

schen aber unnütz sind, wo doch ein Blick auf die linke Seite genügt. Daß die Übersetzung glatt, ja hinreißend ist, woran wir nicht zweifeln brauchen, hilft sicherlich am meisten, Ambrosius weiten Kreisen wieder zugänglich zu machen und Einstiege in seine Gedankenwelt zu ermöglichen. „Seine klassische, an Cicero geschulte Beredsamkeit erscheint uns mitunter kalt, allzu rhetorisch, aber damals wirkte sie Wunder. Den Rhetor Augustinus gewann er durch seine Predigten für das Christentum“ (L. Hertling, *Gesch. d. kath. Kirche*, Berlin 1949, S. 82). De Paenitentia bringt eine Problematik, die schon vom Inhalt her in der heutigen Theologie neu und hart ausgetragen wird. Gryson schließt sich der Auffassung Vogts an, der das Novatianische Schisma nicht als Ungehorsam erklärt, wie man bisher allgemein annahm, sondern von einem anderen bzw. falschen, nämlich den „existenzialen“ Begriff der Erbsünde herleitet (H. J. Vogt, *Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Theophaneia 20, Bonn 1968), was die Kirchengeschichte m. E. nicht nachvollziehen wird, weil die damaligen Gegner des Schismas wohl eine andere, jedenfalls nicht so „klare“ Meinung hegten. Schwerer aber wiegt das Problem, das schon immer die Historiker, heute vor allem die Dogmatiker bewegt, die Frage nämlich, wie sich die öffentliche Buße zur Privatbeichte, schließlich Ohrenbeichte genannt, wie die einmalige Buße sich zur öfteren, wie die äußerste Strenge sich zur äußersten Milde gewandelt habe und haben konnte. Gryson hilft uns hier leider nicht weiter. Ambrosius ist einer von vielen Bischöfen seiner Zeit, und er steht an ihrer Spitze, die beständig von Buße und Bußpraxis geredet haben, die gewaltig mahnten und von Bekehrungen zu berichten wußten – wie hätte er die Buße des Theodosius herausgestellt, wenn sie sich vor De paenitentia ereignet hätte! –, die da weinten mit den Weinenden, aber nie genau gesagt haben, was wir heute zu wissen wünschen, wie und was man beichtete, wie oft gebeichtet, wie oft losgesprochen wurde. Mir scheint die Antwort Hertlings – leider gibt er keine Belege, gleichwohl wird er dies nicht ohne solide Belege geschrieben haben (ebd. S. 28): „Sie wagten nicht, näheres darüber zu sagen, um in den Gläubigen nicht das Gefühl zu erzeugen, man könne getrost sündigen, es werde immer wieder alles nachgelassen. So redeten sie am liebsten in allgemeinem heilsgeschichtlichen Zusammenhang.“ Wer daraufhin sich das Bußbuch des Ambrosius ansieht, ist gut beraten; wir meinen, um den Bogen weiter zu spannen, er wird auch die irischen Bußbücher besser verstehen.

*Siegburg*

*Rhaban Haacke*

Cornelius Petrus Mayer: *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (= Reihe Cassiciacum, Bd. XXIV, 1). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1969. Kart. DM 49.50.

„Vorliegende Arbeit ist nur ein Teil des ursprünglich gestellten Themas: *Ontologie der Zeichenbegriffe bei Augustinus*“. Dieser erste Satz des Buches (Einleitung, S. 29) ist für die Beurteilung von Bedeutung. Der nunmehr gewählte Titel bringt zwar die während der Ausarbeitung notwendig gewordene Einschränkung auf den „jungen Augustinus“ deutlich zum Ausdruck. Was aber mit „Die Zeichen . . .“ im jetzigen Titel gemeint ist, ist nicht unmittelbar verständlich. Zwar wird schon bei oberflächlicher Lektüre klar, daß der Verfasser die Begriffe: signum, imago, similitudo, figura, typus, mysterium, sacramentum, umbra, vestigium, allegoria, aenigma vollständig zusammengesucht hat und interpretiert. Diese Interpretation aber ist hauptsächlich an der *Ontologie der Zeichenhaftigkeit* orientiert und weniger an den Bedeutungsnuancen der gewählten Begriffe in verschiedenen Textzusammenhängen. Dabei tritt immer wieder die „Lehre Platons von den zwei Welten“ (S. 363) als das eigentliche Modell hervor, das bei Augustin zu einer scharfen Scheidung von rein geistigem Erkenntnisvorgang und Erkenntnisinhalt einerseits und einer bloß äußerlichen Veranlassung von Erkenntnis durch Zeichen andererseits führt. Zweifellos sind damit Grund- bzw. Ausgangspositionen von Augustins spä-

terer Zeichenlehre richtig erfaßt, und eine Fortsetzung der Darstellung über 391 (De vera religione) hinaus ist vorgesehen.

Das Werk zerfällt in zwei Hauptabschnitte, deren erster die „Zeichen als erfahrene Wirklichkeit im Leben Augustins bis zu seiner Konversion“ behandelt, d. h. der Darstellung der Confessiones entlang geht und zeigt, wie das zunehmende Verstehen der sichtbaren Welt als Hinweis auf die unsichtbare Welt die Entwicklung Augustins begleitet hat. Dabei wird der Weg vom ersten Zeichengeben des Säuglings bis zum voll ausgebildeten christlichen Platonismus in seiner ganzen Breite beschrieben (S. 51–168). Der zweite Abschnitt behandelt die erwähnten Zeichenbegriffe in den Frühschriften Augustins: Cassiciacum-Dialoge, Schriften zu den artes liberales, heilsgeschichtliche, sakramentale, hermeneutische Funktion der Zeichenbegriffe u. dgl. Die mehr statistisch-lexikalische Erfassung der Leitbegriffe erfolgt *einmal* in einer Tabelle (S. 37), die rein quantitativ sowohl die Stellen in den behandelten Schriften als auch im Gesamtwerk wiedergibt (670 in den Frühschriften, davon, weitaus am zahlreichsten, 250 mit signum; im Gesamtwerk 7868, davon am häufigsten sacramentum), *dann* in Textabschnitten, welche die Fundstellen und Bedeutungsnuancen einzeln angeben: S. 181–184 für C. Academicos, S. 216–219 für die übrigen Cassiciacumschriften, S. 350–360 für die übrigen Werke. *Nicht* ausführlich behandelt (wenn auch berücksichtigt) sind die antimanichäischen Schriften De moribus und De Genesi c. Manichaeos, die später mit den anderen Werken gegen die Manichäer behandelt werden sollen.

Der große Vorzug dieser Arbeit ist ohne Zweifel die Bemühung um eine vollständige und – was die ausgewählten Begriffe betrifft – breite Erfassung der Zeichenproblematik bei Augustin. Trotz beachtlicher Leistungen von Kuypers, Markus, Pinborg und – weniger speziell – Lorenz und Duchrow ist die Evolution der betreffenden Begrifflichkeit bei Augustin noch nicht so eingehend und erschöpfend untersucht worden. Wenn der Verfasser auch noch für das übrige Werk Augustins entsprechende Abhandlungen vorgelegt haben wird, wird man das Ganze als eigentliches Standardwerk zu diesem Thema nicht mehr missen können. Ein weiterer Vorzug liegt in der stets gewahrten Transparenz zur allgemeinen denkerischen Entwicklung Augustins hin, so daß der Verfasser der Einseitigkeit *rein* philologischer Wortuntersuchungen nirgends verfällt. Da er oft mehr sagt, als für seine Themastellung unbedingt erforderlich ist, weist er sich zugleich über eine ausgedehnte Kenntnis der Augustinliteratur und eine sichere Beurteilung derselben aus.

Die Ausführlichkeit des Buches ist nun freilich auch ein Nachteil, nicht etwa deshalb, weil das, was gegebenenfalls entbehrlich wäre, ungenügend oder verzerrt präsentiert würde. Abschnitte über die Periodisierung der Menschheits- wie der Individuumsgeschichte (S. 51–60), ausführliche Paraphrasen von Plotin, Enn. I, 6 und V, 1 (S. 134–139), die Vorgeschichte des Begriffs sacramentum (S. 287–302) und manches andere mehr sind durchaus wohl fundiert. Aber man fragt sich, ob die große Mühe und Sorgfalt nicht besser darauf verwendet worden wäre, neben den Leitbegriffen auch die mit ihnen zusammenhängenden Wortfamilien (significare, significatio zu signum u. dgl.) zu untersuchen. Die auf S. 32 gegebene Begründung, das Substantiv stelle „eine Art Ergebnis“ dar, ist für diese schwerwiegende Weglassung doch eine etwas schwache Begründung! Außerdem sagt der Verfasser ausdrücklich, er stütze sich für den voraugustinischen Sprachgebrauch auf Sekundärliteratur (S. 33; 223; 290, Anm. 272; 299, Anm. 322), was natürlich durchaus zulässig ist, aber besonders bei den außerchristlichen Vorstufen nicht immer zu überzeugenden Resultaten (z. B. S. 107 f. und 175 f. zur Stoa) oder zu bloßen Paraphrasen von Sekundärliteratur führt.

Als eigentliche Schwierigkeit bei der Lektüre und Verarbeitung dieses Buches empfinde ich jedoch, daß das Aufsuchen „jedes dieser Worte in seinem Kontext“ (so programmatisch S. 29) nicht ganz gelungen ist. Die inhaltliche Beschreibung von Augustins Entwicklung hinsichtlich des „Zeichenbewußtseins“, wie man es nennen könnte, im ersten Teil, aber oft auch die Ausführungen zu seiner Philosophie und Theologie der Zeichenhaftigkeit im Frühwerk (Teil II), nehmen zu wenig Rück-

sicht auf die Termini im einzelnen und bedienen sich vor allem eines sehr stark ausgeweiteten Zeichenbegriffs – oft auch „signum“ –, der mit Augustins Verwendung von „signum“ nur entfernt etwas zu tun hat. Das ist deshalb verwirrend, weil in Augustins Denken sozusagen *alles* *zeichenhaft* ist, was aber noch keineswegs heißt, er habe dafür immer einen der genannten Zeichenbegriffe oder gar „signum“ verwendet. Was der Verfasser jeweils sagt, ist deshalb nicht *falsch*, aber manchmal *unscharf*. Am deutlichsten wird dies im ersten Teil spürbar, weil man nirgends erfährt, wie denn die Leitbegriffe in den Confessiones verwendet werden, aber immer wieder Sätzen begegnet wie: „Wenn also Augustinus im unmittelbaren Anschluß an die Darstellung seiner Begegnung mit den neuplatonischen Büchern schreibt, von dort her sei ihm die Mahnung gekommen (inde admonitus) zu sich selbst zurückzukehren, dann zeigte er damit, daß ihm diese Schriften zu einem bedeutsamen Zeichen geworden sind; denn das admonere ist . . . schlechthin die Aufgabe der signa“ (S. 149). Die Verwertbarkeit der Confessiones für die Geschichte von Augustins „Zeichenbewußtsein“ scheint mir zudem etwas überschätzt zu sein (z. B. S. 106 f. die angebliche Wirkung der Begegnung mit Faustus auf die relative Geringschätzung der Sprache). Im zweiten Teil wirkt sich unter anderem die vom Verfasser ins Zentrum gerückte Bedeutung der Inkarnation auf die Behandlung des Begriffs „sacramentum“ ungünstig aus, weil nur bei sehr neuem Studium der Belege klar wird, an wie wenigen Stellen das Wort wirklich die Inkarnation meint (etwa 3 von 30). Die Wichtigkeit der Inkarnation für den jungen Augustin ist hier zu wenig deutlich vom Bedeutungsspektrum des Wortes „sacramentum“ abgehoben (S. 311–328, 331, 357).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll jedoch nicht bestritten werden, daß *auch* immer wieder der Verwendung und Bedeutungsvielfalt von Worten sorgfältig nachgegangen wird (z. B. imago und similitudo, S. 271–284). Trotz einigen Vorbehalten – etwa auch gegenüber allzu unkritisch übernommenen Wertungen, z. B. der „Schlingen“ der Manichäer, S. 113, 139, 362, ähnlich S. 110, 361 – zweifle ich nicht daran, daß das vorliegende Werk seinen Platz in der Augustinforschung behalten wird. Man sieht der Fortsetzung mit großen Erwartungen entgegen.

Leimen/Heidelberg

Alfred Schindler

Pierre-Thomas Camelot: Ephesus und Chalcedon (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. II) Mainz (Grünwald) 1963. 292 S., 8 Tafeln, geb. DM 21.80 (Ursprünglich in Französisch erschienen unter dem Titel: *Éphèse et Chalcédoine*, bei Editions de l'Orante, Paris 1962; übers. v. Karl Heinz Mottausch).

Wie zu befürchten stand, ist über dem schwindenden Interesse an konzils geschichtlichen Fragen, über das auch die neue Zeitschrift „Annuario Historiae Conciliorum“ (1969 ff.) kaum hinwegtäuschen kann, das mit so viel Elan begonnene Unternehmen der „Geschichte der ökumenischen Konzilien“ dermaßen ins Stocken geraten, daß sich auch der Plan einer Sammelbesprechung der Altertum und Mittelalter betreffenden Bände als undurchführbar erwies. So setze ich denn die im 77. Jhg. dieser Zeitschrift begonnene<sup>1</sup> Besprechung der einzelnen Bände, soweit sie vorliegen, fort, verbinde damit freilich die Hoffnung, daß die Reihe, auch wenn ihr nicht der erhoffte buchhändlerische Erfolg beschieden sein sollte, kein Torso bleiben möge!

Der hier anzuzeigende zweite Band der Reihe ist als „Vorreiter“ der deutschen Ausgabe bereits vor elf Jahren erschienen. Er beschäftigt sich mit Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Bedeutung der Konzile von Ephesus und Chalcedon, also mit jener Phase altkirchlicher Konzils geschichte, über die wir nicht nur – vor allem dank der erhaltenen Konzilsakten (für Ephesus freilich nur in Gestalt von privaten, jeweils unterschiedlichen kirchenpolitischen Interessen dienenden Sammlungen) – verhältnismäßig am besten informiert sind, sondern der auch sowohl in kirchen- wie weltgeschichtlichem Betracht insofern eine einzigartige Bedeutung zu-

<sup>1</sup> ZKG 77, 1966, S. 140 ff.