Weg bist; stärke uns, da du die Wahrheit bist; belebe uns, da du das Leben selber bist“⁹⁷.

3. Jesusinnigkeit und Passionsfrömmigkeit

Eine weitere Sonderform der ambrosianischen Frömmigkeitshaltung gegenüber Christus, die gleichfalls aus der Grundhaltung des *Christus omnia* erwächst, ließe sich wohl am besten als Jesusfrömmigkeit charakterisieren. Der Ausdruck wird hier in dem Sinne gebraucht, wie ihn E. Böminghaus erläutert hat⁹⁸. Es ist die Gestalt des Herrn Jesus, des Menschensohnes, wie sie sich in seinem irdischen Leben den Augen seiner Jünger dargeboten hat, von der sich Ambrosius besonders angesprochen und angezogen fühlt. Jesus dem Heiland, dessen menschliche Natur sich in allen Phasen seines Erdenlebens offenbart, wendet sich seine Seele in Liebe und Verehrung zu, an ihn richtet sie ihr Beten und Flehen. Die Gestalt des Kyrios, des erhöhten Herrn im Glanz der himmlischen Glorie, tritt zurück gegenüber dem Kindlein in der Krippe, dem Guten Hirten, dem leidenden Schmerzensmann am Kreuz. Diese Form der Jesusfrömmigkeit hat von sich aus eine stärkere affektive Note als die Verehrung des erhöhten Kyrios, der Böminghaus den Terminus Christusfrömmigkeit vorbehalten möchte. Je nach der Stärke dieser Note wird man von Jesusinnigkeit sprechen, wie sie aus der mittelalterlichen Jesu- mystik bekannt ist. Sie wird zur eigentlichen Passionsfrömmigkeit, wenn sie sich auf die liebende Verehrung des leidenden Erlösers konzentriert, so daß Jesusinnigkeit und Passionsfrömmigkeit als

⁹⁶ Ebd. 118, 20, 47 (62, 467). ⁹⁷ *De bono mortis* 55 (CSEL 32, 1, 750): *Sequimur te, domine Jesu, sed ut sequamur accerse, quia sine te nullus ascendet. Tu enim via es veritas vita possibilitas fides praemium. Suscipe tuos quasi via, confirma quasi veritas, vivifica quasi vita.* ⁹⁸ E. Böminghaus, Jesusfrömmigkeit oder Christusfrömmigkeit: ZAM 1 (1925/6) 252/65.

Unterformen der Jesusfrömmigkeit anzusehen sind. Beide Formen sind Ambrosius von Mailand vertraut.

Für eine betonte Jesusinnigkeit bei Ambrosius spricht zunächst einmal seine Vorliebe für den Namen Jesus. Sein ganzes Schrifttum beweist, daß er diesen Namen durchaus dem Christustitel vorzieht; am geläufigsten ist ihm die Formel *dominus Jesus*⁹⁹, aber auch der Name Jesus ohne jeden Zusatz begegnet ziemlich oft¹⁰⁰; die Innigkeit der Jesusverehrung drückt sich deutlich in der Zusammenstellung *meus Jesus* aus¹⁰¹.

Mit starker Hingabe ist Ambrosius dann betrachtend dem Leben Jesu nachgegangen, wie die Evangelien es zeichnen; vor allem hat ihn das Lukasevangelium angezogen, seine Homilien zu diesem neutestamentlichen Buch könnte man ein Kompendium seiner Jesusfrömmigkeit nennen. Aber auch in seinem übrigen Werk leuchtet sie überall durch, so daß sich die Hauptzüge seines Jesusbildes unschwer nachzeichnen lassen. Da ist zuerst das göttliche Kind, das seine Seele wundersam anrührt; ganz ergriffen ist er, daß er es in einer „armseligen Krippe“ findet¹⁰². Den Arianern hält er vor, daß doch auch sie „das wimmernde Kindlein in der Krippe“ kennen¹⁰³; in eindrucksvollen Antithesen spricht er den Mailänder Christen davon, daß Jesus „ganz klein, ja ein Kindlein“ wurde, damit der Christ ein vollendeter Mann sein konnte; daß er sich in Windeln einwickeln ließ, damit der Christ frei wurde von den Schlingen des Todes; er lag in der Krippe, auf daß der Christ emporstieg zu den Altären; er wandelte auf Erden, damit der Christ in den Sternen seine Heimat fand; für ihn war in der Herberge kein Platz, damit der Erlöste im Himmel mehrere Wohnungen habe¹⁰⁴. Er ist tief erschüttert von dem Gedanken, daß die Tränen dieses wimmernden Kindleins seine Sündenschuld abgewaschen haben¹⁰⁵, und seine Erschütterung schafft sich Ausdruck

⁹⁹ Die Fülle der Belege ist überreich, in der Erklärung zu Ps. 1 kommt sie allein neunmal vor. ¹⁰⁰ In der gleichen Psalmenerklärung zweimal.

¹⁰¹ Epist. 32, 4 (PL 16, 1070 A). ¹⁰² De fid. 1, 4, 32 (PL 16, 535 B): *abiecta praesepeia*. ¹⁰³ De paen. 1, 11, 70 (PL 16, 545 A): *vidisti in cunis infantulum vagientem*.

¹⁰⁴ Expos. ev. Luc. 2, 41 (CSEL 32, 4, 63 f.): *ille parvulus, ille infantulum fuit, ut tu vir possis esse perfectus; ille involutus in pannis, ut tu mortis laqueis absolutus; ille in praesepeibus, ut tu in altaribus; ille in terris, ut tu in stellis; ille alium locum in eo diversorio non habebat, ut tu plures in caelestibus haberes mansiones*. ¹⁰⁵ Ebd.: *me illi infantiae vagientis abluunt fletus, mea lacrimae illae delicta laverunt*.

in einem Gebet von augustinischer Färbung und Höhenlage, dessen Grundgedanke unüberhörbar deutlich an das Exultet erinnert: „Herr Jesus! Mehr verdanke ich den Unbilden, die du zu tragen hattest, damit ich erlöst wurde, als deinen Werken, daß ich erschaffen wurde. Nichts hätte es mir genützt, geboren zu werden, wäre es nicht noch nützlicher gewesen, erlöst zu werden“¹⁰⁶. Im übrigen ist sein Jesusbild ganz geprägt von der Idee des gütigen, milden und barmherzigen Erlösers, der die Barmherzigkeit selber ist¹⁰⁷. Paulus wurde bekehrt *domini miseratione et amore*¹⁰⁸, selbst ein Judas hätte Verzeihung gefunden, hätte er nur Vertrauen gehabt zur Barmherzigkeit des Herrn¹⁰⁹. *Vide clementiam Christi* ist eine von Ambrosius bevorzugte Wendung, um auf diese Seite des Erlöserwirkens hinzuweisen¹¹⁰. Selbst wenn dieser strafen muß, ist in der Art, wie er straft, noch seine Milde spürbar¹¹¹, denn „ein Arzt ist ja der Herr Jesus“ für Leib und Seele¹¹².

Ganz besonders mußte sich die Jesusfrömmigkeit des Ambrosius angesprochen fühlen von der Gestalt des Guten Hirten¹¹³. Alle leiden ja Hunger, die dieser Hirte nicht auf die Weide führt¹¹⁴; der ganze Gemütswert, den das Bild des Hirten, der das verirrte Schäflein¹¹⁵ heimträgt, in seiner betrachtenden Verehrung gewonnen hat, offenbart sich in dem innigen Gebet, das er selbst als *ovis lassa* an den Hirten seiner Seele richtet¹¹⁶. Aus seinem Er-

¹⁰⁶ Expos. ev. Luc. 2, 41 (CSEL 52, 4, 64): *plus igitur, domine Jesu, iniuriis tuis debeo quod redemptus sum, quam operibus quod creatus sum. Non prodesset nasci, nisi redimi profuisset.* Dieser Text spielt begrifflicherweise eine besondere Rolle in der Frage der Urheberschaft des Exultet, vgl. B. Capelle, L'Exultet pascal, oeuvre de s. Ambroise: Miscellanea G. Mercati 1 (Rom 1946) 219/46, bes. 230/32, und B. Fischer, Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?: Archiv f. Liturgiewiss. 2 (1952) 61/74.

¹⁰⁷ Explan. ps. 47, 17 (CSEL 64, 357): *sicut enim redemptio Christus ita et misericordia.* ¹⁰⁸ De patr. 12, 58 (CSEL 52, 2, 159).

¹⁰⁹ Epist. 67, 10 (PL 16, 1230 B): *tantae enim pietatis est dominus Jesus, ut et ipsi (sc. Iudae) donaret veniam, si Christi expectasset misericordiam.*

¹¹⁰ De instit. virg. 11, 73 (PL 16, 323 C); Epist. 26, 17 (PL 16, 1046 A); ob. Val. 34 (PL 16, 1370 A).

¹¹¹ Expos. ev. Luc. 7, 175 (CSEL 52, 4, 360): *quam clemens ergo dominus, quam pius in utroque, cum aut miseretur aut vindicat.*

¹¹² Expos. ps. 118, 21, 5 (62, 476): *medicus ipse dominus Jesus!* Weitere Belege: Explan. ps. 37, 35; 48, 2 (CSEL 64, 162; 362); De interpell. Iob 3, 2, 4 (32, 2, 251); Expos. ev. Luc. 7, 75 (32, 4, 314).

¹¹³ Epist. 29, 6 (PL 16, 1056 A); Expos. ev. Luc. 7, 76; 7, 208/10; 7, 253; 9, 11 (CSEL 52, 4, 314; 376; 386; 441).

¹¹⁴ De Ios. 7, 42 (52, 2, 101): *omnes enim esuriunt quos non paverit Christus.*

¹¹⁵ Apol. Proph. Dav. 1, 5, 20 (32, 2, 311); Expos. ps. 118, 20, 33; 118, 22, 3 (62, 461; 490).

¹¹⁶ Expos. ps. 118, 22, 28/30 (62, 502/04).

griffensein von dieser Hirtengestalt kommen die steten Hinweise des Predigers Ambrosius an den leidgeprüften und schuldbeladenen Christen, doch der Milde dieses Erlösers eingedenk zu sein¹¹⁷, zu ihm stets die Zuflucht zu nehmen¹¹⁸. Die Akzente der Innigkeit und Eindringlichkeit nehmen in solchen Mahnungen einen für einen spätantiken Christen fast überraschend großen Raum ein, ohne daß sie allerdings je ins Sentimentale abglitten. „Komm doch auch du (zu Jesus); auch wenn es schon spät ist, selbst zur Nachtzeit, zu welcher Stunde du auch immer kommst, du wirst Jesus bereit finden, dich aufzunehmen“¹¹⁹. Wie der Vater dem verlorenen Sohn so fällt Jesus jedem reumütigen Sünder um den Hals, um ihn frei zu machen von der Knechtschaft und ihm sein süßes Joch aufzuladen¹²⁰. Wer immer durch die Sünde müde und matt geworden, den möge Jesus in seinen Schoß nehmen und in inniger Umarmung wieder gesundpflegen¹²¹. Das sollen die Christen von Mailand stets beherzigen: Christus will den Menschen so, daß er an ihn sein Haupt ruhend anlehnen kann, und darum gilt es, so zu leben, daß er sein Haupt nicht abzuwenden braucht¹²². Kennzeichnend für die persönliche Jesusinnigkeit des Ambrosius ist folgender Zug: er hat ein starkes Verlangen danach, wie einst die Sünderin im Hause des Pharisäers, die Füße des Herrn mit Tränen benetzen und mit Öl salben zu dürfen¹²³. „Bei den Füßen des Herrn“ sein, ist seine große Sehnsucht¹²⁴; als er Mt 28,9 liest: „sie hielten seine Füße umschlungen und beteten ihn an“, da fließt sein Herz über: „so berühre doch und halte fest im Glauben und umschlinge voll Vertrauen auch du seine Füße, damit eine Kraft von ihm ausgehe und deine Seele heile!“¹²⁵

Ihren Gipfelpunkt erreicht die ambrosianische Jesusinnigkeit

¹¹⁷ De Is. vel an. 5, 44 (32, 1, 668).

¹¹⁸ De Abr. 2, 6, 27 (32, 1, 584).

¹¹⁹ Expos. ev. Luc. 10, 138 (32, 4, 508): *veni et tu; vel sero vel nocte vel quacumque hora veneris, invenies Jesum ad suscipiendum paratum.*

¹²⁰ Expos. ev. Luc. 7, 230 (32, 4, 385): *cadit in collum tuum Christus, ut cervicem iugo exuat servitutis et collo tuo iugum suave suspendat.*

¹²¹ Expos. ps. 118, 4, 19 (62, 77): *si quos culpa lassavit, hos Jesus gremio suscipiat et molli foveat amplexu.*

¹²² Exam. 6, 8, 48 (32, 1, 239): *ille (Christus) talem hominem fecit, in quo caput reclinaret.*

¹²³ Expos. ev. Luc. 6, 21 (32, 4, 240): *beatus qui potest et oleo ungere pedes Christil!* Vgl. auch De paen. 2, 7, 62 (PL 16, 512).

¹²⁴ Expos. ev. Luc. 6, 16 f. (32, 4, 238): *... ut saltem ad pedes Jesu venire possimus.*

¹²⁵ De Is. vel an. 5, 43 (32, 1, 667): *tange ergo et fide tene et constringe fideliter pedes eius, ut virtus de eo exeat et sanet animam tuam.*

in den vom Mailänder Prediger geschilderten Gesprächen zwischen Christus und der Seele. Es klingt wie ein Stück aus einer mittelalterlichen Predigt, was einmal Jesus klagend dem Sünder entgegenhält, der zwar beteuert, er gehöre Christus an, dessen Leben aber diesen Beteuerungen nicht entspricht¹²⁶. Die meisten Zwiegespräche zwischen Christus und seiner Braut, der Seele, gehören zwar eher dem Abschnitt über die Brautmystik an, ihr affektiver Charakter verlangt aber eine Erwähnung auch an dieser Stelle. Sie finden sich alle in der für die Erkenntnis dieser Mystik so bedeutsamen Schrift *De Isaac vel anima* und versetzen den Leser in eine Atmosphäre mittelalterlicher Jesusinnigkeit¹²⁷.

Oft hat Ambrosius sich in seinem Leben nach der letzten Vereinigung mit Jesus gesehnt¹²⁸ und danach verlangt, in sein innerstes Gemach geführt zu werden¹²⁹, in jene Wohnungen, die Jesus seinen Kindern bereitet habe¹³⁰. Es ist wie ein leises Echo dieses in der Jesusinnigkeit verglühenden Lebens, was sein Biograph von seinen letzten Stunden berichtet. Da Ambrosius im Sterben lag und im Gebet versunken war, „sah er den Herrn Jesus, wie er auf ihn zukam und ihm zulächelte“¹³¹. Hier hat ein Hagiograph der alten Kirche um Jahrhunderte vorweggenommen, was später einmal die Legende von Begegnungen des Jesuskinds mit seinen Begnadigten berichten sollte¹³².

C. Richstaetter hat 1949 die These aufgestellt, in der nachkonstantinischen Kirchengeschichte sei ein Wandel im Christusbild der Gläubigen wahrnehmbar, der durch verschiedene Faktoren bedingt werde. Die Gestalt des leidenden Erlösers in seiner Erniedrigung, des Guten Hirten, der den Sünder liebend umfängt, trete nun auffallend zurück, und an seine Stelle schiebe sich mehr

¹²⁶ *Expos. ps. 118, 12, 40 (62, 274 f.)*. ¹²⁷ Vgl. etwa *De Is. vel an. 4, 34 (CSEL 52, 1, 662)*: ... *exsurge a delectationibus mundi, exsurge a terrenis et veni ad me, quae adhuc laboras et onerata es, quia sollicita es quae sunt mundi. Veni supra mundum, veni ad me, quia ego vici mundum. Veni prope iam pulchra aeternae vitae decore, iam columba, id est mitis atque mansueta.* ¹²⁸ *De virginib. 1, 1, 3 (PL 16, 189)*: *utinam me ... Jesus respiceret!* ¹²⁹ *Expos. ev. Luc. 6, 65 (52, 4, 257)*: *beatus ille, cui manum sapientia tenet. Utinam meos quoque teneat actus, teneat manum iustitiae, inducat in penetralia sua, ... dari mihi iubeat manducare.* ¹³⁰ *De bono mortis 12, 53 (52, 1, 748)*: *ibimus eo, ubi servulis suis dominus Jesus mansiones paravit, ut ubi ille est, et nos simus.*

¹³¹ *Paulinus, Vita Ambrosii 47 (PL 14, 43 B)*: *in eodem tamen loco quo iacebat et orabat ..., viderat dominum Jesum advenisse ad se et aridentem sibi.*

¹³² Vgl. H. Günter, *Psychologie der Legende (Freiburg 1949) 255.*

und mehr das Bild des glorreichen Erlösers, des *rex gloriae*, den man in seiner erhöhten Majestät feiere; dieses Christusbild sei dann bis in das 12. Jahrhundert das herrschende geblieben. Verursacht werde dieser Wandel einmal durch das bedeutende kirchenpolitische Ereignis der errungenen äußeren Freiheit, das der Kirche das Hochgefühl des Sieges gab und sie veranlaßte, Christus als Triumphator zu feiern. Dann habe eine gewisse Rücksicht auf die große Zahl der nun in die Kirche einströmenden Heiden die neue Haltung in der Christusfrömmigkeit gefördert, da ein gekreuzigter Gott für ihr religiöses Empfinden doch eine schwere Belastung bedeutet hätte. Vor allem aber sei für die neue Frömmigkeitsrichtung die aus den innerkirchlichen Kämpfen erwachsene entschiedene antiarianische Einstellung der Großkirche maßgebend geworden, die gegenüber den betonten Hinweisen des Arianismus auf die Niedrigkeit der Menschheit Christi gezwungen wurde, die Züge des glorreich triumphierenden göttlichen Herrn stärker hervorzuheben. Einen besonders sprechenden Niederschlag habe dieser Umschwung in den Darstellungen der christlichen Kunst gefunden; das in der Verfolgungszeit so beliebte Bild des Guten Hirten mache dem in der Majestas thronenden Christus Platz, das Kreuz trete als *crux gemmata* oder als Triumphkreuz auf¹³³. Unter den Vätern, auf die sich *Richstaetter* zum Beweis für die Richtigkeit seiner These beruft¹³⁴, steht Ambrosius an bevorzugter Stelle. Ihm wird ein vorwiegend triumphal empfundenes Christusbild zugeschrieben, das verständlich werde, wenn man bedenke, daß gerade Ambrosius in seinem Kampf gegen den Arianer Auxentius besondere Gründe hatte, die triumphalen Züge eigens hervorzuheben.

Tatsächlich wird die Gestalt des *Christus rex*, des *Christus imperator* und des *Christus victor*¹³⁵ von Ambrosius deutlich akzentuiert, und das Kreuz als Zeichen des Sieges und Triumphes spielt in seiner Predigt eine nicht unbeachtliche Rolle. Formulierungen wie *victoria nostra crux Christi est*¹³⁶ oder *induimus gloriam crucis*¹³⁷

¹³³ C. Richstaetter, Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung (Köln 1949) 37/44. ¹³⁴ Ebd. 49 f. ¹³⁵ Expos. ps. 118, 5, 13 (CSEL 62, 89): De bono mortis 2, 7 (32, 1, 707); Expos. ev. Luc. 7, 5, 6; 10, 105/9 (32, 4, 284; 495/6). Zur Auswirkung des Christus-victor-Motivs in der gleichzeitigen christlichen Kunst vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (Bonn 1940) 201/30. ¹³⁶ De Helia et ieiun. 1, 1 (32, 1, 411). ¹³⁷ De Tobia 20, 73 (32, 2, 563).

sind schon eindeutig, werden aber übertroffen von der von Richstaetter übersehenen grandiosen Schilderung des Leidensweges Christi, bei der die gesamte römische Triumphalterminologie, wie etwa *corona victoriae, tropaeum, currus triumphalis, pompa, coronatio victoris, adoratio domini* usw., wiederkehrt¹³⁸.

Es fragt sich nun, ob diese Auffassung von Kreuz und Passion Christi für Ambrosius die einzig gültige ist. Da er sich in seinem Lukaskommentar im Zusammenhang über die ganze Leidensgeschichte geäußert hat¹³⁹, ist die Prüfung und Beantwortung dieser Frage verhältnismäßig einfach. So sicher es nun in diesen Homilien für Ambrosius ein echtes Anliegen ist, seinen Hörern darzulegen, daß die Majestät und Gottheit des Erlösers durch sein Leiden nicht berührt wurde, ebenso sicher findet er hier bei der Betrachtung des leidenden Erlösers Worte von solcher Innigkeit, Wärme und Tiefe des Mitgefühls, daß es nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten erscheint, bei Ambrosius eine ausgesprochene Passionsfrömmigkeit mittelalterlicher Färbung festzustellen.

Da ist zunächst eine tiefe persönliche Ergriffenheit in der Seele des Ambrosius, daß Christus diesen Schmerzensweg für ihn gegangen ist, obwohl er selber frei von aller Schuld war: *pro me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret*¹⁴⁰; *suscepit tristitiam meam, ut mihi suam laetitiam largiretur*¹⁴¹. In steigender Eindringlichkeit erklingt das *pro me*¹⁴² und das *pro nobis*¹⁴³, wenn er die Einzelheiten des Leidensweges erwägt¹⁴⁴. Echte Passionsfrömmigkeit wird vor allem dort faßbar, wo Ambrosius den leidenden Erlöser sein klagendes Wort an die verschiedenen Menschengruppen richten läßt. Wie Karfreitagsimproperien klingt es, was Jesus den

¹³⁸ Expos. ev. Luc. 10, 105/11 (32, 4, 494/7), ferner Explan. ps. 35, 3 (64, 51), und De Spir. S. 1, 9, 108 (PL 16, 730 B). ¹³⁹ Expos. ev. Luc. 10, 56/146 (CSEL 32, 4, 476/510).

¹⁴⁰ Ebd. 10, 56 (32, 4, 477), ähnlich Expos. ps. 118, 3, 8 (62, 45).

¹⁴¹ Expos. ev. Luc. ebd. ¹⁴² De fide 2, 11, 93 (PL 16, 580 A): *propter me Christus suscepit meas infirmitates, pro me peccatum ..., pro me maledictum factus est, pro me atque in me subditus atque subiectus, pro me agnus, pro me vitis, pro me lapis, pro me servus, pro me filius ancillae*; ähnlich ebd. 2, 7, 53 (16, 570 C): *mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet*.

¹⁴³ De instit. virg. 15, 96 (PL 16, 328 B): *esurivit, sitivit, pro nobis vapulavit, pro nobis contumeliarum indigna toleravit, crucem ascendit, mortuus est pro nobis*.

¹⁴⁴ De fide 2, 11, 94 (PL 16, 580 B): *ille flevit, ne tu homo diu fleres; ille iniurias passus est, ne tu iniuriam tuam doleres*.

Juden vorhält¹⁴⁵, was er Judas sagt¹⁴⁶, was er den einzelnen Christen fragt¹⁴⁷. Die Passionsfrömmigkeit des eigenen Herzens will der bischöfliche Prediger in das seiner Zuhörer übertragen, wenn er unaufhörlich mahnt: „bedenke, wer wie ein Wurm am Kreuze hing für das Heil aller Menschen“¹⁴⁸; „bedenke die Armut Christi, auf daß du reich seiest; bedenke seine Schwachheit, auf daß du Gesundheit erlangest; bedenke sein Kreuz, damit du dich nicht mehr zu schämen brauchst; bedenke seine Wunden, auf daß du deine Wunden heilen kannst; bedenke seinen Tod, damit du das ewige Leben erlangst; bedenke sein Begräbnis, auf daß du die Auferstehung findest“¹⁴⁹. Den Grundgedanken paulinischer Passionsfrömmigkeit¹⁵⁰, mit Christus zu sterben und mit ihm begraben zu werden, betont Ambrosius gern¹⁵¹ ebenso wie er einen andern zu seinem Lieblingsgedanken gemacht hat, daß wir Jesu Sterben an unserm Leibe tragen sollen, auf daß das Leben Jesu sich an unserm Leibe offenbare (2 Cor. 4, 10)¹⁵². Noch an manchen Einzelzügen wird die ambrosianische Passionsfrömmigkeit für uns offenkundig, so wenn er z. B. die Karwoche als die Zeit der Stille und Buße bezeichnet, in der die *passio domini Jesu* ihre heilende Kraft entfalten soll¹⁵³, wenn er für Helena Worte hohen Lobes findet, weil sie die Stätten aufsucht, an denen der Herr gelitten hat, weil sie seiner Krippe, seinem Kreuz und den anderen Leidenswerkzeugen nachgeht¹⁵⁴. Eine eigenartige Tiefe erreicht diese Passionsfrömmigkeit, da Ambrosius einmal von dem Durst spricht, den Christus vor allem in seinem Leiden erduldet¹⁵⁵. Er führt

¹⁴⁵ Explan. ps. 35, 3 (64, 51): ... *dominus exprobrat Iudaeis: ego propter vos pauper, ego pro vobis dolens, et vos mihi manus impias intulistis dicentes: Tolumus iustum*.¹⁴⁶ Expos. ev. Luc. 10, 63 (32, 4, 480).¹⁴⁷ De virginit.

19, 127 (PL 16, 300 A).¹⁴⁸ De Is. vel an. 8, 65 (32, 1, 688): *tu recole, quis sicut serpens in cruce pependerit pro salute universorum*.¹⁴⁹ Explan. ps. 40, 4

(64, 252): *intellige ergo in paupertatem Christi, ut dives sis; intellige in inirmitatem eius, ut accipias sanitatem; intellige in crucem eius, ut non erubescas; intellige in vulnus eius, ut vulnera tua cures; intellige in mortem eius, ut acquiras vitam aeternam; intellige sepulturam eius, ut invenias resurrectionem*.¹⁵⁰ Vgl.

M. Meinerz, Theologie des Neuen Testaments 2 (Bonn 1950) 165 und die dort Anm. 1 genannte Literatur.¹⁵¹ Z. B. Explan. ps. 37, 3, 9 (64, 139, 143).

¹⁵² Explan. ps. 35, 1 (64, 49), und De bono mortis 3, 9 (32, 1, 710).¹⁵³ Exam. 5, 24, 90 (32, 1, 205).¹⁵⁴ De ob. Theod. 41/47 (PL 16, 1399 B/1401 C). Auf die Stelle hat mit Nachdruck hingewiesen A. Dumon OSB, Grondleggers der

middeleeuwse vroomheid: *Sacris erudiri* 1 (1948) 211 A. 2.¹⁵⁵ Explan. ps. 61, 4 (64, 386): *beata domini sitis, quia sitivit pro nobis et maxime in passione*.

diesen Gedanken weiter, indem er sagt, daß gerade damals Ströme lebendigen Wassers aus der Seite des Erlösers flossen, die einmal den Durst der ganzen Menschheit löschen sollten¹⁵⁶. Mit diesem Gedanken verbindet Ambrosius nun ein Bild, das für die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit von starker Fruchtbarkeit werden sollte¹⁵⁷; er nennt Christus *uva*, die Weintraube am Kreuz, nach der wir unsere Hand ausstrecken sollten, um sie zu ernten¹⁵⁸. Wenn auch Ambrosius dieses Bild, das eine Vorstufe des Christus-Kelter-Motivs ist, wohl nicht als erster geprägt hat¹⁵⁹, so ist er doch bei der weiten Verbreitung und Hochschätzung seiner Schriften im Mittelalter einer der Kanäle gewesen, durch den der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit dieses Traditions-gut zugeflossen ist.

Hiermit ist wohl deutlich geworden, daß die oben dargestellte Charakterisierung der ambrosianischen Christusfrömmigkeit durch R i c h s t a e t t e r einseitig ist; neben die vorhandene Deutung des Leidens Christi als Triumph über Teufel und Welt tritt gleichmächtig ein warmes tiefempfundenes Mitgehen auf dem Leidensweg des Herrn, eine echte Passionsfrömmigkeit. Für Ambrosius steht die Gestalt des Guten Hirten und die des leidenden Erlösers mindestens ebenso stark im Mittelpunkt seiner Christusfrömmigkeit wie die des triumphal erhöhten Kyrios.

4. Christumystik

Bei allem Reichtum der bisher geschilderten Sonderformen der ambrosianischen Christusfrömmigkeit läßt sich in ihrem Gesamtbereich wohl noch ein eigener Bezirk abgrenzen, der am treffendsten mit dem Wort Christumystik umschrieben wird. Es ist damit jene Frömmigkeitshaltung gemeint, die wir auch ausdrücken wollen, wenn wir von paulinischer oder ignatianischer Christumystik¹⁶⁰

¹⁵⁶ Ebd.: *tunc itaque sitiebat, quando de latere suo restinctura sitim omnium vivae aquae fluente fundebat.*

¹⁵⁷ Vgl. A. Thomas, Die Darstellung Christi in der Kelter (Düsseldorf 1936).

¹⁵⁸ *Expos. ev. Luc. 5, 81 (32, 4, 214): Christus . . ., qui sicut uva pependit in ligno . . .; tendamus manum, ut Christum vindemiare possimus.*

¹⁵⁹ Vgl. A. Thomas a. a. O. 56; nachzutragen wäre hier der in der vorigen Anm. angeführte Text.

¹⁶⁰ Vgl. etwa A. Wikenhauser, Die Christumystik des heiligen Paulus (Münster 1928) oder A. Deißmann, Paulus (2Tübingen 1925) 107/24. Zur Christumystik des Ignatius von Antiochien siehe jetzt Th. Camelot in der Einleitung zu seiner Ignatiusausgabe = Sources chrétiennes 10 (Paris 1944) 25/29.

oder von der Logosmystik des Origenes sprechen¹⁶¹. Sie umschließt jene einzigartige Wirklichkeit der innigsten Vereinigung zwischen Seele und Christus, die in der Taufe gnadenhaft grundgelegt wird und sich von Stufe zu Stufe reicher in jeder Seele zu entfalten vermag.

Auch nach Ambrosius bewirkt Christus selbst diese Begnadung durch die Taufe¹⁶², und von nun an ist der Gläubige „in Christus“, sowohl objektiv und ontisch wie seiner innersten Neigung nach, so daß er wie Paulus bis in den dritten Himmel entrückt wird¹⁶³ oder wie Johannes, als er sein Haupt an die Brust des Herrn lehnte, nun die tiefsten Geheimnisse der göttlichen Weisheit erfahren kann¹⁶⁴. Der Christ, der solcher Begnadung teilhaftig wurde, soll dafür sorgen, daß er in ihr bleibe, damit er „trunken werde in Christus“¹⁶⁵. Darum sieht Ambrosius in den Christen in einer kühnen Ausweitung von Is. 8,18 jene Kinder, die sich genährt haben an der Brust Christi, die süßer ist als Wein¹⁶⁶. Das in der Taufe grundgelegte innige Verhältnis zwischen Seele und Christus faßt Ambrosius am liebsten als ein bräutliches, und so wird seine Christumystik zur Brautmystik. Christus ist der Bräutigam der Seele, ihm ist diese in einer Art legitimer Ehe verbunden¹⁶⁷, die Seele des Gerechten ist daher die Braut des Wortes¹⁶⁸. An verschiedenen Stellen des ambrosianischen Schrifttums finden wir diese Auffassung vom bräutlichen Verhältnis zwischen Seele und Christus eingehend dargelegt¹⁶⁹. Als Beispiel sei hier die Auslegung in der 6. Predigt über den 118. Psalm näher analysiert¹⁷⁰. Ambrosius spricht zunächst von der *ecclesia* und deren *sponsus Christus*, zu dem die Kirche betet. Dann denkt er an sich, und es steigt in ihm der Wunsch auf, daß doch auch seine Seele so beten könnte wie die Kirche: *ecce iste advenit*. Der Ge-

¹⁶¹ Vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik des Origenes (Münster 1938). ¹⁶² Explan. ps. 36, 63 (64, 121). ¹⁶³ Ebd. 36, 34 (64, 97).

¹⁶⁴ Expos. ps. 118, 2, 6 (62, 23). ¹⁶⁵ Exam. 3, 17, 72 (32, 1, 108 f.): *mane ergo plantatus in domo domini . . . , ut inebrieris in Christo*. ¹⁶⁶ Expos. ev.

Luc. 8, 59 (32, 4, 421): *isti sunt pueri vel infantes, qui Christi illa ubera super vinum haustu pleniore suxerunt*. ¹⁶⁷ De bono mortis 5, 20 (32, 1, 721): *sponsus autem animae deus verbum est, cui anima legitimo quodam connubii foedere copulatur*; De Is. vel an. 6, 51 (32, 1, 675): *nuptiae spirituales sunt verbi atque animae*.

¹⁶⁸ Expos. ps. 118, 6, 8 (62, 112): *anima iusti sponsa est verbi*.

¹⁶⁹ Vor allem in der Schrift De Is. vel an., deren Bedeutung für die Erkenntnis und Einschätzung der ambrosianischen Christusfrömmigkeit G. Bardy: Dict. Spir. 1 (1937) 425/8 völlig übersehen hat; ferner in der epistula 31 (PL 16, 1065 D/68 D) und in De virginitate (PL 16, 265/302). ¹⁷⁰ CSEL 62, 108/27.

danke wird weitergesponnen: der *sponsus Christus* hüpf über die Berge einher—das sind die großen Propheten und Apostel—, aber wenn der Christ auch nicht zu den Bergen, zu den Großen im Christentum gehört, so kann der *sponsus* doch auch zu ihm kommen und er in seinem Schatten wohnen. Wie eine Braut soll seine Seele nur innig nach ihm verlangen, in unaufhörlichem Gebet auf ihn ausgerichtet sein, dann wird sie plötzlich seine Stimme hören, dann nimmt sie mit einem innersten Sinn den Duft seiner Gottheit wahr und spürt den Hauch der Gegenwart dessen, nach dem sie verlangt, und nun kann auch sie sprechen: ‚siehe, da ist er selbst, den ich suche, er, nach dem ich mich sehne‘. Nun beginnt das Liebesspiel zwischen Seele und Bräutigam, dessen Schilderung Formulierungen von hoher Kühnheit wagt; der *sponsus* — *tamquam lascivienti ludens amore* — verläßt die Braut, nur damit sie ihn erneut suche; er kehrt zurück, damit sie ihn zum Kusse auffordere; sie trennen sich nur, um sich immer wieder suchend nur noch inniger zu finden und in stets erneuertem Zwiegespräch die Macht ihrer Liebe noch zu steigern. Immer wieder wünscht der Bräutigam, das Antlitz seiner Braut zu sehen, die Liebesehnsucht der Braut, die ihren Bräutigam einmal geküßt hat, wird unstillbar¹⁷¹. Das Feuer der Liebe hat beide nun ergriffen¹⁷², immer tiefer dringt die Seele in die innerste Welt ihres Bräutigams ein¹⁷³, in ihr bildet und formt sich nun Christus, in seinem Reichtum findet sie ihre Sättigung¹⁷⁴.

Was Ambrosius bisher über das bräutliche Verhältnis von Seele und Christus auszusagen hatte, kehrt mit noch deutlicherem Akzent wieder in seinen Schriften über die Jungfräulichkeit¹⁷⁵. Die ganze Schrift *De virginitate* ist letztlich eine Unterweisung einer gottgeweihten Jungfrau in der Christusminne¹⁷⁶, in der der geistliche Führer diese darüber belehrt, *quemadmodum Christum quaeras, quemadmodum invenias, quemadmodum teneas*¹⁷⁷. Es sind die gleichen Stufen, auf denen auch nach der Schrift *De Isaac vel anima* die Seele als Braut Christi zu immer höherer Vollkommenheit emporsteigt¹⁷⁸. Für beide, für die christliche Seele schlechthin wie für die gottgeweihte Jungfrau, gilt, daß sie die Liebes-

¹⁷¹ Epist. 29, 10 (PL 16, 1056 D).

¹⁷² De Is. vel an. 8, 77/8 (52, 1, 695/7).

¹⁷³ Expos. ps. 118, 17, 11 (62, 383).

¹⁷⁴ Epist. 70, 16 (PL 16, 1238 A).

¹⁷⁵ De

virginib. 1, 1, 4 (PL 16, 189 B).

¹⁷⁶ De virginit. 12, 68/75 (PL 16, 283/5 B).

¹⁷⁷ De

virginit. 8/9; 10/2; 13 (PL 16, 277/87 C).

¹⁷⁸ De Is. vel an. 6, 50; 8, 68 (52, 1, 674; 690).

wunde an sich tragen¹⁷⁹, da Christus selbst sie verwundet hat mit den Pfeilen der Liebe, mit denen er die trifft, die ihn wirklich suchen¹⁸⁰. Für die Beschreibung dieser Brautmystik verwendet Ambrosius, wie die angeführten Belege erkennen lassen, die Bildwelt des Hohenliedes, aber in einem Ausmaß wie sonst kein lateinischer Kirchenschriftsteller der alten Zeit, von den griechisch Schreibenden ist ihm hierin, wie wir noch sehen werden, nur Origenes vergleichbar, und mit gebührendem Abstand Hippolyt von Rom¹⁸¹ sowie Gregor von Nyssa¹⁸².

5. Das Gebet zu Christus

Die ambrosianische Christusfrömmigkeit aller Spielarten findet schließlich noch einen eigenartigen Widerhall in den zahlreichen Gebeten, die Ambrosius an Christus richtet; sie müssen hier wegen ihrer hohen frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutung, wenn auch kurz, gesondert behandelt werden. Längere theoretische Erörterungen über das Gebet zu Christus fehlen bei Ambrosius, um so sprechender und bezeichnender sind gelegentliche Einzeläußerungen, die wir bei ihm zu dieser Frage finden. Das Gebet zu Christus ist ihm in seinem und seiner Gemeinde religiösen Leben eine Selbstverständlichkeit. Er empfiehlt, den Namen des Herrn Tag und Nacht anzurufen¹⁸³ und zu ihm alle Anliegen zu tragen¹⁸⁴. Wenn immer eine Menschenseele in Not und Trübsal ist, aber auch wenn sie in friedvollem Glück lebt, gilt ihr die Aufforderung: *loquere Christo*¹⁸⁵. Dank- und Bittgebet sind gleicherweise vertreten durch die Mahnungen: *gratias agamus domino Jesu*¹⁸⁶ und *Christum rogemus*¹⁸⁷.

¹⁷⁹ Expos. ps. 118, 15, 39 (62, 351): *anima nostra dicat: 'quia vulnerata caritate ego sum' (Ct 2, 5). Habet ergo clavum suum caritas, habet gladium suum quo anima vulneratur. Felix qui hoc gladio meruit vulnerari.* Ferner De Is. vel an. 3, 8 (52, 1, 647 f.) und Exhort. virg. 9, 60 (PL 16, 354 A/B). A. Cabassut in seinem Artikel *Blessure d'amour* im Dict. Spir. 1 (1937) 1724/9 hätte auf Ambrosius verweisen sollen.

¹⁸⁰ Exhort. virg. 9, 60 (PL 16, 354 A): *iacula caritatis quibus vulnerat sese quaerentes.*

¹⁸¹ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* 3² (Freiburg 1923) 513.

¹⁸² Siehe bes. A. Lieske: *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*: ZKT 70 (1948) 49/93; 129/68; 315/40.

¹⁸³ Expos. ps. 118, 7, 30 (CSEL 62, 145).

¹⁸⁴ Explan. ps. 40, 1 (CSEL 64, 230).

¹⁸⁵ Ebd. 36, 66 (64, 125).

¹⁸⁶ Expos. ps. 118, 12, 36 (62, 272).

¹⁸⁷ Ebd. 118, 19, 16 (62, 429) und die Schlußstrophe des

Als ein Buch, das bereits festformulierte Gebetstexte enthielt, die sich für das Beten zu Christus verwerten ließen, stand ihm der Psalter zur Verfügung, der *dulcis psalmodum liber*, wie er ihn nennt¹⁸⁸, von dessen poetischer Kraft und Schönheit der Hymnendichter Ambrosius angesprochen wurde wie kaum ein anderer Kirchenvater, dessen Frömmigkeitsgehalt er stark empfunden und in hymnischen Worten gefeiert hat¹⁸⁹. Zwar weiß Ambrosius, daß mancher Psalm die *vox Christi ad patrem* wiedergibt¹⁹⁰, aber ungleich stärker ist ihm die Heilswirklichkeit Christi in den Psalmen enthalten: *in psalmis nobis non solum nascitur Jesus, sed etiam salutarem illam suscipit corporis passionem, quiescit, resurgit, ascendit ad caelum, sedet ad dexteram patris*¹⁹¹. Darum ist ihm der *deus* oder *dominus* der Psalmen weithin Christus¹⁹². So finden wir über 50 Verse aus 33 verschiedenen Psalmen, die Ambrosius an Christus richtet. Es liegt hier ein Umfang der Verwertung des Psalters für das Christusgebet vor, wie er bei den lateinischen Vätern nur noch von Augustinus übertroffen, von Hieronymus annähernd erreicht wird¹⁹³.

Unübertroffen aber scheint Ambrosius in den von ihm selbst geformten Christusgebeten, die an Zahl, Mannigfaltigkeit der Form und des Inhaltes und an Tiefe der Empfindung innerhalb der patristischen Literatur einzigartig dastehen. Mit Einschluß der allgemein als echt anerkannten vier Hymnen lassen sich in den ambrosianischen Schriften nicht weniger als 96 selbständige Christusgebete nachweisen, deren Formulierung wohl in den meisten Fällen dem Mailänder Bischof zugeschrieben werden darf. Bald sind es kurze Anrufungen, wie etwa *cornu nostrum es tu, domine Jesu*¹⁹⁴ oder *domine Jesu, tuus sum*¹⁹⁵, bald sind es groß angelegte, weit ausgeführte Zwiegespräche zwischen Christus und der Seele¹⁹⁶. Den zahlreichen Bittgebeten um die Gnade des Heiles und um Führung und Geleit durch den Guten Hirten¹⁹⁷ stehen ähnlich

Hymnus Deus, creator omnium (13 Drevs).

¹⁸⁸ Explan. ps. 1, 4 (64, 6).

¹⁸⁹ Die beiden schönsten Stellen ebd. 1, 9 und 37, 1 (64, 7 f. und 137).

¹⁹⁰ So wird z. B. der ganze Ps 61 erklärt (64, 378/97); vgl. noch Expos. ps. 118, 3, 2 und ebd. 118, 18, 25 (62, 42; 410).

¹⁹¹ Explan. ps. 1, 8 (64, 7).

¹⁹² Z. B. Ps 61, 2 = De bono mortis 6, 25 (32, 1, 726); Ps 84, 9 = Explan. ps. 36, 65 (64, 124) und Ps. 141, 3—4 = Expos. ps. 118, 11, 5 (62, 236).

¹⁹³ Siehe oben Anm. 23.

¹⁹⁴ Explan. ps. 43, 15 (64, 273).

¹⁹⁵ Expos. ps. 118, 12, 41

(62, 275). ¹⁹⁶ Z. B. De Is. vel an. 5, 43 (32, 1, 668).

¹⁹⁷ Expos. ps. 118,

22, 28/30 (62, 502/4).

viele und reiche Lob- und Dankgebete zur Seite, die dem Herrn huldigen für die Großtat der Erlösung¹⁹⁸. Eigene Gruppen bilden die Gebete um die endzeitliche Wiederkehr des Herrn¹⁹⁹ und die Gebete des Seelsorgers Ambrosius zum Herrn Jesus in den dunklen oder hellen Stunden, die ihm sein Bischofsamt bringt²⁰⁰. Nur selten bedroht eine apologetische Tendenz oder dogmatisch spekulativer Inhalt den eigentlichen Gebetscharakter eines Textes²⁰¹, aus ihrer Mehrzahl spricht unüberhörbar jene tiefe persönliche und spontane Christusfrömmigkeit, die schon die vorhergehenden Abschnitte darzustellen suchten. Für die Erkenntnis der Stellung Christi innerhalb der Gesamtfrömmigkeit des Ambrosius ist die Beobachtung von Gewicht, daß diesen 96 Christusgebeten noch keine zwanzig gegenüberstehen, die sich an den Vater wenden, und nur je eines, das an den Hl. Geist und die Dreifaltigkeit gerichtet ist. Das gleiche Verhältnis von etwa 5 : 1 läßt sich bei den Doxologien nachweisen, mit denen vor allem viele Psalmen-erklärungen bei Ambrosius schließen; hier ist in 14 Fällen Christus das Objekt der Doxologie, während sich nur drei sichere Beispiele finden, in denen der Vater, und zwei, in denen die Trinität gepriesen wird. Das alles zwingt zu dem Schluß, daß die Christozentrik ein Wesenszug in der Gesamtfrömmigkeit des Ambrosius von Mailand ist.

II. DAS CHRISTUSBILD DES ORIGENES IN FRÖMMIGKEITSGESCHICHTLICHER SICHT

Ein sorgfältiges Studium der erhaltenen Origenes-Homilien, aus denen, wie schon oben begründet, im Folgenden das Christusbild des Origenes erhoben, in straffer Zusammenfassung dargeboten und in den Anmerkungen knapp belegt wird, führt in einem stetigen Vergleich mit der dargestellten Christusfrömmigkeit des Ambrosius zu folgendem Ergebnis: alle wesentlichen Züge des ambrosianischen Christusbildes, wie es oben gezeichnet wurde, finden sich mehr oder weniger ausgeprägt sowohl inhaltlich wie oft auch formell übereinstimmend im homiletischen Nach-

¹⁹⁸ Ebd. 118, 20, 19 (62, 454 f.). ¹⁹⁹ Sie beginnen meist mit den Worten *veni, domine Jesu*, z. B. *De Helia et ieiunio* 21, 80 (32, 2, 461 f.). ²⁰⁰ *Expos. ev. Luc.* 4, 76 (32, 4, 177). ²⁰¹ Etwa *De poen.* 1, 7, 30/2 (PL 16, 475/6).

laß des Origenes wieder. Wir gehen diese Einzelzüge in der für Ambrosius gewählten Reihenfolge kurz durch.

1. In der Frömmigkeit des Origenes nimmt Christus eine ähnlich zentrale Stellung ein wie in der religiösen Welt des Ambrosius, anders ausgedrückt: sachlich liegt das *Christus omnia* bei Origenes in gleicher Stärke vor wie beim Mailänder Kirchenlehrer. Es gilt auch von den Homilien des Origenes, was F. Bertrand von seinen großen Kommentaren zu den Evangelien sagt: Origenes hat ein unwiderstehliches Bedürfnis, sich unaufhörlich auf Jesus zu beziehen²⁰². Was er einmal von seiner Gemeinde wünscht, das hat er selbst geübt und erprobt: ihre Augen sollten immer auf Christus gerichtet sein²⁰³. Es ist ein Jubelruf eigenster innerer Erfahrung, wenn er einmal sagt: „Es gibt zwar viele Herren, glücklich aber die, die unsern Herrn Jesus Christus als Kyrios haben“²⁰⁴. Dieser ist der wahre Hohepriester, der über das Frömmigkeitsleben der Christen wacht²⁰⁵, er ist, genau wie bei Ambrosius, der Arzt, dem sich anzuvertrauen Origenes die Gläubigen in ähnlich zu Herzen gehenden Worten mahnt wie Ambrosius²⁰⁶. Christus ist es, der das Verständnis der Hl. Schrift erschließt²⁰⁷, und wiederum sind es die gleichen Formulierungen wie bei Ambrosius, mit denen Origenes die Erwartung dieser Hilfe ausdrückt: *praebente domino Jesu Christo*²⁰⁸, *revelante nobis et purgante corda nostra ipso domino Jesu Christo salvatore nostro*²⁰⁹. Diesem Herrn Jesus Christus in Einfalt und Reinheit des Herzens zu dienen, ist eine Mahnung, mit der Origenes gerne seine Homilien schließt²¹⁰.

²⁰² F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (Paris 1951) 143: *il y a, dans ses commentaires, un besoin irrésistible de se référer constamment à Jésus.*

²⁰³ Orig., In Luc. hom. 32 (PG 13, 1884 A): *quam vellem ... ut omnium oculi, et catechumenorum et fidelium et virorum et infantium, non corporis oculi sed animae aspicerent Jesum!* — Die Ausgabe der Lukashomilien von M. Rauer im Berliner Corpus war mir leider nicht zugänglich.

²⁰⁴ Sel. in Num. (PG 12, 581 C).

²⁰⁵ In Levit. hom. 9, 8 (6, 433 f. Baehrens); auch die ganze 12. Homilie in Levit. (6, 454/67) behandelt das Hohepriestertum Christi.

²⁰⁶ In Levit. hom. 8, 1 (6, 394 B): *veni nunc ad Jesum caelestem medicum!*

²⁰⁷ In Levit. hom. 7, 1; In Num. hom. 1, 3 (6, 373; 6, 7 B).

²⁰⁸ In Luc. hom. 9 (PG 13, 1823 B).

²⁰⁹ In Genes. hom. 4, 6 (6, 57 B). J. A. Jungmann: ZKT 69 (1947) 66 Anm. 40 wollte das Aufkommen solcher Wendungen erst der

Periode der Abwehr des germanischen Arianismus zuschreiben.

²¹⁰ In Genes. hom. 14, 4 (6, 126 B): *in simplicitate et puritate cordis amplectamur verbum et divinae sapientiae famulemur, qui est Christus Jesus, dominus noster, cui est gloria et imperium in saec. saec.*

2. Einen besonders breiten Raum nimmt im homiletischen Werk des Origenes der Gedanke der Nachfolge Christi ein; W. Völkler glaubt, daß diese Nachfolge sogar für Origenes der Weg schlechthin zur Verwirklichung seines Vollkommenheitsideals war²¹¹. Keine Gestalt gibt es nach Origenes, die Nachfolge von uns verlangen kann, außer Christus²¹², und er erwartet sie auch ausdrücklich von uns²¹³. In immer neuen Wendungen singt Origenes das Lob dieser Nachfolge: wer Christus nachfolgt, wandelt für immer im Heiligtum²¹⁴, der hat die Macht der Dämonen nicht zu fürchten²¹⁵. Unaufhörlich erklingt in seiner Predigt die Mahnung zu dieser Nachfolge; in beschwörenden Worten wendet er sich an die Katechumenen, sie möchten doch ausharren und Jesus folgen, der ihnen auf ihrem Wege voranschreitet²¹⁶. Er soll den Gläubigen auch das Vorbild sein, nach dem sie sich bilden, das Vorbild im Fasten²¹⁷ und ihr *humilitatis magister*²¹⁸, wie auch Ambrosius wörtlich sagt. Wer ihm folgt, der wählt das Leben, der wählt das Licht²¹⁹. Man findet ihn allerdings nur in der Kirche, dort, wo die wahren Lehrer sind²²⁰.

3. Der dritte Zug, den die Christusfrömmigkeit des Origenes mit der ambrosianischen gemeinsam hat, ist eine warme, tiefe Jesusinnigkeit. Origenes ist wohl der erste kirchliche Schriftsteller, der das Possessivpronomen ‚mein‘ den Namen Jesus oder Christus beifügt und so mit einer verhaltenen Zartheit andeutet, was ihm diese Gestalt innerlich bedeutet; auch diesen sehr charakteristischen Zug hat er wiederum mit Ambrosius gemeinsam. „Ich glaube den Worten meines Herrn Jesus“; „ich bin ein-

²¹¹ A. a. O. 215: „(Origenes) bezog das Leben als Ganzes wie in seinen einzelnen Taten auf Christus und stellte es unter das Gebot seiner Nachfolge.“

²¹² In Ezech. hom. 7, 3 (8, 394 Baehrens): *nullum imitemur et si volumus imitari quempiam propositus est nobis ad imitandum Christus Jesus.* ²¹³ In

Levit. hom. 7, 2 (6, 375 B): *exspectat ergo, ut convertamur, ut ipsius imitemur exemplum, ut sequamur vestigia.* ²¹⁴ In Levit. hom. 12, 4 (6, 462 B). ²¹⁵ In

Num. hom. 7, 6 (7, 47 B). ²¹⁶ In Luc. hom. 7 (PG 13, 1819 B): *obsecro vos, o catechumeni, nolite retractare; nemo vestrum formidet et paveat, sed sequimini praeuntem Jesum.* ²¹⁷ In Genes. hom. 1, 13 (6, 17 B): *semper ergo intueamur istam imaginem dei, ut possimus ad eius similitudinem reformari.* ²¹⁸ In Levit.

hom. 10, 2 (6, 444 B). ²¹⁹ Ebd. hom. 9, 10 (6, 440 B). ²²⁰ In Luc. hom. 18

(PG 13, 1848 B): *et tu ergo quaere Jesum in templo dei, quaere in ecclesia; quaere apud magistros qui in templo sunt ...; si quispiam dicit se magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est et ideo apud eum non potest inveniri Jesus.*

gedenk meines Herrn Christus“; „mein Erlöser Jesus“; „mein Herr Jesus“, das sind Formulierungen, wie sie auf Schritt und Tritt in den Homilien begegnen²²¹. Wie Ambrosius spricht er eindringlich von der Krippe²²², von dem *parvulus Jesus*, den man auf seinen Armen tragen und an seine Brust drücken soll²²³. Auch hier finden wir die Atmosphäre mittelalterlicher Jesusinnigkeit vorweggenommen in einem Satz wie diesem: „Mein Erlöser ist auch jetzt noch in Tränen ob meiner Sünden; mein Erlöser kann nicht froh sein, solange ich in der Sünde verharre“²²⁴.

4. Als weitere Parallele in der Christusfrömmigkeit der beiden Kirchenschriftsteller erweist sich die Gleichartigkeit ihrer Christus- und Brautmystik. Genau wie Ambrosius mahnt auch Origenes seine Zuhörer, Christus im Herzen eine Wohnung zu bereiten²²⁵. Christus vereint sich mit denen, die sich betrachtend in ihn versenken²²⁶, und wer sich ihm in Liebe ergibt, den führt er zu einem neuen Leben²²⁷. Auch bei Origenes ist Christus der Bräutigam, die Seele die Braut, die er sich angeloben will²²⁸. In der Auswertung des Hohenliedes für die Schilderung dieses bräutlichen Verhältnisses zwischen Christus und Seele geht Origenes in einer sozusagen vollkommenen Entsprechung dem Mailänder Bischof voraus. Schon bei ihm findet sich der doppelte Parallelismus in der Deutung des Hohenliedes einmal auf die Verbindung von Christus und Kirche und dann auf das Verhältnis von Christus und Einzelseele²²⁹. Aber auch bis in die Einzelzüge erstreckt sich die Gleichartigkeit der Auslegung. Das Bild des *sponsus*, der über Berge und Hügel einherhüpft, ist bereits von Origenes genau so ausgewertet worden, wie es später Ambrosius

²²¹ In Exod. hom. 1, 4, 5 (6, 149; 153 B); In Num. hom. 3, 4; 6, 3 (7, 19; 55 B).

²²² In Luc. hom. 13 (PG 13, 1832 C).

²²³ Ebd. hom. 15 (PG 13,

1838 C): *sumat Jesum in manibus suis et circumdet eum brachiis suis, totum habeat in sinu; ... oremus et ipsum parvulum Jesum.*

²²⁴ In Levit. hom. 7, 2

(6, 374 B): *salvator meus luget etiam nunc peccata mea. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo.*

²²⁵ In Jos. hom. 24, 3 (7, 541 B):

praeparemus in nobis cor mundum, quo libenter et grate dominus Jesus mundum cordis nostri introire dignetur hospitium, cui est gloria et imperium in saec. saec.

²²⁶ In Genes. hom. 11, 3 (6, 106 B).

²²⁷ In Exod. hom. 13, 6 (6, 278 B).

²²⁸ In Genes. hom. 10, 2 (6, 95 B): *vult et te Christus sibi despondere; ad te enim loquitur per prophetas dicens: „desponsabo me tibi in aeternum ...“; vgl. noch In Levit. hom. 12, 5 (6, 464 B); In Ct. hom. 1, 10 (8, 42 B).*

²²⁹ Vgl. dazu

A. Lieske, Logosmystik 33, und F. J. Dölger, Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes: AC 6 (1950) 273/5.

in seiner Erklärung zum 118. Psalm getan hat ²³⁰; wir finden bei Origenes die gleiche Schilderung vom Glück der Braut im Hause des Bräutigams ²³¹, die gleiche Art des Zwiegesprächs zwischen Seele und Bräutigam ²³², die gleiche Auffassung von der Liebeswunde ²³³, lauter Parallelen, die in ihrer Summierung keine andere Erklärung zulassen als die, daß sich Ambrosius weitgehend die Christusfrömmigkeit des Origenes auch in ihrer speziellen Form der Brautmystik zu eigen gemacht hat.

5. Wir wenden uns der letzten Frage zu, die der Vergleich der Christusfrömmigkeit beider Schriftsteller uns stellt, der Frage nach ihrem Verhältnis beim eigentlichen Gebet zu Christus. Man erinnert sich hier sofort der bekannten Aussagen des Alexandriners in seiner Schrift *Περὶ εὐχῆς*, daß das Gebet des Christen grundsätzlich an den Vater zu richten sei ²³⁴, und man wäre auf Grund dieser Äußerung zu der Erwartung berechtigt, daß das Christusgebet bei Origenes nicht nachweisbar wäre. Eine Durchsicht der Homilien bestätigt jedoch die in der Schrift über das Gebet vortragene Theorie überraschenderweise nicht. Es ist, als ob Origenes in den Predigten vor seinen Zuhörern sein theoretisches Prinzip über die Gebetsorientierung völlig vergessen hätte, so oft und so unmißverständlich und so positiv äußert er sich hier über die einzelnen Formen des Gebetes zu Christus. Dessen Existenz und weitverbreitete Übung sowohl bei Origenes wie bei den Christen von Alexandrien kann danach keinem Zweifel mehr unterliegen. Eine Reihe von Aussagen des Origenes setzt dieses Gebet zunächst einmal voraus. Wer sein Gebet in Andacht verrichtet hat, sagt er einmal, der darf sicher sein, daß er es als Opfergabe durch den Engel dem wahren Hohenpriester Jesus Christus dargebracht hat ²³⁵. Ein andermal betont er, daß wir von unserer Sündenschuld gereinigt werden, „wenn wir uns zum Herrn Jesus wenden und ihn anflehen“ ²³⁶. Als er gelegentlich nach dem tieferen Sinn eines Schriftwortes sucht, ermahnt er sich selbst: „Meinen Herrn Jesus muß ich anrufen, daß er mich Suchenden

²³⁰ In Ct. hom. 2, 10 (8, 56 B); Ambr., Expos. ps. 118, 6, 7 (CSEL 62, 112).

²³¹ In Ct. hom. 1, 10 (8, 42 B): *eris vere dives in sponsi domo, sponsa perfecta*. ²³² Ebd. hom. 2, 4—6 (8, 49/50 B). ²³³ Ebd. hom. 2, 8 (8, 53 f. B).

²³⁴ Vgl. die Besprechung dieses Punktes bei J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster 1925) 159/41. ²³⁵ In Num.

hom. 11, 9 (7, 93 B). ²³⁶ In Num. hom. 7, 1 (7, 38 B): *conversi ad dominum Jesum ac supplicantes ei*.

finden läßt und mir öffnet, der ich anklopfe“²³⁷. Ähnlich zahlreich sind seine Aufforderungen zum Gebet zu Christus, die er an seine Zuhörer richtet. Als er um das rechte Verständnis der Größe des Moses ringt, lädt er die Gemeinde zu gemeinsamem Gebet ein: *oremus dominum Jesum Christum*²³⁸. Den Bräutigam Christus sollen die Gläubigen zu sich einladen²³⁹, den Herrn Jesus Christus mit dem Vater sollen sie bitten, daß die Axt nicht an ihre Wurzeln gelegt werde²⁴⁰. Um Verzeihung und Fortschritt im Guten sollen sie nicht nur zum allmächtigen Gott, sondern auch zum Jesuskindlein beten²⁴¹.

Von den Formen des Gebetes zu Christus begegnet als häufigste bei Origenes die Doxologie, mit der fast alle Homilien schließen. Zwar wird man gerade hier mehr als bei der sonstigen Auswertung der Homilienliteratur Vorsicht anwenden müssen, weil die Schlußdoxologien am ehesten Änderungen oder Ergänzungen von späterer Hand unterworfen werden konnten²⁴². Aber recht viele dieser Doxologien sind doch so innig nach Inhalt und grammatischer Form mit dem vorhergehenden Text verbunden, daß sie nicht gut dem Übersetzer zugeschrieben werden können, sondern als origenistisches Gut angesehen werden dürfen. Die Grundform der Doxologie, die sich nur selten einmal ändert, lautet bei Origenes: ... *Jesus Christus, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum*²⁴³. Immer kehrt am Schluß der Homilien der Gedanke an Christus wieder, ihm gilt die letzte Huldigung des Predigers Origenes vor seinen Zuhörern, und da ihr, wie viele in den bisherigen Anmerkungen angeführte Texte zeigen, oft eine Aufforderung zum Gebet an Jesus vorausgeht, ist das Gebetslob der Doxologie an dieser Stelle besonders sinnvoll.

Weniger zahlreich sind bei Origenes die Beispiele für die Verwendung von Psalmen als Texte für das Gebet zu Christus.

²³⁷ In Levit. hom. 5, 5 (6, 343 B): *dominum meum Jesum invocare me oportet, ut quaerentem me faciat invenire et pulsanti aperiat*. Ähnlich ebd. hom. 1, 1 (6, 281 B): *ipse igitur dominus (= Christus) ... deprecandus est, ut omnem nebulam auferre dignetur*. ²³⁸ In Exod. hom. 2, 4 (6, 161 B). ²³⁹ In Ezech. hom. 8, 3 (8, 405 B). ²⁴⁰ Ebd. 12, 5 (8, 439 B). ²⁴¹ In Luc. hom. 15 (PG 13, 1839 C): ... *oremus omnipotentem deum, oremus et ipsum parvulum Jesum, quem alloqui et tenere desideramus in brachiis, cui est gloria et imperium*. ²⁴² Vgl. A. Lieske, Logosmystik 19/21. ²⁴³ Siehe die in den vorhergehenden Anmerkungen genannten Beispiele, ferner: In Exod. hom. 7, 8 (6, 217 B) und In Ct. hom. 2, 15 (8, 60 B).

Im Johanneskommentar wird einmal Ps. 115, 17 f. an Christus gerichtet²⁴⁴. Auch die Verwertung von Ps. 4, 7 als Christusgebet in einer Lukashomilie scheint nicht ausgeschlossen²⁴⁵. Für die relative Kargheit der Belege in diesem Zusammenhang wird in erster Linie der Verlust der zahlreichen Psalmenhomilien in Betracht zu ziehen sein, darüber hinaus noch die Möglichkeit, daß zur Zeit des Origenes die Verwendung von Psalmworten als Christusgebete noch mitten in der Entwicklung war und noch nicht jenes Ausmaß erreicht hatte, wie es uns bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus entgegentritt.

Gebetswünsche, die an Christus in der 3. Person gerichtet sind, finden sich dagegen sehr häufig. In Form und Farbe sind sie wieder stark den entsprechenden Texten bei Ambrosius verwandt, mit denen sie auch das einleitende (allerdings aus der Übersetzung stammende) *utinam* gemeinsam haben. So ruft Origenes einmal im Anschluß an Eph. 4, 8 *ascendens in altum captivam duxit captivitatem* aus: *utinam ergo me et captivum habeat semper Christus Jesus et me ducat in praedam suam, et ego tenear eius vinculis alligatus, ut et ego dici merear victus Jesu Christi sicut Paulus de semetipso gloriatur*²⁴⁶. Das *utinam* leitet einen weiteren Gebetswunsch ein, den er für sich und seine Zuhörer ausspricht: *utinam et nobis iniciat dominus Jesus manus suas super oculos, ut incipiamus et nos respicere non ea quae videntur, sed quae non videntur, et aperiat nobis ille oculos, qui non intuentur praesentia sed futura, et revelet nobis cordis aspectum, quo deus videtur in spiritu*²⁴⁷. Als er einmal das ewige Feuer erwähnt, kommt der Gebetswunsch von seinen Lippen: *ex quo effugere et evadere nobis concedat dominus noster Jesus Christus, cui est gloria et imperium in saec. saec.*²⁴⁸

Aber auch das direkt an Christus gerichtete und von Origenes selbst formulierte Gebet ist in den Homilien vertreten. Als solches darf man wohl schon die Umschreibung eines Verses aus dem Hohenlied ansehen, die er der *sponsa* in den Mund legt: *cor tuum, o sponse, et mens, id est dogmata, quae intra te sunt, vel doctrinae gratia, superat omne vinum*²⁴⁹. Bekannt ist ein anderes Gebet, das auf die Mahnung folgt, doch dafür zu sorgen, daß der Herr eine Gabe von uns in seinem Zelte finde und uns deshalb als sein

²⁴⁴ In Joh. comm. 19, 3 (4, 313 Preuschen).

²⁴⁵ In Luc. hom. 52 (PG 15, 1884 A).

²⁴⁶ In Num. hom. 18, 4 (7, 175 B).

²⁴⁷ In Genes. hom. 15, 7 (6, 135 B).

²⁴⁸ In Levit. hom. 11, 3 (6, 454 B).

²⁴⁹ In Luc. hom. 52 (PG 15, 1884 A).

²⁴⁷ In Genes. hom. 15, 7 (6, 135 B).

²⁴⁹ In Ct. comm. 1 (8, 93 B).

Eigen annehmen möge: *Domine Jesu, praesta, ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo*²⁵⁰. In seiner Spontaneität erinnert dieser Ausruf sehr an die ambrosianischen Kurzgebete. Ein unleugbarer Zusammenhang mit einem Christusgebet des Ambrosius liegt aber in einem dritten Text vor, den wir hier neben die Anfangsworte des entsprechenden Ambrosiusgebetes stellen. Der Zusammenhang ist folgender: Origenes ist sich seiner Sünden bewußt; er fürchtet, daß seine Füße unrein seien und daß der Herr sich deshalb von ihm wenden könne. „Wer macht mich rein? Wer wäscht meine Füße?“ so fragt er sich angstvoll²⁵¹. Als Antwort entringt sich seinem Herzen nachstehendes Gebet zu Christus:

Origenes, In Is. hom. 5, 2
(8, 264 f. Baehrens):

Jesu, veni, sordidos habeo pedes, propter me fiere servus, mitte aquam tuam in pelvim tuam, veni, lava pedes meos! Scio temerarium esse quod dico, sed timeo comminationem dicentis: „si non lavero pedes tuos, non habebis partem mecum“ (Jo. 13, 8).

Ambrosius, De Spir. S. 1 prol. 13
(PL 16, 706 C):

Veni, domine Jesu, exue te vestimenta, quae propter me induisti; esto nudus, ut nos misericordia tua vestias; ... mitte aquam in pelvim; lava non solum pedes, sed etiam caput; ... volo exuere omnes nostrae sordes fragilitatis ...

Die Übereinstimmung in der Anrede Jesu, in dem von Ambrosius so geliebten und immer wieder erneuerten *veni*, die fast völlige Gleichheit von vier weiteren Satzgliedern sprechen eine eindeutige Sprache: Ambrosius hat dieses Gebet, wenigstens in dem oben wiedergegebenen ersten Teil, seinem großen Meister Origenes entlehnt. Bis in die Texte der ambrosianischen Christusgebete hinein reicht also dessen unmittelbare Nachwirkung. Die Fortsetzung des Ambrosiusgebetes zeigt allerdings auch, daß dieser nicht sklavisch übernimmt; er erweitert, er entwickelt, er fügt neue Gedanken ein, die sich aber harmonisch in die übernommene religiöse Gesamtatmosphäre einordnen.

²⁵⁰ In Exod. hom. 13, 5 (6, 273 B).

²⁵¹ In Is. hom. 5, 2 (8, 264 B): *ego timeo, ne currens ad mala immundos pedes habeam. Extendo ad deum manus meas ... Quis lavat pedes meos?*

III. ZUSAMMENFASSUNG

Die Folgerung, die sich nach dem Vergleich der Stellung Christi in der Frömmigkeit der beiden altchristlichen Schriftsteller aufdrängt, ist eindeutig: Ambrosius verdankt die Welt seiner Christusfrömmigkeit bis in Einzelheiten hinein dem großen Lehrer aus Alexandrien. Dessen Originalität und schöpferische Kraft wird dadurch erneut bestätigt; aus paulinischen und johanneischen Elementen formt er selbständig eine reich entwickelte Christusfrömmigkeit und reicht sie als eine seiner schönsten religiösen Gaben für die Christenheit an Ambrosius weiter. Nicht nur die Christozentrik in der Frömmigkeit des Mailänder Bischofs schlechthin, auch seine Jesusinnigkeit und Brautmystik sind das genuine Erbe des Origenes. Und wenn er auch für seine zahlreichen Christusgebete nicht die genau entsprechenden Vorlagen aus dem Nachlaß des Origenes übernehmen konnte, so war doch der religiöse Reichtum der Christusfrömmigkeit des Alexandriner der Mutterboden, aus dem das ambrosianische Beten zu Christus erblühen konnte. Man wird gewiß nicht andere Einflüsse in der Entwicklung der Christusfrömmigkeit des Ambrosius ausschließen können; wir denken da besonders an den Bereich der Volksfrömmigkeit, die schon in der Martyrerezeit eine echte Christusfrömmigkeit kannte, die sich auch in reichen Gebetsanrufen an Christus einen gültigen Ausdruck schuf²⁵². Aber man wird doch der Nachwirkung des Origenes sowohl inhaltlich wie in Farbe und Ton den ersten Rang einräumen müssen.

Die Tatsache der Abhängigkeit der ambrosianischen Christusfrömmigkeit von Origenes gestattet aber noch weitere bedeutungsvolle Folgerungen:

1. Wenn Ambrosius diese religiöse Welt weitgehend aus Origenes schöpft, sie zwar im einzelnen weiterentwickelnd und ihr eine lateinische Ausdrucksform gebend, dann kann das Auftreten der Christozentrik in der Frömmigkeit des Mailänder Bischofs nicht aus einer antiarianischen Abwehrhaltung erklärt werden, wie das zuweilen versucht wurde. Dann wird man auch speziell die Christusanrede im Beten des Ambrosius nicht leicht hin einem antiarianischen Impuls zuschreiben wollen, wie man

²⁵² Vgl. K. Baus, Das Gebet der Märtyrer: Trier. Theol. Zeitschrift 62 (1953) 19/32.

zunächst versucht sein könnte. Die Anfänge dieser Gebetsorientierung sowohl in der Volksfrömmigkeit wie ihre Tatsächlichkeit bei Origenes liegen vor allem Arianismus, und die christliche Frömmigkeit bedurfte in dieser Frage nicht eines Anstoßes von außen her. Zudem gibt auch die erdrückende Mehrzahl der ambrosianischen Christusgebete inhaltlich keine Anhaltspunkte, die eine solche Annahme stützen würden.

2. Durch Ambrosius wird der Christusfrömmigkeit des Origenes noch eine weitreichende Nachwirkung in der lateinischen Christenheit gesichert. Die oben skizzierte Verwertung von Frömmigkeitsmotiven aus der Bildwelt des Hohenliedes durch Ambrosius hat einen Zeitgenossen und Freund des heiligen Bernhard, nämlich Wilhelm von St. Thierry²⁵³, veranlaßt, einen ganzen Kommentar zu diesem Buch der Hl. Schrift aus dessen Werken zusammenzustellen²⁵⁴. Gerade in den vom Hohenlied her inspirierten Seiten der Christusfrömmigkeit des Ambrosius kommt aber deren affektiver Charakter besonders zum Ausdruck. Da dies aber zugleich ein besonderes Kennzeichen der mittelalterlichen Jesusmystik darstellt, wird man von einem Einfluß des Ambrosius auf diese nicht absehen dürfen. So wird Ambrosius, der die Welt der Frömmigkeit des Origenes in der seinen verarbeitet hat, zu einem hochbedeutsamen Vermittlungsglied in einer Linie christusfrommen Betens und Lebens, die von Origenes bis Bernhard reicht. Der Rang und das Ansehen des Ambrosius als eines lauterer Zeugen rechtgläubiger Tradition haben dieser indirekten Fernwirkung des Origenes — neben seiner direkten durch die ins Lateinische übersetzten Schriften — in der hochmittelalterlichen Jesusfrömmigkeit nur noch erhöhtes Gewicht verliehen.

²⁵³ Für dessen Bedeutung in der Geschichte der Frömmigkeit siehe M.-M. Davy: *RechSR* 23 (1935) 569/88. ²⁵⁴ Abgedruckt in der Maurinerausgabe des Ambrosius: PL 15, 1851/1962. Es wäre reizvoll, zu untersuchen, wie dieser aus Ambrosius exzerpierte Hoheliedkommentar die beliebten Hoheliederklärungen des Hochmittelalters im Einzelnen beeinflusst hat, vgl. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* 2 (Paris 1939) 94/8.