

ECCLESIA VEL ANIMA

Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand

Von ERNST DASSMANN

Ambrosius von Mailand († 397) deutet in seiner Hoheliedexegeese die Braut des Hohenliedes an vielen Stellen als *ecclesia vel anima*¹, ohne daß immer genügend klar wird, ob der Blick auf die Kirche oder der Blick auf die Seele² den Gang der Erklärung bestimmt. Welches Gewicht besitzt das *vel* in dieser Verbindung von Kirche und Seele? Verknüpft es lediglich zwei in der kirchlichen Tradition bekannte Deutungsweisen, die an und für sich nichts miteinander zu tun haben, oder stellt es einen inneren Zusammenhang her, dessen Art durch die Anwendung desselben Hoheliedverses auf die durch das *vel* verbundenen Glieder näher bestimmt wird? Verbirgt sich hinter dem *ecclesia vel anima* das theologisch wichtige Problem, „wie nämlich, um mit Origenes zu sprechen, aus den vielen ein einziger Leib der Kirche wird, in welchem Verhältnis die einzelne Seele zur Kirche steht“?³ Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden.

I

Abhängigkeit und Eigenständigkeit

Da Ambrosius nicht der einzige und auch nicht der erste ist, bei dem sich die Doppelauslegung des Hohenliedes findet, sollen zunächst die Quellen festgestellt werden, die in das ambrosianische *ecclesia vel anima* einmünden. Es ist bekannt und auch schon näher untersucht worden, daß neben den vergleichsweise geringen Einflüssen, die von Methodius und vielleicht noch von anderen Vätern ausgegangen sind⁴,

¹ De Isaac *vel anima* 1, 2 (CSEL 52/I, 642, 17); *ibid.* 3, 8 (647, 5/7); *Expositio Psalmi CXVIII* 6, 18 (CSEL 62, 117, 11).

² Mit Seele ist immer der gläubige Christ gemeint, nicht eine philosophisch-anthropologische Unterteilung. Vgl. Origenes, *Comment. in Cant.* II (GCS VIII, 151, 10): ... *vel ecclesiam Dei vel singulos quosque fidelium.*

³ H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, in: *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 13.

⁴ P. Simon, *Sponsa Cantici. Die Deutung der Braut des Hohenliedes in*

Hippolyt († 235) und Origenes († 253/254) als die Hauptgewährsmänner der Hoheliederklärung des Ambrosius betrachtet werden müssen⁵. Nicht so klar dagegen ist, in welchem Maß sich die Abhängigkeit von Hippolyt bzw. Origenes auf die einzelnen Ambrosiusschriften verteilt.

G. N. Bonwetsch führt in seiner neueren, aufgrund des grusinischen Textes herausgegebenen Ausgabe von Hippolyts Kommentar zum Hohenlied Parallelen aus allen drei Schriften des Ambrosius an, die sich in größerem Maße mit der Hoheliedexegese befassen⁶. Doch fällt auf, daß Bonwetsch in den Abschnitten II/XXII Verweise auf Ambrosius, Expositio Psalmi CXVIII (in Abschnitt II auch auf Ambrosius, De Virginitate) und erst in den Abschnitten XXI/XXVIII auf Ambrosius, De Isaac vel anima bringt. De Isaac vel anima 4, 31 hängt ab von Hippolyts Kommentar XXI — wenngleich im ambrosianischen Text auch origeneische Wendungen mitklingen — und exegesiert Hl. 2, 8⁷. De Isaac vel anima 4, 32 hängt ab von Kommentar XXIII und exegesiert Hl. 2, 9⁸. Die nächste Ambrosiusparallele, De Isaac vel anima 5, 42 zu Kommentar XXIV bringt die Erklärung von Hl. 3, 1⁹. Das bedeutet, wenn man in

der vornicänischen griechischen Theologie und in der lateinischen Theologie des dritten und vierten Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte des Kirchenbildes, der Sakramentenlehre, der Mariologie, der Logos- und Brautmystik und des Jungfräulichkeitsideals, Text- und Anmerkungsband (Maschinenschriftl. Diss. Bonn 1952) 94/7.

⁵ Simon, 85/90; 93 f.; S. Stenger, Das Frömmigkeitsbild des hl. Ambrosius nach seinen Schriften De Abraham, De Isaac und De bono mortis (Maschinenschriftl. Diss. Tübingen 1947) 92/108.

⁶ Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes hrsg. von G. N. Bonwetsch (Leipzig 1902) = TU, N. F. VIII, 2 c, 20/78.

⁷ Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar XXI (55, 25—56, 22 Bonwetsch), Ambrosius, De Isaac vel anima 4, 31 (CSEL 32/I, 661, 6/13) und Origenes, Hom. in Cant. II, 10 (GCS VIII, 56, 7/13). Die Stationen, die das „springende Verbum“ bei seinem Lauf erreicht, übernimmt Ambrosius von Hippolyt. Die Bemerkung des Ambrosius, *super maioris gratiae animas salit, inferioris transilit*, findet sich dem Sinne nach auch bei Hippolyt, scheint in ihrer Formulierung — soweit diese wegen der Übersetzung der Texte von Hippolyt und Origenes noch beweiskräftig ist — aber auf Origenes zurückzugehen. Vgl. Stenger, 93. Es ergibt sich allerdings noch die Schwierigkeit, daß die hier in Frage stehende origeneische Wendung in den Homilien steht, während Ambrosius in De Isaac vel anima sonst immer den Kommentar des Origenes benutzt. Vgl. Stenger, 106 f.

⁸ Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar XXIII (58, 25—59, 1 Bonwetsch) und Ambrosius, De Isaac vel anima 4, 32 (CSEL 32/I, 661, 20—662, 3). Origenes exegesiert Hl. 2, 9 in Comment. in Cant. III (GCS VIII, 216, 15—217, 6). Die Zitierung von Is. 24, 18 bei Hippolyt und Ambrosius, die bei Origenes fehlt, weist auf die literarische Abhängigkeit des Ambrosius von Hippolyt an dieser Stelle hin.

⁹ Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar XXIV (60, 1—61, 7 Bonwetsch) und Ambrosius, De Isaac vel anima 5, 42 f. (CSEL 32/I, 666, 17—667, 4).

Betracht zieht, daß des Origenes Auslegung des Hohenliedes mit dem Ende des 2. Kapitels abbricht: Ambrosius benutzt — abgesehen von der Überschneidung in Hl. 2, 8 f. — den Kommentar Hippolyts in *De Isaac vel anima* erst da, wo keine origeneische Vorlage mehr vorhanden ist. Doch auch hier bleibt die Abhängigkeit von Hippolyt schwach und schließt Rückgriffe auf origeneisches Gedankengut nicht aus¹⁰. Generell läßt sich sagen: Ambrosius übernimmt in *De Isaac vel anima* von Hippolyt einige exegetische Details, die ihn entweder besonders ansprachen¹¹ oder aber Hoheliedverse betrafen, für die ihm der Origeneskommentar keine Vorlage bot, von Origenes dagegen nicht nur den größeren Teil der Einzelexegese, sondern auch die Grundgedanken der Auslegung.

Anders ist das Verhältnis in des Ambrosius Erklärung des 118. Psalms, wo Hippolyts Hoheliedkommentar als literarische Vorlage an vielen Stellen nachweisbar ist¹². Obwohl für die *Expositio Psalmi CXVIII* keine Quellenuntersuchung vorliegt, läßt sich dennoch zeigen, daß Ambrosius in den Hoheliedteilen dieser Schrift nicht nur auf Hippolyt, sondern auch auf Origenes zurückgreift. Die in ihr vorkommende Wendung *ecclesia vel anima* fehlt im Hoheliedkommentar des Hippolyt, ist dagegen typisch für den Hoheliedkommentar des Origenes¹³. Darüber hinaus lassen sich genügend Stellen finden, die in ihrem Gedankengang wie in ihrer Formulierung auf Origenes als Vorlage verweisen¹⁴.

¹⁰ Stenger, 98, Anm. 1: „Dennoch sind wir nicht zu dem Schluß berechtigt, daß Ambrosius den ganzen Abschnitt 4, 31, 661, 7—5, 45, 670, 4 en bloc von Hippolyt übernommen hat, da sich dazwischen Stellen finden, für die es bei Hippolyt keine Parallelen gibt und die ganz origenistisch klingen.“

¹¹ Z. B. das Bild vom „springenden Verbum“, das Ambrosius auch in *Expos. Ps. CXVIII*, 6, 6 (CSEL 62, 111, 17—112, 4) gebraucht.

¹² Vgl. Bonwetsch, 24/55; Rahner, Gottesgeburt, 56, Anm. 1.

¹³ Vgl. *Expos. Ps. CXVIII*, 6, 18 (CSEL 62, 117, 11); *ibid.* 6, 8 (112, 14). Für Origenes vgl. Anm. 47.

¹⁴ Als Beispiel für die Übereinstimmung zwischen Origenes und Ambrosius, die bis in die Wahl der Worte und Schriftstellen hinein geht, sei ein Teil der Erklärung von Hl. 2, 5 hier im Wortlaut angeführt. Origenes, *Hom. in Cant. II*, 8 (GCS VIII, 53, 20—54, 10): *Idcirco ‚in malis eius stipate me, quia vulnerata caritatis ego‘. Quam pulchrum est, quam decorum a ‚caritate‘ vulnus accipere! Alius iaculum carni amoris excepit, alius terreno cupidine ‚vulneratus‘ est; tu nuda membra tua et praebe te ‚iaculo electo‘, iaculo formoso, siquidem Deus sagittarius est. Audi Scripturam de hoc eodem ‚iaculo‘ loquentem, immo, ut amplius admireris, audi ipsum ‚iaculum‘, quid loquatur: ‚posuit me ut sagittam electam, et in pharetra sua servavit me (Is. 49, 2) ... Quam beatum est hoc ‚iaculo‘ ‚vulnerari!‘ Hac ‚sagitta‘ fuerant ‚vulnerati‘ illi, qui inter se invicem conterabant dicentes: ‚nonne cor nostrum ardens erat in via, cum aperiret nobis scripturas?‘ ... Ambrosius, *Expos. Ps. CXVIII*, 5, 16 f. (CSEL 62, 90, 23—91, 4): ‚Utilia vulnera amici quam voluntaria oscula inimici.‘ *Pulchre ergo dicit ecclesia: ‚quia vulnerata caritatis ego sum.‘ Nudemus membra nostra bono vulnere, nudemus sagitta electa e. Sagitta haec Christus est, qui dicit:**

Trotz aller feststellbaren Abhängigkeiten schreibt Ambrosius seine Vorlagen aber nicht ab, sondern bemüht sich um eine selbständige Verarbeitung des übernommenen Materials¹⁵. Da er nicht wie seine Vorgänger einen Hoheliedkommentar verfaßt, sondern seine Hohelied-erklärungen in Schriften einfügt, die zunächst ein ganz anderes Thema verfolgen, war eine einfache Übernahme auch gar nicht möglich. Wichtiger jedoch ist folgendes: Der zeitliche Abstand zwischen Origenes und Ambrosius beträgt ungefähr 150 Jahre. In diese Zeit fällt die sogenannte „Konstantinische Wende“, die nicht nur die äußere Stellung der Kirche verändert hat, sondern ebenso auf ihr Selbstverständnis nicht ohne Einfluß geblieben ist. Origenes ist geistlicher Lehrer, von der kirchlichen Hierarchie nicht immer ohne Mißtrauen betrachtet, Ambrosius dagegen Bischof in der kaiserlichen Residenzstadt Mailand. Ist nicht von vornherein anzunehmen, daß die gewandelte Situation der Kirche und die Unterschiede im Amt und in der Veranlagung dieser beiden Männer sich gerade in ihren Aussagen über die Kirche niedergeschlagen haben? Diese Bemerkungen zur Abhängigkeit und Selbständigkeit des Ambrosius mögen vorerst genügen. Für das Verständnis des *ecclesia vel anima* ist die Beachtung der neuen Momente, die in den Schriften der einzelnen Väter sichtbar werden, ebenso wichtig wie die Kenntnis der Abhängigkeiten, in denen sich die Kontinuität dieses Aspektes patristischer Kirchenfrömmigkeit zeigt.

II

Hippolyt

Für Hippolyt ist die Braut des Hohenliedes die Synagoge des wahren Israel, die sich trotz aller Verirrungen in den Vätern und Propheten nach der leibhaftigen Ankunft Christi gesehnt hat, zugleich die geheimnisvoll verborgene und dann in das Licht der Geschichte tretende Kirche¹⁶. Sie ist die Blume des Feldes¹⁷, die Lilie des Tales¹⁸, das Schlaf-

„Posuit me sicut sagittam electam“ (Is. 49, 2). *Bonum ergo haec vulnerari sagitta. Non omnes possunt dicere, quia vulnerati sunt dilectionis. Dicebant apostoli, cum pro Christo lapidarentur et Christum praedicarent . . .* Hippolyt übergeht die Erklärung dieses Verses. Die Übereinstimmung geht auch im folgenden Vers (Hl. 2, 6) weiter, wie die Zitierung gleicher Schriftstellen (Prov. 3, 16 und Ez. 13, 18) beweist. Vgl. Origenes, *ibid.* 9 (54, 13—55, 1) und Ambrosius, *ibid.* 19 (92, 7/17). Hippolyt gibt für Hl. 2, 6 eine von Origenes und Ambrosius abweichende Auslegung unter Verwendung von Eph. 1, 22 f. und Jo. 17, 23. Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 564, 5/10).

¹⁵ Vgl. F. Ohly, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (Wiesbaden 1958) 33; Stenger, 98/108.

¹⁶ Hoheliedkommentar V (GCS I/1, 345, 11/7); *ibid.* XVII (358, 20—359, 6); Hoheliedkommentar II (24, 32—25, 3 Bonwetsch). Die Folge der Geschlechter, in denen die Kirche für ihre zukünftige Aufgabe vorbereitet wird, reicht bis zu den Frauen am Grabe. Mit der Verkündigung der Auferstehung geht die Syna-

gemach Christi¹⁹. Sie wird verglichen mit dem Gespann der edlen Rosse am Wagen Pharaos²⁰. Sie sehnt sich nach den Küssen ihres Bräutigams Christus²¹; denn sie ist seine „Schöne“ wegen der Vergebung der Sünden²².

Die *anima* kommt dagegen als Partner des Bräutigams Christus in der Hoheliedexegese des Hippolyt nicht vor²³. Mit dieser Feststellung ist aber die Frage nach dem Verhältnis von *ecclesia* und *anima* in den Aussagen Hippolyts über die Kirche noch nicht beantwortet, denn die Kirche ist nicht als abstraktes Gebilde Christi bräutliches Gegenüber, sondern in der konkreten Gestalt verschiedener Personen und Personengruppen. Diese Konkretisierung wird von Hippolyt vor allem angewandt bei der Auslegung von Hoheliedversen, die in tadelnder Weise von der Braut sprechen. So bezieht er Hl. 1, 5: „Ich bin schwarz und schön, Töchter von Jerusalem ...“ auf die *Menschheit*, „welche den Ruhm wegen der Sünde im Paradiese verloren hatte und ‚schwarz‘ wurde; aber ‚schön‘ durch diejenige Hoffnung, welche wir durch Christus erneuerten“²⁴. Das mahnende Wort aus Hl. 1, 8: „Wenn du dich nicht kennst, du Schöne unter den Frauen ...“, richtet Christus an sein *gläubiges Volk*²⁵. Zuweilen läßt Hippolyt aber auch bei der Erklärung positiver Hoheliedverse die Glieder der Kirche unmittelbar angesprochen sein. So sagt er bei der Auslegung von Hl. 4, 11: „Uns kleidet Christus, welcher uns in der Taufe anzog; und nur die, von deren Kleidern solcher Geruch des Weihrauchs duftet, sind gerecht, Schwester und Braut Christi und Gottes würdig: ‚Schwester‘, ihm nach-

goge in die Kirche auf, denn „jetzt, da dieses geschehen ist, o Geliebte, nach diesem siehe da wird stille die Synagoge und die Kirche rühmt sich“. Vgl. Hoheliedkommentar XXV (70, 29/35 Bonwetsch). An einigen Stellen spricht die altslawische Übersetzung direkt von der Kirche, wo der grusinische Text die Identität der Sprechenden, bzw. angesprochenen Personen in der Schwebeläufigkeit läßt. Vgl. *ibid.* III (34, 9/15); *ibid.* XVII (49, 14/6). Sosehr Hippolyt die werdende Kirche in der Synagoge sieht, so scheint ihn doch der Gedanke an die Synagoge selbst und ihre Bekehrung nie ganz verlassen zu haben. Vgl. *ibid.* VIII (43, 29—44, 13).

¹⁷ Hoheliedkommentar XVII (49, 14/9 Bonwetsch).

¹⁸ Hoheliedkommentar XVII (50, 4—51, 2 Bonwetsch).

¹⁹ Hoheliedkommentar III (34, 9/11 Bonwetsch).

²⁰ Hoheliedkommentar VIII (39, 20/5 Bonwetsch). Wenig später vergleicht Hippolyt dann den Wagen mit der Kirche, und die Rosse sind die Apostel. *Ibid.* (40, 4/19).

²¹ Hoheliedkommentar II (25, 4/7 Bonwetsch).

²² Hoheliedkommentar XIV (47, 17/25 Bonwetsch); *ibid.* XIX (51, 12/23).

²³ Die kurze Erwähnung der Seele in Hoheliedkommentar XV (GCS I/1, 353, 1 f.) ist vom biblischen Text (Hl. 3, 4) her gefordert und wird nicht weiter ausgeführt.

²⁴ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 359, 14/8). Im grusinischen Text wird der Vers dagegen auf die Synagoge bezogen. Vgl. Hoheliedkommentar IV f. (35, 17—36, 2 Bonwetsch).

²⁵ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 360, 25/7).

zufolgen, und ‚Braut‘, sich unlösbar in seiner Liebe zu verbinden“²⁶. H. Rahner hält vor allem aufgrund dieser Stelle Hippolyt für den ersten Vertreter der Lehre, „daß sich das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche auch auf die Einzelseele erstreckt, oder besser, daß sich in der Kirche das begibt, was wesentlich in der Begnadigung der ‚Vielen‘ stattfindet“²⁷. Eine Hinwendung zur Einzelseele liegt vielleicht ebenso vor in der Auslegung von Hl. 3, 4: „Ich fand den, den meine Seele liebte“, auf die Frauen am Grabe, deren Verkündigung der Auferstehung einmündet in das Verstummen der Synagoge und den Jubel der Kirche, die aus der Wüste emporsteigt (Hl. 3, 6)²⁸. Noch nicht die *anima*, wohl aber die Menschheit, das gläubige Volk, aus Juden und Heiden gesammelt, wir werden in der Hoheliedexegese des Hippolyt angesprochen, dabei so eng mit der ekklesiologischen Deutung verbunden, daß im selben Satz und in der Erklärung desselben Verses die eine Auslegung nicht nur in der anderen mitgemeint ist, sondern beide auch ausdrücklich genannt sein können. So sagt Hippolyt in der Auslegung von Hl. 2, 6: „Seine Linke ist auf meinem Haupt, und seine Rechte umgibt mich“: „Er nimmt m i c h also in seinen Schoß, d. h. zuerst durch die Propheten und nachher durch die Apostel. Denn der Leib, welcher u n s e r Haupt ist, und die Rechte der Gottheit, welche die K i r c h e mit der Vorsehung umfängt und sie umarmend festhält, weil ihr in mir und ich in euch bin, und ihr ‚vollkommen in Eins‘ seid.“²⁹

Wenngleich die *anima*-Auslegung des Hohenliedes sich bei Hippolyt ankündigt, so steht doch nicht die Einzelseele, sondern die Kirche im Mittelpunkt seiner Hoheliederklärung. Die Kirche aber ist ebensowenig identisch mit dem einzelnen Menschen, wie sie kein Ort ist, kein Haus aus Stein oder Lehm gebaut; „denn ein Haus wird zerstört, und der Mensch stirbt“³⁰. Ein Einzelner ist dagegen der, der sich von der Kirche

²⁶ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 372, 28—373, 1). Vgl. auch die Erklärung von Hl. 4, 12, *ibid.* (373, 8/10): „Die ‚versiegelte Quelle‘ aber sind die rechten Heiligen, welche weder an fremde Quellen denken, noch sich ihnen nähern.“ Allerdings ist nicht ganz sicher, ob die Erklärungen zum 4. Kapitel des Hl. im armenischen Fragment XIX auch hippolytisches Gut wiedergeben. Vgl. dazu Bonwetsch, 12 f.

²⁷ Rahner, Gottesgeburt, 27.

²⁸ Hoheliedkommentar XXV f. (63, 1—71, 25 Bonwetsch). Die Erwähnung Evas im Zusammenhang dieser Stelle ist dagegen wohl kaum ein Hinweis auf die Einzelseele, sondern eine typologische Deutung.

²⁹ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 364, 5/10). Vgl. auch *ibid.* XVII (356, 21—357, 7): „O der seligen Lippen; o des Lagers der Ruhe! Denn (durch) das Lager Salomos wird deutlich nichts anderes verkündigt als Christus. Auf welche Weise jemand gearbeitet habend und von großer Arbeit zurückgekehrt, sich auf das Lager geworfen habend die Arbeit ablegt, so auch w i r, uns gewandt habend von dieser Welt der Eitelkeit und Sünde, werfen uns, die Bürde, welche auf unserer Schulter lag, abgelegt habend, auf Christus (und) finden Ruhe wie auf dem Lager.“

³⁰ Danielkommentar I, 17 (GCS I/1, 28, 20/3).

getrennt hat und dadurch in die Vereinzelnung gegangen ist³¹. „Was nun ist die Kirche?“ Hippolyt selbst stellt sich diese Frage einmal ausdrücklich im Danielkommentar. Und es empfiehlt sich, seine Antwort hier anzuführen, weil sie als Schlüssel dienen kann für sein in den Fragmenten der Hoheliederklärung nur bruchstückhaft und zusammenhanglos überliefertes Verständnis von der Kirche. Die Kirche, sagt er, ist „die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinschaft, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes³², auf Christus wie ‚gegen Osten‘ gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen: das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetz vollendet worden sind, und der Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht worden, und der Martyrer, welche durch das Blut Christi errettet worden, und die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt worden, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten.“³³

Nicht schon der Einzelne ist Kirche, auch nicht die Summe der Einzelnen. Hinzukommen muß als einigendes Band die Taufe. Sie ist der Weg der Heiligen zur Gemeinschaft und macht aus den Vielen den einen Leib, das gemeinsame Haus, die fruchtbare Pflanzung Gottes. An vielen Stellen verbindet Hippolyt darum die Auslegung von Hoheliedversen mit Hinweisen auf die Taufe³⁴, wobei er, auch wenn er von ihren inneren Wirkungen, Glaube, Erkenntnis und Vergebung der Sünden

³¹ Danielkommentar I, 17 (GCS I/1, 29, 24/7); *ibid.* IV, 38 (284, 18–286, 5). In positiven Aussagen über die Gläubigen spricht Hippolyt immer im Plural, es sei denn, er benutzt einen Kollektivbegriff. Vgl. Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 370, 3/5); Hoheliedkommentar II (27, 25 und 28, 21 Bonwetsch).

³² Als „geistliches Haus“ erscheint die Kirche auch in der Hoheliederklärung. Vgl. Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 362, 34–363, 1): „Haus“ bedeutet die Kirche bei den Juden und bei den Heiden. ‚Balken‘ und Pfeiler die Worte Gottes, welches Leib geworden und der ‚Stein des Anstoßes‘ bei den Völkern war; aber die ‚Deckbalken‘ die Predigt der Apostel mit den Aposteln zusammen ...“

³³ Danielkommentar I, 17 (GCS I/1, 28, 25–29, 5). Es sei eigens darauf hingewiesen, daß die Herausstellung dieses Textes als „Schlüssel“ nur für die Hoheliederklärung, nicht aber für das gesamte Schrifttum des Hippolyt Geltung hat. Ob Hippolyt mit „der heiligen Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden“ einen pneumatischen Kirchenbegriff im Sinne des montanistischen Tertullian vertritt und eine sichtbare, hierarchische Kirche ausschließt, kann hier nicht näher untersucht werden. A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom* (Gütersloh 1951) = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II, 49, hält es für notwendig, die Sicht einer geistigen Kirche aus den exegetischen Schriften mit der hierarchischen Kirche aus der Refutatio zu verbinden, um zu einem zutreffenden Verständnis von Hippolyts Kirchenbegriff zu kommen.

³⁴ Vor allem wiederum im armenischen Fragment, z. B. Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 370, 3/5).

spricht³⁵, ebenso deutlich das sakramentale Geschehen selbst meint. Die von Weihrauch duftenden Kleider zieht Christus den Gläubigen in der Taufe an³⁶. Die Schilde an der Brustwehr des Turmes Davids versinnbildern „die Macht des Heiligen Geistes, welche wir durch die heilige Taufe im Glauben empfangen“³⁷. Der Heilige Geist ist der Südwind, der „das Eis der Sünden verjagte und uns durch das Wasser des Taufbades erwärmte“³⁸. Durch die Taufe treten die Heiligen ein in das väterliche Haus, in das erste Paradies, bis das Gottesreich kommt³⁹. Wie in den Aussagen Hippolyts über die Kirche immer auch die Gemeinschaft der Gläubigen mitgemeint ist, so beziehen sich umgekehrt seine Aussagen über die Taufe nicht nur auf die Gläubigen, sondern ebenso auf die Kirche, die selbst die ‚Schöne‘ wird durch das Bad der Wiedergeburt⁴⁰. Es ist wiederum ein Text aus dem Danielkommentar, der die Verbindung von Kirche und Gläubigen im Taufgeschehen besonders deutlich macht. Im Zusammenhang einer recht eigenwilligen Auslegung der Susannageschichte heißt es: „Und welche gute Zeit suchten sie außer die des Pascha, in welcher bereitet wird das Bad den Versengten und die Kirche wie Susanna sich gewaschen habend wie eine reine Braut vor Gott steht; und die zwei Dienerinnen ihr folgend Glaube (und) Liebe, welche folgend, bereiten den sich Waschenden Öl (und) duftende Salben den sich Waschenden? Was aber sind die duftenden Salben (anders als) die Gebote Gottes? Was aber ist das Öl anders als die Kraft des Heiligen Geistes, mit welchem nach dem Bad wie mit Narde die Gläubigen gesalbt werden?“⁴¹ Durch diese Verschränkung bleibt noch im sakramentalen Geschehen der Taufe die Identität der Kirche und ihrer Glieder gewahrt. Die Kirche tritt den Täuflingen nicht gegenüber, indem sie an ihnen handelt, sie gleichsam gebiert, wie eine Mutter ihre Kinder. Wohl besitzt die Kirche gebärende Kraft; sie gebiert jedoch nicht die Täuflinge, sondern den Logos, wie umgekehrt der Logos in den Heiligen beständig die Heiligen gebärend, auch selbst wieder von den Heiligen geboren wird⁴². Wenn darum Hippolyt die Kirche niemals Mutter nennt, dann ist das im Hinblick auf den Logos zwar nur eine Tatsache, im Hinblick auf die Gläubigen aber die Konsequenz seiner Auffassung über das Verhältnis der Kirche zu ihren

³⁵ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 374, 3/18). Über die Bedeutung der Erkenntnis in der Erlösungslehre Hippolyts vgl. Rahner, Gottesgeburt, 25 f., Anm. 5.

³⁶ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 372, 29 f.).

³⁷ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 370, 28/30).

³⁸ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 374, 13/6).

³⁹ Hoheliedkommentar XIX (GCS I/1, 367, 22/5).

⁴⁰ Hoheliedkommentar V (GCS I/1, 345, 14/7).

⁴¹ Danielkommentar I, 16 (GCS I/1, 27, 7/14).

⁴² Danielkommentar I, 9 (GCS I/1, 17, 16/20). Eine ausführlichere Darstellung der Lehre Hippolyts von der Gottesgeburt nebst ihren sakramentalen, ethischen und erkenntnismäßigen Momenten findet sich bei Rahner, Gottesgeburt, 26/8.

Gliedern⁴³. Natürlich schließt der Gedanke, daß die Kirche Christus, den fleischgewordenen Logos, immerdar gebiert — ein Gedanke, der allerdings weniger im Hoheliedkommentar als vielmehr in den übrigen Schriften des Hippolyt vorkommt —, die Geburt des Gottesvolkes ein, da in Christus alle, die an ihn glauben, zu einem Leib zusammengefaßt werden⁴⁴. Es ist aber bezeichnend, daß Hippolyt diesen Zusammenhang, der einschlußweise mitausgesagt ist, nicht ausdrücklich formuliert.

Ein Doppeltes ergibt sich aus diesen Beobachtungen für das Verhältnis von *ecclesia* und *anima* in Hippolyts Hoheliedkommentar: 1. Hippolyt kennt kein eindeutiges Gegenüber von Kirche und Gläubigen. Die in der Gemeinschaft der Heiligen und in der Kraft des Heiligen Geistes lebenden Gläubigen sind die Braut des Hohenliedes, und diese ist die Kirche. 2. In der Hoheliedexegeese Hippolyts fehlt eine eigene *anima*-Auslegung. Der persönliche Dialog der Einzelseele mit Christus ist noch nicht selbständiger Bestandteil seiner Hoheliedfrömmigkeit.

III

Origenes

Origenes hat seine Erklärung des Hohenliedes — genauer gesagt: der ersten zwei Kapitel — niedergelegt in drei Büchern eines Kommentars⁴⁵ und in zwei Homilien, die in den lateinischen Übersetzungen des Rufinus und Hieronymus und in spärlichen griechischen Fragmenten überliefert sind. Seine Exegese ist umfangreicher als die des Hippolyt und Ambrosius. Origenes hält sich auch am genauesten an den Schrifttext und versucht, ihn Wort für Wort zu erklären⁴⁶. In den von ihm selbst so genannten „historischen“ Teilen des Kommentars bestimmt er

⁴³ Vgl. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity* (Washington 1943) = *Studies in Christian antiquity* V, 126: „It is particularly surprising that in the works of Hippolytus ... there is no mention whatever of *Μήτηρ Ἐκκλησία*; ... he interprets the vision in the Apocalypse (12, 1—6) of the woman clothed with the sun, as referring to the church; but the ‚man-child‘ she is in labor with, is the Logos or Christ, not the faithful as her children, and the word *μήτηρ* is not used.“ Wenn trotzdem bis in neuere Untersuchungen hinein (vgl. K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik* [Freiburg 1958] = *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* XIII, 49/54 und 79; Y. Congar, *Über die Mutterschaft der Kirche* = *ThQ* 145 [1965] 68 f.; L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied* = *ZKTh* 70 [1948] 416) Hippolyt als Zeuge für die Mutterschaft der Kirche angeführt wird, dann deshalb, weil die Geburt des Logos in den Herzen der Gläubigen, die sich vorbildlich in der Kirche und durch sie vermittelt, vollzieht, als mütterliches Tun der Kirche angesehen wird.

⁴⁴ Danielkommentar IV, 37 (GCS I/1, 282, 13—284, 1). Vgl. Welsersheimb, 404.

⁴⁵ Vgl. W. A. Baehrens, in: GCS Origenes VIII, S. XXVI f.

⁴⁶ Vgl. Welsersheimb, 405.

zunächst die redenden und agierenden Personen des jeweiligen Verses. Braut und Bräutigam, die die Braut begleitenden Mädchen, die Töchter Jerusalems, die Freunde des Bräutigams und noch weitere Nebenfiguren erfordern dabei eine Vielzahl von Unterscheidungen, die Origenes im Verlauf seiner Auslegung sorgfältig auseinanderhält. Wichtiger als die Unterscheidung der Personen ist aber die Zweiteilung seiner Exegese in der Anwendung ihres geistigen Sinnes auf die Kirche und auf die Seele⁴⁷. Sie ist vor allem im Hoheliedkommentar genau durchgeführt, und die Stelle, wo die ekklesiologische Deutung endet und die *anima*-Auslegung beginnt, wird fast immer eigens vermerkt⁴⁸. Häufig ist die doppelte Auslegung auch wirklich eine verschiedene Auslegung, wenn ein Vers oder ein Bildwort zunächst auf die Kirche und dann auf die Seele bezogen wird⁴⁹. Sehr oft kann oder will Origenes

⁴⁷ Comment. in Cant. III (IV) (GCS VIII, 223, 11/4); *ibid.* I (89, 10/3): *Spiritualis vero intelligentia . . . vel de ecclesia ad Christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de animae cum Verbo Dei coniunctione dirigitur*. Origenes macht kein Hehl daraus, daß die Entfaltung des historischen Sinnes ihm oft unnütz erscheint und zuweilen sogar unangenehm sein kann, daß er viel lieber den geistlichen Sinn erhebt, auf den allein es ankommt. Vgl. Comment. in Cant. III (IV) (GCS VIII, 229, 19/23); *ibid.* III (195, 21/7); *ibid.* (218, 8 f.); *ibid.* II (154, 4 f.). Welsersheimb, 407 f., unterscheidet neben dem direkten (= historischen) „den indirekten Sinn, dessen geistiger Zweig das Brautmysterium zwischen Christus und seiner Kirche besingt, während sein psychischer Zweig das Brautmysterium zwischen Wort und Menschenseele zum Gegenstand hat“. Wie Christus der Bräutigam der Kirche im sichtbaren Bereich sei, so sei das hinter der Gestalt Christi verborgene Verbum Bräutigam der hinter der sichtbaren Gestalt der Kirche verborgenen Einzelseele. Die Auslegung einer Schriftstelle auf die Kirche und auf die Seele wendet Origenes auch außerhalb der Hoheliedschriften an. Vgl. In Exod. Hom. IX, 3 (GCS VI, 239, 1/3): *Faciamus ergo et nos sanctificationem Domino et omnes unam et unusquisque per singulos unam. Omnes fortasse sanctificationem ecclesiam facimus . . . Ibid.* IX, 4 (240, 22 f.): *Potest autem et unusquisque nostrum etiam in semet ipso construere tabernaculum Deo*. Die Doppelauslegung des Brautbildes durch Origenes kann hier nur konstatiert, nicht aber auf ihre Herkunft, insbesondere auf gnostische Einflüsse, die zu ihrer Ausbildung beigetragen haben mögen, untersucht werden. Rahner, Gottesgeburt, 24, urteilt, daß die Lehre von der Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen, die in der *anima*-Auslegung des Hohenliedes bedeutsam wird, ihrer Herkunft nach „genuin christlich“ ist. Ebenso glaubt H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1961) 154, daß der Gedanke „der Kirche als Braut Christi während der patristischen Zeit . . . von der gnostischen Anregung völlig absehen und sich auf der Konvergenz zahlreicher innerbiblischer Motive glaubwürdig aufbauen“ kann.

⁴⁸ In den Hoheliedhomilien dagegen wird die *anima* zumeist in das persönlichere *ego, tu, nos*, gekleidet. Vgl. Hom. in Cant. I, 6 (GCS VIII, 36, 17/20); *ibid.* II, 3 (45, 22 f.); *ibid.* II, 4 (47, 22 f. und 49, 9/14); *ibid.* II, 6 (51, 5/10); *ibid.* II, 10 (56, 4); *ibid.* II, 12 (57, 12/4).

⁴⁹ Vgl. z. B. die Auslegung von Hl. 1, 6: *Filii matris meae dimicaverunt in*

eine scharfe Trennung jedoch nicht durchführen, so daß es zu einer Engführung der Gedanken kommt, bei der *ecclesia* und *anima* nicht nur formal miteinander verknüpft werden, sondern auch inhaltlich eine Applizierung derselben Auslegung auf beide stattfindet⁵⁰. Schließlich finden sich Aussagen, die sich dem engeren Sinn nach eigentlich nur auf die Seele anwenden lassen, in denen Origenes trotzdem beide Auslegungspole erwähnt, in einer Deutung auf die Seele unvermittelt die Kirche commemoriert, als solle der andere Gesichtspunkt auch dort nicht unerwähnt bleiben, wo er vom Auslegungstext her nicht angesprochen ist⁵¹.

Läßt schon die Methode der Auslegung erkennen, wie Origenes bemüht ist, die innere Einheit seiner Doppelauslegung zu wahren, so ist man für die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Seele auf

me ... Auf die Kirche bezogen deutet Origenes, Comment. in Cant. II (GCS VIII, 151, 14/8): *Possumus ergo Apostolos Christi accipere 'filios matris' sponsae, hoc est filios 'Hierusalem caelestis', qui 'pugnaverunt' prius 'in' ista, quae 'ex gentibus' congregatur. 'Pugnaverunt' autem, ut vincerent in ea illos, quos prius habuit infidelitatis et inoboedientiae sensus, 'et omnem elationem extollentem se adversus scientiam Christi' ...* Wird der Vers auf die *anima* bezogen, heißt es dagegen *ibid.* (155, 14/24): *Referamus haec ad unamquamque animam, quae conversa ad Deum et ad fidem veniens patitur sine dubio cogitationum pugnas et oblectationes daemonum revocare eam nitentium ad prioris vitae illecebras vel infidelitatis errores. Sed ne hoc fiat neve rursum daemonibus in ea tantum liceat, prospexit divina providentia, ut 'parvulis' ... daret angelos propugnatores et defensores, qui velut 'tutores ac procuratores' constituti sunt a Deo eorum, qui infra aetatem positi pro semet ipsis ... pugnare non possunt.* Weitere Beispiele: *ibid.* III (177, 24 bis 179, 16); *ibid.* III (202, 23—205, 2).

⁵⁰ Vgl. z. B. Comment. in Cant. I (GCS VIII, 108, 21/5): *Sed quoniam, cui res agitur, ecclesia est ad Christum veniens vel anima Verbo Dei adhaerens, quod aliud 'cubiculum' Christi et 'promptuarium' Verbi Dei credendum est, in quo vel ecclesiam suam vel animam cohaerentem sibi 'introducatur', nisi ipse Christi arcanus et reconditus sensus?* Zuweilen läßt sich nur an der Wortwahl von Christus oder Verbum erkennen, ob im einzelnen Satz (oder Satzteil) die Kirche oder die Seele angesprochen ist. Vgl. *ibid.* II (159, 5/12); *ibid.* (166, 16/22); *ibid.* (170, 11/7); *ibid.* III (IV) (232, 15—235, 1).

⁵¹ So etwa Comment. in Cant. III (GCS VIII, 190, 18/21) die Erwähnung der Kirche in den Ausführungen über die Ordnung der Liebe, die zunächst den Einzelnen angehen; desgleichen *ibid.* II (142, 22/5) die Erwähnung der Kirche in der Einleitung zu längeren, stark philosophisch gefärbten Ausführungen über die Selbsterkenntnis der Seele. Besonders in den Homilien, in denen Origenes die beiden Auslegungen nicht so deutlich trennt wie im Kommentar, macht erst die gelegentliche Erwähnung der Kirche oder der Seele kenntlich, worauf die Auslegung besonders gerichtet ist. In Hom. in Cant. I, 5 (GCS VIII, 52, 18/21) beschreibt Origenes, wie die Schönheit der Seele beschaffen sein muß, die vom Verbum erwählt werden will. Die folgenden Ausführungen bleiben in der Schwebelage, bis in I, 6 (57, 19/21) wieder die Verbindung mit der Kirche hergestellt wird.

die Beobachtung der Auslegungstechnik allein nicht angewiesen. Es finden sich in den Hoheliedschriften genügend Texte, in denen Origenes dieses Verhältnis direkt beschreibt. An exponierter Stelle, gleich bei der Auslegung des ersten Hoheliedverses, sagt er: „Sehen wir zu, ob wir den inneren Sinn auf diese Weise geziemend deuten können: es sei die Kirche, die sich sehnt, mit Christus vereinigt zu werden; unter der Kirche aber verstehen wir die Gemeinschaft aller Heiligen. Diese Kirche also sei gleichsam eine einzige Person aus allen zusammen...“⁵² Als Braut Christi ist die Kirche aber der paulinischen Beschreibung zufolge ohne Runzeln und Makel, heilig und unbefleckt. Die Verbindung beider Aussagen muß Origenes nicht wenig Schwierigkeiten gemacht haben; kann die Kirche als *quasi una persona*, als *coetus omnium sanctorum* doch nur dann heilig sein und makellos, wenn die Glieder der Kirche im einzelnen sind, was die Kirche als Ganzes ist. Die Frage nach der heiligen Kirche und der Kirche der Sünder stellt sich damit in aller Schärfe. Wie beantwortet sie Origenes, der nach H. U. von Balthasar der erste ist, welcher mit dem urchristlichen Traum einer sündenlosen Kirche nicht nur in seinen Mahnpredigten, sondern auch in seiner Theologie gebrochen hat?⁵³ Ist die Kirche ohne Makel und Runzeln doch nur ein Idealbild, eine eschatologische Hoffnung, die befleckte Kirche dagegen derzeitige Wirklichkeit? Oder ist die Kirche heilig in sich, sündig aber in ihren menschlichen Gliedern? Während im Laufe der Geschichte der Kirche solche und ähnlich klingende Lösungen vorgeschlagen werden⁵⁴, sucht Origenes die Antwort auf einem anderen Wege⁵⁵. Er fragt einmal, wer die sei, die der Bräutigam *speciosa* nenne. „Jene (Seele) ohne Zweifel, die täglich erneuert wird zum Bilde dessen, der sie geschaffen hat; die in sich ohne Makel und Runzeln ist oder irgend etwas dergleichen, vielmehr heilig und unbefleckt, wie Christus sich selbst die Kirche bereitet hat, d. h. die Seelen, die zur Vollkommenheit gelangt sind, die alle zugleich den Leib der Kirche

⁵² Comment. in Cant. I (GCS VIII, 90, 3/6). Die Übersetzung ist entnommen H. U. von Balthasar, Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften². (Salzburg 1938) 212.

⁵³ Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, 221. Vgl. Hom. in Lucam XXXVIII (GCS IX, 213, 5—214, 14) u. Comment. in Matth. XVI, 21 (GCS X, 546, 7—547, 5).

⁵⁴ Y. Congar, L'Église est sainte. Considération de la sainteté dans l'écriture et dans l'histoire = Angelicum 42 (1965) 273/298; insbesondere 288/290.

⁵⁵ Wenngleich auch Origenes nicht übersieht, daß ein Unterschied besteht zwischen der Kirche in ihrer jetzigen Gestalt und in ihrer endzeitlichen Vollendung, hält er dennoch an den bräutlichen Eigenschaften der gegenwärtigen Kirche fest. Vgl. Comment. in Cant. III (GCS VIII, 174, 7/13): *Potest adhuc profundiore fortasse sacramento, quod dixit, 'ecce, es speciosa proxima mea', intelligi de praesenti saeculo dictum, quia 'speciosa' sit quidem et hic ecclesia, cum 'proxima' est Christo et cum imitatur Christum. Quod vero iteravit et dixit: 'ecce, es speciosa', potest ad futurum saeculum pertinere, ubi iam non solum imitatione, sed ipsa sui perfectione 'formosa' est et 'speciosa' ...*

bilden.“⁵⁶ Handelt es sich um die *ecclesia sine macula*, so lautet die Gleichung nämlich nicht einfachhin *ecclesia vel anima*, sondern, wie Origenes es einmal präzisiert: *anima scilicet perfecta vel ecclesia*⁵⁷. Es gibt also schon jetzt die heilige Kirche, und sie ist sichtbar gegenwärtig in den heiligen und vollkommenen Seelen⁵⁸. In welcher Beziehung stehen dann aber die anderen, die unvollkommenen Seelen zur Kirche? Auch diese Frage beantwortet Origenes im Anschluß an das Hohelied, das ja ebenfalls nicht nur die *sponsa*, die *columba speciosa* kennt, sondern ebenso die *adulescentulae* nebst den übrigen Personen und Gruppen im Gefolge des Bräutigams und der Braut. Daraus schließt Origenes: „Alle diese Unterscheidungen beziehen sich auf diejenigen, die (zwar) an Christus glauben, ihm (aber) in unterschiedlicher Liebe (*affectibus*) verbunden sind, so daß wir sozusagen in einem anderen Bilde sagen können, die ganze Kirche sei der Leib Christi.“⁵⁹ Wie die einzelnen Personen in verschiedener Weise zum Hohelied gehören, so die vielen Glieder zur Kirche. In seinen bräutlichen Aussagen aber richtet sich das Hohelied nicht an alle Seelen, weder an die Mädchen noch an die übrigen Frauen, sondern an die Seele, die unter allen Frauen allein schön genannt wird und vollkommen⁶⁰.

Natürlich gibt es Querverbindungen zwischen den einzelnen Grup-

⁵⁶ Comment. in Cant. III (IV) (GCS VIII, 232, 18/22); *ibid.* III (193, 18 f.).

⁵⁷ Comment. in Cant. III (GCS VIII, 195, 26).

⁵⁸ Comment. in Cant. III (GCS VIII, 192, 25—193, 2); *ibid.* Prol. (74, 12/5).

Dieselbe Auffassung vertritt Origenes auch außerhalb der Hoheliedschriften. Vgl. Comment. in Matth. XII, 10 (GCS X, 86, 7/13); Hom. in Lucam II (GCS IX, 13, 2/25). A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster 1938) = Münsterische Beiträge zur Theologie 22, 75/99, erbringt den Nachweis, daß auch der Logosmystiker (d. h. die *anima perfecta*) zur sichtbaren Kirche gehört und ihr nicht wegen seiner Zugehörigkeit zur „pneumatischen Gemeinschaft der Vollkommenen auf Erden“ (d. h. der Kirche als Braut Christi ohne Makel) bereits entwachsen ist (84). „Die organische Struktur der Kirche als Verwirklichung des mystischen Leibes des Herrn“ fordert aber nicht nur — wie Lieske sagt (88 f.) — „auch“, sondern gerade den Vollkommenen als wahres Glied. Daß die Heiligkeit der Kirche sich in der Heiligkeit ihrer Glieder erweisen muß, ist keine Sondermeinung des Origenes. Hippolyt vertritt in seinem Kampf gegen das Bußedikt des Kallist dieselbe Forderung. Vgl. Hamel, 213/215. In den Bußstreitigkeiten wie auch in den rigoristischen Bewegungen formuliert sich dieses Anliegen immer wieder aufs neue bis hin zur häretischen Überspitzung.

⁵⁹ Comment. in Cant. II (GCS VIII, 135, 4/7). Vgl. auch Hom. in Cant. I, 1 (GCS VIII, 28, 24—29, 16); L. Bouyer, Zur Kirchenfrömmigkeit der Griechischen Väter, in: *Sentire Ecclesiam*. Hrsg. von J. Daniélou u. H. Vorgrimler (Freiburg 1961) 110. Auch außerhalb der Hoheliedschriften unterscheidet Origenes das Verhältnis der Vollkommenen und Unvollkommenen zur Kirche, allerdings mit anderen Benennungen. Vgl. Comment. in Matth. 9 (GCS XI, 14, 29—15, 2).

⁶⁰ Comment. in Cant. II (GCS VIII, 149, 10/3); außerhalb der Hoheliedschriften vgl. Hom. in Lev. XII, 6 (GCS VI, 465, 11/9).

pen, Einwirkungen der einen auf die anderen. „Um ihretwillen“, sagt Origenes einmal, nachdem er einige Glieder der Kirche und ihre besonderen Aufgaben beschrieben hat, „wird zum ganzen Leib der Braut gesagt: ‚Wie schön sind deine Wangen‘ (Hl. 1, 10)“⁶¹. Ebenso bewirkt die Fürbitte der Heiligen, die aus diesem Leben geschieden sind, daß von der ganzen Kirche Gottes, bzw. von der Seele, die Gott sucht, gesagt werden kann: „Sie wird hineingeführt in das Haus des Weines“ (Hl. 2, 4)⁶². Dennoch bleibt ein Unterschied zwischen der heiligen Kirche ohne Runzeln und Makel, der Braut-Kirche, ihrem eigentlichen Antlitz, ihrem innersten Kern — und ihrem getrübbten Antlitz, der Leib-Kirche in der Vielzahl ihrer unvollkommenen Glieder.

Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird verständlich, warum Origenes mit solchem nie ermüdenden Eifer werbend und mahnend seine Hörer zur Vollkommenheit zu führen sucht. Hier spricht nicht nur der Esoteriker, der sich am liebsten mit den sublimeren Regungen vollkommener Seelen befaßt, weil er für die Niederungen des christlichen Alltags kein Verständnis hat und dem Durchschnittschrsten, wie W. Völker meint, wenig Sympathie entgegenzubringen vermag⁶³. Hier wird die Kirche nicht ausgeklammert zugunsten individueller Seelenführung, vielmehr in besonderem Maße versucht, Kirche zu erbauen. Origenes nennt die *anima perfecta* nicht *anima singularis* oder *individualis*, sondern *anima ecclesiastica*⁶⁴. Sie muß den Menschen das Beispiel geben, das die Gesamtkirche oft nicht geben kann⁶⁵. All das schließt nicht aus, daß Origenes Auslegungen des Hohenliedes kennt, die sich dem Wortlaut nach nicht auf die Kirche übertragen lassen. Es schließt ebensowenig aus, daß er — gerade an den innigsten und auch sprachlich schönsten Stellen seiner Hoheliedschriften — das Gespräch der Seele mit dem Verbum beschreibt, in dem die Kirche nicht eigens erwähnt wird. Trotzdem bleibt sie an dem Gespräch beteiligt; denn beide, Kirche und Seele, sind eingeführt in dasselbe *cubiculum sponsi*, in dem allein dieses Gespräch stattfinden kann⁶⁶.

Die Kirche lebt vorzüglich in ihren vollkommenen Seelen, die *animae perfectae* sind die Mitte der Kirche. Setzt aber diese Deutung des

⁶¹ Comment. in Cant. II (GCS VIII, 155, 6 f.).

⁶² Comment. in Cant. III (GCS VIII, 191, 12/9). *Domus vini* bezeichnet eine geringere Christusnähe als z. B. *cubiculum sponsi*. Vgl. *ibid.* (219, 1/5). Die vollkommenen Seelen sind verantwortlich für die noch Unvollkommenen. Vgl. *ibid.* I (GCS VIII, 103, 17/27); *ibid.* (108, 10/2); W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen 1931) = *Beiträge zur historischen Theologie* 7, 168/80; Lieske, 96/8. Auf der anderen Seite verfehlen sich die Seelen, *qui capaces esse possunt ad agnitionem et scientiam, sed per desidiam negligunt . . . quia scit unus negligentiam cedere ad damna multorum*. Vgl. Comment. in Cant. II (GCS VIII, 149, 26/30). ⁶³ Völker, 22.

⁶⁴ Hom. in Cant. I, 10 (GCS VIII, 41, 9/15); *ibid.* II, 12 (57, 6/14): der Gläubige als *mons ecclesiasticus*; Hom. in Lucam II (GCS IX, 13, 8): *ecclesiasticus vir*.

⁶⁵ Comment. in Cant. II (GCS VIII, 153, 14/24).

⁶⁶ Comment. in Cant. I (GCS VIII, 108, 21/5); *ibid.* III (218, 9/15).

ecclesia vel anima nicht eine geistige, unsichtbare Struktur der Kirche voraus, die ein sichtbar gegliedertes, noch dazu hierarchisch aufgebautes Gefüge der Kirche unmöglich macht? Diesem möglichen Mißverständnis muß kurz begegnet werden, indem zwar nicht die Stellung der Kirche in der theologischen Gesamtkonzeption des Origenes behandelt, wohl aber auf einige Stellen hingewiesen wird, an denen Origenes gerade in seinen Hoheliedschriften in überraschend konkreter Weise von der sichtbaren Kirche spricht. So ist für ihn der Unterschied zwischen der Braut und den sie begleitenden Mädchen nicht nur die geheimnisvoll spirituelle Grenzlinie zwischen den an Glaube und guten Werken vollkommenen und noch unvollkommenen Seelen, sondern auch der feststellbare Unterschied zwischen Getauften und Katechumenen⁶⁷. Die Mahnung zur Vollkommenheit wird damit ein Appell zum Taufempfang. Noch an vielen anderen Stellen verbindet Origenes das sakramentale Taufgeschehen mit der Erklärung von Hoheliedversen⁶⁸. Ebenso bezeichnend ist folgende, von Origenes hergestellte Verbindung: Der Kuß des Bräutigams, nach dem die Braut sich sehnt, Zeichen und Besiegelung der gnadenhaften Vermählung zwischen der Kirche und Christus, bzw. zwischen der Seele und dem Verbum, ist zugleich der Kuß, den die Gläubigen in der Kirche bei der Mysterienfeier einander geben⁶⁹.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich: Im *ecclesia vel anima* der Hoheliedschriften verbindet Origenes die Kirche mit den Seelen auf eine Weise, die einer Gleichsetzung nahekommt. Er kennt keine Gottunmittelbarkeit der Seele, die erst durch das sakramentale Tun der Kirche mit der Kirche verbunden werden müßte. Vollkommen ist die Seele nur als *anima ecclesiastica*. Auf der anderen Seite kann die Kirche von der Vollkommenheit der Seelen nicht absehen, weil sich in ihnen ihre Heiligkeit verwirklicht und darstellt. Die Geburt des Verbum in den Seelen der Gläubigen durch Glaube und Taufe, sein Wachsen und Gestaltgewinnen in den Werken eines heiligmäßigen Lebens⁷⁰ — letzteres ein Gedanke, auf den Origenes besonderes Gewicht legen muß — machen die Kirche zur fruchtbaren Mutter, die in ihren Gliedern immer wieder von neuem zur Mutter Christi wird. Das Schicksal der Kirche, ihr Wachsen und Erstarken wie auch ihr Leiden und Geschwächtwerden, erfüllt sich im Schicksal ihrer Glieder, wie H. Rahner in seiner Untersuchung über das Mysterium Lunae anschaulich gezeigt hat⁷¹. Wenn Rahner sagt, daß sich in der Einzelseele begeben, was sich

⁶⁷ Comment. in Cant. III (GCS VIII, 193, 7/12); vgl. auch Hom. in Cant. II, 7 (GCS VIII, 51, 23/8).

⁶⁸ Vgl. Comment. in Cant. I (GCS VIII, 99, 9/15); *ibid.* II (155, 7/13); *ibid.* (170, 9/11); *ibid.* III (IV) (226, 15/7).

⁶⁹ Comment. in Cant. I (GCS VIII, 92, 4 f.): *Cuius rei imago est illud 'osculum', quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus.*

⁷⁰ Vgl. Rahner, Gottesgeburt, 30/5.

⁷¹ Rahner, Mysterium Lunae, in: Symbole der Kirche, 109 f. Bezeichnend

zunächst in der Kirche als Braut und Mutter Christi ereignet habe und die Seele darum in Nachahmung der Kirche Braut Christi genannt werden könne⁷², darf das nicht im zeitlichen oder kausalen, sondern nur im exemplarischen Sinne verstanden werden.

Fehlt damit wie bei Hippolyt so auch bei Origenes der Hinweis auf ein klares Gegenüber von Kirche und Gläubigen? Spricht auch Origenes nur von einem Handeln der Kirche in, nicht aber an ihren Gliedern? Kennt auch er nicht die Kirche als Mutter, und zwar nicht nur als Mutter Christi durch die Geburt des Verbum in den Seelen, sondern als Mutter der Gläubigen, damit als Wächterin und Hüterin, als Autorität, gesetzt zum Loben, Mahnen, Ermuntern und Strafen? Auch diese Fragen lassen sich hier für das Gesamtwerk des Origenes nicht erschöpfend beantworten. In den Hoheliedschriften jedenfalls fehlen für diese Sicht der Kirche deutliche Hinweise⁷³. Daß H. Rahner, der im ersten Teil seiner Untersuchung über das Mysterium Lunae die Lehre von der sterbenden, d. h. von der in ihren Gliedern leidenden Kirche für den Bereich der griechischen Theologie sehr stark aus den Schriften des Origenes entwickelt⁷⁴, im zweiten Teil seiner Untersuchung über die im fruchtbaren Taufwasser ihre Kinder gebärende Kirche dagegen Origenes nicht einmal erwähnen kann⁷⁵, scheint darauf hinzudeuten, daß die Sicht der „Mutter Kirche“ im Sinne eines wirklichen Gegenüber von Kirche und Seelen auch im übrigen Schrifttum des Origenes nicht besonders betont ist⁷⁶.

sind Wendungen wie: „die Kirche und damit jede einzelne Seele“ und: „die Seele und damit die Kirche“, die Rahner wechselweise gebraucht.

⁷² Rahner, Gottesgeburt, 29, Anm. 15.

⁷³ An zwei Stellen verbindet Origenes in den Hoheliedschriften Kirche und Mutter. In Comment. in Cant. Prol. (GCS VIII, 84, 16/21) bezeichnet er sie unter Berufung auf Gal. 4, 26 als das himmlische Jerusalem, ohne dabei auf das Verhältnis des Gläubigen zur irdischen Kirche einzugehen. In Comment. in Cant. II (GCS VIII, 130, 14—131, 23) wird in einer gekoppelten Exegese von Hl. 1, 6: *Filii matris meae dimicaverunt in me* . . . und Gal. 4, 21/31 die *sponsa* sogar als Tochter des himmlischen Jerusalem als der *mater omnium* von Origenes aufgefaßt. Über den Muttercharakter der sichtbaren Kirche sagen beide Stellen nichts aus. ⁷⁴ Rahner, Mysterium Lunae, 105/14. ⁷⁵ Ebd. 151 f.

⁷⁶ Allerdings kann nicht mit derselben Ausschließlichkeit wie bei Hippolyt gesagt werden, Origenes benutze nie den Ausdruck *Μήτηρ Ἐκκλησία*. Über sein Vorkommen und theologisches Gewicht urteilt Plumpe, 79: „It will be observed that in all cases this mother is Scriptural; rather, she is spoken of only in the course of the exegesis of certain texts in Sacred Scripture. Further, if we were to ignore two types of examples, those that have to do with St. Paul's mention of ‚the Jerusalem which is above‘, and those in which the Mother Church is projected only by rather strained allegorization of certain father-mother passages in the Old Testament, very little would remain to attest Origen's awareness of the *Μήτηρ Ἐκκλησία*. Furthermore, a large part of the pertinent material can be offered only in a Latin translation of doubtful evidential value.“ Demgegenüber legt Delahaye (72/7) dem Aspekt der „Mutterkirche“ eine Bedeutung

Zusammenfassend kann gesagt werden: 1. Origenes unterscheidet in seinen Hoheliedschriften — vor allem im Kommentar — zwischen der Deutung der Braut des Hohenliedes auf die Kirche und auf die Seele. Auf die Beschreibung der sakramentalen, mystischen und ethischen Verbindung der Seele mit dem Verbum legt er dabei großen Wert. 2. Damit wird von ihm jedoch keine Scheidung zwischen individueller und kirchlicher Frömmigkeit zugelassen, denn die *anima perfecta* ist als *anima ecclesiastica* der innerste Kern des *corpus ecclesiae* als Braut. In den vollkommenen Seelen ist die Kirche schon hier auf Erden als die heilige Kirche gegenwärtig. 3. Die Gleichsetzung von Kirche und Seelen geht so weit, daß der Gedanke einer den Gläubigen als Mutter gegenüberstehenden Kirche in den Hoheliedschriften fast gänzlich fehlt.

IV

A m b r o s i u s

Ambrosius kennt wie Origenes die doppelte Auslegung des Hohenliedes, in der ein Vers in gleicher oder verschiedener Deutung auf die Kirche und auf die Seele angewandt wird⁷⁷. Im Unterschied zu Hippolyt und Origenes hat Ambrosius jedoch keine Hoheliedschriften verfaßt. Seine Erklärungen finden sich eingestreut in anderen Schriften, vor allem in der *Expositio Psalmi CXVIII*, in *De Isaac vel anima* und in geringerem Maße in *De Virginitate*. Dabei überwiegt die ekklesiologische Deutung in der Psalmerklärung, während die *anima*-Auslegung besonders in der *Isaac*-Schrift vorkommt. Das erleichtert ein wenig das Auffinden der Hauptlinien der ambrosianischen Hoheliederklärung. Dar-

für Origenes' Konzeption von der Kirche bei, die aus den angeführten Stellen nicht zu entnehmen ist. Zutreffender ist sein in einer Übersicht (79) gegebenes Urteil, die Kirche werde bei Hippolyt und Origenes unmittelbar in ihren Kindern angeschaut, sie ginge mit ihrem ganzen Wesen in das Leben ihrer Kinder ein, die dadurch zur Kirche würden. Nur sollte man Gläubige, und nicht (wie Delahaye es tut) Kinder, sagen. Welsersheimb, 420, spricht von der *Mater Ecclesia* nur im Zusammenhang allgemeiner Schlußfolgerungen und ohne Angabe konkreter Origenestexte. In der Stelle Comment. in Cant. II (GCS VIII, 158, 8/10): *'Diligens' ergo eam (ecclesiam) venit (Christus) ad eam et sicut 'pueri sui communicaverunt sanguini et carni, similiter et ipse particeps factus est eorumdem...'*; übersetzt er (409) das *pueri sui* mit „ihre“, d. h. der Kirche, und nicht mit „seine“, d. h. Christi Kinder, was nicht nur dem Zusammenhang der Stelle, sondern auch dem Sinn dieses aus Hebr. 2, 14 entnommenen Zitates besser entspräche. Auch für Origenes gilt, was Bouyer, 110, von den griechischen Vätern allgemein sagt, daß nämlich das Verständnis der Kirche als Mutter der Grundvorstellung von der Kirche als Braut untergeordnet bleibt.

⁷⁷ Die hier nur kurz angedeuteten Gedanken der ambrosianischen Hoheliedexegeese habe ich ausführlicher dargestellt und belegt in meiner Arbeit: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (Münster 1965) = Münsterische Beiträge zur Theologie 29, 135/153; 157 f.; 161/164; 171/200.

über hinaus vereinfacht Ambrosius die vielfältigen Beziehungen im Hohenlied, denen Origenes so große Aufmerksamkeit geschenkt hatte, zugunsten einer verständlichen, pastoralen Anwendung⁷⁸. Hoheliedstellen, in denen das Versagen der Braut beklagt wird, bezieht er in der Erklärung des 118. Psalms zumeist auf die Synagoge, so daß die Kirche von ihnen entlastet wird⁷⁹. Ebenso kann er bei der Bestimmung der *anima perfecta* auf die Differenzierungen des Origenes verzichten, wenn er in *De Virginitate* die Braut-Seele des Hohenliedes mit den Jungfrauen gleichsetzt⁸⁰. Damit soll über die Hoheliederklärung des Ambrosius kein Werturteil abgegeben werden. Daß es Ambrosius gelungen ist, das religiöse Leben seiner Gemeinde in den intensiven Farben dieses biblischen Buches zu beschreiben und die nüchternen Gebote christlichen Lebens mit einer aus der geistlichen Auslegung des Hohenliedes geschöpften Jesusfrömmigkeit zu verbinden, bleibt sein dauerndes Verdienst.

Wie Hippolyt und Origenes sieht Ambrosius die Kirche wirksam und lebendig in ihren Gliedern. Christus, der Bräutigam, weilt in den Gebeten der Gläubigen und weidet seine Kirche, d. h. die Seelen der Gerechten, unter Lilien. Mit Recht wird darum die Kirche eine Lilie genannt, denn wie die Lilie leuchtet, so glänzen die Werke der Heiligen⁸¹. Der Wechsel von Kirche und Seelen, bzw. Heiligen und Gerechten, im selben Satz zeigt die enge Verbindung, wenn nicht gar Austauschbarkeit von *ecclesia* und *anima*. Ebenso wenig fehlt bei Ambrosius der Gedanke, die Kirche leide und triumphiere in ihren Gliedern⁸². Im Bad der Wiedergeburt, in dem die Seele von allem Schmutze abgewaschen wird, reinigt sich die Kirche⁸³.

Mit solchen Sätzen, die noch um zahlreiche andere vermehrt werden könnten⁸⁴, stimmt Ambrosius mit den Aussagen Hippolyts und des

⁷⁸ Während Hippolyt und Origenes versuchen, in Hl. 2, 15: *Capite nobis vulpes pusillas exterminantes vineas*, die Kleinheit der Füchse zu erklären — Origenes dabei in der doppelten Auswirkung auf Kirche und Seelen —, überträgt Ambrosius die Kleinheit auf die im Glauben noch unvollkommenen Gläubigen. Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar XIV (GCS I/1, 349, 13/23); Origenes, Comment. in Cant. III (IV) (GCS VIII, 235, 11—237, 9) und Ambrosius, Expos. Ps. CXVIII, 11, 29 (CSEL 62, 252, 4/9).

⁷⁹ Vgl. Ambrosius, Expos. Ps. CXVIII, 2, 10 (CSEL 62, 25, 14/24); Origenes, Comment. in Cant. II (GCS VIII, 131, 14—133, 1) und Hippolyt, Hoheliedkommentar V (36, 3/12 Bonwetsch).

⁸⁰ Vgl. auch *De Isaac vel anima* 5, 48 (CSEL 32/I, 672, 17—673, 5).

⁸¹ *De Isaac vel anima* 6, 56 (CSEL 32/I, 680, 9/12); Expos. Ps. CXVIII, 5, 7 (CSEL 62, 86, 3 f.).

⁸² *De Virginitate* 8, 48 (PL 16, 278); *Exameron* III, 13, 56 (CSEL 32/I, 99, 6/8), ebenfalls in Verbindung mit Hl. 4, 3.

⁸³ *De Mysteriis* 7, 37 (CSEL 73, 104, 27/32); *ibid.* 7, 39 (105, 43/51).

⁸⁴ Vgl. Expos. Ps. CXVIII, 3, 8 (CSEL 62, 44, 21/4); *ibid.* 6, 12 (114, 9 f.); *De Isaac vel anima* 4, 30 f. (CSEL 32/I, 661, 3/8); *De Virginitate* 9, 52 f. (PL 16, 279 f.).

Origenes über das Verhältnis von Kirche und Seele vollständig überein. Doch daneben kündigt sich in seinen Hoheliederklärungen eine andere Sicht der Kirche an, die nicht mehr auf seine Vorgänger, insbesondere auf Origenes, zurückgeführt werden kann. Ambrosius schreibt: „Die Kirche, die zu diesem Hause (gemeint ist das Kreuz Christi) kommt, die so weit fortschreitet, daß sie an Christi Statt ihre Söhne darbringt, um die Liebeswunde zu empfangen, ... beginnt zu sprechen: ‚Kostet und seht, wie süß der Herr.‘“⁸⁵ Den *processus* vollzieht die Kirche noch in ihren Gliedern, wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht, aber sie ist nicht mehr nur in ihnen leidend gegenwärtig, sondern tritt ihnen gegenüber, sie *pro Christo* als *filios suos* darbringend. Neben das *ecclesia vel anima* tritt das *Christus vel ecclesia*; die Kirche wechselt von der Seite der Seele auf die Seite Christi hinüber. Mit Origenes kann Ambrosius sagen, das Verbum ruhe im Herzen des Gläubigen⁸⁶, daneben aber auch — und nunmehr ohne Übereinstimmung mit Origenes —, Christus und die Kirche ruhten in den (guten) Werken ihres Volkes⁸⁷. Umgekehrt können die Gläubigen in den Schatten Christi und der Kirche vor den Bedrängnissen durch die Sünde flüchten⁸⁸. Christus und die Kirche warnen vor den betrügerischen Listen der Häretiker⁸⁹. Ein ähnliches Umbiegen der Aussagerichtung läßt sich in dem origeneischen Gedanken von der der Braut geschenkten Erkenntnis beobachten. Den Hoheliedvers (Hl. 1, 15): „Schön bist du, meine Freundin“, deutet Ambrosius: „Weil die Kirche das Geheimnis erkannt und um der Erlösung der Welt willen Jesus, den Gekreuzigten, gepredigt hat, verdient sie zu hören: ‚Schön bist du.‘“⁹⁰ Die Kirche, eingeführt in das *cubiculum sponsi*, empfängt die *thesauri scientiae et cognitionis Christi*, aber nicht mehr nur als Zeichen und Unterpand ihrer Christusverbundenheit, sondern um die Gläubigen zu lehren⁹¹.

⁸⁵ Expos. Ps. CXVIII, 5, 18 (CSEL 62, 91, 8/12).

⁸⁶ Origenes, Comment. in Cant. II (GCS VIII, 165, 2 f.): *Habet ergo 'rex' iste, qui est sermo Dei, in ea anima, quae iam ad perfectum venerit, 'recubitum suum' ...* Ambrosius, De Isaac vel anima 8, 68 (CSEL 52/I, 690, 20/2): *... iam perfecta (anima) requiem in se verbo ministrat, ut convertatur super eam et caput suum reclinet atque requiescat ...* ⁸⁷ De Isaac vel anima 4, 27 (CSEL 52/I, 660, 4/6).

⁸⁸ Expos. Ps. CXVIII, 4, 19 (CSEL 62, 77, 5/7).

⁸⁹ Expos. Ps. CXVIII, 11, 29 (CSEL 62, 252, 4/7). Außerhalb der Hoheliederklärung findet sich das *Christus et ecclesia* natürlich auch. Vgl. z. B. De excessu fratris II, 117 (CSEL 73, 316, 6/8): *Et ideo eos in Canticis Cantorum ecclesia, in evangelio Christus invitatur dicens: 'Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis' ...*

⁹⁰ Expos. Ps. CXVIII, 3, 9 (CSEL 62, 45, 25—46, 1). Bei Origenes fehlt in der Erklärung dieser Stelle jeder Hinweis auf die *ecclesia praedicans*. Vgl. Comment. in Cant. III (GCS VIII, 174, 7/15); Hom. in Cant. II, 4 (GCS VIII, 47, 9/22). Hippolyt, Hoheliedkommentar XV (47, 27—48, 2 Bonwetsch), verbindet den Lehrgedanken mit Christus.

⁹¹ Expos. Ps. CXVIII, 10, 17 (CSEL 62, 214, 5/8): *Quod specialiter ecclesia docet, quia non solum anima, sed etiam caro nostra servatur, anima per cogni-*

Alle diese Unterschiede sind noch nicht groß. Und es spricht für die Treue des Ambrosius seinen literarischen Vorlagen gegenüber, daß das neue Verständnis der Kirche, das in ihr nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern ebenso eine von ihren Gliedern ablösbare Größe sieht, in den Hoheliederklärungen mehr anklingt, während es in den übrigen Schriften des Ambrosius voll entfaltet und aufs Ganze gesehen sogar vorherrschend ist. Hier ist die Kirche *columna et firmamentum veritatis*⁹², eine Mauer mit den Türmen der Priester, „die in Sachen der Weltanschauung (*de naturalibus*) über die Fülle des Wortes, in Sachen der sittlichen Lebensführung (*de moralibus*) über die Fülle der Zucht verfügen“⁹³. Außerhalb der Hoheliederklärung entwickelt Ambrosius auch seine Lehre von der „Mutter Kirche“, soweit sie über die hippolytisch-origeneische Sicht der Mutterschaft als eines geheimnisvoll inneren Geschehens hinausgeht, bei dem sich in der Kirche vorbildlich ereignet, was im Herzen der Gläubigen geschieht: die Geburt des göttlichen Wortes⁹⁴. Christus öffnet den unbefleckt befruchteten Mutter-schoß der heiligen Jungfrau-Kirche zur Geburt des Gottesvolkes⁹⁵. Durch die Kirche gelangt man zur Gnade Christi⁹⁶. Wen die Sünde drückt, der muß zur Kirche eilen, um Vergebung zu finden⁹⁷. Wie Kinder müssen die Gläubigen der Mutter-Kirche recht geben, ihr folgen, ihrem weisen Rat, ihrem Befehl gehorchen⁹⁸. „Sorgen wir dafür“, mahnt Ambrosius, „daß keiner es versuche, uns vom ewigen Wohngemach des ewigen Königs und vom inneren Gemach der Mutter-Kirche zu trennen, in das, wie die Seele im Hohenlied verkündet, das Wort Gottes sie eingeführt hat.“⁹⁹ Diese warm empfundenen und von pastoraler Sorge um das Heil der ihm Anvertrauten eingegebenen Worte legen zunächst beredtes Zeugnis ab für das lebendige Zusammengehörigkeitsgefühl, das Ambrosius mit der Kirche verbindet. Sie zeigen aber auch, wie anders die Auslegung von Hoheliedversen außerhalb der von Hippolyt und Origenes beeinflussten Schriften aussieht. Sie lassen zudem schon deut-

tionem dei, caro per resurrectionem; quorum alterum docuit divini auctoritate sermonis, alterum propriae resurrectionis exemplo.

⁹² De Iacob II, 34 (CSEL 32/II, 52, 13).

⁹³ Exameron VI, 8, 49 (CSEL 32/I, 241, 11/3) mit Bezug auf Hl. 8, 10. Deutsche Übersetzung entnommen BKV XVII, 272.

⁹⁴ Zur Mutter-Kirche bei Ambrosius vgl. J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius (Würzburg 1954); J. Rinna, Die Kirche als corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius (Diss. Rom 1940) 125/36; über die jungfräulich-mütterliche Kirche auch P. Th. Camelot, *Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewußtsein der Lateinischen Väter*, in: *Sentire Ecclesiam*, 134/51.

⁹⁵ *Expos. evangelii Lucae* II, 57 (CSEL 32/IV, 72, 20—73, 3).

⁹⁶ *Expos. evangelii Lucae* II, 87 (CSEL 32/IV, 91, 12 f.).

⁹⁷ *Expos. evangelii Lucae* VII, 229 (CSEL 32/IV, 384, 15/7).

⁹⁸ *Expos. evangelii Lucae* VI, 4 (CSEL 32/IV, 233, 5/7).

⁹⁹ De incarnationis Dominicae sacramento 2, 13 (CSEL 79, 229, 40/3); vgl. auch Exameron VI, 8, 49 (Anm. 93).

lich die rechtlich-institutionellen Züge erkennen, die nicht ohne Zutun des Ambrosius in der Folgezeit das Bild von der Mutter-Kirche bestimmen sollten.

Mit diesem neuen Kirchenverständnis — selbst wenn es vor allem außerhalb der Hoheliederklärung anzutreffen ist — stellt sich von neuem die Frage nach seiner Rückwirkung auf das Verhältnis von *ecclesia vel anima* bei Ambrosius. Aussagen, in denen er direkt darüber reflektiert, gibt es nicht. Andererseits beschreibt Ambrosius in *De Isaac vel anima* eine zuweilen als „mystisch“ bezeichnete Einswerdung der Seele mit dem Verbum¹⁰⁰, die die Beteiligung der Kirche zu vergessen scheint. Ist damit als Gegenpol zu der größeren Selbständigkeit der Kirche nunmehr auch die Seele zu einem Gegenstand isolierter Betrachtung geworden? Damit liefen dann bei Ambrosius drei Aussagereihen mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderher. Einmal die hippolytisch-origeneische Gleichsetzung von Kirche und Gliedern, ein echtes *ecclesia vel anima*. Daneben die außerhalb der Hoheliederklärung vorkommende Unterscheidung und gleichzeitige Verbindung von Kirche und Gliedern, wie sie im Bild von der Mutter-Kirche zum Ausdruck kommt, ein modifiziertes *ecclesia vel anima*. Schließlich die eben erwähnte verselbständigte Betrachtung der Verbindung der Seele mit dem Verbum in *De Isaac vel anima*, eine Auflösung des *ecclesia vel anima*. Daß die beiden ersten Aussagereihen im ambrosianischen Schrifttum vorkommen, wurde schon gezeigt. Für die dritte läßt sich jedoch nachweisen, daß Ambrosius bei der *anima*-Auslegung in *De Isaac vel anima* die Verbindung von Kirche und Seele nicht auflöst. Zunächst fehlen auch in dieser Schrift keineswegs Verweise auf die Kirche. Das Bild Hippolyts vom Springen des Verbum¹⁰¹ weiterführend, sagt Ambrosius: „Von da her (gemeint ist die Rückkehr des Wortes zum Vater) stieg es wie ein Hirsch, der nach Wasserquellen verlangt, auf Paulus herab und umstrahlte ihn und sprang auf die heilige Kirche, die Bethel ist, d. h. das Haus Gottes.“¹⁰² ... Paulus ist an dieser Stelle, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, die Konkretisierung der begnadeten Seele¹⁰³. Die Begegnung Christi mit ihm berührt aber auch die Kirche, denn seine Berufung gereicht ihr zur Stärke¹⁰⁴. Doch abgesehen von gelegentlich hergestellten ausdrücklichen Verbindungen zwischen Kirche und Seele in *De Isaac vel anima* hat diese Schrift grundsätzlich einen kirchlichen Bezug. Sie ist nämlich kein Leitfaden der Seelenführung, sondern ihrem Ursprung nach Predigt des Bischofs in der Kirche und für seine Gemeinde. Mit großer Wahrscheinlichkeit kann ihr Inhalt sogar noch genauer bestimmt werden als der schriftliche Niederschlag

¹⁰⁰ Vgl. Dassmann, 180/96, besonders 189/95, wo die Bedenken gegen eine mystische Interpretation der ambrosianischen Hoheliederklärung vorgebracht werden.

¹⁰¹ Hoheliedkommentar XXI (55, 20—56, 22 Bonwetsch).

¹⁰² *De Isaac vel anima* 4, 31 (CSEL 32/I, 661, 13/6).

¹⁰³ *De Isaac vel anima* 4, 31 (CSEL 32/I, 661, 7 f.).

¹⁰⁴ *De Isaac vel anima* 4, 31 (CSEL 32/I, 661, 16 f.); vgl. *ibid.* 3, 7 (646, 16/23); *ibid.* 4, 36 (663, 19/21).

von Osterpredigten, die Ambrosius den Neugetauften gehalten hat¹⁰⁵. Dann aber läßt sich das in *De Isaac vel anima* dramatisch gezeichnete Verhältnis des Bräutigams zu seiner Braut, das mit dem Kuß der ersten Vereinigung beginnt, über Gefährdung, Verlust und erneutes Suchen zum endgültigen und unverlierbaren Wiederfinden führt, auf die Neugetauften übertragen. Im Taufgeschehen der Osternacht beginnt die Vereinigung des Neugetauften mit Christus, die sich in einem christlichen Leben, das vor der Gefahr der Sünde und des Abfalls nicht gefeit ist, bewähren muß, bis sie am Ende des Lebens zur Vollendung reift und zu unverlierbarem Besitz wird. Damit reduzieren sich die in den Farben des Hohenliedes leuchtenden Sätze in ihrem Kern auf eine moralische Unterweisung des Bischofs für seine Gemeinde, insbesondere für die Neuhinzugekommenen. In diesem moralischen Anliegen stimmt Ambrosius mit der Hoheliederklärung des Origenes überein, allerdings auch hier mit einer bezeichnenden Verschiebung des Akzentes. Ambrosius legt auf die Unterscheidungen der Personen im Hohenlied kaum Wert. Das bedeutet, die Seelen, die als *sponsa* den Kuß des Verbum empfangen, sind letztlich dieselben, die als *adulescentulae* dem Salbenduft des Bräutigams nachlaufen und das Verbum bitten: „Ziehe uns!“ (Hl. 1, 4)¹⁰⁶. Ambrosius geht von einer nüchternen Einschätzung seiner Hörer aus und weiß, daß die Klugheit zwar gut, die Barmherzigkeit aber noch anziehender ist, der Klugheit nur wenige folgen, von der Barmherzigkeit aber alle erreicht werden können¹⁰⁷. Ob die Gläubigen, von der eigenen Einsicht geleitet, versuchen, Christus zu folgen, oder ob sie bitten, von seiner Barmherzigkeit gezogen zu werden, ist ihm weniger wichtig als das in beiden Fällen angestrebte Ergebnis: die *animae renovatae spiritu*¹⁰⁸. Wegen der Schnelligkeit des Verbum sind letztlich alle darauf angewiesen, von der Barmherzigkeit des Herrn eingeholt zu werden, da sogar Petrus, dem die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut sind, hören muß, daß er aus eigener Kraft Christus nicht zu folgen vermag¹⁰⁹. Überlegungen über die *anima perfecta* als *anima ecclesiastica* und Kern der bräutlichen Kirche in Heiligkeit sind von daher in der Hoheliederklärung von *De Isaac vel anima* nicht zu erwarten.

¹⁰⁵ Dassmann, 196, Anm. 401. Vgl. auch die wiederholte Deutung des ersten Hoheliedverses und damit der ersten Vereinigung auf die Vergebung der Sünden: *De Isaac vel anima* 3, 8 (CSEL 32/I, 647, 21); *ibid.* 3, 9 (648, 20); *ibid.* 3, 10 (649, 5 f.).

¹⁰⁶ Ambrosius folgt hier einem anderen Schrifttext als Hieronymus und Rufinus. Während es bei Hieronymus und Rufinus von den Mädchen heißt: *dilexerunt te, (at)traxerunt te*, hat Ambrosius: *dilexerunt te. Adtrahe nos*. Vgl. Origenes, Hom. in Cant. I, 5 (GCS VIII, 34, 13 f.); Comment. in Cant. I (GCS VIII, 101, 8 f.) und Ambrosius, *De Isaac vel anima* 3, 10 (CSEL 32/I, 649, 1 f.).

¹⁰⁷ *De Isaac vel anima* 3, 10 (CSEL 32/I, 649, 3 f.).

¹⁰⁸ *De Isaac vel anima* 3, 10 (CSEL 32/I, 649, 5 f.).

¹⁰⁹ *De Isaac vel anima* 3, 10 (CSEL 32/I, 649, 10—650, 14). Origenes' Auslegung in Hom. in Cant. I, 5 (GCS VIII, 34, 16/8) ist dagegen darauf bedacht,

Sehr stark dagegen betont Ambrosius — und das sei als letztes Argument angeführt, das gegen eine einseitig individualistische Frömmigkeit in *De Isaac vel anima* spricht — die Verantwortung, die die fortgeschritteneren Gläubigen für das Heil ihrer Brüder tragen. Die Mahnung des Bräutigams an seine Braut, sie solle ihn nicht eigensüchtig für sich allein beanspruchen, denn er sei in die Welt gekommen, um alle zu retten, verbindet sich mit der direkten Aufforderung, die vollkommene Seele müsse sich auch um ihre weniger vollkommenen Brüder kümmern¹¹⁰. Nur die Seele ist vollkommen, die nicht nur für sich, sondern auch für ihre Brüder bittet¹¹¹, sagt Ambrosius, einen Gedanken des Origenes aufgreifend¹¹², in dieser Predigt.

Für das ambrosianische Verständnis des *ecclesia vel anima* läßt sich aus diesen Beobachtungen schließen: 1. Ambrosius bewahrt das Wissen um die Einheit der Kirche und ihrer Glieder, soweit er der Hoheliedexegeese des Hippolyt und Origenes folgt. 2. Da er über das Verhältnis von Kirche und Seele nicht eigens reflektiert und der aus anderen Traditionen stammenden Sicht der Kirche als Mutter große Aufmerksamkeit schenkt, kommt stärker als bei seinen Vorgängern ein doppelter Aspekt in seine Kirchenfrömmigkeit. 3. Die *anima*-Auslegung des Hohenliedes trennt sich jedoch nicht von der Kirchenfrömmigkeit, da sie im Raum der Kirche vorgetragen und die Seele aus der Sorge für den Bruder nicht entlassen wird.

V

Ergebnis

Es wäre gewiß reizvoll, das sich aus der Hoheliedexegeese des Hippolyt, Origenes und Ambrosius ergebende Verständnis der Kirche auf die gegenwärtigen ekklesiologischen Bemühungen, insbesondere auf die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, anzuwenden. Ein solcher Vergleich soll jedoch nicht versucht werden, weil er den Rahmen der hier gestellten patristischen Aufgabe überschreiten würde. Hingegen sollen einige Ergebnisse kurz angedeutet werden, die sich aus dem vorgelegten Material selbst ergeben.

1. Die Auswertung des *ecclesia vel anima* beweist aufs neue, daß weder Origenes einseitig Spiritualist ist, der den feinsten Regungen der

den Unterschied zwischen der *sponsa-anima* und den *adulescentulae* hervorzuheben: *Sponsa non post tergum sequitur, sed iuncto ingreditur latere, apprehendit dexteram sponsi et manus eius sponsi dextera continetur, iamulae vero ingrediuntur post eum*. Auch in der Erklärung des 118. Psalms vertritt Ambrosius diese nüchterne Einstellung. Zum Christen als *mons ecclesiasticus* bei Origenes (vgl. Anm. 64) sagt Ambrosius, *Expos. Ps. CXVIII, 6, 7 (CSEL 62, 112, 10/3): Si non potes mons esse nec praevalens, esto vel collis, ut super te Christus ascendat et, si transilit, ita transiliat, ut te transitus eius umbra custodiat*.

¹¹⁰ *De Isaac vel anima* 7, 57 (CSEL 52/I, 681, 14/7); *ibid.* 8, 69 (691, 11/7).

¹¹¹ *De Isaac vel anima* 3, 10 (CSEL 52/I, 649, 14 f.).

¹¹² *Comment. in Cant. I (GCS VIII, 108, 10/2)*.

menschlichen Seele zwar nachzugehen, der Kirche in ihrer leibhaftig sichtbaren Gestalt jedoch wenig Geschmack abzugewinnen weiß, noch Ambrosius einseitig Kirchenfürst, der über metropolitanen Expansionsbestrebungen und politischen Ränken vergiftet, daß die Kirche in den Herzen der Menschen Wurzeln schlagen muß.

2. Origenes und Ambrosius beschreiben in ihren Hoheliederklärungen ausführlich das Gespräch der Seele mit dem Bräutigam Christus. Sie betonen dadurch sehr stark die Bedeutung und den Wert der heute ein wenig skeptisch beurteilten sogenannten „Herzensfrömmigkeit“. Einen Widerstreit zwischen subjektiver und objektiver, zwischen kirchlich-liturgischer und persönlicher Frömmigkeit lassen sie nicht gelten, weil auch die persönliche Frömmigkeit des einzelnen im sakramentalen Tun der Kirche ihren Ursprung hat und in allen ihren Äußerungen, in ihrem ethischen Streben Frucht der Kirche ist, die sie in direkter Mitsorge für das Heil der Mitmenschen erbauen hilft.

3. Es kann nicht übersehen werden, daß in dem Kirchenverständnis der hier behandelten Theologen Ansätze zu Fehldeutungen liegen. Die von Hippolyt und Origenes intendierte Ineinssetzung von Kirche und Gliedern kann den Eigenwert der Kirche übersehen, die nicht eigentlich im gnadenhaften Raum der bräutlichen Begegnung des einzelnen mit Christus lebt, vielmehr auf der Ebene des Geschichtlichen als sichtbares Zeichen des Heilswillens Gottes. Das ambrosianische Verständnis der Kirche als Mutter kann zu einer Verselbständigung der Kirche führen, in der die Heiligkeit der Kirche vom Zustand ihrer Glieder gelöst und ihre Zeichenhaftigkeit vollständig in den Bereich des Unanschaulichen verlegt wird. Um so bedeutungsvoller ist es, daß vor allem Origenes und Ambrosius in der Doppelauslegung des Hohenliedes, einander ergänzend, über jede mystische Abstraktion oder rechtliche Institutionalisierung hinaus die Verschiedenheit des bräutlichen Verhältnisses der Kirche und der Seele zu Christus festgehalten haben, ohne das Wissen um die personale Beziehung der Braut-Kirche zu Christus durch das im Herzen der Braut-*anima* wohnende Verbum aufzugeben.