

informierendes kirchengeschichtliches Lesebuch geschaffen, dessen Benutzbarkeit er dadurch erleichterte, daß er den einzelnen aus den alten Kirchen- und Profanhistorikern, aus Väterschriften, Synodalakten und kaiserlichen Religionsgesetzen ausgewählten Texten, wo es nötig schien, kurze geschichtliche Einführungen voraussichtliche und den Anmerkungsapparat gegenüber Kidd beträchtlich ausbaute, ohne jedoch die Zielsetzung des für einen breiteren Leserkreis bestimmten Werkes aus den Augen zu verlieren. Außerdem sind dem Band wieder eine nützliche Karte, informative Erläuterungen zu den benutzten antiken Quellen, eine chronologische Tabelle und ein verlässlicher Index beigegeben.

Gewiß ließe es sich mit dem Herausgeber darüber streiten, ob die Auswahl im einen oder anderen Fall nicht anders hätte ausfallen sollen. Doch wäre dieser Streit wohl angesichts der Vielfalt und Komplexität der aus dem vierten und fünften Jahrhundert zur Verfügung stehenden Quellen müßig. Im großen und ganzen wird man ihm nur bescheinigen können, daß er bei der Auswahl seiner Texte eine glückliche Hand hatte und daß seine Sammlung geeignet ist, ein farbiges Bild von jener geschichtlichen Epoche zu vermitteln, die nicht nur das „goldene Zeitalter“ der Patriistik war, sondern auch einen in einem Meer von Blut und Tränen sich vollziehenden Zeitenumbruch umspannte.

Göttingen

A. M. Ritter

Ernst Dassmann: Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltungen. (= Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster i. W. (Aschendorff) 1965. XII, 318 S., geb. DM 49.-.

Die Bedeutung des Ambrosius wird mit Recht in seiner kirchenpolitischen Wirkamkeit gesehen. Dabei wird das Urteil über manche seiner Aktionen von den Motiven abhängig sein, die, soweit sie für uns erkennbar sind, sein Handeln leiteten. Dassmann sieht hier eine Lücke in der bisherigen Ambrosiusforschung – sie hat die Seelsorge und die Frömmigkeit, welche diese Seelsorge trägt, als treibende Kraft des ambrosianischen Wirkens bisher nicht umfassend gewürdigt. Dies zu leisten, ist das Ziel der zu besprechenden Arbeit, die als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster vorgelegen hat.

Der Verf. stellt eine Entwicklung der ambrosianischen Frömmigkeit fest, die erkennbar wird, wenn man die chronologische Folge der Schriften beachtet. Die zeitliche Grenze zwischen der frühen und der späten Periode liegt in den Jahren 385/87, also in der Zeit, da Augustin den Ambrosius hörte. Für den Übergang zur Spätperiode des Ambrosius sind bezeichnend: die Hinwendung zu Origenes, die „Entdeckung“ des Reichtums der Hoheliedexegese und die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus. Als Schriften der Übergangsperiode betrachtet Dassmann *De Jacob et vita beata* (386/88) und *De interpellatione Job et David* (383/94). In vorsichtiger Form möchte er das Kriterium des Frömmigkeitstypus auch für die bekanntlich recht schwierige Chronologie der Ambrosiusschriften verwenden.

Frömmigkeit ist ein schwer faßbarer Begriff, und der Verfasser hat es unterlassen, den Leser darüber zu unterrichten, von welchen Gesichtspunkten aus er den Stoff auswählt, der die Frömmigkeit des Ambrosius illustrieren soll. Auf S. 94 wird zwar eine Definition gegeben: „Man könnte Frömmigkeit im umfassenden Sinne definieren als Antwort des Menschen in Gesinnung und Handeln auf seine Gottesvorstellung.“ Die Anlage des Buches ist jedoch nicht in erkennbarer Form an dieser Definition oder einer Überlegung darüber, wie Frömmigkeit abzugrenzen sei, orientiert – was der historisch-genetischen Methode durchaus nicht widersprechen würde –, sondern geht von einem auch beim Leser vorausgesetzten „Gefühl“ für das, was Frömmigkeit sei, aus. Der „Pferdefuß“ des Verschwimmens von Lebensgefühl und Frömmigkeit kommt hier zum Vorschein. So setzt das 1. Kapitel im Grunde beim spätantiken Lebensgefühl des Ambrosius ein, das sich aus der *misera conditio hominis* dem *splendor sapientiae* entgegenstreckt, wobei die Telos- und Tugendlehre der antiken Philosophie die Staffage abgibt. Unter dem Einfluß des Philo Alexandrinus (Neuplatonisches ist davon in den Frühschriften nicht sicher abzusetzen)



erfolgt bei Ambrosius eine religiöse Umschmelzung der philosophischen Tugendlehre, indem die Tugenden als Geschenke Gottes verstanden werden, und devotio (Übung der Demut als Gottesfurcht) und fides (vertrauensvoller Gehorsam gegen Gott) zu Zentralbegriffen werden. Die paulinische Fragestellung fehlt in den Frühschriften fast vollständig. Der philonische und neuplatonische Einschlag im Denken des Ambrosius warnt davor, alles was bei ihm über Cicero hinausführt, vorschnell für christlich zu halten.

Eine Ergänzung erfährt dieses an Hand der exegetischen Frühschriften gezeichnete Bild durch die dogmatischen Schriften der 1. Periode, auf deren Zusammenhang mit der Frömmigkeit schon L. Hermann (Ambrosius v. Mailand als Trinitätstheologe, Diss. Heidelberg 1954 (Masch.) S. 137–43) hingewiesen hatte. Von der Erlösungslehre her, um die es ja in der antiarianischen Polemik ging, tritt bei Ambrosius der Gedanke der Barmherzigkeit Gottes hervor, der wir unser Heil verdanken. Diese Barmherzigkeit Gottes, die sich in Christus spiegelt – Christus ist nicht nur iustus iudex, sondern bonus iudex – wird zum Motiv der ambrosianischen devotio und fides. Mit der Erlösungslehre dürfte auch die vom Verf. festgestellte Vertiefung des Sündenbegriffes in Zusammenhang stehen: über die Gedankenreihe, welche in der Leibverfallenheit des Menschen den Ursprung der Sünde sieht, gewinnt die andere, welche die Sünde als Schuld betrachtet, die auf eine freie Willenstat zurückgeht, das Übergewicht. (Zum Gedanken der *felix culpa* s. S. 129 ff.). Die Verbindung zwischen Theologie und Frömmigkeit gewinnt ihren Ausdruck in den Hymnen des Ambrosius und den Gebeten, die seine lehrhaften Darlegungen durchsetzen. Andererseits wirkt das philosophische Verständnis der Erlösung, welches Erlösung als *sapientia* betrachtet, die in Übung der Tugenden gewonnen wird und besteht, auf die Frömmigkeit des Ambrosius ein und verleiht ihr einen starken moralischen Einschlag.

Die Frömmigkeit der zweiten, der Spätperiode des Ambrosius, wird befruchtet durch die von Hippolyt und besonders Origenes übernommene allegorische Exegese des Hohenliedes, die sich mit dem Verhältnis von Verbum und anima, Christus und Kirche beschäftigt. Die mystisch-ekstatischen Züge werden dabei durch das moralische Element gedämpft. Die Untersuchung zur Mystik des Ambrosius S. 180 ff. endet mit einem zur Ablehnung eigentlicher Mystik bei dem Bischof neigenden *non liquet*. Im Mittelpunkt dieser Hoheliedfrömmigkeit des Ambrosius steht Christus, genauer gesagt, die Jesusfrömmigkeit, die sich auf das zur Nachfolge rufende Leben und Wirken Jesu richtet und welche die auf den erhöhten Kyrios bedachte Christusfrömmigkeit überwiegt. Das entspricht dem moralischen Interesse des Ambrosius, das ebenfalls in dem (neben der Jesusfrömmigkeit) zweiten Angelpunkt der Spätfrömmigkeit wiederkehrt: den Gedanken über Menschenwerk und Gottestat, d. h. den Kampf des Menschen wider die Sünde und die Hilfe und schließliche Bekräftigung mit dem Siegespreis durch Gott, Gedanken, die in die Gnadenlehre des Ambrosius ausmünden. Die Beschreibung des Kampfes wider die Sünde führt durchaus die Linie der Frühschriften weiter, wozu die Verlagerung des eschatologischen Geschehens in den Bereich des menschlichen Einzelschicksals durchaus paßt, bringt aber auch Modifikationen im Bereich der Anthropologie und Ethik, z. B. in der positiveren Einschätzung der Leiblichkeit. Wenn der Verf. hinsichtlich der Stellung des Ambrosius zu Ehe und Jungfräulichkeit urteilt: „Ambrosius lehrt nicht falsch, aber er denkt und fühlt falsch“ (S. 261), so ist angesichts der Veränderlichkeit des Fühlens in den verschiedenen historischen Epochen zu fragen, wo denn das Kriterium für das „richtige“ Gefühl liegt. – Die Gnadenlehre des Ambrosius, die bisher kaum behandelt worden ist, betont die Notwendigkeit, im Kampf um den Siegeskranz Gottes Hilfe zu erbitten, wurzelt aber noch ganz in einem voraugustinischen Verständnis der Gnade und schließt pelagianische Gedankengänge nicht aus.

Das Buch von Dassmann darf einen achtbaren Platz in der Ambrosiusliteratur beanspruchen. Es breitet in übersichtlicher Form und in steter Achtsamkeit auf die Quellen des Ambrosius eine Fülle von Material aus, welches die Persönlichkeit des Ambrosius in einem neuen Licht erscheinen läßt und die geistlichen Triebfedern



seines Handelns belegt. Wenn man geneigt ist, den Kirchenpolitiker Ambrosius in vieler Hinsicht zu kritisieren, so darf man sich angesichts der *devotio* und *fides* des Bischofs auch zu Meditationen darüber veranlaßt fühlen, wie sich bei manchen Theologen unserer Zeit politische Engiertheit und *fides* zueinander verhalten.

Mainz

Rudolf Lorenz

R. A. Norris: *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford (Clarendon Press) 1963. 274 S. sh. 38.-.

Norris setzt für die Untersuchung der theodorischen Christologie bei der Anthropologie ein. Zu diesem Zweck stellt er im ersten Teil in einer nützlichen Übersicht die Probleme und Lösungen der philosophischen Seelenlehre der Kaiserzeit zusammen (S. 3-78; S. 21 ff.: die Natur der Seele; S. 42 ff.: die Freiheit der Seele; S. 57 ff.: das Problem der Seelenteile; S. 67 ff.: die Einheit von Leib und Seele). Aber wieso wird „*In De anima*“ des Alexander von Aphrodisias zitiert (S. 12 Anm. 3; S. 22 Anm. 5)? Ich dachte, dieser Aristoteleskommentar sei verloren.

Der zweite Teil behandelt „*Anthropological issues in the Christology of Apollinaris of Laodicea*“ (S. 79-122), weil die apollinaristische Christologie das Gegenstück zu der Theodors ist (oder umgekehrt). Das bedeutet, daß fast die Hälfte des Buches noch nicht von Theodor spricht. Man hätte das vielleicht im Untertitel ausdrücken können, etwa „*Die Christologien des Apollinaris v. L. und des Theodor v. M. und ihre anthropologischen Voraussetzungen*“. Wie nachher auch bei Theodor wird die Christologie des Apollinaris zu stark aus der Anthropologie *abgeleitet*, – womit bereits der Haupteinwand gegen das Buch bezeichnet ist. Er wird schon von H. E. W. Turner erhoben (Journ. Theol. Stud. N.S. 15, 1964), vgl. zu A. (S. 169 a.a.O.): „While Apollinaris was clearly influenced in many points by the philosophical views of his day, Dr. Norris appears to exaggerate their impact on his Christology as a whole. No reference, for example, is made to the important passage, cited in Lietzmann, p. 256, which speaks of the human *nous* as a prisoner to filthy thoughts which (despite the surrounding Platonist-sounding phrases) suggest a darker and possibly a more biblical doctrine of sin. This rather than his philosophical background may have contributed paradoxically to his inadequate Christology.“ Im übrigen gibt N. im zweiten Teil einen guten Überblick über die Apollinaris-Forschung. Die Entwicklung von dichotomischer zu trichotomischer (christologischer) Anthropologie erklärt er durch veränderte Gesichtspunkte des Apollinaris bei gleichbleibender Grundanschauung (S. 91-93).

Im dritten Teil werden dann Anthropologie und Christologie Theodors in ihrem Verhältnis zueinander besprochen (S. 123-238). Einleitend stellt der Verfasser richtig fest, daß im Gegensatz zu heidnischen und christlichen Zeitgenossen „die Probleme der philosophischen Anthropologie an keiner Stelle in Theodors Werken systematisch oder in wichtigen Einzelheiten diskutiert werden“ (S. 125 vgl. 148.153). Die Reaktion auf diese Einsicht kann freilich nur die von Turner sein (a.a.O.): „If this is indeed the case the selection of this particular approach to his Christology is called in question“. Norris ist offenbar durch die moderne Diskussion über Th. seit dem vorigen Jahrhundert und speziell durch Gross' Aufsatz über die Erbsünde bei Th. veranlaßt worden, diesen Zugang zu wählen (vgl. die Einleitung zu Appendix II S. 246). Hier rächt sich, daß Onatibias Aufsatz von 1954 nicht benutzt worden ist, der einen religiösen Aspekt bei Th. positiv heraushebt, der bis dahin zu sehr vernachlässigt worden war. So kommt Norris letzten Endes trotz der positiven Abschnitte über den angeblichen Pelagianismus Th.s (S. 173 ff.) und seine Henosis-Lehre (S. 211 ff.) nicht über den alten Gegensatz moralisch-ontologisch in der Beurteilung von Th.s Christologie hinaus. Die Bedeutung des Taufsakraments für das Gesamtsystem kommt nicht in den Blick.

Im Einzelnen ist anzumerken: Für das Problem der urständlichen Ausstattung Adams, wo Th. sich zu widersprechen scheint (S. 173 ff.), hätte man vielleicht mit Gewinn auf Athanasius verweisen können, der die Unsterblichkeit Adams als eine besondere Gnade versteht, die der erste Mensch durch den Sündenfall verliert;