

theos I. (780–823) handelt. Ebenso unüblich und auch mißverständlich ist es, im Gegensatz zum Monophysitismus die nestorianische Christologie in einem exklusiven Sinn als Dyophysitismus zu bezeichnen, da ja auch das chalkedonensische Christusverständnis dyophysitisch ist und mit Recht allgemein so genannt wird. Ebenso unpassend ist es, eine Spielart der von Julianos von Halikarnassos vertretenen Christologie schlechthin als Doketismus zu bezeichnen, da dieser Ausdruck mehr den betreffenden gnostischen Theorien vorbehalten ist. In diesem Falle sollte man genauer von einem Aphthartodoketismus sprechen.

Marburg

Georg Günter Blum

Carl Andersen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II (= Wege der Forschung Bd. CCCXXVII), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. VI, 367 S. Ladenpr. DM 79,00 (für Mitglieder DM 49,00).

Kirchen- und geistesgeschichtlich ist das christliche Abendland im Mittelalter ohne Augustin schlechthin undenkbar. Martin Luther und die Eröffnung der Neuzeit durch seine Reformation der Kirche sind ebenfalls ohne Augustin als Voraussetzung unvorstellbar. Daß aber auch die Moderne aus der Auseinandersetzung mit Augustin Nutzen ziehen kann, das wird demjenigen bewußt, welcher die Wege der Augustin-Forschung beschreitet.

„Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart“ von 1960 bis 1980 verschafft der Herausgeber des II. Bandes zunächst einen einführenden Überblick.

Im ersten Teil vertieft dieser Band das Bild der gegenwärtigen Augustinforschung durch eine Betonung der *biblichen Theologie* Augustins. Rudolf Lorenz beginnt mit einer Definition des Glücklichen, der alles habe, was er wolle, und der nichts erstrebe, was böse sei, sondern nur das Gute wolle. Mit dieser Begriffsklärung widersetzt sich Augustin „der stoischen Abmagerung des Glücks auf die Tugend“ (S. 46). Augustins philosophische Erörterung des Glücks mündet in seine Gnadenlehre ein, indem nämlich Gott dem Menschen das Leben nach eigenem Willen gewähre. Die Gotteserkenntnis ermöglicht die *beata vita*, doch wird die Erkenntnis durch die Sünde und die Freude an ihr (*delectatio peccati*) beeinträchtigt; Ursache dafür ist die Unwissenheit über das Sittengesetz (*ignorantia*). Zur Erkenntnis Gottes – und nur diese ist für Augustin relevant – gelangt man aus Gnade (*interior gratia*) oder durch göttliche Barmherzigkeit. Der Glaube an Gott (*sapientia*) gründet sich im Unterschied zu dem aus vernünftiger Einsicht fließenden Wissen (*scientia*) auf Autorität. Seit dem Sündenfall sei die Natur als ursprünglich verderbtes Sein allen Menschen gemeinsam; die Erneuerung der Natur geschieht jedoch nach einem Prinzip der Auslese, durch die Prädestinationsgnade. Das Gerechwerden bedeutet nichts anderes als Hinkehr zu Gott (*conversio*) und damit – in ontologischer Unterscheidung von der puren Natur – zum Glücklichen; denn Sünde ist Abkehr von Gott. Diese Untersuchung des Zusammenhangs „des Erkenntnisproblems mit dem Gnadenproblem“ (S. 125) zeigt, daß der „Dualismus von Natur und Gnade“ von Augustin nur mühsam überbrückt wurde. Peter Browns Biographie „Augustine of Hippo“ (London 1967) zeichnet sich durch ihre Lebensnähe aus. Der Star-Prediger Augustin, welcher noch in einer Welt der Martyriumssucht lebte, predigte vor nicht außergewöhnlich sündigen Gemeinden (S. 130). Sie zählten im Zeitalter der „moralischen Spezialisierung“ lediglich zum passiven Fußvolk, während sich Augustinus für das „vollkommene Leben“ engagierte. In seiner Kirche „waren die geweihten Jungfrauen durch eine Ballustrade aus rein weißem Marmor abgeschildert“ (S. 133); sie bildeten zwischen der Gemeinde durchschnittlicher Christen und den erhöhten Sitzen der Kleriker gewissermaßen einen „sichtbaren Talisman der Heiligkeit“. Am anderen Ende stand die Masse der „Büßenden, die durch die rigorose Bußdisziplin der afrikanischen Kirche von der Kommunion ausgeschlossen war“. Eine Kommunikation mit seiner Herrschaft erreichte Augustin in seinen Predigten dadurch, daß er von seinem Bischofsthron aus ein durchdringendes sexuelles Schuldbewußtsein heraufbeschwor, welches sich durch lautes Stöhnen im Kirchenraum artikulierte (S. 137). Peter Brown äußert

sich jedoch nicht nur zum „populus Dei“, sondern auch zur „doctrina Christiana“; denn Augustin sei der große „Säkularisierer“ (S. 157) der heidnischen Vergangenheit gewesen. Um die Heiden für das Christentum zu gewinnen, mußte er das Heidentum widerlegen. Das sei die Aufgabe seines „Gottesstaates“ (S. 161) gewesen.

Peter Brown eröffnet auch den *sozialethischen Teil* und versucht Augustinus in seinen sozialpolitischen Anschauungen als unseren Zeitgenossen darzustellen. Für Augustinus sei die menschliche Kommunikation „wie ein Anruf in einer Telephonzentrale: Gott sitzt am Pult, und Er allein ist es, der einen mit dem verbindet, was Er am besten findet“ (S. 184). Der Mensch, dieses unbeständige Wesen, wird also von Gott determiniert. Dem grundsätzlichen Bedürfnis der Menschen nach Frieden kommt Augustin mit seiner Forderung nach Abbau der ungelösten Spannungen zwischen Leib und Seele oder auch zwischen den Menschen entgegen; jede Gesellschaft, die einen solchen Frieden gewährleistet, schaffe nach Augustin eine Voraussetzung für menschliches Glück. Freilich erheben sich ernste Bedenken gegen Augustins Friedenslehre, wenn man liest, daß dieser Bischof vom christlichen Kaiser die Unterdrückung aller Rivalen der Kirche verlangte und skrupellos die Ausübung religiösen Zwangs verteidigte, so daß er „le prince et patriarche des persécuteurs“ genannt wurde (vgl. R. Joly, S. Augustin et l'intolérance religieuse).

Ulrich Duchrow behauptet, daß Augustin in seiner Zwei-Reiche-Lehre dem spätantiken Dualismus verhaftet blieb; seine Höhererschätzung der mönchischen „vita contemplativa“ gegenüber der „vita politica“ zeigt, daß das politische Leben für ihn nur zweitrangig war; die Polarität von „theoretischem und praktischem Leben“ wirke in der Unterscheidung von „zukünftigem und jetzigem Leben“ weiter (S. 221). Duchrow wirft Augustin deswegen ein Versagen in der Schaffung einer geeigneten Laienethik vor, weil bei ihm keine klare Unterscheidung zwischen der „civitas terrena“ und der „civitas diaboli“ stattfinde (S. 224 f.). Da Augustin „die Frage nach dem Verhältnis von Gottes souverän kreativer Gerechtigkeit und menschlichem Recht ungelöst ließ, billigte er zeitweilig die Ausrottung heidnischer Kulte und schließlich sogar, wenn auch zögernd, staatlichen Zwang gegen Schismatiker“ (S. 226). Wie Brown gelangt Duchrow zu dem Ergebnis, daß Augustin nolens volens die Weichen zur Intoleranz der mittelalterlichen Macht- und Zwangskirche gestellt habe.

In seiner spanischen Dissertation „meditiert“ Jesús Fernández González über „Die Armut in der Spiritualität Augustins“, wobei er sich gegen die Übertreibung der Lebensarmut Christi im Mittelalter wendet. In der Dialektik von arm und reich entfaltet dieser spanische Theologe ein Feuerwerk scholastischer Kasuistik, welches an die Spitzfindigkeiten mittelalterlicher Gottesgelehrter erinnert. Wirklich arm sein heiße, „nichts besitzen, nichts erbitten und alles von Gott in Demut erwarten“ (S. 265). Die Abwendung von Gott und die sündhafte Zuwendung zu den Dingen habe Augustin „fornicatio“ genannt. Erst die Armut ermögliche daher die „conversio“. In der Deutung der psychologischen Dimension des Besitzes ergibt sich – ohne daß es González bewußt wird – eine Übereinstimmung zwischen Augustin und dem modernen Kulturphilosophen Erich Fromm; darin nämlich, daß die innere Befreiung des geängstigten Menschen nicht durch die Vermehrung von Besitztümern, sondern „durch die Unterdrückung von Besitzwünschen“ (S. 280) gelinge.

Im Mittelpunkt des dritten Teils steht Augustin als „*Lehrer der Erbsünde*“. Walter Simonis liefert dazu einen dogmengeschichtlichen Beitrag, in welchem er auf das Axiom Augustins verweist: „salus extra ecclesiam non est“. Die vom Mönchsbischof als absolut notwendig erachtete Zugehörigkeit zur alleinseligmachenden katholischen Kirche richtete sich damals gegen Häretiker und Schismatiker, doch stellt sich für die römisch-katholische Kirche im Zeitalter des westlichen Pluralismus und des östlichen Totalitarismus die Frage nach der noch nicht ausdiskutierten Toleranz. In Augustins Polemik gegen die Pelagianer gewann das Theologoumenon von der „*massa damnata extra ecclesiam*“ (S. 314) an Schärfe. Ungetaufte Kinder seien deshalb vom Heile ausgeschlossen und deswegen der Verdammung preisgegeben, da sich in ihnen das „*originale peccatum*“ finde (S. 323 und 325). Im Titel des Beitrags von Paul Riceur, *Le Conflit des interprétations*, wird „*péché originel*“ nicht mit ursprünglicher, sondern mit Erbsünde

(eigentlich „péché héréditaire“) übersetzt (S. 329). Die Ursünde will der Verf. als „rationales Symbol“ verstanden wissen. Die Sünde, zu der sich der Mensch bekennt, ist das, was er Böses „tut“; denn das Böse besitze keine Substanz, weil die Sünde erst durch einen Menschen in die Welt gekommen sei. Adam als mythisch-symbolischer Ur-mensch ist weniger ein geschichtlicher Urheber als ein erster Vermittler des Bösen, und die – über-individuelle – Sünde wird „zum verinnerlichten Schicksal“ (S. 334 f.). Da der Mensch einen freien Willen besitze (vgl. *De libero arbitrio*), könne Augustinus eine „ethische Auffassung vom Bösen“ entwickeln. Dem deutschen Begriff der Erbsünde wohnt ein „Biologismus der erblichen Übermittlung“ inne (S. 340). Ricœur meint jedoch, „daß die Ursünde mit Hilfe eines absurden Begriffs den Anti-Typus der Regeneration konstituiert“ (S. 351). „Zwischen dem Historismus des naiven Glaubens an die Ursprünge und der blutleeren, moralistischen Sicht der Rationalisten eröffnet Ricœur „im Konflikt der Interpretationen“ den Ausweg „der Hermeneutik der Symbole“ (S. 349).

Marktredwitz

Hans Joachim Berbig

Manfred Clauss: *Der magister officiorum in der Spätantike* (4.–6. Jahrhundert). Das Amt und sein Einfluß auf die kaiserliche Politik, München 1980.

Das vorliegende Buch, das sich in die zunehmende Zahl von Untersuchungen über römische Verwaltungspolitik einreicht, hat den Vorzug, daß es nicht bei einer prosopographischen Aufreihung von Namen, Daten und Fakten stehen bleibt, sondern zu einer umfassenden Behandlung eines der bedeutendsten Ämter der Spätantike gelangt. Der Ansatz in dieser Spätzeit hat nach der Meinung des Verf. den Vorteil, daß man hier „bereits Grundzüge moderner Verwaltung . . . wie die Prinzipien von abgegrenzten Kompetenzen und allgemein beachteten Regeln, von Kontinuität und Instanzenzug“ beobachten kann (S. 60).

Die Thematik wurde seit A. E. R. Boak (*The master of the offices in the later Roman and Byzantine Empires*, New York 1924) als Ganzes nicht mehr bearbeitet, woraus Clauss zu Recht die Legitimation zu einem Neuanfang in Anspruch nimmt. Im Unterschied zu Boak bezieht er über die in der Zwischenzeit angestiegenen Zeugnisse prosopographischer Art hinaus (PLRE II wurde noch eingesehen) auch erzählende Quellen mit ein (z. B. Ammian, Libanius, Kirchenväter), engt jedoch den untersuchten Zeitraum durch die Aussparung der byzantinischen Zeit (nach Justinian) erheblich ein. Als Ziel gibt der Verf. einleitend an, „zu einem Verständnis der Institution des *magisterium off.* zu kommen . . . den Einfluß auf den Kaiser herauszustellen, seine Rolle innerhalb der obersten Reichsbehörden und seinen Anteil an der Politik einzuordnen und zu erklären“. (S. 5).

In Kap. I (S. 7–14) wird *die Entstehung des Amtes* behandelt, dessen erste Vertreter wir aus der gemeinsamen Regierungszeit von Constantin und Licinius kennen. Es wird (in der Folge der Umgestaltung und Dezentralisierung der Prätorianerpräfektur durch Constantin) nicht als Schöpfung von etwas völlig Neuem, sondern als Systematisierung von bisher nebeneinander bestehenden Kompetenzen erklärt, deren Unzulänglichkeit erkannt und beseitigt worden sei. *Scrinia*, *schola agentum in rebus* und *scholae palatinae* bildeten von Anfang an die Säulen der Macht des *mag. off.*

Im Kap. II (15–59) wird in übersichtlicher Form der *Amtsbereich des mag. off.* vorgestellt: *Officia palatina*, *schola agentum in rebus*, *scholae palatinae*, *cursus publicus*, *fabricae*, *limites* und *duces* sowie das *officium magistri officiorum*. Natürlich kann der Verfasser hier auf die Zusammenstellung von Boak, aber auch auf zahlreiche Einzeluntersuchungen neuerer Art zurückgreifen (Blum, Frank, Holmberg u. a.); an einigen Stellen werden auch Forschungsstand und neue Ergebnisse eingehend diskutiert, so bei der Tätigkeit der „geheimen Staatspolizisten“ als *principes officii* in den Büros der wichtigsten zivilen Reichsbeamten oder bei den „zwei Gruppen von *curiosi*, die beide dem