

die Stärke der Auseinandersetzung mit dem Apolinarismus, was in Zukunft in der Lehrsgeschichtsschreibung nicht mehr übersehen werden darf (vgl. 68–85). Es geht um die Auswertung der §§ 24–34 (130–140) von *In Centurionem*, also des längsten Teils der Homilie. Durch seine christologische Anthropologie kann Severian die Seele Christi eindeutig als physische Größe mit voller theologisch-soteriologischer Bedeutsamkeit hinstellen. Das war für damalige Theologie eine Errungenschaft, die leider nicht zur Geltung kam. Da Severian im Kampf gegen Apolinarius nicht in eine Trennungschristologie verfiel, sondern eindeutig an dem einen Gott-Menschen Jesus Christus festhielt, hätte er helfen können, die Gefahren, in die Theodor von Mopsuestia und Nestorius kamen, zu vermeiden. Er hat schon den Weg gewiesen, das menschliche Seelenleben Jesu ernst zu nehmen und konnte somit auf dem Lateranense von 649 als Zeuge gegen die Monotheleten angerufen werden. – Da nun die Homilie *In Centurionem*... eine so ausgesprochene Lehre von der Seele Christi vertritt, wie sie um die Wende vom 4. zum 5. Jh. sonst nicht gegeben war, haben wir einen ganz spezifischen inneren Grund, sie nicht Johannes Chrysostomus zuzuschreiben. Denn der große Kanzelredner spricht überraschenderweise in seinen echten Schriften nur selten von der Seele Christi, und dies erst nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Konstantinopel. Dies hat C. Hay, *St. John Chrysostom and the integrity of the Human Nature of Christ*, in: *FrSA* 19 (1959) 290–317 nachgewiesen. Auf jeden Fall macht Chrysostomus die Seele Christi nicht zu einer „theologischen Größe“ in seiner Christologie. Vgl. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (1973) 385–389; *Gesù il Cristo nella fede Cristiana I* (1982) 785–790. Ganz anders und ganz eigenartig Severian von Gabala! – Bedeutsam sind auch Text der Homilie (NN. 15–23) und Kommentar des Editors (61–67; 123–131) zur Frage des Manichäismus. Die Zitate p. 62 zeigen, daß Severian das Funktionieren der manichäischen Weltmaschine, besonders die Rolle von Mond und Sonne in der Rückführung der Licht-Seelen-Partikel in die Lichtsäule besser begriffen oder gekannt hat als andere Väter, welche die Manichäer bekämpften. Vgl. E. Rose, *Die manichäische Christologie = Studies in Oriental Religion* 5 (1979) § 8.4, 161–166 (Sonne u. Mond [Lichtbefreiungswerk]). Severian ist mit anderen Vätern Zeuge dafür, daß man die Manichäer als christliche Sekte betrachtete (64), was ja in unerwarteter Weise durch den Kölner Mani Kodex (KMK) bestätigt wurde (P. Colon. inv. nr. 4780), vorläufige Edition mit reichem Kommentar von A. Henrichs und L. Koenen in *ZPE* 5 (1970) H. 2 („Vorbericht“); 19 (1975) H. 1; 32 (1978); 44 (1981). Jedenfalls muß nach der Edition von *In Centurionem*... und anderen schon bekannten Texten Severian auch seinen Platz unter den Gegnern der Manichäer erhalten, und zwar nicht den letzten. E. Rose, op. cit. 15–29, über Quellen zur Kenntnis vom Manichäismus, erwähnt den Bischof von Gabala noch nicht.

Damit ist nur ein Teil der vielen Anregungen erwähnt, die der neue Text des Severian von Gabala, den A. meisterhaft ediert und kommentiert hat, bietet. Wie bei ihm üblich, wird die Edition durch sorgfältige Indices, besonders den umfangreichen griechischen Wortindex, ergänzt und erschlossen.

A. GRILLMEIER S. J.

BOCHET, ISABELLE, *Saint Augustin et le désir de dieu*. Paris: Etudes Augustiniennes 1982. 471 S.

Der Titel weckt die Erinnerung an die zwischen katholischen Theologen vor und nach dem zweiten Weltkrieg ausgetragene Kontroverse um das *desiderium naturale* (vgl. z. B. De Lubac, *Surnaturel*), d. h. an die Diskussion darüber, ob der geschaffene Geist ein ‚natürliches Verlangen‘ nach der Anschauung Gottes haben könne oder nicht. In dieser Diskussion spielte die Position Augustins bekanntlich eine bedeutende Rolle, und es gab übrigens auch Buchtitel, die ähnlich klangen wie der vorliegende (vgl. z. B. P. Bastable, *Desire for God*, London 1947). Tatsächlich kommt die Verf. auf die angesprochene Problematik aber erst in ihrem Schlußwort zu sprechen, und zwar im Anschluß an ein Zitat von Maurice Blondel, das das in der Sicht Augustins paradoxe Wesen des Menschen treffend kennzeichnet: „Un esprit n'est esprit qu'en recevant l'irradiation divine et qu'en tendant à connaître Dieu, à participer à sa béatitude. Mais nul esprit ne peut, par lui-même et avec ses seuls dons de nature, réaliser

pleinement ce programme: désir normal, mais impuissance normale elle aussi.“ Die Untersuchung selber versteht sich jedoch nicht als später Beitrag zur genannten Theologenkontroverse, sondern als Versuch, einen zentralen Aspekt augustinuscher Anthropologie umfassend, und eben nicht im Blick auf die genannte Fragestellung, ans Licht zu heben. Und dies ist, um es gleich zu sagen, der Verf. im vollen Umfang gelungen. Freilich waren hier keine Meriten mehr zu verdienen durch sensationelle Neuentdeckungen bisher verborgener Aspekte augustinuscher Anthropologie. Das Feld ist zu oft schon um und umgepflügt worden. Es konnte nur darum gehen, oft und oft behandelte Einzelaspekte wie Sünde, Natur des Menschen, menschlicher Wille und Sünde, *inquietum est cor nostrum*, Paradox der Suche nach Gott, Immanenz und Transzendenz Gottes im Menschen, Mensch als Bild Gottes, Glaube, Hoffnung und Liebe, Freiheit und Gnade, Christus als Mittler usw. in eine überzeugende, an den Texten ausgewiesene Synthese zu bringen. Dies ist geschehen und die Synthese überzeugt vor allem aus einem doppelten Grund: Die Option für den Begriff „désir“ zur Kennzeichnung des Grundverhältnisses, das Augustinus zwischen Gott und Mensch obwalten sieht, ist äußerst glücklich und man fragt sich im nachhinein in der Tat, warum man nicht vorher schon auf diesen ausgezeichneten Gedanken gekommen ist. Die Wahl dieses Begriffs ist nicht nur im Blick auf Augustinus spezifische Konzeption des Menschen überaus treffend, sondern der Begriff schlägt auch gewissermaßen die Brücke zu modernen Anthropologien, was auf seine Weise wiederum beweist, wie modern Augustinus Existenz Erfahrung bis zum heutigen Tag geblieben ist. – Nicht weniger überzeugend ist dann, zweitens, der Dreischritt, in dem dieses *désir*, das gleichsam das Wesen des Menschen ausmacht, näher bestimmt wird. Der 1. Teil der Studie behandelt entsprechend „L'errance du désir“ (22–115), der 2. „L'élan du désir“ (116–231), der 3. „L'accomplissement du désir“ (232–396). Die Verf. stützt ihre Analyse des Scheiterns, der inneren Dynamik und der Erfüllung des *desiderium Dei* (diese Verbindung kommt bezeichnenderweise bei Augustinus selber nicht vor!) nicht auf das Gesamtwerk Augustinus, sondern, wie sie ausdrücklich in der Einleitung hervorhebt, in erster Linie auf folgende zwischen 394 und 422 abgefaßte Werke Augustinus: die *Confessiones*, die *Tractatus in Ioannis epistulam*, die *Enarrationes in psalmos* und *De trinitate*. Da das Früh- und Spätwerk des Bischofs von Hippo hier unberücksichtigt bleibt, haben wir es also nicht mit einer Studie der Entwicklung des Augustinischen Denkens in dieser Frage zu tun. Die ausgewählten Schriften beleuchten den untersuchten Gegenstand jeweils unter charakteristischer Rücksicht. Die *Confessiones* bringen die für Augustinus Denken so entscheidende eigene Erfahrung ein, die beiden Predigtwerke seine diesbezügliche Verkündigung vor dem christlichen Volk, *De trinitate* schließlich die abschließende theologische Synthese. Die Grenzen ihrer Quellenbenutzung hat Verf. ausdrücklich in der Einleitung angegeben; daß die einschlägige Sekundärliteratur ebenfalls nur in begrenztem Umfang herangezogen wurde, ergibt sich dagegen aus dem Literaturverzeichnis und den Anmerkungen. Nicht-französische Forschungsbeiträge werden nur ganz ausnahmsweis berücksichtigt. Nicht nur wegen ihres durchsichtigen Aufbaus, sondern vor allem auch wegen der vorbildlich klaren Sprache eignet sich die vorliegende Untersuchung bestens als Einführung in die spezifischen Themen augustinuscher Anthropologie. Deswegen ist auch sehr zu begrüßen, daß die Verf. ihr Werk mit einer Reihe von Indices ausgestattet hat, die die Benutzung sehr erleichtern: 1. Literaturverzeichnis, 2. Register der zitierten Augustinus-Stellen, 3. Autorenverzeichnis, 4. Verzeichnis der behandelten Themen. Das Verzeichnis der lateinischen Termini ist vergleichsweise knapp ausgefallen. Wenn hier nur auf relativ wenige einschlägige Stellen verwiesen wird, wo das Wort *desiderium/desiderare* von Augustinus verwendet wird, so spricht das nicht gegen den Titel und den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Augustinus steht eine ganze Anzahl sonstiger Begriffe zur Verfügung, um den gemeinten Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen, den er z. B. in den *Tractatus in Ioannis epistulam* unter Verwendung des *Lexems desiderare/desiderium* folgendermaßen formuliert: *Tota vita christiani boni sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides, sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. Sicuti enim, si velis implere aliquem sinum, et nosti quam magnum est quod dabitur, extendis sinum vel*

sacci vel utris vel alicuius rei, nosti quantum missurus es, et vides quia angustus est sinus; extendendo facis capaciorem; sic deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem (IV, 6). H. J. SIEBEN S. J.

LAMIRANDE, EMILIEN, *Paulin de Milan et la „Vita Ambrosii“*. Aspects de la religion sous le Bas-Empire (Recherche théologie 30). Paris/Tournai/Montréal: Desclée/Bellarmin 1983. 204 S.

Was die Großen, die Geistesriesen unter den Vätern, ein Origenes, Augustinus oder auch Ambrosius, über Gott und die Welt gedacht haben, ist üblicherweise Gegenstand historischer Untersuchung. Was die Masse der kleinkarierten Geister zu diesen Themen und überhaupt zu sagen hat, wird normalerweise nicht registriert. Insofern enthalten unsere Bücherregale ein sehr idealisiertes Bild der alten Kirche. Vorliegende Untersuchung kann dazu beitragen, eine proportioniertere Vorstellung zu vermitteln. Denn der ‚Held‘, dem sie gewidmet ist, ist alles andere als ein großer Geist, er ist vielmehr im wahrsten Sinne des Wortes ein Kleingeist. Was er wahrnimmt, was er mitteilt, alles ist reduziert auf das eigene Maß, d. h. aber das der Mehrheit seiner Zeitgenossen und Mitchristen. Am erstaunlichsten ist, wie wenig er den Mann verstanden und gekannt hat, dessen Biographie er auf Einladung Augustins schreibt und in dessen Nähe er doch Jahre gelebt hat! Wären wir angewiesen auf das, was er uns über diesen Großen mitteilt – Wundergeschichten hauptsächlich und erbauliche Kolportage –, wir wüßten wahrlich nicht, worin die einmalige Bedeutung dieses Mannes bestanden hat. – Wie füllt der Verf. die fast 200 S. über seinen ‚Antihelden‘? Er schenkt uns, erstens, die erste französische Übersetzung der *Vita Ambrosii* (43–67). Zweitens bietet er uns eine Bio-Bibliographie, in der alles, was man über Paulinus von Mailand und seine „Opera omnia“ in Erfahrung bringen kann, gesammelt ist (15–41). Drittens teilt er uns das Ergebnis seiner Analyse der *Vita* unter folgenden Stichworten mit: die kirchliche Welt des Paulinus, Elemente einer angeblich christlichen Gesellschaft, die Wundergeschichten in der *Vita*, die Bestrafung der Feinde des Ambrosius, Unreine Geister, Märtyrerkult, geistliches und moralisches Portrait des Ambrosius (69–166). Als eine Art Appendix kommt hinzu eine Auswertung des *Libellus* des Paulinus in Sachen Pelagianismus (87–91). – Nach der Lektüre bleibt ein etwas zwiespältiger Eindruck. Lohnt sich soviel Mühe, lohnen sich 200 Seiten, für einen Mann wie Paulinus? Verf. scheint selber Zweifel zu haben und aus der Not eine Tugend, aus der konstatierten Kleinkarietheit des Helden, eine Studie eben dieser Kleinkarietheit gemacht zu haben. – S. 78, Z. 13 muß es offensichtlich statt Augustinus Ambrosius heißen. H. J. SIEBEN S. J.

ARENS, HERBERT, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger Theologische Studien 122). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1982. 716 S.

Man mag sich fragen, ob nicht des Guten zuviel getan ist, zu dem bekannten Lehrschreiben Leos d. Gr., seinen Tomus ad Flavianum, das nur 205 Stichen auf 13 Seiten im Druck aufweist, eine Studie von über 700 Seiten zu schreiben. A. rechtfertigt sich vom Objekt her: „das bedeutendste christologische Dokument der lateinischen Kirche“, ferner damit, daß es noch keinen eingehenden Kommentar dazu gibt, endlich mit der von der Theologie her anzustrebenden Aufgabe, allmählich doch eine systematische theologische Sprachlehre zu erarbeiten. Die Intention des Werkes aber ist es, die „Christologie“ des Tomus zu erarbeiten, dies aber so: „an einem konkreten Text einmal die Einflüsse und Faktoren zu studieren, die im wesentlichen seine Gestalt verursacht haben“ (14). Also gut reflektierte Methode an einem bedeutenden Objekt! Verf. hat sich viel mit linguistischer Literatur beschäftigt (1969–1972); er will zwar den Leser mit unverständlichen „Geheimcodes“ dieser Wissenschaft verschonen, betont aber, daß er viele Erkenntnisse zum Text des Tomus der Linguistik verdankt (16–17). Er will mit dieser Methodik ergründen, „warum der Text so steht, wie er steht“ (17). Das Hauptinteresse gilt – wie gesagt – doch der Christologie des Tomus.