

Dogmengeschichte und Dogmatik

Seibel, Wolfgang, SJ, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*. (Münchener Theol. Studien, II/14.) München, Zink, 1958. Gr.-8°, XIV und 206 S. – Brosch. DM 18,—.

Die vorliegende Arbeit, eine Diss. an der Gregoriana (1955), beschäftigt sich mit einigen Fragen zu der bisher noch nicht ausgeschöpften Anthropologie des hl. Ambrosius. Methodisch ordnet der Vf. den unsystematisch und verstreut zutage tretenden Stoff mit vollem Recht nach den großen Stufen der Heilsgeschichte, »da bei Ambrosius die Bedeutung und der Inhalt der Begriffe ›Fleisch‹, ›Geist‹, ›innerer‹ und ›äußerer‹ Mensch erst aus der geschichtlichen Entfaltung der damit bezeichneten Wirklichkeiten von der Schöpfung über Paradies

und Sünde bis zur Vollendung in Christus zu verstehen ist« (5).

Ausgangspunkt der ambrosianischen Anthropologie ist der zweifache Schöpfungsbericht der Gen, nach origenischem Vorbild verstanden von einer doppelten Erschaffung, des ersten (inneren) Menschen (Gen 1,26ff.), der beim Kirchenvater das übernatürliche Vollkommenheitsprinzip des Menschen bedeutet – seine weniger als Gabe, mehr personal gedachte Gottebenbildlichkeit (genauer zunächst Christusebenbildlichkeit) –, und des zweiten (äußeren) Menschen (Gen 2,7), der aus Leib und Seele besteht und jeder Unvollkommenheit unterworfen ist. Die Ausführungen über den zweiten Menschen liefern u. a. einen wert-

vollen Beitrag zur altchristlichen Psychologie (Seele als Wesen des Menschen; Lehre von den Seelenteilen; Verhältnis der Seele zum abgewerteten – aber nicht dualistisch verstandenen – Leib), wobei Ambrosius, wie zu erwarten, stark unter dem Einfluß philosophischer Vorstellungen schreibt, die ihm teilweise über die griechische Patristik zugekommen sind. Doch möchte der Kirchenvater seine Psychologie und Somatologie vor allem im Einklang mit der »*spiritualiter*« interpretierten Hl. Schrift, besonders mit Paulus, wissen (und Platon gilt ihm als abhängig von der atl Offenbarung). – Beim Hauchungsakt Gottes Gen 2,7 empfing die Seele Adams nach Ambrosius zugleich den Geist (im Sinn von Gnade), den inneren Menschen von Gen 1,26; ja der so begnadete Mensch wurde Geist und innerer Mensch schlechthin; es geschah die Verbindung des »ersten« Menschen mit dem »zweiten«. Dies bedeutet den gewissen Abschluß einer über Philon, die Gnostiker, Origenes und Hilarius führenden Lehrentwicklung. Eine »natürliche« Gottebenbildlichkeit der Seele tritt bei Ambrosius noch nicht hervor.

Kosmisch entsprechender Ort für den Menschen in seiner übernatürlichen Begnadung war das über der Erde gelegene Paradies im dritten Himmel (vgl. 2 Kor 12,2ff.). Aber Paradies ist für Ambrosius nicht nur realer Aufenthaltsort, sondern zugleich »Symbol des begnadeten Menschen und Adam und Eva die typenhaften Vertreter der gesamten Menschheit, so daß sich an ihnen ein gut Teil der Anthropologie ablesen läßt« (71f.). Ambrosius modifiziert hier alexandrinische Vorbilder, an erster Stelle Philon. Nach einer Gedankenreihe bedeutet Paradies die Seele, Adam und Eva die Seelenteile *mens* und *sensus*, die Schlange die *delectatio corporea* (bzw. den Satan). In einer andern Sicht, der Eph 5,31f. zugrunde liegt, symbolisieren Adam und Eva Christus und die Kirche, oder auch Seele und Leib. Auch die einzelnen Elemente der Begnadung der Paradiesesmenschen an Seele und Leib läßt Ambrosius in deren Umwelt sichtbar werden. Mit Recht betont Seibel, daß hier nicht einfach von allegorisierenden Spielereien gesprochen werden kann: für den Kirchenvater ist die ganze Umwelt der Stammeltern »äußere Erscheinungsform der paradiesischen Gnade« (80), letztlich Christus als den Inbegriff aller Gnade darstellend. Häufig gebraucht der Mailänder Bischof auch das Bild des Kleides zur Beschreibung der übernatürlichen Ausstattung der ersten Menschen, durch dessen Besitz ihnen die körperliche Nacktheit unbewußt blieb.

Während Ambrosius im Rahmen seiner Lehre vom Paradies die Begriffe innerer und äußerer Mensch nicht gebraucht, da hier die

vollkommene Einheit, auch von Seele und Leib, herrschte, kehren sie in seiner Sünden- und Erlösungslehre wieder. Dem ersten Sündenfall widmet der Kirchenvater großes Interesse. Er bietet ihm Gelegenheit, die oben erwähnte Symbolik weiterzuführen. Durch die Schlange (*delectatio*, Satan) gelangte die Sünde über Eva (*sensus*) zu Adam (*mens*). Nach anderer Vorstellung symbolisiert Eva auch das Fleisch, das sich nun, vom Satan verführt, in Zwietracht selbständig machte gegenüber Adam = Seele, und diese dann, jedoch keineswegs gegen ihren freien Willen, in ihre Schuld hinabzog; denn wider den Manichäismus betont Ambrosius, daß die Seele, nicht das unter ihr stehende Fleisch, die Verantwortung an der Sünde trägt. In seiner Sündentheologie zeigt Ambrosius jedoch »trotz aller spiritualistischen Tendenzen« deutlich, daß er den Menschen als eine »Leib-Seele-Einheit« sieht; Sünde ist ihm Abwendung des ganzen Menschen von Gott (97). – Unsystematisch spricht der Kirchenvater auch von den Folgen der ersten Sünde. Der Mensch verlor die Gottebenbildlichkeit und das dieser entsprechende Paradies (s. o.); jetzt »tritt wieder jenes zweite Geschöpf hervor, aber nun schon als sündiger, vom Fluch Gottes getroffener äußerer Mensch« (101). Trotz des Verlustes der Gottebenbildlichkeit, die nach Ambrosius die gesamte personale (auch die »natürliche«) Würde des Menschen ausmacht, ist dieser beim Sündenfall als solcher doch nicht ganz untergegangen; er verdankt dies der vorauswirkenden Gnade Christi in seiner Kirche, weshalb er Buße tun konnte; auch hier hat Ambrosius philonische Gedanken vollendet. Auch am Leib traten die Folgen der Sünde in Erscheinung (Erkenntnis der Nacktheit, die Kleider der Sünde; Fluch über die Erde und das aus ihr stammende sündig gewordene Fleisch, Tod). Doch vor allem hat die an der Sünde verantwortliche Seele die Sündenfolgen zu tragen (unheilvoll verstärkte Bindung an den sündigen Leib; »Tod« der Seele). – Die Sünde der Stammeltern wurde Muster für jede spätere Sünde, die aus dem in jener grundgelegten »vertikalen« (vgl. 134) Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, zwischen äußerem und innerem Menschen entspringt. An sich ist der Sünder nur noch Fleisch und äußerer Mensch (im theologischen Sinn), der sich selbst verlassen hat; den Geist oder den inneren Menschen erfährt er nur noch als »gnädige Stimme Gottes, die ihn zur Umkehr ruft« (144).

Aus der Sündenlehre des Kirchenvaters ergibt sich, daß der Mensch als ganzer erlösungsbedürftig war, weshalb Christus Mensch wurde. Zugleich ist es ein wesentlicher ambrosianischer Gedanke, daß Schöpfung und Erlösung eine Einheit bilden, je-

doch »eine gestufte, in einer Geschichte zu ihrer eigenen Vollendung wachsende Einheit« (147); Erlösung ist nicht nur Wiederherstellung der Paradiesesgnade, sondern ihre Vermehrung und Vollendung, die in der Annahme und Heiligung des menschlichen Fleisches durch Christus und deren Folgen beruht. In dieser Fortschrittstheologie ist der Bischof von Mailand besonders vom alexandrinischen Klemens abhängig. Daß er aber auch die Schuld Adams unter dem Gesichtspunkt der reicheren Wiederherstellung betrachtet, ist, wie schon Harnack bemerkte, etwas Neues. – Ambrosius betont die Einheit des Fleisches Christi mit dem der Menschheit. So hat bei der Menschwerdung im Leibe Christi das neue Leben der Menschheit Gestalt angenommen. Es strömt auf sie über im Tode Christi und im Tod, den jeder Christ mit Christus sterben muß, damit der alte Mensch untergehe und der innere Mensch erneuert werde. Letzteres bezieht sich auf den künftigen leiblichen Tod und die Auferstehung des Fleisches, jetzt schon auf den Tauftod des sarkischen Menschen und die Wiedergeburt aus dem Wasser, sowie auf das tägliche asketische Absterben. – Der Tod des sündigen Fleisches und des alten Menschen ist die erste, negative Frucht des Erlösungswerkes. Seine positive Frucht ist zunächst die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, die Erneuerung des inneren Menschen (Rückerstattung der – ungeschuldeten – Gottebenbildlichkeit). Die Seele bzw. die *mens* erlangt nun wieder ihre alte Würde als Herrin über die *sensus* und den Leib. Entscheidend ist die Verleihung des Geistes (*spiritus gratiae*) an die *mens* als das durch Origenes verchristlichte *ἡγεμονικόν* der Stoiker und die eigentliche Mitte unserer Person, den Ort unserer freien Wahl. Erfolgt diese Wahl für den Geist, dann wird aus Seele und Geist der innere Mensch. Kehrt sich die Seele von Gott ab, so wird die Seele mit dem »Fleisch« verbunden zum äußeren Menschen; dann hat sie ihre eigentliche Personmitte, die nur in einer höheren Verbindung ihre Wesensbestimmung erfüllen kann, verlassen. Wir stehen hier vor dem Kern der Anthropologie des hl. Ambrosius, und wieder zeigt sich an dieser Stelle die Verbindung zu seinen Quellen. Nun wird auch die Dreiteilung Leib-Seele-Geist verständlich; meist versteht Ambrosius unter Geist das pneumatische Element im Sinne der übernatürlichen Vervollkommnung. Das erlöste Fleisch kehrt aus der Auflehnung in die Einheit mit der Seele zurück, die jedoch erst in der Glorie vollkommen sein wird. – Weil die *mens* Ort der Begegnung mit Gott (Christus) und der Gnade ist, darum mahnt Ambrosius zur Pflege der Innerlichkeit, die der Kirchenvater u. a. in Beziehung zu Maria gesetzt hat;

denn in ihrem Schoß geschah zuerst, was sich in unserer erlösten Seele (genauer in der *mens*) wiederholt, die Einwohnung Christi. »Damit bereitet Ambrosius den Weg für die weltgeschichtlich bedeutsame augustinische Innerlichkeit, von der ein Jahrtausend und vorab die Mystik des Mittelalters lebte« (193f.).

Seibels Untersuchung zeigt mit Deutlichkeit, wie Ambrosius theologische und philosophische Quellen gerade für die anthropologische Frage ausgewertet hat. Es ist ein wesentliches Verdienst dieser an sich systematischen Arbeit, daß ihr Vf. auch der Genesis der Begriffe, die beim Kirchenvater eine Rolle spielen, nachgegangen ist. Damit wurde er einem Anliegen des Mailänder Bischofs selbst gerecht, dem es sehr um die Kontinuität mit dem Denken der Vergangenheit zu tun war. Zugleich wird dadurch offenbar, was Ambrosius an neuen Ansätzen brachte – es sind nicht viele, aber einige recht bedeutende –, wo er von den Quellen, etwa Philon, abwich, und wie er zutiefst Bibeltheologe war bzw. sein wollte. Gut ist der Hinweis (133) auf die beiden Aussagereihen zur Terminologie Geist und Fleisch, die philosophische und die biblisch-theologische; wenn auch letztere den eigentlichen Gehalt der ambrosianischen Lehre über den Menschen trifft, bedient sie sich doch häufig der Begriffe der profanen Philosophie, wie denn auch innere Bezüge zwischen beiden Terminologien bestehen (135f.). Freilich hätte sich wiederholt noch mehr genetisches Material beibringen lassen. Beispielweise steht Ambrosius mit der Ansicht vom natürlichen Tod als einem Heilmittel nicht allein, wie Seibel meint (118); die vorambrosianische Deutung des Todes als *beneficium* ist ihm unbekannt (vgl. J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche* I. München 1954, 104–119). Die einschlägige Literatur wurde nicht erschöpfend verwertet, Schrifttum, das zwischen Fertigstellung und Drucklegung der Arbeit erschien, nicht mehr beigezogen; so wurde etwa auch der Einfluß des Neuplatonismus auf Ambrosius nicht gebührend berücksichtigt (vgl. die betreffenden Arbeiten von P. Courcelle). Manchmal hätte man mehr Kritik an Ambrosius selbst gewünscht, wie sie etwa gegenüber der Einseitigkeit anklingt, mit der der Kirchenvater in der Seele allein das Wesen des Menschen sah (24). Doch trotz derartiger Mängel ist dem Verfasser für seine geistvolle, die Forschung bereichernde Studie aufrichtig zu danken.

Freising

Joseph A. Fischer