

ceps Christianus und Kaiser aller Römer, 1998, 202 ff.).

Leider gibt es auch formale Mängel: Das einzige längere griechische Zitat (143) weist einschließlich eines griechischen Wortes in der folgenden deutschen Zeile allein 4 Akzentfehler auf. Der Satz ist auch nicht vollständig zitiert und so unverständlich. Gibt es eine „Interessenskongruenz“ (sic S. 67)? Was soll die Schreibweise „subsummieren“ (sic S. 126 u. 184)? Was hat man sich unter einer „moralisch-ethischen“ Ebene vorzustellen (201)? – Insgesamt ist es schade, dass ein richtiger Ansatz (Vorrang der Machtpolitik vor dogmatischen Problemen) durch Einseitigkeit und mangelnde Differenzierung, wenig überlegte Thesenfreudigkeit sowie ungenügende Beschäftigung mit den Quellen nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt hat.

Wendelstein

Richard Klein

*Graumann, Thomas: Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431) (= Beiträge zur historischen Theologie 118), Tübingen (Mohr Siebeck) 2002, IX, 500 S., geb., ISBN 3-16-147549-6.*

Entscheidend für das Verständnis der Thematik, um die es in dem hier anzudeutenden umfangreichen Buch geht, ist die grundsätzliche Frage, ob man einen begriffsgeschichtlichen oder einen sach- bzw. problemorientierten Zugang wählt. Darauf hat mit aller wünschenswerten Klarheit N. Brox, Zur Berufung auf „Väter“ des Glaubens, in: Th. Michels (Hg.), Heuresis. Festschrift für A. Rohracher, Salzburg 1969, 42–67, erneut in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hg. von F. Dünzl / A. Fürst / F. R. Prostmeier, Freiburg u. a. 2000, 271–296, hingewiesen: Die Verwendung des Begriffs „Vater“ in der (spät-)antiken Philosophie und im jüdischen Rabinat (auch schon in den Prophetenschulen Altisraels) im Kontext von Lehrer-Schüler-Beziehungen sei für die Bedeutung des christlichen „Väter“-Begriffs „relativ belanglos“ (ebd. 273). Dagegen hat neuerdings C. Markschi, Normierungen durch „Väter“ bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich, in: ders. / J. van Oort (Hg.), Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 6), Leuven 2002, 1–30, eingewandt, dass sich gerade in den letzten Jahrhunderten der Antike

entsprechende Parallelen zwischen heidnischer Philosophie (etwa Proklos) und christlicher Theologie (etwa Dionysios Areopagites) finden (ebd. 25f.). Nun lassen sich gewiss interessante Einzelbeobachtungen zum Sprachgebrauch hüben und drüben machen. Deren Vergleich miteinander bleibt jedoch unscharf, und für die Sache scheint wenig gewonnen. Es geht nicht in erster Linie um das Wort „Vater“ und die in ihm schwingenden Assoziationen und emotionalen Komponenten, sondern um das, was „Überlieferung“, „Tradition“ heißt (*παράδοσις, traditio*). In diesen sachlichen Zusammenhang gehört der Begriff „Vater“ bzw. „Kirchenvater“, und zwar auch dort, wo der Begriff nicht verwendet wird, die Sache aber da ist. Ein begriffsgeschichtlicher Zugang greift letztlich zu kurz. – Wie steht es diesbezüglich in der mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (437–462) und den üblichen Registern zu Stellen, Personen, Autoren, Sachen und Begriffen (463–500) ausgestatteten, von einer Einleitung (1–15) und einem Ertrag und Ausblick (421–435) gerahmten Habilitationsschrift von Thomas Graumann, die im Wintersemester 1999/2000 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen worden ist?

(1) G. schlägt eine Erweiterung der Perspektive vor, nämlich in Richtung Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Statt das Väterzitat von vorneherein in seiner inhaltlichen Funktion als Argument im theologischen Diskurs zu untersuchen, stellt G. es in den größeren Kontext der Bezugnahme auf Autoritäten – ein in Wissenschaft und Bildung der Spätantike speziell in Kommentaren, Doxographien und Epitomen übliches Verfahren. G. ordnet den christlichen Rekurs auf „Väter“ in diese Kultur- und Denkform, allgemeiner: in das „geistige Zeitklima“ ein, ohne ihn daraus direkt ableiten zu wollen (5). Es geht um „kommunikative Mechanismen“ (10) und um den Rekurs auf „Väter“ als Aspekt der Konstituierung kirchlicher Identität. Mit diesem kulturgeschichtlichen Ansatz (vgl. 11) – G. spricht vom „Interesse an einer bündigen und handhabbaren Form eines kulturellen Herrschaftswissens“ (5) – geht G. das „Väter“-Argument von seiner formalen Seite her an.

(2) Im 1. Teil (17–253) arbeitet G. tiefgehend den theologiegeschichtlichen „Wurzelboden“ für die Herausbildung des „Väter“-Arguments im Kontext der trinitätstheologischen Streitigkeiten des 4. Jhs heraus. In detailreichen Analysen der teilweise hoch komplizierten Überlieferung – G. geht souverän mit den zahl-



losen ungelösten Problemen der griechischen patristischen Literatur um – arbeitet G. verschiedene Konzepte der Berufung auf „Väter“ heraus. Aus der Kontroverse zwischen Markell von Ankyra und Eusebius von Caesarea bzw. den „Eusebiern“ im Vor- und Umfeld des Konzils von Nizäa 325 (23–88) geht hervor, dass der Rekurs auf „Väter“ in der theologischen Argumentation schon bei seinem ersten Auftreten umstritten war (82). Zugleich wird schon hier deutlich, dass dieses rein formale Argument nur handhabbar bleibt, wenn es inhaltlich gefüllt wird. In diesem Sinn redete Eusebius prononciert von „kirchlichen Vätern“, ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες – der älteste Beleg für den Begriff „Kirchenväter“ (*Contra Marcellum* I 4,3 GCS 14, 18, geschrieben um 336; ebd. II 4,21 GCS 14, 56 ist von „Kirchenvätern und -lehrern“ die Rede, ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες τε καὶ διδάσκαλοι). Mit dem Adjektiv „kirchlich“ wird der Begriff als antihäretisch qualifiziert, entspricht somit dem, was bei Origenes „Mann der Kirche“, ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός, hieß (86). „Der Kirchenväterbegriff tritt in ein spiegelbildliches Verhältnis zum Tatbestand der Häresie; er ist ein kritischer Begriff bzw. ein Kampfbegriff zur Unterscheidung von solchen Standpunkten, die den gemeinsamen Boden des Kirchlichen verlassen haben“ (70; vgl. 432f.). Im weiteren Verlauf des 4. Jh.s wurden die damit aufgeworfenen Fragen sporadisch weitergeführt, insbesondere durch Athanasius (115–175). Ein qualitativ neuer Schritt erfolgte mit dem Zusammenstellen von Florilegien, wie es Basilius in *De spiritu sancto* 71–75 unternommen hat (200–231). Basilius ging es dabei um die liturgische Praxis der Kirche; die Texte der „Väter“ fungieren als Zeugnisse, in denen diese greifbar wird; die „Väter“ als solche sind nicht als theologische Autoritäten im Blick (220f.).

(3) Im 2. Teil (255–419) beschreibt G. den Rekurs auf „Väter“ als Teil kirchlicher „Erinnerungskultur“ im Umkreis des Konzils von Ephesus mit der Schlüsselfigur Kyrrill von Alexandrien (256–342). Diese „Erinnerungskultur“ erscheint als „integrales Moment kirchlicher Mentalität“ (262). Immer wieder deutlich wird die kirchenpolitische Funktion der Erinnerung an „Väter“, die jeweils *bestimmte* „Väter“ sind, so wenn Kyrrill an die unmittelbare Vergangenheit anknüpft und fast ausschließlich – nämlich mit Ausnahme des Athanasius – Theologen der nur um eine Generation zurückliegenden Zeit aufbietet, die nahezu alle zu seinem persönlichen sozialen Netzwerk gehörten (332f.). Kyrrill formte *sein* Bild von der

(aus seiner alexandrinischen Wahrnehmung) orthodoxen Vergangenheit und funktionalisierte dieses kirchenpolitisch für seine Ziele (276). Die Ausführungen zum Konzil von Ephesus (349–409) sind zugleich ein Beitrag zur Erforschung dieses Konzils, dessen Akten in diversen Sammlungen erhalten sind, doch kaum einmal als solche studiert und ausgewertet werden. G. tut dies im Blick auf Verfahrensabläufe und Argumentationsmuster in der Sitzung des „Kyrrillkonzils“ vom 22. Juni 431 und kommt zu dem höchst erstaunlichen Ergebnis, dass die Väterestimonien, die hier erstmals in einem konziliaren Text auftauchen, im Rahmen der Verhandlungen seltsam „funktionslos“ (400. 430) wirken „und für die Verurteilung des Nestorius keine Rolle spielen. Sie sind nur erklärlich aus einer editorischen Zielsetzung“ (397): „Die Väterdokumentation beschreibt das Selbstbild der Kyrrillpartei und ist die Ortsangabe ihrer Kirchlichkeit“ (391). Die Berufung auf „Väter“ spiegelt keinen tatsächlichen Verfahrensschritt (400), sondern ist als publizistische Maßnahme zu begreifen (406): „Das Konzil und seine Beschlüsse sollen vom Leser, und erster gedachter Leser ist der Kaiser, als Schreiten auf dem Königsweg der Vätertheologie verstanden werden. In dieser Aktengestaltung und Selbstinszenierung antwortet das Konzil zugleich auf dessen Wunsch nach einer dogmatischen Debatte, die in dieser Perspektive eben nur so, als Wiederholung des Väterglaubens, statthaben kann“ (393). Damit hat das Konzil von Ephesus bzw. Kyrrill das Modell geschaffen, das die gesamte weitere byzantinische Theologiegeschichte prägte (419).

(4) Spätestens hier wird klar, was in den Ausführungen von G. immer wieder durchkommt: In den altkirchlichen Debatten ging es nie um den Begriff „Vater“ im terminologischen Sinn – für die ersten drei Jahrhunderte kommt man so nicht an ein Verständnis für die Sache heran (17–21) –, sondern um den Rückgriff auf „Tradition“ und deren umstrittene Kontinuität, Repräsentativität und Verbindlichkeit (vgl. etwa 255). Gewiss trifft die anhand eventueller juristischer Analogien (343–349) gemachte Beobachtung zu, dass „sich die zunehmend formalisierte kirchliche Rückbesinnung auf Väter in ein verbreiteteres geistig-kulturelles Muster der spätantiken Geisteswelt einfügt und näherhin ein Indikator für den ‚Zeitgeist‘ speziell der Theodosianischen Dynastie ist“ (347); in diesem bildungsgeschichtlichen Kontext hat die Beschäftigung mit theologischen „Klassikern“ zur „Etablierung einer eigenständigen wissen-



schaftlichen Theologie im Rahmen des antiken Fächerkanons“ (261) beigetragen (vgl. 422f. 426f.). Im kirchlichen Kontext hingegen, in dem der Rekurs auf „kirchliche Väter“ auftaucht (s.o.), ging es von Anfang an um die autoritative Vermittlung der kirchlichen Lehre durch die Zeiten, wie das Eusebius von Caesarea im Vorwort zu seiner „Kirchlichen Theologie“ nachgerade klassisch formulierte (66): „Ich habe nichts Neues zu sagen und nichts von meiner Weisheit und keine eigene Erfindung, sondern ich trage die unverdorbene Lehre der Kirche Gottes vor, die sie von den Augenzeugen und Ohrenzeugen des Wortes von Anfang an herkommen empfangen hat und bewahrt“ (*De ecclesiastica theologia I praefatio* GCS 14, 62). Bei Athanasius bleibt der Vaterbegriff „der authentischen kirchlichen Traditionsvermittlung vorbehalten“ (117): Überlieferung, Lehre und Glaube sind „vom Herrn gegeben, von den Aposteln verkündet und von den Vätern bewahrt“ (*Epistula ad Serapionem I* 28 PG 26, 593D-596A). „Die Väter avancieren damit zum Kriterium rechter Lehre, insofern als sie synonym für die Tradition eintreten und der häretischen Neuerung entgegengestellt sind“ (118; vgl. 138f.).

Mit ihrem Interesse an Kommunikationsmechanismen und Identitätskonstituierung gehört die Studie von G. in einen zur Zeit aktuellen Strom (kirchen-)historischer Forschung. Sie bietet viel Erhellendes zu theologischen Arbeits- und Argumentationsformen im 4. und 5. Jh. und präsentiert einen neuen, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Zugriff auf die theologische Argumentationsfigur des „Väterbeweises“, dokumentiert freilich auf Schritt und Tritt, dass diese Herangehensweise erst fruchtbar wird, wenn sie mit der alten, geistes- und theologiegeschichtlichen Perspektive verbunden wird (nicht gegen diese aufgerechnet; gegen 14f.).

*Formalia:* Die Beschränkung auf die griechische Ostkirche ist offenkundig eine Konsequenz der zu bearbeitenden Quellenmenge, also arbeitstechnisch bedingt; die von G. dafür angeführten sachlichen Gründe (11–14) überzeugen nur teilweise, denn ein Blick in die pelagianische Kontroverse im Westen und die diesbezüglichen Schriften Augustins wäre für die historische Genese des „Väter“-Arguments sowie für die kommunikative und inhaltlich-theologische Seite des Ganzen höchst aufschlussreich. – G. holt oft sehr weit aus und schleppt zu viele (als solche kluge) Gedanken mit; die Darstellung könnte konziser und zielstrebigere, die Diktion an vielen Stellen 'schlanker' sein. –

Von den insgesamt etwas zu häufigen Schreib- bzw. Druckfehlern und sonstigen Versehen nur folgende: Das Wort „Vaterschaft“ (S. 2) evoziert falsche Vorstellungen; S. 79 wird auf Anm. 221 im Text mit der Ziffer 22 hingewiesen; in Anm. 237 auf S. 84f. sind sechs Zeilen doppelt gesetzt; Anm. 1 auf S. 89 steht auf S. 88; S. 95 und 189 Œuvre statt „Oevre“; S. 127 zweimal *De decretis* statt „*De doctrina*“; S. 166f. (auch S. 223 Anm. 97) besser Amtersukzession statt „Ämtersukzession“; die Quellenangabe zu Hieronymus „in Hier. 22“ S. 259 Anm. 11 ist unklar; S. 307 Acaus statt „Atticus“; S. 387 „Fungibilität“ ist unschön; S. 403 Anm. 217 ist zum Teil Wiederholung von S. 401 Anm. 208. – Der aus der Medientechnik stammende Begriff „(sich) einspielen“ wird inflationär gebraucht (z. B. S. 7. 331. 380: „Heranspielen“ und „Zuspielung“, 418: „Einspielung“, 427). – Zu guter Letzt eine den Lesefluss störende setztechnische Kuriosität: Vor „V“ und einigen anderen Großbuchstaben steht fast nie ein Leerzeichen bzw. geht der Abstand zum vorigen Wort (oder zum Punkt) gegen Null.

Münster

Alfons Fürst

Brachtendorf, Johannes (Hrsg.): *Gott und sein Bild. Augustins 'De Trinitate' im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn (Schöningh) 2000, 273 S., kt., ISBN 3-506-71401-5.

Augustins Schrift über die Trinität ist eines der Werke der Kirchenväter, die im gesamten Denken des Abendlandes tiefe Spuren hinterlassen haben. Denn der Bischof von Hippo verbindet seine für die weitere theologische Entwicklung (zumindest im Westen) maßgebliche Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre mit subtilen Gedanken über das menschliche Selbst, seinen Geist, seinen Willen, seine Sprache. So kommt es, dass ausgerechnet ein trinitätstheologischer Traktat bis in die neuesten Diskussionen der Sprach- und Geistphilosophie anerkannter (wenn auch häufig scharf kritizierter) Gesprächsgegenstand geblieben ist. Angesichts dieser offensichtlichen Relevanz sowie gleichzeitig vieler offener Fragen darf der hier zu besprechende Band von vornherein auf großes Interesse rechnen. Es ist seine große Stärke, dass er Beiträge versammelt, die der Vielfältigkeit der Rezeption des augustianischen Werkes entsprechen, auch wenn es in diesem Rahmen natürlich nur um einen Ausschnitt der einschlägigen Diskussion gehen konnte. Dennoch: wer einen Beleg für die Anschlussfähigkeit patristischer Beiträge in