

Thomas Finan, „Modes of Vision in St. Augustine: *De Genesi ad litteram* XII“ (141–154), führt den Leser mit geübter Hand die Stufen hinauf auf dem Weg zur „Unio mystica“. Erläutert sind die Schritte anhand von Aug., *De Gen. ad litt. XII*. Die erste Schau heißt „visio corporalis“, die zweite „visio spiritualis“, die dritte und vollkommene „visio intellectualis“ (145). Auch wenn bei der letzten nur analog von „visio“ gesprochen werden kann, gilt sie doch als „Erfahrung eines höchsten Lichtes“ in der Tradition seit Platon bis hin zu Augustinus, *Conf. VII* 10,16 (146). Die zweite Stufe heißt bei Augustinus auffallenderweise nicht „visio imaginalis“. Augustinus verweist auf 1 Kor 14,4. Die dort erwähnte Zungenrede, deren Quelle der Geist ist (*spiritus*) und die der Auslegung durch die Vernunft (*mens*) bedarf, bringt Augustinus zur Formulierung „visio spiritualis“. Die Unterordnung von „*spiritus*“ unter „*mens*“ steht in Kontrast zur Genesisauslegung in Aug., *Conf. XIII* (148). Ein Blick auf Aug., *De civ. Dei* X 9,2 läßt aber erkennen, daß in *De Gen. ad litt. XII* auf Porphyrr., *De regr. animae* zurückgegriffen wurde. Weitere Parallelen aus *Iambl., De myst. III* 14; X 5 belegen, daß die „klassischen drei Stufen des christlichen ‘Weges’ – Reinigung, Erleuchtung, Einung“ dem neuplatonischen Aufstieg der Seele entsprechen (154).

Abschließend gibt James J. McEvoy, „Neoplatonism and Christianity: Influence, Syncretism or Discernment?“ (155–170) im ersten Teil des Artikels einen historischen Überblick zur Gesamthematik des irischen Kongresses. Dieser führt vom 4. Jahrhundert bis ins ausgehende Mittelalter. Maßgeblich für den Einfluß des Neuplatonismus im lateinischen Christentum waren 1. die Dominanz der Augustinusrezeption, 2. die Tatsache, daß die Schriften von Plato und Plotin seit dem Ende der Antike nicht mehr gelesen wurden, und damit verbunden, daß ihr Gedankengut auf vielgestaltigem Weg weiter tradiert wurden (*nihil praesentium, nihil absentium*), 3. das Neuaufkommen von Übersetzungen und 4. die Tatsache, daß vor dem 19. Jahrhundert die antiken Philosophien nicht kategorisiert betrachtet und getrennt voneinander rezipiert wurden (*Platonismus, Neuplatonismus etc.*) (158–160). In einem zweiten Schritt beleuchtet der Vf. kritisch die im Untertitel genannten Begriffe und zeigt deren semantischen Unschärfen (160–162). In einem dritten Schritt führt er die Präzisierung des „Discernment“ am Beispiel des Augustinus vor: „Konvertierte Augusti-

nus zum Christentum oder zum Neuplatonismus?“ (162–170). Sein Schluß lautet: Ein Christ wird einige der Schriften des Augustinus reichlich neuplatonisch finden; würde sie aber ein Neuplatoniker, beispielsweise Proklus, in die Hand nehmen, er würde wohl „seine eigenen Kategorien“ in ihnen kaum mehr erkennen und müßte das Werk, das er liest, „unleugbar christlich nennen“ (170).

Aufs Ganze gesehen liegt ein Sammelband vor, in welchem die Vf. übereinstimmend und fast ausschließlich die Beziehung von Neuplatonismus und Christentum als Wirkungsgeschichte neuplatonischer Sprache und Denkformen in verschiedenen christlichen Theologien betrachten. Martha (Neuplatonismus) und Maria (Christentum) werden nicht im eckhartschen Sinne problematisiert, sondern in üblich-neutestamentlicher Weise bestimmt. Durch den Beitrag von J. J. McEvoy wird aber auch der bleibende Stachel Harnacks in Erinnerung gebracht, ein Thema, das sicher etwas breiteren Raum hätte einnehmen dürfen: Inwieweit hat die Dienstbarmachung der griechischen und lateinischen Sprache, der hellenistischen, vom Christentum kaum beeinflussten Denkweisen dazu gedient, das einst jüdische Pflänzchen zu befruchten, zu veredeln oder auch zu verderben? Mit Blick auf die großen Lehrer Orig., Joh. Scot. Eriug., Ps.-Dionys. Areop., Gregor. Nyss. und vor allem Aug. (die Hälfte der Beiträge behandeln seine Theologie) plädieren die Vf. für die erste der Möglichkeiten, sind sie doch selbst Früchte an dem so gewordenen Baum.

Cambridge

Markus Vinzent

Christian Gnilka: XPHΣΙΣ. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur. II. Kultur und Konversion, Basel (Schwabe & Co AG) 1993, 201 S., geb., ISBN 3-7965-0951-7.

Mit dem hier zu besprechenden Werk legt Christian Gnilka, Ordinarius für Latinistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Institut für Altertumskunde, den 2. Bd. seiner auf 3 Bde. angelegten Studie zu „XPHΣΙΣ. Chrēsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur“ vor. Der erste Bd. dieser Reihe („Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs‘“) wurde 1984 vom Institut für Altertumskunde zusammen mit dem Münsteraner Institut für Missionswissenschaften herausgegeben, der

dritte Bd. („Die Methode im Spiegel des falschen Gebrauchs“) ist „in Vorbereitung“ (cf. 203f.).

Zur Besprechung von Bd. 1 verweise ich auf die Ausführungen von W. Erdt in dieser Zeitschrift 34 (1985) 416–418. Bd. 2 ist aus „drei Vorträgen hervorgegangen, die im Jahr 1988 gehalten wurden“ (7). Für die Lektüre ist die Kenntnis der vorausgegangenen Studie zum Begriff und Konzept der ΧΡΗΣΙΣ bei den Kirchenvätern hilfreich. Ausgehend von der Wahrheitsfrage des Pilatus führt der Vf. anhand von Minucius Felix, Octavius, und Q. A. Symmachus, Relatio 3,10, dem Leser vor, daß die Konfrontation von Heidentum und Christentum mit „modernen Toleranzbegriffe(n)“ nicht zutreffend zu beschreiben ist (24). Bezüglich Symmachus heißt es: „Von einer inhaltlichen (dogmatischen) Toleranz kann kaum die Rede sein, ebensowenig von einer formalen (praktischen)“ (24). Dem Herrschaftsanspruch des Heidentums stellt der Vf. den „Anspruch der neuen Religion“ gegenüber (179) und unterstreicht diesen mit den Worten des Augustinus (ep. 137,16): Die Heiden sind zu „unterwerfen“ und zu „bekehren“ (186). Es gibt nicht viele Heilswege, sondern nur einen einzigen (19–61). Darum ist es die Pflicht des Christen, zu bewahren und zu verändern (63–91). Präzisiert wird dieser Umgang der Kirchenväter (und damit der Christen heute) mit ihrer paganen Umwelt in den Abschnitten „Kultur und Conversion“ (93–127) und „Das Prinzip der Reinigung“ (129–176); am Ende findet sich eine knappe theologische Grundlegung (177–186).

Die Richtung, die die Veröffentlichungen mit Bd. 1 eingeschlagen hatten, deutete J. Dörmann vom Institut für Missionswissenschaft in seinem Vorwort zu Bd. 1 bereits an: Es geht darum, den „eminent geistig-diakritischen Prozeß“ der Umformung der paganen Welt durch das Christentum in Blick zu nehmen, welcher nur geleistet werden konnte „von einer geistigen Elite ...“, die entschlossen war, mit der antiken Bildung insgesamt den Kampf aufzunehmen“ (I 9). Trotz deutlicher Kritik u. a. an der „einlinige(n) Interpretation“ in Bd. 1 fiel das Urteil von W. Erdt zu diesem Eröffnungsbd. insgesamt positiv aus: „Wieder einmal ist aus dem Institut für Altertumskunde der Universität Münster, das ... innerhalb der deutschen Klassischen Philologie eine Führungsrolle einnimmt, ein fruchtbarer Gedankenimpuls ausgegangen ..., dessen Bedeutung enorm sein dürfte“ (418).

Der vorliegende Bd. bleibt der durch den Vf. eingeschlagenen Richtung treu. Das Christentum wird in strenger „Anti-these“, „scharfe(m) Kontrast“ (58) und großem „Gegensatz“ (179) zur paganen Welt gesehen (26–50). Chrēsis bedeutet das Gegenteil von „Toleranz, Liberalität oder Weitherzigkeit im modernen Sinne“ (145, cf. 139), sie ist der Gegensatz zu einem „Mischkessel“, wie der Vf. dem Leser wiederholt „(ein)schärft“. Mit Chrēsis ist keine „Synthese“, „Symbiose“ o. dgl., kein „Geben und Nehmen zwischen Partnern gemeint“ (122), sondern das „Prinzip der Reinigung ...“, wenn das, was die Conversion nicht duldet, was die totale qualitative Veränderung verhindert, abgewiesen und aus dem Prozeß der Umformung ausgeschieden werden muß, damit diese überhaupt stattfinden kann“ (129f.). Chrēsis bezeichnet knapp das „allgemeine selektive Prinzip“ (159), die „diakritische(), aussondernde() Musterung“ (155) und bedeutet „Abweisung und Ausschaltung des Nicht-Convertiblen“ (151; cf. 153), „Befreiung“, „Reinigung“ und „Heiligung“ (169–176). Letztlich entstammt die Chrēsis dem „Kampf von damals“, der, wie die „moderne(n) Theorien“ zeigen, „nicht ausgekämpft ist, vielmehr heute mit größter Stärke von neuem entbrennt“ (58–60).

Aus den Kirchenvätern erhebt der Vf. die Methode, die ohne Kritik und ohne Einschränkung als Prinzip der heutigen Missionstheologie und des Umgangs des Christen mit seiner paganen Umwelt zu gelten hat: Es ist nicht so, „als sei die Conversion der Kulturgüter immer nur vom einzelnen und nur für sich selbst und in sich selbst zu vollziehen. Gerade darum sind die besprochenen Beispiele für die Conversion der Tempel und Idole lehrreich, weil sie die Conversion in ihrer äußeren Objektivität und dauernden Gültigkeit vorstellen“ (186). Grundlage für solche „Objektivität“ bildet „die Überzeugung, in der göttlichen Offenbarung die Wahrheit zu besitzen, also der Wahrheitsanspruch“ (129). Der Vf. hebt nicht die nach langer Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in DH 1 (Dignitatis Humanae) beschlossene Selbstbescheidung der Kath. Kirche heraus, wonach die Konzilsväter „glauben, daß die einzige, wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche *subsistiert*“ (in früheren Entwürfen stand hier „ist“), sondern er findet, daß durch das Konzil „die katholische Religion als die einzig wahre bezeichnet“ wurde (55).

Auch wenn Chrēsis als Ziel nicht Zerstö-

zung des „Convertiblen“ bedeutet (zum „Nicht-convertiblen cf. weiter unten) – denn das Konvertierte wird der Meinung des Vf. nach ja dem höheren Ziel des Christlichen zugeführt –, so sind doch die Kirchenväter „fast alle große Polemiker und fast immer auf Kampf eingestellt. Und sie führen den Kampf nicht nur auf literarischer Ebene: sie treten für die Vernichtung der Tempel, Altäre und Götterbilder ein“ (129). Ps.-Bas., In Is. 9,228 (PG 30,516D-517A) heißt es: „(Die Gesamtheit der Heiden) bildet eine Fülle, ist aber gleichsam fade“. Der Vf. macht aus dem „fade“ ein „ungenießbar“: „Die Fülle wird (bei der Conversion) nicht gemindert“, aber es wird „eßbar ...“, was zuvor ungenießbar war“ (84f.). Wer das Christentum als „Züchter“ versteht, Umwandlung als „Eingriff von außen“, als nicht nur einmaligen „Schnitt“, der lehrt die harte Konsequenz, daß „sozusagen tote Schlacke (bleibt), die ausgeschieden werden muß, damit die Umformung gelingen und selbst eine totale, den Menschen und seine Kultur umfassende, sein kann. Wenn man das ganze große Geschehen mit den Augen der Väter sieht ... dann versteht sich, daß auch nicht alles aus der Kultur, die durch diese (heidnischen) Gewohnheiten geschaffen oder geprägt ist, einfach beibehalten und mitgeführt werden kann. Dann leuchtet ein, daß die Kultur von solchen Elementen befreit werden muß, die ihrer Umformung entgegenwirken. Ich sagte: reinigen, ausscheiden, befreien – das sind die Begriffe der Väter“ (130).

Wenn nicht schon viel früher, dann spätestens hier schlägt beim Rez. der Zweifel in Widerspruch um. Die vorher bereits an vielen Stellen aufgekommene Skepsis an der einseitigen Auswahl und Interpretation von Vätertexten (v. a. aus Laktanz, Ambrosius, Augustinus, Prudentius, Minucius Felix) verbindet sich mit der Bestreitung der hermeneutischen Richtigkeit, aus antipaganen Worten der Väter und manch kämpferischen, grausamen und zum Teil barbarischen Taten von Christen vor allem des ausgehenden vierten und frühen fünften Jahrhunderts unmittelbar Leitlinien für den heutigen Umgang mit „Heiden“, also mit Menschen aus Missionsländern und folglich mit Freunden und Zeitgenossen und ihren Kulturgütern, abzuleiten. Unbegreiflich aber ist, daß damit nicht die Spitze der Schlußfolgerungen des Vf. erreicht ist! Die Chrësis wird nicht von Exzessen und Pogromen abgegrenzt. Statt dessen folgert der Vf. z. B. aus Ps.-Bas., In Is. 2,90 und dem Bild, daß „die Zeder bald zerbrochen (wird),

wenn sie nicht abtrennbar ist vom Libanon“: „Diese Erklärung gilt den Menschen, ihrer Hoffart und ihrer Heiligung, gilt insofern gewiß auch der Reinigung ihrer Anlagen und Fähigkeiten“ (131, Kursivsetzung vom Rez.). Und „auch auf die Dinge bezogen“ (131, K. v. Rez.), d. h. auf Sachwerte und Menschen bezogen, formuliert der Vf.: „Es geht mir daher im folgenden um den Nachweis, daß auch das äußerste Mittel, nämlich die Zerstörung, nicht eine Art Gegenpol zur Conversion darstellt, eine kulturfeindliche, un menschliche Gekraft, sondern lediglich eine der möglichen Formen der Reinigung, die von den Denkern und Akteuren jener Zeit teilweise als Notwendigkeit angesehen wurde“ (131). Solcherlei Zeilen (und sie stehen nicht vereinzelt) in einem Land zu schreiben, in welchem Synagogen brannten und immer noch bedroht sind, in einer Zeit, in der muslimische Gotteshäuser geschändet, Privathäuser angezündet werden und Menschen sterben!? Der Vf. kann doch nicht an die gewaltsame Vertreibung der Juden, an Plünderungen und zwangsweise Umwandlung jüdischer Synagogen zu Beginn des fünften Jahrhunderts in Alexandrien und anderen Orten des römischen Reiches gedacht haben? Er wird doch nicht auf das Beispiel der Hypatia anspielen wollen, jener heidnischen („nicht-convertiblen“) Philosophin, die im Jahr 415 auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen zwischen Cyrill von Alexandrien und dem römischen Präfekten Orestes, mit dem sie regelmäßig in Kontakt stand, von christlichen Horden entblößt und gesteinigt wurde (cf. den Kirchenhistoriker Socr., Hist. eccl. VII 15). Und doch dient dem Vf. als Beispiel der Hl. Martin von Tours, die „Tat eines Mannes, der wie kein anderer die Verehrung seiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte erhielt. Als St. Martin einst einen berühmten, alten Tempel niederbrannte, drohte das Feuer auf ein benachbartes Haus überzugreifen. Der Heilige eilte auf das Dach dieses Hauses und warf sich den lodernen Flammen entgegen“ (133). „Was lehrt uns diese Erzählung?“ fragt der Vf. Der hl. Martin, so denkt der Rez., lehrt doch sicherlich nicht, daß auch heute Christen dem Heiligen nacheifern und anzünden, was „nicht-convertibel“ ist. Und doch lautet die bestürzende Antwort des Vf., daß „Gott selbst jene große Unterscheidung anerkennt und heiligt. Der Kampf geht gegen das Götzendienerische, gegen das im eigentlichen Sinne Heidnische, nicht gegen Menschen und nicht gegen unschuldige Dinge“ (133). Was aber sind

„schuldige“ Dinge? Was muß in Kauf genommen worden für die brachiale Umwandlung für den höheren Zweck? Was geschieht mit „Elementen“, die sich vom Christentum nicht überzeugen lassen, die einen eigenen Heilsweg suchen und damit „nicht-convertibel“ sind? Wirkt sich auch bei ihnen die „Sprengkraft“ (134) der christlichen Chrēsis aus? „St. Martin zerstört Tempel, schont aber Profanbauten; St. Augustin nimmt heidnische Kultplätze in den Dienst der christlichen Religion, Ennodius und St. Gregor verfahren so mit ganzen Heidentempeln, Götterbilder schließen sie aber alle aus. Das sind Variationen desselben Prinzips. Wir können seine Variabilität aber noch nach beiden Richtungen hin weiter verfolgen: In Richtung einer Reinigung, die noch über die Zerstörung der Bauten und Bilder hinausgeht; und in Richtung einer Reinigung, welche sogar die heidnischen Kultbilder bestehen läßt“ (144). Worauf erstreckt sich die „Reinigung“, die über die Zerstörung von Sachwerten hinausgeht? Der Vf. fährt fort: „Es versteht sich, daß solche Extreme nur unter besonderen historischen und praktischen Umständen möglich sind, aber es sind immer Anwendungen desselben Prinzips, und allein darauf kommt es uns hier an“ (144, K. v. Rez.). Auch wenn es in einer Anmerkung heißt, daß der Vf. in Bd. I 128³³² „die Pflicht zur retorsio der gegnerischen Waffen (lehrt), nach dem Vorbilde Davids ..., der das Haupt des Goliath mit dessen eigenem Schwert abschlägt“ (165¹²¹) und man dort tatsächlich lateinisch liest, was I 17 deutsch steht: „Die profane Weisheit sei zu behandeln wie die Kriegsgefangene ... Man dürfe sie erst zur Frau nehmen, nachdem man ihr Haare und Nägel beschnitten hat“, will man nicht glauben, was man liest. In solchem Zusammenhang gewinnen sogar Zitat-ausschnitte aus Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine zwiespältige Aussage, wenn der Vf. sie entsprechend einleitet: „Die Notwendigkeit der Heilung, Befreiung, Reinigung wird mehrmals theologisch begründet, auf tiefe und zugleich umfassende Art in folgenden Sätzen: 'Wir können zum neuen Leben nur hinzutreten, indem wir das alte in den Tod hineingeben. Das gilt zunächst von Personen, dann aber auch von den verschiedenen Gütern dieser Welt, die zugleich von der Sünde des Menschen und von der Segnung Gottes gezeichnet sind: Alle haben nämlich gesündigt und erlangen der Herrlichkeit Gottes (Röm 3,23)'“ (170).

Zu Prud., per. 2,481/84 heißt es: „Hier finden wir Ausdrücke des Reinigens, der

Reinheit und des Gegenteils, der Verunreinigung. ... Ich sagte: die Stelle gelte manchen als Muster christlichen Umgangs mit der vorchristlichen Kultur. Und ich füge hinzu: mit Recht, aber nicht wegen angeblicher Großzügigkeit, Toleranz, Konzilianz oder dergleichen – Prudentius ist genauso wenig 'tolerant' wie St. Ambrosius, St. Augustinus, St. Gregor oder sonst einer der Väter –, sondern weil hier das Prinzip der Reinigung und der Erhaltung des Gereinigten auf besonders klare und gewissermaßen pointierte Art sich offenbart“ (149). Man erinnert sich an das Bild, das der Vf. von Julian Apostata zeichnet, der gegen das Christentum die „Verschiedenheit der Nationen nach ihren körperlichen Merkmalen, nach ihrer völkischen Eigenart und nationalen Kultur“ angeführt haben soll (24). Der Vf. resümiert aus Prudentius: „Die empfohlenen Maßnahmen gründen nicht in einem kulturellen Patriotismus bloß weltlicher Art ... Es geht um das christliche Rom, um die Stadt ..., die zum Glauben an Christus übergeht ... auf die Befreiung vom Götzendienst läuft alles hinaus, ‚Rauch‘ läßt an die Opfer denken. Wer sieht nicht, daß hier sofort zu Beginn der Rede das Thema der notwendigen Reinigung der Kultur angeschlagen wird?“ (149f.). In einer Anmerkung auf Seite 150 heißt es: „Der Gedanke der Befleckung der Menschen und der Kultur durch das Heidentum und die Forderung nach Reinigung durchziehen das Gedicht von Anfang an ... Was für die ganze Stadt zu fordern ist ..., gilt auch für den einzelnen Menschen und sein Talent.“

Man fragt sich, wie ein Vertreter der Altertumswissenschaften in solcherlei Apologetik und zum Teil Barbarei „das Überzeitliche und gewissermaßen Aktuelle“ sehen kann (161), eine heutige (Un-)Kulturpolitik. In der Tat kommt er auf diese Problematik zu sprechen: „Uns ist die Überführung der Kunstwerke in die Museen so vertraut, daß wir uns in Prudentius' Anweisungen gleichsam bestätigt finden, so wenig vergleichbar die Maßnahmen in Wahrheit sind. Denn wenn der altchristliche Dichter die Kunstwerke dem Götzendienst entziehen will, denkt er eben nicht an eine religiös indifferente Aktion zur Rettung bedrohten Kulturgutes“ (151). Offensichtlich ist auch Prudentius' Tun noch zu wenig „hart“, entspricht nicht völlig jenem „Grundzug der Methode“, der „Abweisung und Ausschaltung des Nicht-Convertiblen aus dem Prozeß der Conversion“ (151), das „was auf ... (den) Gebieten

der Kultur zu leisten war. Der besondere Nachteil solcher Vergleiche (der Zerstörungen der Kultbilder usw.) liegt darin, daß sie uns die christliche Chrēsis in einer recht gewaltsamen Weise vorführen, deren Ergebnis vielleicht nicht immer voll befriedigt“ (154f.). Demnach ist nicht die Gewalt das für den Vf. Unbefriedigende, sondern er bedauert lediglich, daß christliche Gewaltakte nicht immer zum zufriedenstellenden, radikalen Ziel geführt haben. Das Pantheon wirkt auf ihn „kaum als christliches Kirchengebäude“, „es lenkt leicht Blick und Erinnerung auf das, was es einst gewesen, und weckt die Neugierde zu erfahren, was es einst gewesen sein könnte“ (154). Hätte es wohl besser, der Erdboden gleich gemacht, Raum geben sollen für eine katholische Kathedrale? Den ernststen und bittersten Worten Hebbels kann er „eine gewisse virtuelle Richtigkeit kaum (absprechen)“, wenn dieser über das Pantheon schreibt: „Dennoch kommt es mir vor, als hätt' man erschlag'nen Titanen / Nach dem Tode das Kreuz noch auf die Stirne gebrannt“ (154). In seiner Zusammenfassung greift der Vf. nochmals das Beispiel des Hl. Martin auf: „Wir können hinzufügen: auch solche Maßnahmen der frühen Kirche, die uns heute hart erscheinen ..., müssen im Lichte ihrer Methode gesehen werden - und vor allem im Lichte ihres Erfolgs. Dabei heißt es allerdings hinauszuschauen über die Jahrhunderte der ausgehenden Antike“ (165). Und er zweifelt, „ob die Kirchen Frankreichs stünden, wenn Männer wie St. Martin die keltischen Heiligtümer geschont, wenn sie alle gedacht und gehandelt hätten, wie es die heute bewunderte Devise des Symmachus verlangt“ (165).

Es verwundert nicht, daß der 2. Bd. im Unterschied zum 1. Bd. der Studien zur Chrēsis „nicht mehr in Verbindung mit dem Institut für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (erscheint)“ (7), auch wenn dem Vf. „die Bedeutung solcher Studien für die Missionswissenschaft ... unverrückbar fest(steht)“ (7). Mit Worten Newmans veranschaulicht er „die Umstände, die dem Studium der antiken Texte einen besonderen Sinn geben, ja eine neue Aktualität und Dringlichkeit“ (60): „Die Zeit ist schlimm, in der das Bekenntnis eines Mannes zum Katholizismus kein Bürgen für seine Rechtgläubigkeit ist, und in der ein Lehrmeister der Religion zugleich innerhalb der Grenzpfähle der Kirche und dennoch außerhalb ihres Glaubens leben kann“ (60). Im Unterschied zu Newman

allerdings, der sich glücklich schätzte, „nicht in einer solchen Zeit zu leben“, scheint es dem Vf. „sehr zweifelhaft“, ob solche Zeiten nicht gekommen sind (60).

Die Absicht des Vfs. ist es, ein leidenschaftliches Plädoyer vorzulegen für die Abkehr von einer glaubenstoleranten Haltung, die s. E. in falscher Interpretation der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und unter Mißachtung und in Unkenntnis der Theologie der Kirchenväter innerhalb der (katholischen) Missionstheologie eingerissen ist. Die persönliche Einschätzung, die Sprache und der Inhalt dieses Buches sind oft nicht zweideutig, sondern streckenweise so eindeutig, daß sie unfaßlich sind.

Cambridge

Markus Vinzent

Ralph Hennings: Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14 (= Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 21), Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1994, 11, 395 S., Ln. geb., ISBN 90-04-09840-2.

Eine Heidelberger Dissertation wagt sich an die Korrespondenz der beiden großen lateinischen Kirchenväter heran und tut es nicht ganz ohne Erfolg. Aber so umständlich der Titel lautet, so mühsam ist es, nützliche Zusammenfassung früherer Untersuchungen vom neuen Beitrag des Verfassers zu unterscheiden. Es werden fast alle Fragen, die sich an den historischen Komplex des Briefwechsels richten lassen, angesprochen; einige Fragen werden überzeugend beantwortet, andere hingegen gehen in der Breite der Argumentation unter.

Der erste Teil der Arbeit (27–106) ist einer historischen Analyse gewidmet. Die Briefe werden in Regesten vorgestellt, und die Argumente für die Datierungen werden in Übereinstimmung mit früherer Forschung wiederholt. Neu ist die Datierung von Ep. 19* aus den Augustinbriefen, die Divjak entdeckt hat. Hennings setzt den Brief überzeugend ins Jahr 419. Entgegen Divjak und anderen identifiziert er den Brief, auf den Augustin kurzfristig mit Ep. 19* antwortet, mit Ep. 202. Er folgt damit Chadwick, was er allerdings nicht eindeutig festhält; und da Ep. 202 den Tod von Eustochium voraussetzt, worauf Chadwick nicht hinweist, und außerdem