

die Autorin hier zu zeigen versucht, dass Adv. Iud. „programmatisch am Beginn des christlichen Antijudaismus“ (157) steht, da hier nicht nur fast alle wichtigen Themen der späteren antijüdischen Polemik erstmalig angeschnitten würden, sondern Tertullian angeblich auch „als erster die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament einführt“ (so S. 60, 93 und etwas differenzierter auch 137), will hinsichtlich letzterer Behauptung nicht völlig klarwerden, worin Tertullian genau über seine neutestamentlichen (v. a. 2Kor 3; Gal 3; Hbr 8) und apologetischen Vorbilder hinausgehen soll. Nach Ansicht des Rezensenten hätte nämlich schon der simple Vergleich mit den im Patristic Greek Lexicon (s. v. διαθήκη 2 c II) angeführten Parallelen zur Bundesvorstellung Tertullians davon überzeugen müssen, dass diese Behauptung, soll sie föderaltheologisch gemeint sein, in jedem Fall unhaltbar ist. Soll sie hingegen kanonsgeschichtlich gemeint sein, wäre sie allenfalls unter der Voraussetzung zu rechtfertigen, dass man in der Tradition Harnacks tatsächlich Marcion die entscheidende Initialzündung für die gesamte christliche Kanonbildung zuschreiben würde, was ja aber seit Th. Zahn immer wieder mit guten Gründen bezweifelt wurde. Nur wenn die kirchliche Kanonbildung ausschließlich in Reaktion auf Marcion erfolgt sein sollte, lässt sich schließlich der Zusammenschluss jüdischer und frühchristlicher Schriften zu einem biblischen Kanon aus altem und neuem Testament als „Kryptomarcionismus“ (46) brandmarken – eine Etikettierung, die Hauses der unglaublich platten Markiondarstellung bei Schreckenbergs (*Adversus-Judaeos*-Texte, 180–182) entnimmt und ihre Darstellung damit völlig unnötig mit unbegründeter Polemik belastet.

Obwohl jede Beschäftigung mit Tertullians Adv. Iud. diesen Band also sicherlich als willkommenes und in vielerlei Hinsicht anregendes Hilfsmittel begrüßen wird, sind daran doch formal wie inhaltlich gewichtige kritische Anfragen zu richten, denen jedoch bei einer möglichen Neuauflage leicht begegnet werden könnte.

Gräfenberg

Benjamin Gleede

Tornau, Christian: *Zwischen Rhetorik und Philosophie*. Augustins Argumentationstechnik in *De ciuitate Dei* und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Bd. 82), Berlin–New York: Walter de Gruyter 2006, VIII + 466 S., geb., ISBN 978-3-11-019130-1.

Rhetorik und Philosophie spielen eine bedeutende Rolle im Leben und im Werk Augustins. Die *Confessiones* schildern ebenso seine steile Karriere als Rhetor wie auch seine intensive und umwegreiche Beschäftigung mit der Philosophie. Doch verwirft der Bischof Augustin in den *Confessiones* seine frühere Tätigkeit als für einen Christen schlichtweg inakzeptabel, da der Rhetorikunterricht bestenfalls gewandte Redner, aber keine moralisch guten Menschen hervorbringt. Auf diesem bildungsbiographischen und -geschichtlichen Hintergrund unternimmt die Jenaer Habilitationsschrift des Klassischen Philologen Christian Tornau (= T.) den reizvollen Versuch, Augustins Argumentationstechnik in seiner monumentalen Apologie *De ciuitate Dei* als zutiefst von der antiken Schulrhetorik geprägt zu erweisen und damit zu zeigen, dass Augustin nicht nur eine überragende Kenntnis der rhetorischen Tradition besaß, sondern diese Kenntnisse auch gekonnt einsetzte, um sein Argumentationsziel in *De ciuitate Dei* zu erreichen. Die Analyse der rhetorischen Makrostrukturen zeigt nach T., dass Augustins Argumentation im gesamten Werk konsistent ist und während der 13 Jahre währenden Niederschrift keine grundlegende Modifikation erfuhr. Obwohl sich T. im Hauptkapitel (106–340) auf die Bücher I–V beschränkt, beanspruchen seine Erkenntnisse daher auch Gültigkeit für das gesamte Werk. Voran steht ein Kapitel über „Augustins Haltung zum zeitgenössischen Bildungssystem“ (13–105), der Detailanalyse folgt eine Verortung seiner rhetorischen Methodik in der Schultradition bei Cicero und Quintilian (341–409). Neben einer knappen Zusammenfassung (410–421) erschließen Register (Namen und Sachen, Stellen) das Buch.

Augustin ist einer der Exponenten einer Phase, die man als Orientierungsverunsicherung nach der „konstantinischen Wende“ beschreiben könnte, als eine strikte Opposition zur „Welt“ und ihren Bildungsvorstellungen nicht mehr *eo ipso* plausibel war – zumal nicht für gebildete, am Christentum interessierte „Heiden“. Augustins *Confessiones* belegen seine kritische Haltung zum Schulunterricht, der auf soziales Prestige, nicht auf Wahrheitskenntnis abziele und weder ethisch noch biblisch normiert sei (24. 29). Dieser Kritik, die sich an weniger gebildete Laien und Bischöfen in Nordafrika richtet (33), steht aber sein „pastoraler Umgang mit Gebildeten“ gegenüber, den T. anhand einschlägiger Briefwechsel nachzeichnet (Maximus von Madauros, Licentius, Dioscorus und Volusianus). „Pastoral“ sind diese Briefe, weil Augustin sich – als Grammatiker und Rhetor, als der er auch angesprochen wird – auf die Sprach- und

Gedankenwelt der Adressaten einlässt, ohne doch die Differenz von paganem und christlichem Gottes- und Weltverständnis zu leugnen: „Augustinus stellt sich stets primär als Christ und Bischof dar. Er *lebt* nicht in den sprachlich-literarischen Umgangsformen, wie seine Korrespondenten das tun, sondern er *gebraucht* sie, um sie in den Dienst seines protreptischen Anliegens zu stellen; und es kommt ihm darauf an, seine Leser diese Differenz jederzeit deutlich spüren zu lassen“ (73). Das unterscheidet ihn von seinem Zeitgenossen und Briefpartner Hieronymus, bei dem die pagane Bildung eher in die Stellung einer Propädeutik christlicher Bildung einrückt, so dass ein Theologe ohne Schulbildung für ihn ebenso wenig satisfaktionsfähig ist wie ein nur schulmäßig, aber nicht christlich Gebildeter (90). Die *sancta simplicitas*, die Hieronymus propagiert, hat also nichts mit Unbildung zu tun; Schulbildung bleibt aber ohne christlichen Überbau eine *uerbosa rusticitas* (ep. 57, zit. 97). Hieronymus entwirft damit ein christliches Bildungsideal, das die schulischen Voraussetzungen der römischen Asketen, an die er sich wendet, in die asketische Lebensform integriert. Augustin hingegen zielt auf Konversion und nimmt dafür „eine gleichsam *diagnostische* Perspektive auf den individuellen Gebildeten ein“ (105), um die durch das pagane Bildungsdenken bewirkte Fehl-orientierung zu entlarven.

Diese Destruktion wird in *De ciuitate Dei* in großem Stil durchgeführt. T. klassifiziert diese Schrift als „Gerichtsrede“, deren „kommunikative Grundkonstellation“ sich als „dreipoliger Dialog“ erweist, „an dem die Personen Autor, Adressat und Gegner beteiligt sind“ (106). Das impliziert zum einen, dass die Adressaten Christen wie der Tribun Marcellinus oder am Christentum interessierte Heiden wie Volusianus sind (112), die als Richter der Diskussion zwischen Augustin und einem „Heiden“, d. h. einem Verfechter der römischen Tradition samt der dort gepflegten Götterkulte, beiwohnen. Zum anderen können die zitierten Einwände dieses paganen Gesprächspartners nicht als Zitate oder exakte Paraphrasen angesehen werden: Gehört es doch zur Methodik der antiken Gerichtsrede, gegnerische Aussagen frei oder auch verzerrt wiederzugeben und mögliche Einwände selbst zu konstruieren, um sie sogleich zu widerlegen (vgl. 108, 113 u. ö.). Solche Einwände nutzt Augustin vor allem für seine Methode des „gestuften Argumentierens“, die T. ebenso in „Predigten aus jener Zeit identifiziert (126–132): Innerhalb eines thematischen Komplexes (meist eines Buches) wird von einfacheren zu schwierigeren Problemdimensionen aufgestiegen. Wo ein Problem Voraus-

setzungen für seine Lösung erfordert, die erst später eingeführt werden sollen, tritt als weiteres Stilmerkmal die „Aussparung“ hinzu. Das wird paradigmatisch an der römischen *uirtus* verdeutlicht: Diese begegnet erstmals in Buch I, wird dann in Buch V vorläufig und in Buch XIX abschließend diskutiert (178f. u. ö.). An der ersten Stelle wird die Frage nur aufgeworfen, aber nicht geklärt, ob pagane *uirtus* zu *felicitas* führen kann, obwohl sie in Verbindung mit dem Götterkult steht, der Ausdruck der nichtchristlichen *superbia* ist. *Virtus* ist nach dem Verständnis Augustins durch *caritas* definiert (299); dennoch verwirft er die „natürliche Tugend“ in Buch V nicht rundheraus und vermeidet einen christlich adaptierten stoischen Tugend-Rigorismus (301f.). Vielmehr führt er die Differenz zwischen (christlicher) *uera uirtus* und paganer *uirtus* ein, die nicht zur Glückseligkeit verhilft (die in Buch XIX als Alleinbesitz der Christen dargestellt wird), von Unmoral aber gleichwohl zu unterscheiden ist. Einem Machtpolitiker wie Caesar, der ein verfehlt Ziel (den Eigenruhm) ohne moralische Skrupel verfolgte, steht daher eine Gestalt wie Cato gegenüber, der Tugend um der Tugend willen erstrebte.

Diese Differenzierung historischer Persönlichkeiten, die zeigt, dass die römische Tugend als solche ihren begrenzten Wert hat, allerdings nur von wenigen Römern auch verwirklicht wurde, nimmt Augustin im Anschluss an Sallust vor (315f.). Für Zitate klassischer Autoren gilt dabei, dass diese nie „neutral“ verwendet werden, sondern dass *mit* den Klassikern *gegen* diejenigen argumentiert wird, die sie gerade als ihren Besitz beanspruchen (120). Augustin verfolgt dabei unterschiedliche Strategien: Teils nimmt er die Klassiker gegen eine pagane Fehlinterpretation in Schutz, teils relativiert die Autorität eines Autors, den sein Gegenüber anführen könnte, durch die eines anderen, der jenem widerspricht, teils akzeptiert er, dass sein paganer „Gegner“ die Klassiker zutreffend interpretiert, weist aber deren inhaltliche Position zurück (122f.). In jedem Fall erhellt die Bedeutung eines einzelnen Zitats erst aus seiner Rolle für die gesamte Argumentation des Werkes; ob Augustin einen Autor als solchen persönlich „schätzte“ oder nicht, ist dagegen minder relevant (123).

Kapitel III soll zeigen, dass Augustin sich mit diesem rhetorischen Verfahren sachlich und historisch in der Theorie und Praxis der Gerichtsrede verortet, die bei Quintilian und Cicero zu finden ist. Dieser Nachweis gelingt weniger für Quintilian (dass dessen *Institutio* Augustin „mit Sicherheit bekannt“ war [343], geht über das Urteil seit Marrou hinaus, wird aber später relativiert [357]), durchaus aber für

Cicero, dessen Reden *pro Caecina* und *pro Cluentio* einmal die gestufte Argumentation mitsamt der inszenierten Reaktion des Gegners (380f.), dann auch das Verfahren der Aussparung aufweisen (384f.). Für *De ciuitate Dei* anzuwenden bedeutet das freilich, dass die Adressaten das monumentale Werk mehr oder weniger in einem Zug hätten durchlesen müssen, damit der Aussparungseffekt seine Wirksamkeit entfalten kann. Daher kann die Schrift – wie T. betont – nur analog als „Gerichtsrede“ bezeichnet werden; diese Gattung begegnet eher bei den Apologeten, die die gestufte Argumentation (Tertullian, Laktanz; vgl. 392. 402f.) und die dreipolige Sprechsituation (Minucius Felix) kennen, die dann vor allem in Ambrosius' Replik auf Symmachus' 3. Relatio zum Einsatz kommt. Doch handelt es sich eher um Einzelzüge, denen gegenüber das besondere Profil von *De ciuitate Dei* vor allem durch die konsequente Versetzung des Gegners in die dritte Person hervortritt (409), während die Apologeten die „Heiden“ selbst in der zweiten Person anreden. Die „apologetische Form“ dient bei Augustin nicht mehr zur konkreten Verteidigung, sondern vermittelt das „Grundbewußtsein, daß die *ciuitas dei* in der Welt fremd ist und daher stets Angriffen in der Welt ausgesetzt sein wird“ (ebd.) – während das Wohlergehen dieser *ciuitas* gerade nicht vom Götterkult oder menschlicher Tugend abhängt.

Insgesamt überzeugt T.s Interpretationsansatz: Er läßt sowohl den Plan von *De ciuitate Dei* im Ganzen als auch den Argumentationsgang der Bücher I–V im Besonderen in einem neuen, sehr plausiblen Licht erscheinen. Augustin war (und blieb) Rhetor, der einen Diskurs mit ebenso gebildeten Christen und „Heiden“ führt – als Christ, der für Christen, aber auch als Römer, der für Römer schreibt, die wie er Christen sind und mit ihm eine kulturelle Tradition teilen, deren Rezipierbar-

keit unter christlichen Vorzeichen nach der Katastrophe von 410 fragwürdig geworden war. Inhaltlich basiert Augustins Antwort auf der Zurückführung der einstigen Größe Roms und der jüngsten Erschütterungen auf das providentielle Handeln Gottes – nicht auf traditionelle Tugenden und Kultpraktiken. Methodisch greift er dafür auf die rhetorischen Mittel zu, die ihm von Cicero und Quintilian her zur Verfügung standen. Die von T. ganz zu Recht betonte Differenz von Ablehnung des *Schulbetriebs* und Anwendung der in der Schule erworbenen *Kenntnisse* ist kein Anzeichen persönlicher Unausgegorenheit (wie es sich eher für Hieronymus nahe legt). Doch bleibt offen, wo denn die Christen die notwendigen Kenntnisse erwerben sollten, wenn nicht in der Schule – sich an dieser nur als Schüler, aber nicht als Lehrer zu beteiligen, forderte schon Tertullian, doch wurde dies in der Spätantike eben nur in den *Confessiones* aufgegriffen und erscheint übrigens auch kaum als praktikabel. Insofern kann man fragen, ob der von T. im Anschluss an Christian Gnlika reichlich verwendete Begriff „Nutzung“ (Chresis) mit seiner Konnotation einer „Auslese“ (123) und „Reinigung“ der antiken Literatur (224 Anm. 458) nicht selbst eher ein raffiniertes rhetorisches Motiv ist, das Distanz zu einem Methodenarsenal suggeriert, zu dem es faktisch gar keine Alternative gab – wenn man mit gebildeten Heiden und Christen in einen Diskurs treten wollte. Das heißt aber nicht, dass Augustin unbewusst der paganen Bildungstradition „verfallen“ gewesen wäre; vielmehr zeigt T.s Arbeit nachdrücklich, wie kreativ und eigenständig sich Augustin in der ihm vorgegebenen Tradition „zwischen Rhetorik und Philosophie“ bewegt. Die Patristik als theologische Disziplin hat allen Grund, diesen Impuls aus der Klassischen Philologie dankbar und kritisch aufzugreifen.

Göttingen

Peter Gemeinhardt

## Mittelalter

Ehlers, Axel: *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter* (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 64), Marburg 2007: N. G. Elwert Verlag, 659 S., 19 farbige Abbildungen, 8 Tabellen, 1 beigefügte Karte, 978-3-7708-1307-0.

Die vorliegende Göttinger philosophische Dissertation behandelt ein bislang weitgehend vernachlässigtes Thema der Deutschordensge-

schichte. Verf. geht umsichtig vor, hat die Vorlagen seiner Untersuchungen in vielen Archiven des In- und Auslands zusammengesucht und stieß gelegentlich wohl auch auf Unverständnis der angeschriebenen Institutionen. Manche Unterlagen waren möglicherweise auch nicht mehr auffindbar oder zum damaligen Zeitpunkt nicht greifbar. Nach einer Einleitung widmet sich Verf. den partiellen und vollkommenen päpstlichen Ablässen