

## Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe

Von Ludwig Herrmann

Ambrosius von Mailand kommt für den Sieg des nizänischen Bekenntnisses im Abendland entscheidende Bedeutung zu. In Wort und Tat greift der Bischof in den noch immer schwebenden trinitarischen Streit ein und führt ihn mit kräftiger Hand seinem Ausgang zu. Der neue Leiter der mailändischen Kirche besitzt seltene Gaben: Wissen und Autorität, dazu den praktischen Griff, das Erkannte in die Tat umzusetzen. Damit ist dem noch eben in homöischer Gewalt befindlichen Stuhl von Mailand ein kräftiger Vertreter der nizänischen Orthodoxie erstanden.

Hauptgegner des Ambrosius sind die illyrischen Homöer, deren Bekenntnis das Ariminense ist.<sup>1</sup> Hier interessiert uns nicht der kirchenpolitische Kampf,<sup>2</sup> sondern die Ausgestaltung, die die orthodoxe Trinitätslehre durch Ambrosius erfährt.

### I.

Während Ambrosius als Kirchenpolitiker von Anfang an für die Durchsetzung des Nizänum eintritt, kommt bei ihm das trinitarische Denken während der ersten Jahre seines Amtes nur langsam in Fluß. *Una substantia — tres personae*, mit diesen Formulierungen, die zugleich die der abendländischen Orthodoxie sind, umreißt er das trinitarische Problem.<sup>3</sup> Eine tiefere Beschäftigung mit diesen Fragen verrät er aber noch nicht.

Zu dem Bild, das seine ersten Schriften ergeben, muß die *Synode von Sirmium* (375)<sup>4</sup> hinzugezogen werden, deren Leiter Ambrosius geistig

<sup>1</sup> Für die Theologie der illyrischen Homöer vgl. LHerrmann, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe*, Diss. Heidelberg 1954 (Masch.schrift) p. 6 ff.

<sup>2</sup> H. Frhr. v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Arbeiten z. Kirchengeschichte 12, Berlin/Leipzig 1929; JRPalanque, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933; FHDudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 Bde, Oxford 1935; H Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche IV*, Berlin 1944 p. 47 ff.

<sup>3</sup> *de Cain* I 30.

<sup>4</sup> *Sirmium* als Tagungsort der Synode: Diss. Max. § 128 (ed. FKAuffmann, *Aus der Schule des Wulfila, Texte u. Untersuchungen z. altgerm. Religionsgesch. I*, Straßburg 1899). Theodoret h. e. IV 8, 1 u. 9, 1 spricht nur allgemein von Illyrien. Als Quellen für die Bestimmung der Synode gelten: a) *Anathematismen* 10—24 (ed. CHTurner, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I*, II, 1, Ox-

und formal ist.<sup>5</sup> Ein geschichtlicher Augenblick, denn mit dieser Synode gelingt ihm der Einbruch in das homöische Kernland. Die Aufrichtung des Nizänum ist sein Ziel, aber doch mit einigen, den Umständen angepaßten Interpretationen: Unbedenklich ergänzt die Synode das durch die damasianischen Konzilien gegebene Bekenntnis zum einen Gott: Einheit *und* Dreiheit werden so betont, daß auch die morgenländischen homöusianischen Freunde, die man mit dieser Synode unterstützen will, miteinstimmen können. Unitas und Trinitas konstituieren den christlichen Gottesbegriff. Besonderes Gewicht liegt auf dem Bekenntnis zur Homousie des heiligen Geistes. Wohl gelingt es der Synode noch nicht, der dritten göttlichen Hypostase konkrete „personale“ Züge zu verleihen. Ihre Meinung aber ist deutlich: Der heilige Geist ist ganzer Gott, er ist *aequalis patri filioque*. Zusammen mit Vater und Sohn schuf er vor aller Zeit das All. Da er an den gesamten göttlichen Eigenschaften partizipiert, muß er auch mit Vater und Sohn angebetet werden. Eine theologische Begründung gibt die Synode nicht, und das ist auch nicht weiter überraschend. — In der Ausdeutung der Homousie des Sohnes aber gehen der Versammlung Inkarnationsfragen auf, die einige Jahre später im Denken des Ambrosius großes Gewicht erhalten. Mit Festigkeit und Klarheit werden die Lehren der homöischen Christologie (die dem Logos — sarxtyp zugehört) abgelehnt: Der Sohn habe einen unbesetzten Leib angenommen und in der Passion mitgelitten.

Die Synode ist Werk des Ambrosius. Auch wenn ihre Tagesordnung, ihre Frontstellung und ihr Ziel für uns schwer durchschaubar bleiben, zeigt sie doch ihren *spiritus rector* in typischem Licht: Einheit von Denken und Tun, unbedenkliches Zugreifen auch bei noch unbearbeiteten Problemen und Treffsicherheit der Formulierung, die die Problematik scharf und prägnant rundet und damit jede Diskussion abschließt.

## II.

Kurz danach (378) beginnt die theologische Beschäftigung des Ambrosius mit der trinitarischen Frage.<sup>6</sup> Sie nimmt ihn die nächsten acht Jahre intensiv in Anspruch. In diesem knappen Jahrzehnt gelingt ihm die Vernichtung des Arianismus im Abendland. Die trinitarische Position, die er in diesem Zeitraum gewinnt, ändert sich später nicht mehr. Die Polemik gegen den Arianismus, der als einheitliches Phänomen erfaßt wird, durchzieht die

ford 1913 p. XIII f. 281 ff). Anathematismen 1—9 gehören einer damasianischen Synode an. b) Theod. h. e. IV 8. c) Theod. h. e. IV 9. Die Homologie (Theod. h. e. IV 8) stammt nicht von der Synode. Für die Datierung ins Jahr 375 vgl. vCampenhausen, a.a.O. p. 93 ff. Quellenfrage, Datierung und Theologie der Synode sind abgehandelt von LHerrmann, a.a.O. p. 54 ff.

<sup>5</sup> Das geht aus der Polemik des Palladius von Ratiara gegen Ambrosius eindeutig hervor (Diss. Max. § 128 *talem blasphemiam apud Sirmium confirmandam duxisti*).

<sup>6</sup> De fide libri V ad Gratianum Augustum (378—380); de Spiritu Sancto libri III ad Gratianum Augustum (381) und de incarnationis dominicae sacramento (382).

ambrosianischen Werke. Innerhalb dieser generellen Betrachtung des Gegners, wobei die Theologie des extremen Arianismus die Linien bestimmt, erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Hauptfeind, den illyrischen Homöern.<sup>7</sup> Vorbilder sind für Ambrosius neben Hilarius von Poitiers hauptsächlich Athanasius, die Kappadozier und Didymus.<sup>8</sup> Wie Hilarius kennt Ambrosius gegenüber den jungnizänischen Quellen keinen Vorbehalt. Homöusianisches und homöusianisches Bekenntnis sind für ihn eins.

Ambrosius will *Bibeltheologe* sein.<sup>9</sup> Das gibt seinem Kampf gegen den Arianismus besonderes Gepräge. Die heiligen Schriften des AT und NT sind Basis und Ziel seines Glaubens und Denkens. Nur hier offenbaren sich die Geheimnisse Gottes. Die göttliche Manifestation verlangt beim menschlichen Gegenüber eine „*pia mens*“, die demütig hört — und glaubt.<sup>10</sup> Jede Spekulation muß ausgeschlossen bleiben. Allein Gottes Offenbarung überbrückt die durch die Schöpfung wesensmäßig gegebene und durch die Sünde vertiefte Differenz von Gott und Kreatur. Nur in der Schrift offenbart sich der jedem menschlichen Zugriff entzogene Gott.<sup>11</sup>

Von dieser Grundüberzeugung aus erklärt sich auch des Ambrosius Stellung zur *Philosophie*. In scharfen Worten zeigt er seinen Widerwillen. Die Philosophie frägt, wo die Menschen anbeten sollten. Sie drängt sich vorwiegend in die Geheimnisse Gottes ein. Mit Analogiebeweisen, die aus menschlichen Verhältnissen stammen, versucht sie sich dem göttlichen Wesen zu nähern. Die philosophische Theorie des menschlichen Erkenntnisvorgangs wird zum Ausgangspunkt und zum Maß des Forschens und Begreifens. In ihrer ganzen Haltung ist die Philosophie zutiefst unfrohm und macht die Menschen stolz und nicht demütig.<sup>12</sup> Aus solchen Formulierungen, die dazu noch weitgehend der kirchlichen Tradition entstammen, ergibt sich aber noch kein eindeutiges Urteil über die Stellung, die Ambrosius zur Philo-

<sup>7</sup> Vgl. LHerrmann, a.a.O. p. 74 ff.

<sup>8</sup> PRamatschi, *Die Quellen des Ambrosiuswerkes de fide ad Gratianum Augustum libri quinque*, theol. Diss., Breslau 1923; ThSchermann, *Die griechischen Quellen des hlg. Ambrosius in libris III de Spiritu Sancto*, Veröffentlichungen d. kirchengesch. Seminars 10, München 1902; LHerrmann, a.a.O. Anm. Bd. p. 110 ff (Die Quellen von *de incarnationis dominicae sacramento*).

<sup>9</sup> Das bestätigt ein Blick in seine Werke. Vgl. auch: *de fide* I 4; *de sp. s.* III 64; *de incarn.* 14.

<sup>10</sup> *de fide* II 132. Der Glaube kommt aus dem Hören. Ambrosius wendet sich gegen das arianische Testimoniensammeln, das den Kontext nicht beachtet: *de fide* IV 143; II 16.

<sup>11</sup> *de fide* III 109 *alia sit substantia dei, alia creaturae*. Schöpfung und die Kategorien Raum und Zeit sind grundlegende Bestimmungen für die Kreatur. Alles Seiende — auch die Engel (*de sp. s.* I 62 ff) gehören zur *substantia creaturae* — ist dem Tod unterworfen (*de fide* III 19 f) und steht im Zeichen der Sünde (*de sp. s.* III 136).

<sup>12</sup> *de fide* I 42 *omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non astruendi vim habere, sed studium destruendi, sed non in dialectica complacuit deo salvum facere populum suum. „regnum enim dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis (1 K 4, 20).“*

sophie hat. Die neuen Forschungen von Courcelle<sup>13</sup> haben eindeutig gezeigt, in welchem starkem Maße Ambrosius plotinische Gedanken übernommen hat. Wir gehen von diesen Ergebnissen aus, um so über die unmittelbaren Aussagen des Bischofs hinaus sein Verhältnis zur Philosophie zu präzisieren. Deutlich lehnt er die aristotelische Philosophie ab,<sup>14</sup> während dem Platonismus bzw. Neuplatonismus gegenüber andere Maßstäbe gelten. Sie sind bestimmt von der Theorie der Abhängigkeit Platos von der biblischen Offenbarung,<sup>15</sup> die Ambrosius mit den neuplatonisch beeinflussten Kreisen seiner Mailänder Gemeinde teilt. Daraus erklären sich die Ähnlichkeiten und Beziehungen zwischen der Schrift und der platonischen Philosophie. Diese These erlaubt Ambrosius eine positivere Aufnahme platonisch — neuplatonischer Gedanken. Das kritische Prinzip für die Übernahme bleibt auch hier die Schrift. So zerreißt Ambrosius mit leichter Hand die ihm von Plotin überkommene Einheit des intelligiblen Kosmos und setzt dafür die dem christlichen Denken unaufgebbare, durch die Sünde vertiefte Distanz von Schöpfer und Geschöpf. Der Mensch partizipiert nicht in seiner Intelligibilität am göttlichen Sein, sondern allein die Gnade schenkt Gemeinschaft mit Gott. Die ontologischen Gottesaussagen werden durchgehend personifiziert und in das heilsgeschichtliche Wirken Gottes, wie es die Schrift bekundet, eingebaut. Nicht das kosmologische Denken interessiert. Ambrosius biegt jeden spekulativen Ansatz, den er von Plotin übernimmt, ins Ethische um. Darüber hinaus verändert er die philosophischen Gedankengänge grundlegend durch die Konfrontation mit ähnlich klingenden Bibelstellen, die die Richtlinie für das Verständnis abgeben.<sup>16</sup>

Die Stellungnahme des Ambrosius zur Philosophie ist demnach nicht so eindeutig negativ bestimmt, wie es seine Formulierungen erscheinen lassen. Die positive Aufnahme geschieht durch den Filter einer bewußten biblischen Zensur. Ihr Einfluß formt die philosophischen Traditionen um. Indem Ambrosius ihre Verchristlichung versucht, fügt er sie in ein ihnen fremdes Denken ein; denn der Theologe Ambrosius denkt geschichtlich und nicht ontologisch. Dennoch sind die starken Einflüsse, die die platonisch-neuplatonischen Schriften auf ihn ausüben, nicht zu verkennen.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> PCourcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948; ders., *Plotin et saint Ambroise*, *Revue de philologie* LXXVI, 1950 p. 29 ff.; ders., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950 bes. p. 93 ff. 211 ff.; ders., *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, *Revue des études latines* XXXIV 1957 p. 220 ff.

<sup>14</sup> de fide I 42. 72.

<sup>15</sup> PCourcelle, *Recherches* p. 137. Dort auch die Rolle, die Simplician in der Übermittlung des Neuplatonismus an Ambrosius spielt.

<sup>16</sup> Vgl. dafür PCourcelle, *Recherches* p. 106 ff, wo die Aufnahme plotinischer Gedanken und ihre Veränderung durch Ambrosius im Gegenüber der Texte besonders deutlich wird.

<sup>17</sup> Der Einfluß des neuplatonischen Denkens zeigt sich im Substanzbegriff (weiter unten) und im Kirchenverständnis (die Kirche ist das von Christus angenommene *genus humanum*: de fide V 169. 181 f). Neuplatonisch beeinflusst sind auch die Aussagen über Körper (de Isaac 78 f; de Abraham II 13) und Seele (PCourcelle, *Recherches* p. 106 ff).

## III.

Dem trinitarischen Denken des Ambrosius fehlt jeder spekulative Zug. Einheit und Dreiheit Gottes stehen für ihn glaubensmäßig als geoffenbarte Wahrheit fest.<sup>18</sup> Sein Denken will nicht auf ontologischem oder erkenntnistheoretischem Weg in das göttliche Geheimnis eindringen — Ambrosius weiß um die Fruchtlosigkeit eines solchen Tuns —, sondern seine Trinitätslehre soll ein Nachzeichnen, ein Nachdenken der in der Schrift gegebenen Offenbarung sein. Darüber hinaus erhofft sich Ambrosius von der Bearbeitung der trinitarischen Probleme die Abwehr der falschen, unbiblischen Gotteslehre der Arianer.

Grundlegend für das ambrosianische Denken wird das Wissen um die prinzipielle Differenz von Gott und Kreatur. Alle theologischen Aussagen bekommen von hierher ihr Gewicht; denn die Schöpfung wird zur Wesensbestimmung und zum Scheidungsprinzip beider Substanzen, der *substantia dei* und der *substantia creaturae*, insofern sich hier Gottes Anfangslosigkeit und Freiheit wie die Endlichkeit und Ohnmacht der Kreatur enthüllen. Das menschliche Denken und Forschen findet sein Ende an der durch die Schöpfung markierten, Gott und Schöpfung trennenden Grenze. Ein Hinausdringen über dieses dem Erkennen gesetzte Ziel führt zu keinem Ergebnis mehr, da der Schluß von dem verursachten auf das verursachende Sein wesensgemäß unmöglich ist.<sup>19</sup> So muß von Gott, von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung her gedacht und argumentiert werden. Die Intention des daraus resultierenden Denkens richtet sich jetzt nicht mehr auf die Erkenntnis der Totalität des Seins. Das Wissen um die Endlichkeit und Beschränktheit unseres Forschens fordert demütiges Bescheiden an den gesetzten Grenzen. Die darüber hinausweisenden Geheimnisse Gottes können nur noch angebetet werden.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> de fide II 106 f.

<sup>19</sup> de fide I 72 tu finem discitis, ego quaero principium. nempe finis ex principio, non principium pendet ex fine. III 19 non sunt fragilia comparanda divinis.

<sup>20</sup> de fide IV 91 distinctionem scimus, secreta nescimus: causas non discutimus, sacramenta servamus. Die scharfe Trennung der beiden Substanzen — Gottes und der Kreatur — gebraucht Ambrosius nicht nur als Ausgangspunkt für „volkstümliche Beweise“ (so KHoll, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen 1904, p. 125 ff. von den Kappadoziern), sondern bildet die Grundlage seines Denkens. Löst sich bei den Griechen durch die immer neu versuchte Synthese von Wissen und Glauben, wie auch durch den anderen Akzent ihrer Theologie (*θεοποίησις*), diese Unterscheidung ständig auf, so zeigt sich bei Ambrosius die abendländische Tradition, deren Gottes- (iudex) und Evangeliumverständnis (lex), wie auch der daraus resultierende auf die Praxis gerichtete Zug, diese Differenz immer neu bestätigt. So wird von Tertullian an nicht die spekulative Durchdringung des christlichen Glaubens zum Inhalt abendländischen Denkens, sondern die einfache Sittlichkeit, die den Entscheidungs- und Verantwortungscharakter des christlichen Lebens bejaht (vgl. z. B. Cyprian, de opere et elemosynis). Das Wissen um die Gottheit Gottes und die Ohnmacht der Kreatur sind daher allen theologischen Gedanken des Okzidents inhaerent.

## A. Die Einheit Gottes.

Das Bekenntnis zum einen Gott fordert zugleich das zur Trinität; denn Einheit und Dreiheit sind für Ambrosius die konstitutiven Seiten des christlichen Gottesbegriffs.<sup>21</sup> Von dieser Bezogenheit der unitas und trinitas aufeinander hat jedes trinitarische Denken auszugehen. Ambrosius ist sich der Schwierigkeiten, die sich damit dem Denken auf tun, bewußt.

Die Einheit des dreifaltigen Gottes wahrt die göttliche Substanz, die Gott von Ewigkeit her eignet. Sie ist nicht als ein Abstraktum aufzufassen.<sup>22</sup> Als Begriffe, die das göttliche Sein bezeichnen, hat Ambrosius „substantia“ und „natura“ zur Hand.

„Substantia“ meint bei unserem Kirchenvater eine letzte, zugrundeliegende, jede Individualität ausschließende Einheit, für die Beharrlichkeit, Massivität und Schwere als charakteristisch gilt.<sup>23</sup> Als trinitarischer Terminus ist der Substanzbegriff noch schärfer geprägt, denn er bestimmt zugleich die Existenzweise Gottes. Aus der Identität von substantia und *οὐσία* (*οὐσία* = *οἶσα ἀεί*) schließt Ambrosius, daß der auf Gott angewandte Substanzbegriff Gottes Ewigkeit und damit das völlige Anderssein des göttlichen Wesens gegenüber der Kreatur zum Ausdruck bringt.<sup>24</sup> So erscheint auch hier die ambrosianische Grundüberzeugung von der totalen Differenz zwischen den beiden Weisen des Seins, dem schaffenden und dem geschaffenen.

„Natura“ meint demgegenüber — und das in Analogie zum griechischen *φύσις* = Begriff — eine Einheit, die verschiedenen konkreten Ausprägungen zugrunde liegt (*τὸ κοινόν*), und ist so als Gattungsbegriff zu verstehen.<sup>25</sup> Ambrosius verwendet diesen Terminus sowohl trinitarisch als auch christologisch. Da er aber den Substanz- und Naturbegriff weitgehend parallelisiert, löst sich der eigentliche, engere Bedeutungsinhalt von substantia in dem weiteren von natura immer wieder auf.<sup>26</sup> Das heißt aber: der morgenlän-

<sup>21</sup> de fide II 18 deus autem unus nequaquam deitatem trinitatis excludit, et ideo natura laudatur. IV 88.

<sup>22</sup> de fide IV 91.

<sup>23</sup> de fide IV 91 indistincta substantia. V 46 f. evidens est igitur quia quod unius est substantiae, separari non potest; etiamsi non sit singularitatis, sed unitatis. singularitatem hanc dico, quae Graece *μονότης* dicitur, singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. IV 134.36 communis ergo littera, sed discrepans divina humanaque substantia. nos unum erimus, pater et filius unum sunt . . . III 109.

<sup>24</sup> de incarn. 100 denique diximus et alibi, *οὐσίαν* ita interpretatos Latinos, ut substantiam dicerent. *οὐσία* autem dei cum dicitur, quid aliud significatur, nisi deum semper esse? quod litterae ipsae exprimunt, quoniam vis divina *οἶσα ἀεί*, hoc est, cum sit semper, *οὐσία* dicitur, unius litterae mutato ordine propter sonum et compendium decoremque sermonis. ergo *οὐσία*, quod semper sit deus, significat. 111.

<sup>25</sup> de fide I 18 si omnes homines, quantum ad naturam pertinet, unius substantiae sumus . . . II 18 pater enim proprium generantis est nomen, deus autem unus nequaquam deitatem trinitatis excludit, et ideo natura laudatur. bonitas ergo in natura est dei, et in natura dei etiam dei filius; et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est, praedicatur. V 43 sed ubi homo dicitur, naturae interdum . . . communis inter omnes unitas significatur.

<sup>26</sup> de fide V 46 f.

dische Sprachgebrauch (*natura*) setzt sich gegenüber dem abendländischen (*substantia*) durch. Damit entsteht in dem trinitarischen Denken unseres Kirchenvaters eine für ihn charakteristische Weitung: Einheit und Dreiheit müssen in ihrem ewigen Zueinander verstanden werden. Es gibt deshalb kein Zurückführen der Trinität auf die Einheit mehr, noch ein Begreifen der Dreifaltigkeit auf Kosten der einheitlichen Substanz.

Einheit und Einzigkeit, die jede Trennung und Spaltung ausschließen, sind Merkmale der göttlichen *Usie*.<sup>27</sup> Gottes Sein ist nicht verursacht. Es kennt keinen Anfang und kein Ende.<sup>28</sup> Das All dagegen ist geschaffene Substanz und schöpfungsgemäß auf ihn, den Urheber, angewiesen. Die Schöpfungslehre, von der aus Ambrosius die ontologische Differenzierung der beiden Substanzen, Gott und Kreatur, vornimmt, durchbricht auf breiter Front das rein substantielle Denken. Die totale Geschiedenheit von göttlichem und kreatürlichem Sein trägt daher kein dualistisches Gepräge. Der Schöpfungsgedanke fordert vielmehr eine Transzendenz Gottes, die seine Zuneigung zur geschöpflichen Welt nicht ausschließt.

Indem Ambrosius die totale Freiheit Gottes proklamiert, gewinnt er eine neue Anschauung des göttlichen Seins. Die ontologische Betrachtung führt zur aktualistischen. Gottes Wesen und Handeln treten wohl für den begreifenden Verstand auseinander, aber sie sind nur zwei Seiten des einen göttlichen Seins. Die essentielle Interpretation erstreckt sich damit auch auf das gottheitliche Wollen und Tun.<sup>29</sup> Erst jetzt kommt die spezifische Deutung, die Ambrosius dem Substanz- und Naturbegriff gibt, in den Blick. Denn Gottes Wollen und Handeln hören auf nur Funktionen der göttlichen Substanz zu sein; vielmehr sind sie die Wesensbestimmung Gottes selbst. Die voluntaristische Interpretation des Seins ermöglicht ein dynamisches Gottesverständnis. Damit aber trägt der aktualistisch ausgebildete Gottesbegriff bei Ambrosius neuplatonische Züge.<sup>30</sup>

In der ontologischen wie aktualistischen Seite des ambrosianischen Substanzbegriffs zeigt sich Einheit, Ewigkeit und totale Freiheit des göttlichen Wesens. Von hierher gewinnt auch der Transzendenzgedanke an Tiefe, insofern Transzendenz gleich Ubiquität ist. Der ferne Gott ist der nahe, und der nahe Gott ist immer der ferne, der jedes Denken und Begreifen überschreitet, und dem allein in seiner Offenbarung genahet werden kann.<sup>31</sup>

Das göttliche Sein ist aber nur greifbar in seinen konkreten Existenzen Vater, Sohn und heiliger Geist. Objektivität und Individualität werden

<sup>27</sup> de excess. fratr. II 96; de fide I 31.

<sup>28</sup> de fide I 106.

<sup>29</sup> de fide II 86 ubi autem una divinitas, una voluntas, una praeceptio. IV 68 quod si naturaliter est . . . inseparabilis charitas: inseparabilis utique est etiam operatio naturaliter; de sp. s. II 154.

<sup>30</sup> Vgl. ÉGilson, La philosophie au Moyen âge, des origines patristique à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, Paris 1944 2. Aufl. p. 112; PCourcelle, Recherches p. 122; auch EBenz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Forschungen z. Kirchen- und Geistesgesch. I, Stuttgart 1932.

<sup>31</sup> de fide III 112 f; V 99.

damit zum Problem, das jetzt von dem Gegenüber „substantia“ und „persona“ aus angegangen wird. Der ambrosianische *Persona* begriff steht in abendländischem Denkkzusammenhang und meint reine, unverwechselbare Individualität und konkrete Existenz.<sup>32</sup> Ein anfängliches Mißtrauen des Ambrosius diesem Terminus gegenüber ist nicht zu übersehen. Bestimmt durch seine orientalischen Vorbilder befürchtet er eine sabellianische Interpretation. Darüber hinaus macht der mehrdeutige Begriffsinhalt von „persona“ (Maske, Rolle)<sup>33</sup> Ambrosius unsicher und führt manchmal zu einer fast generischen Auslegung.<sup>34</sup>

Da nur in Vater, Sohn und heiligem Geist das göttliche Sein greifbar wird, ist es immer personal geprägt. Einheit und Dreiheit Gottes bedingen sich und sind keine Gegensätze. Durch das Insein des göttlichen Wesens partizipieren die trinitarischen Existenzen an der gesamten Fülle der göttlichen *Usie*.<sup>35</sup> Die Einheit der göttlichen Personen wird durch den voluntaristisch geprägten Substanzbegriff zur Einheit des *Tuns*, der *inseparabilis operatio trinitatis*.<sup>36</sup> Das untrennbare Handeln der ganzen Trinität schließt jede Sonderaktion einer der Personen aus. Das Insein der Substanz begründet umgekehrt auch das gegenseitige Insein der göttlichen Hypostasen ineinander. Der Vater ist im Sohn wie der Sohn im Vater etc.<sup>37</sup> Alle Verhältnisse, die so entstehen, sind in der Reihenfolge auch umkehrbar: ein Zeugnis für die unauflöbliche substantielle Einheit der Trinität.

Zwei Aspekte zeigt der ambrosianische Gottesbegriff: Einheit und Dreiheit in Ewigkeit. Denkmöglich wird dieses Paradox durch die scharfe Trennung von Substanz bzw. Natur und Person. Ambrosius gelingt es dabei weitgehend, die Identifizierung von erster Person und göttlicher Substanz zu lösen.<sup>38</sup> Der Vater wird so mit Sohn und heiligem Geist parallelisiert. Das Insein der göttlichen *Usie* — in ihrer ontologischen und voluntaristi-

<sup>32</sup> de fide III 126 *distinctio personarum — unitas naturae*. V 46 *singularitatem hanc dico, quae Graece μονότης dicitur. singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam. de incarn. 100. MNédoncelle, Prosoyon et persona dans l'antiquité classique, Revue Sc. Rel. 22 (1948) p. 277 ff; EEvans, Tertullian's treatise adv. Praxean, London 1948 p. 46 ff; AGrillmeier und HBacht, Das Konzil von Chalcedon, 1. Bd.: Der Glaube von Chalcedon, Würzburg 1951 p. 47 ff.*

<sup>33</sup> de fide II 61 . . . et miraris si ex persona hominis patrem dixit maiorem, qui in persona hominis se vermem dixit esse, non hominem.

<sup>34</sup> de fide I 92; vgl. II 61 oben; V 114 *sacrilegum est dicere, nisi referas ad carnem; quia ex persona hominis filius loquebatur, eo quod comparatione divinitatis nulla est carnis claritas*. V 124 *se quoque nunc ex persona hominis, nunc in dei maiestate significat . . .*

<sup>35</sup> de fide I 21 ff; de sp. s. III 6 *quia non super se est trinitas, sed supra omnia, supra se autem non est, sed in se est*.

<sup>36</sup> de fide I 13; IV 68 *quod si naturaliter est, ut vere est, inseparabilis charitas: inseparabilis utique est etiam operatio naturaliter: et impossibile ut opus filii cum patris non conveniat voluntate, quando id quod filius operatur, operatur et pater: et quod pater operatur, operatur et filius*.

<sup>37</sup> de fide I 22. Vgl. Hilar. fragm. III (MPL 10, 655 A) *caeterum occidentalium fides, evangelicis instituta doctrinis, patrem in filio, filium confitetur in patre*.

<sup>38</sup> Vgl. weiter unten.

sehen Prägung — in den trinitarischen Personen führt zum Bekenntnis des Homousios und damit zur Einheit Gottes.

### B. Die göttliche Trinität.

Vater, Sohn und heiliger Geist sind der eine Gott. Eine Rangordnung unter den göttlichen Personen gibt es deshalb nicht.<sup>39</sup> Sie stehen parallel nebeneinander, denn in ihnen allen manifestiert sich die eine göttliche Substanz.

Gott der Vater ist eine konkrete, individuelle Ausprägung des göttlichen Seins. Ambrosius weist ihm in der Nachfolge der Kappadozier Proprietäten zu, die ihm personale, unvermischbare Existenz verleihen.<sup>39a</sup> Als *ιδιώματα* gelten Vaterschaft und Zeugung des Sohnes. Diese *γρωγίσματα* manifestieren zugleich das spezielle Sosein der ersten göttlichen Person wie auch die verbindende Relation zum Sohn.<sup>40</sup> Als personale Eigenheit gegenüber dem heiligen Geist bestimmt Ambrosius nur zögernd die *processio spiritus sancti*.<sup>41</sup> Auch dieses *ιδίωμα* enthält zugleich Unterschied wie Beziehung zur dritten göttlichen Hypostase in sich.

Durch das Insein der Substanz partizipiert der Vater an der Fülle des göttlichen Seins, sowohl in seiner ontologischen wie auch in seiner aktualistischen Ausprägung.

Weitgehend trägt Ambrosius hier Bekanntes vor. Über die orthodoxe Tradition hinaus bemüht er sich, dem Vater personale, individuelle Züge zu verleihen, die ihn von den anderen Personen der Trinität trennen. Wie Basilius<sup>42</sup> scheidet auch er scharf zwischen der göttlichen Substanz und ihrer individuellen Ausprägung in der ersten Person.<sup>43</sup> Ja, Ambrosius geht über den Kappadozier hinaus und wendet sich gegen die Lehre von der Agennesie,<sup>44</sup> die den Vater als Quelle und Ursprung der Dreiheit kennzeichnete. Durch ihre Ablehnung kann jetzt wirklich die erste göttliche Hypostase mit den anderen beiden parallelisiert betrachtet werden. Damit aber existiert für die ambrosianische Trinitätslehre der Subordinatianismus auch in seiner feinsten Ausprägung nicht mehr, und die These von dem ewigen Nebeneinander der göttlichen Personen in der einen Usie gewinnt an Schärfe. Die Aufgabe des Agennesieprädikats für den Vater erleichtert dazu den Kampf mit dem Arianismus, der von diesem Theologumenon aus seine ganze Argumentation führt.<sup>45</sup> Auch hier zeigt sich, daß Ambrosius nicht kosmologisch

<sup>39</sup> de sp. s. III 117.

<sup>39a</sup> de fide II 18 pater enim proprium generantis est nomen. IV 103.

<sup>40</sup> de fide I 55.

<sup>41</sup> de sp. s. I 24 ff.

<sup>42</sup> KHoll, a.a.O. 135 ff.

<sup>43</sup> de fide II 18. In der abendländischen Trinitätslehre vor Ambrosius sind deus und pater identische Begriffe: Tertull. adv. Prax. 9 (ed. EEvans a.a.O. p. 97); Novat. de trin. 31 (ed. WYFausset, Cambridge 1909).

<sup>44</sup> de incarn. 89 ff. 113.

<sup>45</sup> Vgl. Diss. Max. § 38 (a.a.O.); Frgm. Arian. I und XVI (ed. AMai, Scriptorum veterum nova collectio III, Rom 1828).

spekulativ denkt. Denn jeder kosmologischen Betrachtung, auch jeder Theologie, die die Einheit von Glauben und Wissen proklamiert, ist die *ἀγεννησία τοῦ πατρὸς*, die im Vater die anfangslose Quelle aller Kreatur sieht, unaufgebbar.<sup>46</sup> Das Denken des Ambrosius kann dagegen leicht auf diesen immer neue Schwierigkeiten hervorrufenden Terminus verzichten — besonders da er aufzeigen kann, daß er nicht bibelgemäß ist. Des Ambrosius Trinitätslehre nimmt der ersten Person das Übergewicht gegenüber den anderen beiden. Die Parallelisierung der drei Hypostasen konstituiert eine waagrecht geordnete Trinität. Einheit und Dreiheit als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist sind die Merkmale des einen Gottes.

Das Schwergewicht der ambrosianischen Trinitätslehre liegt auf dem Nachweis der Homousie des S o h n e s. Parallel zu seiner Lehre von Gottvater bemüht er sich um Zuweisung von Proprietäten, die den Sohn als konkrete, unvermischbare göttliche Hypostase erweisen. Aber in ihrer Bestimmung ist er nicht sicher. So zählt er einmal neben generatio, unigenitus und filius noch deus (!) und verbum auf.<sup>47</sup> Besonders sind es die Zeugung und die Sohnschaft,<sup>48</sup> die nach des Ambrosius Meinung der zweiten Hypostase konkrete, individuelle Züge verleihen.

Entscheidendes *ιδίωμα* für den Sohn ist seine Geburt ex patre.<sup>49</sup> Diese Proprietät muß genau definiert werden, denn von ihr her entscheidet sich jede Auslegung des Homousios. Das Wie der Zeugung des Sohnes ist Geheimnis, denn es ist das Mysterium Gottes selbst.<sup>50</sup> Von dieser negativen Voraussetzung her, ergibt sich aber doch auch eine eindeutige, positive Auslegung. Die Übertragung zeitlich-räumlicher Vorstellungen auf Gott sind danach ausgeschlossen. Die Transzendenz Gottes und damit die totale Differenz, die das göttliche und das kreatürliche Sein für jedes Erkennen unüberschreitbar trennen, verbietet jeden Analogieschluß von menschlichen Verhältnissen und seinen Möglichkeiten auf die göttliche Substanz.<sup>51</sup> Das „ex patre“ muß bekannt werden. Erklärt es doch, wieso die zweite Person ihrer Substanz nach an der Gottheit Anteil hat. Aber eine inhaltliche Füllung der Präposition (ex) ist nicht möglich,<sup>52</sup> weil jeder Erklärungsversuch mit Kategorien wie Raum und Zeit arbeiten müßte, die für die Gottheit nicht zutreffen. So darf die Zeugung des Sohnes nicht mit den Maßstäben

<sup>46</sup> Die Verwendung des Agennesieprädikats bei Basilius: KHoll a.a.O. p. 135 ff; Greg. v. Nazianz: KHoll p. 167 f. Tertull. adv. Prax. 19; Novat. de trin. 31; Hilar. de trin. XII 55.

<sup>47</sup> de fide II 2.

<sup>48</sup> de incarn. 97 ff.

<sup>49</sup> de fide II 5 itaque principium fidei nostrae est scire, quod genitus est dei filius, si genitus non est, nec filius est. III 34. Bezeichnend für die Stellung des Ambrosius zwischen Alt- und Jungnizänern ist auch der unbekümmerte Wechsel von de und ex patre.

<sup>50</sup> de fide I 65 licet scire quod natus sit; non licet discutere, quemadmodum natus sit.

<sup>51</sup> de fide I 60 ff.

<sup>52</sup> de fide I 65. 110.

der Entwicklung betrachtet werden. Ein solches Denken unterwirft den ewigen Vater dem Fortschrittsgedanken.<sup>53</sup> Vielmehr fordert die Ewigkeit der ersten trinitarischen Person auch die ewige Vaterschaft.<sup>54</sup> Kennzeichnend für die generatio filii sind daher totale Freiheit und Aktivität des Vaters.<sup>55</sup> Logisch definiert deshalb Ambrosius die Zeugung als aeterna generatio.<sup>56</sup> Dabei ist er sich klar, daß der Begriff selbst wesentlich ohne inhaltliche Deutung bleiben muß. Aber gerade so hat sich Gott offenbart.<sup>57</sup> Diese Vorstellung von der aeterna generatio filii verstärkt somit die trinitarische Betrachtungsweise unseres Kirchenvaters von dem ewigen Nebeneinander der drei göttlichen Personen in der einen Usie. Denn die Zeugung zeigt kein Gefälle innerhalb der Gottheit an — vom Vater zum Sohn —, sondern ordnet Vater und Sohn horizontal nebeneinander.

Auch die generatio trägt gleichzeitig zwei Aspekte in sich: die Individualität — denn der Sohn ist durch sie unvermischbar personal geprägt — wie auch die Einheit des Seins, denn durch sie hat der Sohn an der gesamten väterlichen Substanz Anteil. Er ist *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ*<sup>58</sup> und damit ganzer Gott. Engste Gemeinschaft besteht durch das Insein des göttlichen Wesens, in ontologischem wie actualistischem Sinn, zwischen Vater und Sohn bei aller individuellen Differenz. Ihr *ιδίωμα* trennt wohl personal, verbindet aber zugleich substantiell.

Neben der Generativvorstellung kennt Ambrosius noch zwei weitere Möglichkeiten, um das individuelle Sosein des Sohnes zu bestimmen. Aber beide bleiben Versuch und gewinnen neben der Zeugungslehre keinen eigenen Spielraum, ja werden letztlich von ihr her verstanden.

a. Auch für die Logoslehre gilt, daß ihre Verwendung innerhalb des trinitarischen Denkens geleitet sein muß von der biblischen Offenbarung und nicht von einem aus menschlichen Analogien schließenden Wissen. Die Lehre vom inwendigen und gestaltgewordenen Logos stellt keine Möglichkeit dar, trinitarische Erkenntnis zu gewinnen; denn sie arbeitet mit den Kategorien Raum und Zeit. Das Prädikat *verbum dei* für den Sohn meint vielmehr eine ewige Bestimmung: nämlich Einheit und Unterschied zugleich. *Verbum* ist der Sohn durch seine Geburt aus dem Vater. Das „ex“ darf auch hier nicht in seinem Inhalt gedeutet werden, wirkt aber die Besonderheit des Sohnes: er ist Person, somit individuelle Ausprägung des göttlichen Seins.

<sup>53</sup> de fide I 74 f.

<sup>54</sup> de fide I 55 f.

<sup>55</sup> de fide IV 103.

<sup>56</sup> de fide I 94 *proprietas generationis aeternae*.

<sup>57</sup> de fide I 64 f.

<sup>58</sup> Das *Homousios* (lat. Aequivalent: *unius substantiae* bzw. *naturae*) legt Ambrosius wie folgt aus: *ὁμοούσιος* enim aliud alii non ipsum est sibi. Dies bedeutet genauer: *et personarum distinctio et naturae unitas* (de fide III 126). Einheit und Unterschied in Ewigkeit — denn Deutungsprinzip ist die Generativvorstellung — werden damit zu konstitutiven Aspekten, die der *Homousios*begriff umschreibt. Er muß deshalb generisch (Einheit) — generativ (Unterschied) ausgelegt werden und steht in jungnizänischer Tradition (vgl. Basilius, ep. 300). Ausdehnung des *Homousios* auf den heiligen Geist: de sp. s. I 160 (MPL 16, ed. 1880).

Die Logoschristologie ist bei Ambrosius auf die Schöpfungslehre beschränkt (Joh 1, 1).<sup>59</sup>

Diese Konzeption der Logoslehre ist bei Ambrosius parallel zur Generativvorstellung ausgebildet. Dabei kann nicht verborgen bleiben, daß durch diese Interpretation die spezifische Eigenheit der Logospekulation, nämlich ihre kosmologische Tendenz, vernichtet wird. Ihre Auslegung von der generatio filii her vermeidet den subordinatianisch-emanatistischen Zug,<sup>60</sup> der ihr eigen ist, und setzt dafür die Vorstellung von dem ewigen Nebeneinandersein von Vater und Sohn in der göttlichen Substanz ein. Mit der kosmologischen Ausrichtung der Logoslehre fällt auch die Sprache der natürlichen Theologie hin, weil Ambrosius von der Schrift her geschichtlich denkt. Nur die Offenbarung allein überwindet die wesensmäßige Trennung von Gott und Mensch. Keine noch so ernste Frage nach der ἀρχή, nach dem Ursprung des Seins, überbrückt den unüberschreitbaren Spalt zwischen der substantia dei und der substantia creaturae. Der Mensch partizipiert nicht am wahren Sein. Deshalb kann es auch keinen Rückschluß aus seiner intelligiblen Struktur auf die Gottes geben.

b. Gleichfalls aus der Tradition übernimmt Ambrosius die Imagolehre. Der Sohn ist das Ebenbild des Vaters. Auch in dieser Lehre erscheinen die den Sohn bestimmenden Charakteristika: Einheit und Unterschied vom Vatergott so, daß beide Aspekte zugleich den Inhalt des Imagobegriffs ausmachen. Imago des Vaters ist der Sohn im Blick auf die Einheit: Urbild und Abbild entsprechen sich, der Sohn ist *ἁμοούσιος τῷ πατρὶ*. Zugleich aber sind Vater und Sohn unvermischbare, personal getrennte Ausprägungen des göttlichen Seins. Aber auch die Bestimmung des Sohnes als imago enthält eine subordinatianische Tendenz; denn in ihr wird der Sohn zur Offenbarung und Manifestation des Vaters, der selbst unsichtbar bleibt. Offenbarung und Verborgenheit unterscheiden damit die zweite von der ersten Person.<sup>61</sup> Dieser inferioristische Zug widerspricht der ambrosianischen These vom ewigen Nebeneinander von Vater und Sohn in dem einen göttlichen Sein. Auch läßt sich die Imagolehre nicht ohne weiteres auf den heiligen Geist ausdehnen. Kein Wunder also, daß die Imagolehre im ambrosianischen Trinitätsdenken keinen großen Raum einnimmt.

Wie findet Ambrosius von seiner Trinitätslehre hinüber zur Christologie? Gelingt es ihm, die Menschwerdung Christi so darzustellen, daß sie als logische Folgerung der jetzt gewonnenen trinitarischen Position des Sohnes erscheint und damit jede Gefährdung von dieser Seite her ausschaltet bleibt?

Folgerichtig wird Ambrosius von seiner trinitarischen Konzeption aus in die christologische Diskussion gedrängt. Da sind einmal die Angriffe der

<sup>59</sup> Vgl. zum ganzen: de fide IV 72 ff. 101. 106 f; de sp. s. I 97; II 53.

<sup>60</sup> Vgl. Theophil. v. Antioch. c. Autol. II 10; Hippolyt. ref. 10, 33, 1; Iren. haer. II 42, 4; Tertull. adv. Prax. 5; Novat. de trin. 31; Hilar. de trin. X 21. GLPrestige, God in patristic thought, 2. Aufl., London 1956 p. 112 ff. 129 ff.

<sup>61</sup> Zum ganzen vgl. de fide I 48 ff; II 2; Hexam. VI 40 ff.

Arianer, die von der Menschheit Christi aus geführt werden, und da ist auch die Aufgabe der Interpretation der Schrift, die die Inkarnation bezeugt. Nur eine christologische Beschäftigung und die Ausdehnung der trinitarischen Lehre auf die Christologie kann das jetzt erarbeitete trinitarische Dogma vor jeder Beunruhigung schützen.

Grundsätzlich scheidet Ambrosius scharf zwischen den beiden status des Sohnes, seiner Gottheit und Menschheit. Beide sind als vollkommen zu denken.<sup>61a</sup> Die ambrosianische Darstellung stützt sich auf zwei Schemata, die er aus der Tradition übernimmt. Zunächst erscheint die abendländische Christologie, die von Tertullian in Analogie zur Trinitätslehre ausgebildet wurde. Sie scheidet Gottheit und Menschheit Christi substantiell. Der personale Christus bildet dabei die übergreifende Einheit. Beide Substanzen sind voneinander geschiedene Wirkprinzipien; aber von der bei aller substantiellen Trennung festgehaltenen Einheit her gewinnt auch die Menschheit weithin personale Züge.<sup>62</sup> Neben diese lateinische Tradition tritt — und das in überwiegendem Maße — die Zweinaturenlehre, die Ambrosius von den Kappadoziern übernimmt.<sup>63</sup> Diese Formeln scheiden Gottheit und Menschheit substantiell ohne dabei die Einheit Christi im Auge zu behalten. In ihrem Gefolge fehlt der christologischen Sprache des Ambrosius weitgehend der personale Aspekt. Beide Traditionen werden gleichwertig aufgenommen; denn Ambrosius hat keinen Blick für die tieferen Nuancen, die sie trennen. Vielmehr glaubt er in den orientalischen Formeln seine eigenen lateinischen wiederzufinden. In der Christologie wiederholt sich so derselbe Vorgang wie in der Trinitätslehre: Durch die Ineinssetzung verliert die abendländische Tradition ihre Eigenheit, weil die weiteren griechischen Begriffsinhalte die engeren lateinischen interpretieren. Damit aber wird das Zweinaturenschema, neben dem die abendländischen Formeln keinen eigenen Spielraum mehr gewinnen, grundlegend für die ambrosianische Darstellung der Inkarnationsprobleme.

Die Trennung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus, die für das Zweinaturenschema gilt, geschieht nicht nur ontologisch. Wieder sind die beiden Seinsweisen fundamental durch den Schöpfungsgedanken geschieden. Die Gottheit Christi ist ewig, während seine Menschheit am kreatürlichen Sein partizipiert. Beide Naturen existieren unvermischt nebeneinander. Interpretationsregeln erleichtern die Aufteilung der christologischen Fakten und Aussagen auf die jeweilige Substanz.<sup>64</sup> Alle Argumente gegen die volle Gottheit des Sohnes, die die Arianer von der Menschheit Christi aus führen, können jetzt von der Zweinaturenlehre her leicht abgewiesen werden und

<sup>61a</sup> de excess. frat. I 12 in utroque unus, et utroque perfectus.

<sup>62</sup> AGrillmeier, a.a.O. p. 43 ff; EEvans, a.a.O. p. 38 ff. de fide II 62 non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat, quia formam servi accepit. III 121.

<sup>63</sup> AvHarnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd., Tübingen 1931, 5. Aufl., p. 334 ff; AGrillmeier, a.a.O. p. 127 ff und 157 f. Ambr. de fide III 65; V 115 pia mens, quae leguntur secundum carnem divinitatemque distinguit.

<sup>64</sup> de fide I 32; III 34 f.

gefährden das Homousios nicht mehr. Denn in seinem göttlichen Sein existiert der Sohn zugleich mit seiner Menschwerdung in der Zeit als ewiger, unwandelbarer Gott.

Je sicherer Ambrosius die Zuweisung der christologischen Aussagen auf die zwei Naturen gelingt, desto mehr wird ihm die personale Einheit wichtig. Wohl sieht er in dem *filius dei* von Anfang an die personale Klammer, die beide Substanzen umspannt, doch kommt er über die Feststellung dieses Tatbestandes gedanklich schwer hinaus. An dieser Frage setzt der Angriff der Arianer wie auch des Apollinaris von Laodicea ein. Beide vertreten dasselbe christologische Schema (*Logos-sarx*), das, weil es von der Menschheit Christi personal spricht, den Inkarnationsproblemen, die durch die evangelischen Berichte entstehen, gerechter werden kann.<sup>65</sup> Als Ziel schwebt Ambrosius eine Lösung vor, die sowohl den personalen Aspekt wie den der beiden Naturen in sich enthält. So stützt er einerseits seine christologische Position, indem er an Hand von Bibelzitatzen die Schriftgemäßheit der Zweinaturenlehre erweist.<sup>66</sup> Andererseits betonen Einheitsformeln den einen personalen Christus in einer Weise, die im Ausdruck und ihrer formalen Prägung für die damalige Zeit einzig sind.<sup>67</sup> Ambrosius entdeckt leicht den wunden Punkt in der christologischen Position seiner Gegner: Das *Logos-sarx* Schema läßt, indem es den *Logos* als hegemonisches Prinzip im Menschen Jesus annimmt, keine echte Menschwerdung zu. Scharf wendet er sich gegen die Vorstellung eines apsyichischen Leibes Christi.<sup>68</sup> Damit gewinnt bei ihm die Menschheit Christi an Realität. Dennoch bleibt das Problem der personalen Einheit der beiden Naturen bestehen. Ambrosius versucht eine Klärung durch enges Aneinanderrücken der beiden Substanzen, ohne dabei ihre totale Geschiedenheit aufzugeben. Antithesenreihen, die das je Eigene der göttlichen und menschlichen Natur prägnant einander konfrontieren, sollen den Anschein erwecken, als wäre es Ambrosius möglich, Einheit und Unterschied, personales und naturhaftes Denken zugleich begrifflich auszudrücken.<sup>69</sup>

Große Schwierigkeit bereitet ihm 1. Kor. 2, 8, ein Hauptargument der Arianer: Der Herr der Herrlichkeit wurde gekreuzigt. Da die Zweinaturenlehre bei der Auslegung versagt, zwingt ihn die Abwehr zur *Communicatio*

<sup>65</sup> AGrillmeier, a.a.O. p. 67 ff.

<sup>66</sup> de incarn. 52.

<sup>67</sup> de fide II 58 sed quia idem deus, idem homo, per divinitatem deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus, dominus maiestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae, id est humanae atque divinae in natura hominis subiit passionem . . . II 77 servemus distinctionem divinitatis et carnis. unus in utraque loquitur dei filius, quia in eodem utraque natura est . . . ; de excess. frat. I 12 in utroque unus, et utroque perfectus. de incarn. 35 non divisus, sed unus, quia utrumque unus et unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore; non enim alter ex patre, alter ex virgine, sed idem aliter ex patre, aliter ex virgine.

<sup>68</sup> de incarn. 68 ff.

<sup>69</sup> de incarn. 36 ff.

idiomatum (der Terminus fehlt selbstverständlich). Aber wohl ist ihm nicht dabei.<sup>70</sup>

Wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi, das ist der Tenor der ambrosianischen Christologie.<sup>71</sup> Dabei kann nicht übersehen werden, daß die Kraft der theologischen Begrifflichkeit hinter diesem Bekenntnis zurückbleibt. Die Aufteilung der christologischen Daten auf die zwei Naturen geht letztlich immer auf Kosten der personalen Einheit, die beide umspannt. Personal ist nur die Gottheit geprägt, während Ambrosius in der Inkarnationslehre über eine rein substantielle Betrachtung schwer hinauskommt. Doketische Züge sind darum in seiner Christologie unvermeidlich. Alle Spannungen, wie sie besonders in der Passionsgeschichte deutlich werden, gehen zu Lasten der menschlichen Substanz, ohne daß dabei die personale Einheit im Blick bleibt. Damit aber wird immer wieder die wahre Menschheit Christi verkürzt.<sup>72</sup> Auch hier überschattet bei Ambrosius die trinitarische Problematik die christologische. Dennoch bleibt sein starkes Drängen auf die Probleme der Menschwerdung hin, um so die Homousie des Sohnes gegen alle Angriffe aus der Christologie abzuschirmen, ein Novum, das deutlich gesehen werden muß. Die Zeit der trinitarischen Kämpfe neigt sich dem Ende zu, und die neuen Fragen der Christologie melden sich, wohl noch versteckt unter der trinitarischen Verkleidung, zu Wort.

Die Christologie gibt Ambrosius schließlich noch eine neue Waffe in die Hand: das *Zweinaturschema*. Mit seiner Hilfe kann jedem arianischen Vorstoß, der aus der Menschheit Christi gegen die nizänische Position geführt wird, leicht begegnet werden. Alle Testimonien, so bedeutet Ambrosius, müssen auf die jeweilige Natur des Sohnes aufgeteilt werden. Da aber beide Seinsweisen Christi völlig getrennt existieren, kann kein Bibelzitat, das der Menschheit zugewiesen werden muß, die Gottheit des Sohnes affizieren und ihre Homousie gefährden. Die Zuordnung auf die jeweilige Seinssphäre ist völlig leicht zu vollziehen, ja kann rein schematisch ausgeführt werden.<sup>73</sup> Zur Unterstützung dieser Aufteilung der Bibeltestimonien auf die beiden Naturen verweist Ambrosius gerne auf die *inseparabilis operatio trinitatis*, an der der Sohn teilhat. Das Ergebnis lautet: Gott-

<sup>70</sup> de fide II 58; de incarn. 48.

<sup>71</sup> de incarn. 71 ff.

<sup>72</sup> de fide V 54 multa ergo secundum incarnationis legimus et credimus sacramentum, sed in ipsa naturae humanae affectione maiestatem licet spectare divinam. Eigentlicher Träger der Menschheit Christi ist die substantia hominis. Sie wird zum Subjekt des Leidens und Sterbens, ohne dabei personal geprägt zu sein: de fide II 57. 59. Vgl. den Wechsel zwischen masculin. und neutr. Aussagen: per naturam igitur hominis et dubitavit, et taedit, et resurrexit; quod enim cecidit, hoc resurgit. Der Logos als hegemonisches Prinzip und Subjekt der caro: II 44 iste quasi deus in corpore constitutus fragilitatem carnis exponit; de incarn. 41 sapientia . . . circumdaretur amictu carnis.

<sup>73</sup> de fide III 7 ff (Psalm 86, 5); V 193 ff (Mk 13, 32) etc. Nur wenige arianische Testimonien widerstehen dieser Zweinaturschematik; so z. B. Prov 8, 22 ff (de fide I 96 ff) und Mt 26, 39 (de fide II 42 ff). Die Deutung ihres rechten Verständnisses bereitet Ambrosius große Not.

heit und Menschheit handeln zu gleicher Zeit, aber völlig getrennt und völlig unbeeinflusst voneinander.<sup>74</sup>

Die Zweinatureschematik erweist sehr schnell ihre Überlegenheit gegenüber der arianischen Logos-sarx Christologie. Sie gibt Ambrosius eine souveräne Ruhe allen arianischen Testimonien gegenüber, denn mit ihrer Hilfe können selbst die in größte Verlegenheit führenden Bibelstellen leicht entschärft werden.

Ambrosius von Mailand muß als Erfinder dieser Verteidigungs- wie auch Angriffswaffe gelten.<sup>75</sup> Wohl haben schon seine Vorgänger, so Athanasius und Basilius, versucht, die Geltung der arianischen Testimonien nur auf die Menschheit Christi zu beschränken, um einer trinitarischen Verwendung zu entgehen. Aber erst Ambrosius baut diese Taktik systematisch aus. Seine christologische Position ist dafür besser geeignet als die seiner orientalischen Vorbilder. Als Abendländer (Tertullian) vertritt er ein von der arianischen Christologie restlos verschiedenes Schema, während Athanasius — aber auch weithin die Kappadozier — die christologische Position der Gegner teilten. So kennt Ambrosius nicht mehr die Not der Verteidigung gegenüber den aus der Schrift geführten arianischen Angriffen, die Athanasius noch empfand. Sein der Praxis zugeneigtes Denken, aber auch seine hohe Fähigkeit, Formeln zu finden, die die Probleme runden, greift mit großer Freude zu dieser neu gefundenen Waffe. Sie wird in seiner Hand — auch wenn dadurch die christologischen Fragen oft ohne tieferes Verständnis erledigt werden — zur tödlichen Gefahr für die arianische Argumentation. Die begeisterte Zustimmung, die die ambrosianische Zweinatureschematik bei der nizänischen Orthodoxie findet, ist deshalb kein Wunder. In der weithin hohlen Behandlung der Christologie in ihrem Gefolge offenbart sich das formalistische Denken des Abendlands, das runden Formeln, die ein Problem schließen, mehr zugeneigt ist als tiefsinnigen Fragen und ihren Lösungsversuchen.

Indem jetzt aber die Einheit der christologischen und trinitarischen Fragen entdeckt wird, verlagert sich von nun an die Argumentation von Freund und Feind auf die christologische Ebene.

Mit seinem Werk „de Spiritu Sancto“ unternimmt Ambrosius als erster Abendländer<sup>76</sup> die Aufgabe, die längst behauptete Homousie des heiligen Geistes theologisch zu begründen. Auch für ihn — wie für das ganze Abendland — steht die Gottheit der dritten Person von Anfang an fest.<sup>77</sup> Aber dessen Existenzform, die Begründung seines göttlichen Seins, wie auch seine Funktionen harrten noch der Durcharbeit. Die Aufgabe war umso schwieriger, als für die Ausdehnung des Homousios auf den heiligen

<sup>74</sup> de fide II 77 ff.

<sup>75</sup> Über ihre Verwendung auf der Synode zu Aquileja (381): vCampenhausen, a.a.O. p. 69 ff.

<sup>76</sup> Schon vor Ambrosius muß Marius Victorinus über den hlg. Geist gehandelt haben (ad Eph. 5, 2, MPL 8, 1283 B), hinterließ aber keinen Eindruck bei der abendländischen Orthodoxie.

<sup>77</sup> de fide V 7.

Geist biblische Testimonien weithin fehlen. So führt Ambrosius die Argumentation anders als in seinen vorangegangenen Werken. Der Versuch, den heiligen Geist von der Kommunikation mit der Kreatur abzuheben, muß zunächst die durch die fehlenden Bibelzitate undurchführbare innertrinitarische Beweisführung ersetzen. Ausgangspunkt bildet wieder die für das ambrosianische Denken grundlegende Überzeugung von der totalen Geschiedenheit der göttlichen und kreatürlichen Substanz.

Im ersten großen Beweisgang hebt Ambrosius die dritte göttliche Hypostase — unter Verwendung von vielen Bibelzitataten — sorgfältig von jeder kreatürlichen Kommunikation ab: Der heilige Geist ist kein Geschöpf.<sup>78</sup> Mit diesem Ergebnis ist selbstverständlich seine Zuordnung in die Gottheit vollzogen. Die zweite Beweisführung kann deshalb auf der jetzt gewonnenen Position fußen, indem sie auf die *inseparabilis operatio trinitatis* übergreift: Der heilige Geist hat teil an dem gemeinsamen Werk der Trinität. Zwei große Beweisgänge erhärten dieses Ergebnis: Auch der heilige Geist vollbringt innerhalb der *inseparabilis operatio* ein hauptsächlich auf ihn bezogenes Werk. Seiner göttlichen Kraft und Wirkung ist besonders die Kirche anvertraut.<sup>79</sup> Sie ist von ihm gegründet und steht unter seiner Leitung bis an das Ende der Tage. In Taufe<sup>80</sup> und Heiligung<sup>81</sup> läßt er sich auf die Gläubigen herab und verleiht ihnen seine mannigfachen Gnaden. Dieses *donum spiritus sancti* ist aber immer er selbst, deshalb personal geprägtes, für den Menschen unverfügbares Geschenk.<sup>82</sup> Auch in seinem Handeln an der Kirche offenbart sich seine Transzendenz, die zugleich Ubiquität ist.<sup>83</sup> Sein Wirken in der Kirche konkretisiert und aktualisiert die in Christus geschehene Heilstat Gottes.<sup>84</sup>

Aber der heilige Geist handelt nie allein. Mit ihm zusammen wirken Vater und Sohn, auch wenn die Zeit von Pfingsten bis zum jüngsten Tag das besondere Werk des Geistes ist. Damit ist das Wirken des heiligen Geistes göttliches Wirken.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> de sp. s. I 23 f principium disputationis est, quia serviunt omnia: servire omnia liquet, quoniam scriptum est . . . ergo cum universa serviant, non serviat spiritus, utique inter universa non est spiritus sanctus . . . etenim cum ex deo spiritus sit, et spiritus oris ejus, quomodo possumus inter omnia dicere spiritum sanctum, cum super omnia deus sit, cuius est spiritus, plenae utique perfectionis, perfectaeque virtutis? I 75 separanda utique est a societate spiritus sancti communitas creaturae.

<sup>79</sup> de sp. s. II 101 ff.

<sup>80</sup> de sp. s. II 107 ff.

<sup>81</sup> de sp. s. I 121 ff.

<sup>82</sup> de sp. s. I 93. 97 quo intelligamus quia etiam dei patris eadem gratia sit, quae spiritus sancti est, et quod sine incisione ac detrimento aliquo dividatur mentibus singulorum. quod ergo de spiritu dei effunditur, nec inciditur, nec partibus aliquibus corporalibus comprehenditur, aut secatur.

<sup>83</sup> de sp. s. III 90. 92 manet autem in nobis pater per spiritum, quem dedit nobis. quomodo igitur potest simul dispar manere natura? utique non potest. manet autem cum patre et filio spiritus sanctus . . .

<sup>84</sup> de sp. s. III 115.

<sup>85</sup> de sp. s. I 32. 40.

Daß der heilige Geist innerhalb der *inseparabilis operatio* auch am jeweiligen besonderen Handeln des Vaters und des Sohnes beteiligt ist, führt der zweite Beweisgang aus und vollendet damit die bisherigen Folgerungen. Schöpfungsgeschichte, das gesamte Heilshandeln Gottes im AT, besonders aber die Menschheit Christi offenbaren das gemeinsame Werk des Geistes mit Vater und Sohn.<sup>86</sup>

Die *inseparabilis operatio trinitatis* führt logisch jetzt, da ja Wirken und Sein identisch sind, zum Bekenntnis der Gottheit des heiligen Geistes und damit zum *Homousios*.<sup>87</sup> Die dritte Person partizipiert an den göttlichen Eigenschaften und Namen, die essentiell verstanden werden müssen,<sup>88</sup> wie auch am göttlichen Wollen und Wirken.<sup>89</sup> Seine Substanz wird zur Grundlage der innigen Gemeinschaft mit Vater und Sohn.<sup>90</sup>

Damit endet der erste große Abschnitt innerhalb „*de Spiritu Sancto*“, indem die *Homousie* des Geistes in vorsichtiger, von jedem kreatürlichen Sein abhebender Beweisführung gewonnen wurde.

Die jetzt erreichte Position enthält in überwiegendem Maße immer noch negative, der *substantia creaturae* gegenüber abwehrende Argumente. Auch fehlen der dritten Hypostase noch individuelle Züge. Im zweiten kürzeren Teil seines Werkes holt Ambrosius diese Aufgabe nach. Als *Proprietät* für den Heiligen Geist gilt, obwohl Ambrosius sie nicht ausdrücklich hervorhebt, die *processio spiritus sancti ex patre*. Sie begründet die Individualität wie die Gottheit der dritten Person.<sup>91</sup> Obwohl die Lehre über die *processio spiritus sancti* nicht ausgebildet ist, wird deutlich, daß Ambrosius sie mit der *Generatio*-Vorstellung parallelisiert. Das „*ex*“ erklärt die *Homousie* des Geistes, verschließt sich aber jeder räumlich-zeitlichen Auslegung.<sup>92</sup> Trotz aller Parallelisierung mit der *generatio filii* kommt Ambrosius nicht zur Behauptung einer ewigen *processio spiritus sancti*, sodaß hier in der Geistlehre die Vorstellung vom Vorrang des Vaters gegenüber der dritten Person nicht deutlich abgewehrt wird. Das *Filioque* kennt Ambrosius nicht. Alle Stellen, die für dieses Theologumenon bisher herangezogen wurden, müssen auf die zeitliche *missio spiritus sancti* gedeutet werden.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> de sp. s. II 32 ff. für die Schöpfungsgeschichte. In seiner Tätigkeit im AT: II 138; in der Inkarnation Christi: II 37 ff. 41 *dubitare ergo non possumus spiritum creatorem, quem dominicae cognoscimus incarnationis auctorem*. 42 ff.

<sup>87</sup> de sp. s. II 142 *quod si unius et voluntatis et operationis est cum patre deo spiritus sanctus, unius etiam substantiae est: quoniam ex operibus suis creator agnoscitur*.

<sup>88</sup> de incarn. 116.

<sup>89</sup> de sp. s. II 154 enim „*idem*“ significat eo quod *idem* habeat et pater et filius et spiritus sanctus; ut *idem* velle, et *idem* posse non ex affectione sit voluntatis, sed in substantia trinitatis.

<sup>90</sup> de sp. s. I 93; II 78; III 19 *Insein* der Substanz im hlg. Geist und gegenseitiges *Insein* der Personen *ineinander*.

<sup>91</sup> de sp. s. I 24 ff.

<sup>92</sup> de sp. s. II 53.

<sup>93</sup> de sp. s. I 152 kann für das *filioque* nicht herangezogen werden. Von I 126 an versucht Ambrosius, die Einheit der Trinität an Hand ihres Wirkens an der Schöpfung deutlich zu machen. Deshalb muß I 152 (*eo quod apud te, inquit, deus*

Die wenn auch kurz ausgeführte positive innertrinitarische Darstellung des Ambrosius erweist den heiligen Geist als konkrete, durch ihr *ἰδιώμα* bestimmte göttliche Person, die unvermischbare, individuelle Züge trägt. Auch hier in der Geistlehre wird sein Bemühen spürbar, die Trinität als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist, in dem sich die eine göttliche Usie konkretisiert, darzustellen. Subordinatianische Tendenzen, die besonders in der Pneumatologie drohen, sind abgewehrt.<sup>94</sup> Nicht liturgische Belange, auch nicht eine besondere Beziehung zu diesem Dogma führen Ambrosius zur Abfassung von „de Spiritu Sancto“, sondern sein entschiedenes Drängen auf Rundung und Schließung seiner Trinitätslehre gegenüber jedem arianischen Angriff. Dies ist ihm gelungen, obwohl seine Argumentation einen anderen Weg einschlägt als in den vorhergehenden Werken. So muß „de Spiritu Sancto“ als guter, die trinitarische Problematik zusammenfügender Schlußstein angesehen werden.

#### IV.

Überblickt man die ambrosianische Trinitätslehre, so fällt besonders ihre Rundung und formale Geschlossenheit auf. Wohl trägt sie keine spekulativen Züge, wohl kann sie weitgehend als eine popularisierte Darstellung hauptsächlich der athanasianischen und kappadozischen Theologie gelten, aber ihr Drang nach Schematisierung, der Versuch, die trinitarische Problematik in Formeln zu bringen, die als Ende jeder möglichen Debatte erschei-

omnipotens, filius tuus fons vitae sit, hoc est, fons spiritus sancti; quia spiritus vita est, sicut dominus ait: „verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt“ (Joh 6, 64), quia ubi spiritus, et vita est, et ubi vita est, etiam spiritus sanctus) auf das opus ad extra des hlg. Geistes bezogen werden. Das geht aus folgenden Gründen hervor: 1. Die Bezeichnung des Vaters als fons vitae (I 152) meint nicht die Zeugung des Sohnes, sondern das Werk der ersten Person mit der Schöpfung. 2. Der Schluß von I 152 zielt eindeutig auf die operatio des Geistes, nicht auf seine processio. 3. I 153 hebt die Erklärung von I 152 auf: fons vitae ist der Vater. 4. Auch die folgenden Sätze I 154 ff (vgl. die angeführten Testimonien) handeln vom Werk des hlg. Geistes mit der Schöpfung und nicht von seinen innertrinitarischen Bestimmungen. Vgl. auch I 158 f. 5. In I 160 wird der dritten Person selbst das Epitheton fons vitae zuteil. Damit wird deutlich, es geht Ambrosius I 152 ff nicht um die processio spiritus sancti ex patre, sondern um die inseparabilis operatio des Geistes mit Vater und Sohn. Aus diesen Gründen muß I 152 als temporale missio des hlg. Geistes ausgelegt werden.

<sup>94</sup> de sp. s. II 53 (aber auch de fide V 92—128; 162 ff.) zeigt Ambrosius im Kampf mit der ökonomischen Trinitätslehre (vgl. für diese Anschauung: FLoofs, Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte, 1. Teil, Halle 1950<sup>9</sup> p. 121 ff. 147 ff. MKriebel, Studien z. älteren Entwicklung der abendl. Trinitätslehre bei Tertull. und Novat., theol. Diss., Marburg 1932; GLPrestige, a.a.O. p. 97 ff; GKretschmar, Studien z. frühchristl. Trinitätslehre, Beiträge z. histor. Theologie 21, Tübingen 1956 p. 16 ff), die er als sabellianisch und marcionitisch verketzert. Er greift dort ihr monarchianisch-emanatistisches Denken an (Vgl. Tertull. adv. Prax. 9; Novat. de trin. 31). Im Gefolge der orientalischen Quellen (vgl. z. B. Streit der beiden Dionyse b. FLoofs, Das Nizänum, Festgabe für KMüller, Tübingen 1922 p. 71 ff) löst sich Ambrosius damit von der Trinitätstheologie seiner abendländischen Vorgänger.

nen, ist nur für sie charakteristisch. Hier drückt sich das praktische Denken des Abendlands aus. Der mailändische Bischof besitzt eine verblüffende Fähigkeit zu runden, zu schematisieren, zu formen. Daß dabei manchmal Verkürzungen der Problematik entstehen, wird durch die Prägnanz, die Geschlossenheit und Einprägsamkeit der gefundenen Formeln weithin wettgemacht. Im Gefolge der morgenländischen Konzeption, die die Führung übernimmt, werden die abendländischen Traditionen immer wieder geweitet und gehen in der orientalischen Begrifflichkeit auf. Aber der Wille des Ambrosius zu einer formal geschlossenen Position läßt ihn doch Eigenständigkeit gewinnen.

Daß Ambrosius mit ganzem Ernst versucht, Bibeltheologe zu sein, trägt viel zum Gelingen seiner trinitarischen Absichten bei. Ihn interessiert nicht die Einheit von Wissen und Glauben. Eine eigene philosophische Fragestellung liegt ihm fern. Sein Denken bleibt bestimmt durch die biblische Offenbarung, es ist deshalb geschichtlich und nicht ontologisch. Seine Stellung zur neuplatonischen Philosophie ist dafür charakteristisch. Die Intensität, mit der Ambrosius sich auf die Bibel stützt, neutralisiert trotz mancher Zustimmung die philosophischen Traditionen und zwingt sie in das durch die Bibel vorgezeichnete Bett: Schöpfung, Sünde und Gnade werden die Grundpfeiler seiner Theologie. Sie findet in der vor allem theologischen Denken liegenden Grundüberzeugung von der wesensmäßigen Unzugänglichkeit des göttlichen Seins beredten Ausdruck. Andererseits kann auch hier der formale Zug des Ambrosius nicht verkannt werden. Sein zur Praxis drängender Blick verhindert oft ein tieferes Verstehen der Schrift. — Der Biblizismus, der zum weitgehenden Verzicht der natürlichen Theologie führt, unterscheidet Ambrosius von seinen orientalischen Vorbildern und reiht ihn in die abendländische Tradition ein. Ambrosius — wie seine Zeitgenossen — gewinnt in Aufnahme der durch Tertullian und Cyprian dem theologischen Denken der Lateiner gegebenen Impulse ein neues Verhältnis zur Schrift. Dafür ist nicht nur die Methode der Schriftauslegung, die Ambrosius von den Alexandrinern übernimmt und ein neues Verständnis des AT erschließt, symptomatisch. Vielmehr gewinnt das Abendland auch einen neuen Zugang zum NT, besonders aber zu den paulinischen Schriften. Die Werke und Briefe des Ambrosius geben Zeugnis von seiner immer intensiver werdenden Beschäftigung mit Paulus. So muß die besondere Art seines Biblizismus — darüber hinaus aber auch die Grundlagen seiner Theologie — von der im Abendland neu erwachten theologischen Inangriffnahme des Paulus her erklärt werden.<sup>94a</sup>

<sup>94a</sup> Paulus ist für Ambrosius der Apostel (de fide II 70. 79. 133 f etc.), während bei den anderen Aposteln entweder der Name oder sonst ein Epitheton erscheint (de fide I 117; II 43. 57. 67 f). Paulus ist keineswegs geringer als Petrus, sondern „ihm wahrlich zu vergleichen“ (de sp. s. II 158). Er ist der Lehrer der Heiden (de sp. s. II 149; exhort. virg. 22 f). Über die Schwierigkeiten, die seine Interpretation bereitet: ep. 37. Vgl. auch ep. 75. 76 und 78, die Auslegungen zentraler paulinischer Gedanken bringen. Über die ambrosianische Theorie der Zuordnung von AT und NT vgl. LHerrmann, a.a.O. p. 67 ff.

Dogmengeschichtlich bedeutet die ambrosianische Trinitätslehre ein weiterer Schritt auf dem Weg, den Hilarius von Poitiers geöffnet hatte.<sup>95</sup> Ambrosius baut die Fronten, die Alt- und Jungnizäner trennen, weiter ab, ohne dabei die feineren Unterschiede zu bemerken, die beide Parteien scheiden. Die orientalischen Traditionen verschließen Ambrosius den Blick auf die Eigenheit der abendländischen. Er steht ihnen oft verständnislos gegenüber und wittert in ihnen im Gefolge seiner Vorbilder den Sabellianismus.<sup>96</sup> So spielen auch die abendländischen trinitarischen Entschiede bei ihm keine Rolle.<sup>97</sup>

Seine Trinitätslehre trägt eigenen Akzent, insofern Einheit und Dreiheit ihre konstitutiven Momente sind. Unitas und trinitas werden dabei in ihrer Zuordnung als ewiges Nebeneinander von Vater, Sohn und heiligem Geist gedeutet, in denen die eine göttliche Usie sich manifestiert. Dabei kommt Ambrosius zu einer noch tritheistischer klingenden Lösung als seine kappadozischen Quellen; denn der Verzicht auf die Agennesie des Vaters, die Entwertung der Logos- und Imagolehre hebt den dort immer noch spürbaren Subordinatianismus in der Anordnung der Trinitätslehre auf. Indem Ambrosius die erste göttliche Person ihres Vorrangs gegenüber den anderen Personen der Trinität beraubt, parallelisiert er kräftig die göttlichen Hypostasen und ordnet sie nicht vertikal, sondern horizontal nebeneinander. Der Gedanke vom Insein der Substanz schließt die tritheistisch erscheinende Trinität wieder eng zusammen. Diese Konzeption zeigt einen neuen Typ der Trinitätslehre, der in der Mitte zwischen kappadozischer und abendländischer Tradition steht.

Völlig neu und nicht durch die Tradition gegeben ist der ambrosianische Substanz-Naturbegriff, der in Übernahme neuplatonischen Denkens voluntaristisch entwickelt wird.

Auch in der Christologie führt Ambrosius über die überkommenen Positionen hinaus. Neu ist sein entschiedenes Drängen auf die Inkarnationsprobleme, von deren Klärung er sich eine wesentliche Verstärkung der Trinitätslehre verspricht. Die Beschäftigung führt ihn aber weiter in die eigentlichen christologischen Fragen hinein. Die Zweinaturentrennung, die Annahme einer beseelten *caro Christi* und die treffenden Formeln, die die personale Einheit in den beiden Naturen sicherstellen, geben neuen Problemen Raum und deuten schon den Umbruch an, der zum christologischen Streit hinüberführt. Die Ausbildung der Zweinatureschematik gibt darüber hinaus der nizänischen Orthodoxie eine Waffe in die Hand, die der arianischen Argumentation den Todesstoß bereitet.

<sup>95</sup> PSmulders, SJ, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, *Analecta Gregoriana* Vol. XXXII, *Series Theologica*, Sectio B (n 14), Rom 1944 p. 245 ff.

<sup>96</sup> Vgl. Anm. 94.

<sup>97</sup> Ambrosius kennt die Synode von Ariminum und „*secuta concilia*“, worunter wahrscheinlich die verschiedenen römischen (damasianischen) und die sirmische Synode zu verstehen sind (de fide I 122).

Die konsequente Ausdehnung der trinitarischen Lehre auf den heiligen Geist darf nicht zuletzt als Verdienst des mailändischen Bischofs gelten. Sie ist sein eigentlicher Beitrag zur Ausgestaltung des abendländischen trinitarischen Dogmas. Die Konfrontation mit der Geistlehre des Basilius<sup>98</sup> zeigt besonders deutlich den formalistischen Zug des ambrosianischen Denkens, der hauptsächlich an der Rundung und Geschlossenheit der eigenen Position interessiert ist; denn es ist nicht die Entdeckung des heiligen Geistes in den mannigfachen Äußerungen des christlichen Lebens als Kraft Gottes, die ihn zur Bearbeitung des pneumatologischen Dogmas treibt, sondern lediglich der Zwang der trinitarischen Analogie.

Überblickt man die gesamte ambrosianische Trinitätslehre, so bleibt folgendes Urteil: Originell ist das trinitarische Denken des Ambrosius nicht, aber konsequent. Wie bei Tertullian<sup>99</sup> gewinnen in seiner Theologie die griechischen Gedanken durch die lateinische Sprache Prägnanz und eigenen Charakter. Abendländischer und morgenländischer Geist finden sich so zu einer guten Synthese.

---

<sup>98</sup> HDörries, *De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius z. Abschluß des trinitarischen Dogmas*, *Abhandlungen d. Akademie d. Wissenschaften, Phil. histor. Klasse*, 3. Folge Nr. 39, Göttingen 1956 p. 121 ff. 177 ff.

<sup>99</sup> GLPrestige p. 97 ff.