

in einer reinen Gott – Mensch – Beziehung gesehen wird, wirklich zu einer schleichenden Entwertung aller nicht spezifisch christlichen Wertbegriffe führten, beginnend bei der Familie als Keimzelle gesellschaftlichen Lebens bis hin zur klassischen Bildung. Aber selbst wenn man gerade bei letzterer das Postulat einer konzilianten Synthese ablehnt, so ist doch ebenso klar, dass eine effiziente Instrumentalisierung zugunsten der christlichen Lehre, worauf der Apologet Wert legt, beileibe keine Ablehnung der überkommenen Bildung insgesamt bedeutet, wie dies etwa auch Basilius in seiner Schrift an die Jugend so klar herausgestellt hat, sondern lediglich der Teile, welche mit dem alten Götterkult in Verbindung stehen. Wie anders hätte L. die gebildeten heidnischen Schichten gewinnen können oder noch einfacher: Wie wären sonst die unzähligen Rückgriffe besonders auf die heidnische Dichtung und Philosophie zu erklären? Sind ihm nicht Terenz und Cicero beinahe von göttlichem Geist bzw. göttlicher Stimme inspiriert?

Schließlich ist es nicht verwunderlich, wenn Laktanz nicht zu einem Vorkämpfer der Toleranz erhoben wird (trotz eindeutiger Formulierungen, die sogar Eingang in die Deklaration über Religionsfreiheit des letzten Konzils gefunden haben), ja darüber hinaus aufgrund der einseitig eschatologischen Sichtweise sogar behauptet wird, dass der gebildete Apologet wegen seiner Sorge um das Seelenheil jedes Einzelnen sogar die Voraussetzungen für eine Verfolgung von Nichtchristen geliefert habe. Schließlich sei Constantins Eintreten für die Toleranz gegenüber den Heiden (nach Eus. vit. Const. 2, 56.60) auch nicht als eine policy of concord, beeinflusst von Laktanz (so DePalma Digeser), zu verstehen, sondern lediglich als politisch geschickter Schachzug, da damals die alte Götterreligion noch nicht habe ausgerottet werden können. Die Tragik des „Menschenfischers Lactanz“, so der letzte Satz des Schlussworts, sei es, dass die modernen Interpreten, welche ihn gleichsam paradigmatisch als Exponenten einer Vereinbarkeit von Antike (gemeint ist doch wohl heidnischer Antike) und Christentum ansehen, sich in einem „Netz kunstvoller und komplexer intra- und intertextueller Referenzen“ verfangen hätten, das dieser „zum Zwecke der Leserlenkung“ ausgeworfen habe. Ob hier nicht ein Stück Selbstüberschätzung zum Ausdruck kommt?

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und vorzüglichen Indices, welche die gediegene Quellenarbeit des Autors deutlich machen.

Wendelstein

Richard Klein

Ambrosius von Mailand. *De Fide* [Ad Gratianum] Über den Glauben [An Gratian], *Fontes Christiani* Bde. 47/1, 47/2, 47/3, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, 868 S. ISBN 2-503-52163-8.

Die Herausgeber der *Fontes Christiani* haben gut getan, die theologische Schrift *De fide* des Ambrosius in ihr Programm aufzunehmen. Stellt doch dieses Werk ein hervorragendes Zeugnis der lateinischen Trinitätslehre am Ende des vierten Jahrhunderts dar. Ebenso ist erfreulich, dass es den Verantwortlichen der genannten Reihe gelungen ist, für die Herausgabe der an den Kaiser Gratian gerichteten Verteidigung des nizanischen Glaubens einen Gelehrten zu gewinnen, der mit dem Schrifttum des Ambrosius vertraut ist und den geschichtlichen Hintergrund von *De fide* gründlich kennt.

In den ersten beiden Abschnitten befasst sich der Herausgeber eingehend mit dem Autor von *De fide* (9–43) und diesem Werk (44–67). Er beweist darin seine Information über das Leben, die Schriften und die geschichtliche Bedeutung von *De fide*. Beachtenswert sind die Darlegungen über die Theologie des Ambrosius und die Einführung in die Trinitätstheologie von *De fide*. – Im dritten Abschnitt kommen die Quellen des Werkes zur Sprache (68–82). Einleitend behandelt M., wie seine der Predigten für die Abfassung von *De fide* verwendet und was dies für die Gestaltung seiner Polemik gegen die Homöer mit sich gebracht hat. Es folgen Hinweise auf Athanasius, die wichtigste Autorität für Ambrosius, auf Hilarius, den herausragendsten Zeugen des lateinischen Nizänismus, auf seinen Gewährsmann Origenes, auf Didymus und schließlich auf die kappadokischen Theologen. – Der vierte Abschnitt ist den „Bibelzitat in Ambrosianischen Text“, ihrer Funktion und ihrer Version gewidmet (82–88). In dieser Darstellung der Bibelzitate vermisst man eine offene Kritik ihres „dogmatischen“ Gebrauches. Es finden sich zu wenig Hinweise auf die für einen heutigen Leser problematische Art, mit der Ambrosius alttestamentliche Texte trinitarisch und christologisch deutet (vgl. etwa *fid.* I 3,27; I 13,83. – Vgl. jedoch S. 148 f.<sup>20</sup>). – Im Folgenden geht M. auf den Stil und die Sprache von *De fide* ein (88–90). Er hebt die literarischen Eigenheiten der Schrift hervor, die sich aus dem Einfluss des lateinischen Bibeltextes und den verwendeten Predigten erklären. Die rhetorische Orientierung erlaubt es, von einer „Dramatisierung“ des Textes und vor allem von einer Verwendung eines einfachen, belehrenden Stiles zu reden. Ebenso ist beachtlich, dass Cicero und Vergil, anders als in anderen

Schriften, in *De Fide* kaum Verwendung finden. Mit Recht verweist der Autor schließlich auf die Bedeutung des Prosarhythmus, die *De fide* kennzeichnen. Er hätte auch die poetische Sprache hervorheben können, die selbst in diesem theologischen Werk immer wieder anklingt (vgl. *fid.* I 1,3; I 4,32; V 4,54). – Der sechste Abschnitt ist dem „Text der Ausgabe“ gewidmet (91–129). Anders als O. Faller in der in CSEL 78 vorgelegten kritischen Ausgabe berücksichtigt M. auch die indirekte, griechische Überlieferung. Trotzdem hält er sich an das von Faller erarbeitete Stemma der Handschriften. Ohne den Wert der Ausführungen über die griechische Überlieferung in Frage stellen zu wollen, fragt man sich, ob diese langatmigen Darlegungen (98–129) zu Recht in eine Ausgabe der *Fontes Christiani* übernommen worden sind. – Im siebenten Abschnitt legt der Herausgeber kurze Bemerkungen zu seiner Übersetzung vor (130f.). Sie bringen zum Ausdruck dass diese mehr sinn-gemäss als wörtlich sein soll. Die Frage ist indes berechtigt, ob die Übertragung manchmal nicht zu frei ist. Es seien folgende Beispiele verzeichnet: In *fid.* I 1,8 wird der Genitiv *trinitatis* als Subjekt des Satzes verstanden. *Documenta pietatis* soll heißen „Beweise gegenseitiger Liebe“ (*fid.* II 12,104). Das *ex utero* in *Ps* 45 (44), 2 wird mit „Leib“ übertragen (*fid.* I 19,126), während jenes in *Ps* 110 (109),3 mit „Mutterleib“ (*fid.* I 14,89; IV 8,87) oder mit „väterlichem Leib“ (*fid.* IV 10,132) wiedergegeben wird; in allen drei Fällen wäre „Schoß“ besser gewesen (vgl. *fid.* I 13,82: „aus dem Mutterschoß“). *Adfectio naturae humanae* schließlich wird als „Zustand der menschlichen Natur gedeutet“ (*fid.* V 4,54). – Der letzte Abschnitt enthält Erläuterungen zum Apparat der Edition Fallers (131–133). – Damit ist der Weg frei für den lateinischen Text, mit dem kritischen Apparat, und die deutsche Übersetzung von *De fide*, mit vielen Erklärungen und Quellenhinweisen in den Anmerkungen (136–775). – Es folgen zwei Abkürzungsverzeichnisse (776–794) sowie eine umfangreiche Bibliographie (795–839). Die Register umfassen die Bibelstellen, Personen, geographische Namen, Sachen, lateinische sowie griechische Stichwörter (840–868).

In den vorangehenden Darlegungen erfolgten bereits einige kritische Bemerkungen zur Einleitung und zur Übersetzung. Da es sich bei *De Fide* um ein trinitätstheologisches Werk handelt, mag es für die Leser der *Fontes Christiani* hilfreich sein, wenn ich näher darauf eingehe, wie der Herausgeber die Trinitätslehre des Ambrosius darstellt. Mit Recht hebt er sowohl in der allgemeinen Behandlung von dessen Theologie (41–43) als auch in den Bemerkungen zur Trinitätstheologie des Wer-

kes *De fide* (60–67) hervor, dass Ambrosius als Theologe lange Zeit unterschätzt worden ist. Gleichzeitig zeigt er auf, wie in den letzten Jahrzehnten die abschätzigen Vorurteile, die bis auf Hieronymus zurückgehen, in verschiedener Hinsicht korrigiert worden sind. Er selbst sieht die Originalität der Trinitätstheologie des Ambrosius in dessen Übernahme der neunicänischen Position der Kappadokier. Er stellt fest: „Neunicaenismus stellt eine bestimmte Form der Interpretation des nicaenischen Bekenntnisses von 325 dar; entsprechend verwendet Ambrosius das Bekenntnis des ersten Reichskonzils als theologische Grundlage seiner Argumentation in der Schrift *De fide*“ (65). Etwas später fügt er hinzu: „Der Mailänder Bischof muss mit seiner schöpferischen Rezeption östlicher Theologie also im Zusammenhang der Geschichte des lateinischen Neunicaenismus gesehen werden, die natürlich schon vor ihm begann“ (66).

Leider geht M. nicht auf die Problematik des von ihm herangezogenen Neunicaenismus ein. Seine Ausführungen lassen nicht erkennen, wie sehr es sich bei der Rezeption des sog. Neunicaenismus der Kappadokier nur um einen Teilaspekt der Trinitätstheologie des Ambrosius handelt. Wie andere lateinische Autoren vertritt dieser den Glauben von Nizäa oft, ohne die Umdeutung des nicaenischen *omoousio* zu berücksichtigen.

Unter dem Titel „Dass der Sohn kein Geschöpf ist“ entfaltet Ambrosius im ersten Buch *De fide* (I 14,86–18,119) den nicaenischen Glauben. Er stellt die *generatio* der *creatio* (89), *das creatus dem genitus* (102), die *gratia* der *natura* (93) den Adoptivsohn dem wahren Sohn gegenüber (111) (vgl. *fid.* I 19,126) und leitet daraus ab, dass Christus „wahrer Gott“ ist (108). Im abschließenden Verweis auf das nicaenische Bekenntnis fügt er auch das *cum Patre unius substantiae* ein (119), doch erklärt er es nicht. Ähnlich geht er auch im zweiten Buch vor. Er erklärt mit Hilfe der einschlägigen Schrifttexte die Titel, die nach der nicaenischen Theologie die göttlichen Eigentümlichkeiten Christi, die Ähnlichkeit und die Einheit mit dem Vater ausdrücken (vgl. *fid.* II prol. 2). Während er bei der ersten Gruppe zuerst die „Zeugung“ erwähnt, interessiert er sich nicht für das *unius substantiae*. Das nicaenische Grundthema der *generatio* (Ambrosius spricht nicht wie Hilarius von *nativitas*) beherrscht zusammen mit den dazu gehörigen Nebenthemen auch die anderen drei Bücher von *De fide* (vgl. vor allem *fid.* IV 8,77–9,116. Weiter *fid.* V 2,36). Ambrosius befasst sich gewiss mit der Bedeutung des *Homoousios* (vgl. *fid.* III 15,125; mit *homoousios* wird der *filius verus et increatus* umschrieben). Er geht selbst auf die Unterscheidung von *unitas* und

*trinitas* ein und ist sich bewusst, dass die Einheit der Gottheit und die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist gemäß der damaligen Logik mit anderen Begriffen formuliert werden muss (vgl. *fid.* III 15,126: *Homosios* bezeichnet sowohl die *personarum distinctio* (gegen Sabellius) als auch die *unitas naturae* (gegen die Arianer). Beachtenswert ist auch *fid.* II 12,107: wo im Zusammenhang mit der Erklärung des Trishagion von *una deitas trinitatis* die Rede ist.). Die diesbezüglichen Texte verdienen es gut beachtet zu werden. Aber sie nehmen gegenüber der nicaenischen Hauptthese *natus, non factus*, einen relativ geringen Platz ein.

Dem sind zwei Bemerkungen hinzufügen. Auf der einen Seite ist zu beachten, dass Ambrosius, anders als die östliche Theologie um 380, an der Formel *ek thò ousià festhält* (vgl. vor allem *spir.* II 5,42 u. *incarn.* VI 52: *ex paterna substantia*, sowie indirekt *fid.* I 18,120 u. I 19,128). Auf der anderen Seite braucht Basilius, den M. als wichtigsten Gewährsmann für die ambrosianische Rezeption des Neunicaenismus hält, nie die Formel *mia ousia – treiò upostaseiò*. Noch weniger ist bei ihm die Formel eine *ousia* oder eine *fusiò* in drei *upostaseiò* zu finden (vgl. 63f; wo von der neunicaenischen Lösung „Ousia in drei Hypostasen“ die Rede ist. Ähnlich S.330f<sup>196</sup>). Der Hinweis auf Ps. Athanasius (= Marcell von Ancyra), *inc. et c.Ar.* 10: PG 26,1000, ist nicht glücklich. Die Textgestalt der Stelle ist nicht gesichert. Marcell hat denn auch kaum von drei Hypostasen gesprochen.). Das lateinische Äquivalent kommt jedenfalls bei Ambrosius und selbst bei Augustinus nicht vor. Darum ist es wenig wahrscheinlich, dass die *Epistula synodica* von Konstantinopel (382), welche die erwähnte Formel enthält (COD 24), um diese Zeit im Westen bekannt war.

Die Anklänge an die sog. neunicaenische Trinitätslehre bei Ambrosius sind gewiss als originell zu bezeichnen. Aber seine Trinitäts-theologie verdient es, noch aus zwei anderen Gründen geschätzt zu werden. Auf der einen Seite ist nicht zu übersehen, wie er das nicaenische *de Patre natus* entfaltet hat. Es gibt wohl wenige Autoren der Alten Kirche, die so eindringlich und so poetisch den Vater als den Ursprung des Sohnes dargestellt haben. Es mag sein, dass dies in *De fide* noch nicht so hervortritt wie in späteren Schriften (vgl. meine Studie „Das Christusbild des Origenes

und des Ambrosius“: StAns 127 (Roma 1999), 416ff). Doch bereits hier legt er großen Wert auf Bibeltexte, wie *Ps* 45 (44),2, die das Geheimnis der göttlichen Vaterschaft besingen (*fid.* I 19,26). In diesem Zusammenhang sei übrigens auch erwähnt, dass er im Anschluss an *Joh* 5,19 die Einheit von Vater und Sohn mit der „unvergleichlichen Liebe“ verbindet, dank welcher der Sohn nur das tut, was der Vater will (*fid.* IV 5,62). Auf der anderen Seite gibt sich Ambrosius bereits darüber Rechenschaft, dass die polemische Unterscheidung der beiden Naturen in Christus dessen Einheit nicht in Frage stellen darf. Selbst wenn er noch nicht von *una persona* spricht, hat er mit seiner Formel *unus in utraque natura* (*fid.* II 9,77) klar zu verstehen gegeben, dass nach seiner Auffassung die Trinitätslehre mit dem richtigen Verständnis von der Inkarnation weiter geführt werden muss. Doch diese beiden Gesichtspunkte kommen in der Darstellung, die M. von der ambrosianischen Trinitätslehre bietet, nicht zum Tragen. Das überrascht hinsichtlich des zweiten Gesichtspunktes um so mehr, als gerade die christologischen Ansichten des Ambrosius in der indirekten Überlieferung von *De fide*, auf die der Herausgeber so großen Wert legt, fast ausschließlich zur Geltung kommen.

Im Übrigen ist zu vermerken, dass es bei Ambrosius eine Spannung zwischen *Deus* als Eigenname des Vaters und *Deus* als Name für alle drei Personen gibt (*fid.* I 4,33; I 7,49f; II 1,18; III 2,9–16). Wenn Ambrosius sich an den Sprachgebrauch des NT hält, bezeichnet *Deus* bei ihm allein den Vater (vgl. *fid.* III 3,14; III 12,101). Wenn Ambrosius *Deus* eher im Sinn von *divinitas* braucht, die allen drei Personen gemeinsam zukommt, hat das für die Geschichte der Trinitätslehre einige Bedeutung. Es wäre wert gewesen, angemerkt zu werden.

Die Darlegungen zur Trinitätstheologie des Ambrosius in der neuen Ausgabe von *De fide* vorgelegt, sind also als einseitig zu betrachten. Diese zu bedauernde Einspurigkeit hatte schon die Arbeit gekennzeichnet, die der Herausgeber unter dem Titel „Ambrosius und die Trinitätstheologie“ 1995 veröffentlicht hat. Gerade darum kommt das dringende Anliegen des Herausgebers, die theologische Originalität des Bischofs von Mailand besser zu wahren, nicht zur vollen Geltung.

Mönchhof

Basil Studer