

noch für die andere der beiden Thesen: « Nous préférons avouer . . . notre perplexité . . . » (75), und diese Zurückhaltung und Bescheidenheit ist bezeichnend für den Historiker Aubineau. Als Grund gibt er an: „Allzuoft erlangt man in der Geschichte die Genauigkeit auf Kosten der Gewißheit“ (76). – Ein 2. Kap. („Rhetorik und Diatribe in einem Plädoyer für die Jungfräulichkeit“ [83–96]) scheint im wesentlichen die Aufgabe zu haben, das dritte Hauptstück von Gregors Traktat („Über die Beschwerden der Ehe“) modernem Bewußtsein weniger anstößig zu machen. Der Verf. erweist sich hier selber als ausgezeichnete Rhetoriker! Fast ist der Leser überzeugt, daß das fragliche Kapitel in der Form nichts weiter ist als eine bloße Schulübung im Stil der Zeit und im Inhalt ein nichtssagender locus communis . . . – Vorsicht und Umsicht erweist der Verf. in der so delikaten Quellenfrage, in der sonst viel gesündigt wird (3. Kap. [97–142]). Was Platon angeht, so glaubt er z. B., nur 3 oder 4 Stellen als direkte Anleihen bezeichnen zu müssen, das übrige sei wohl nicht mehr als eine Art von platonischer ‚Koiné‘ (99). Dann wird vorsichtig nach dem Einfluß des Aristoteles, der Stoa und des Philon gefragt. Eingehend wird des letzteren *De Vita Contemplativa* als mögliche direkte Quelle untersucht. A. nennt dabei viele „frappierende“ Parallelen zwischen beiden Schriften, enthält sich aber einer endgültigen Stellungnahme über eine direkte literarische Abhängigkeit. Bei Plotin dagegen ist er bestimmt und entschieden: Gregor benutzt ihn als direkte Quelle (117 f.). Nach der Behandlung der biblischen und patristischen Quellen stellt das 4. Kap. (143–213) der Einleitung die „Geistliche Lehre des Traktates“ zusammen. Zunächst wird der positive Gehalt der Schrift in seinen Hauptartikulationen rein aus der Sicht des Historikers in größtmöglicher Objektivität zusammengefaßt (« en nous efforçant de sympathiser, de comprendre, d'expliquer plus que de juger » [208]); dann wird in der « Conclusion » eine Art Werturteil gefällt: die Lücken und Schwächen, auch im Verhältnis zu den späteren Schriften des Gregor, werden genannt. Dazu gehören die völlige Abwesenheit einer sozialen oder ekklesialen Dimension in seinem Denken, der zu einem gefährlichen Dualismus hintendierende Platonismus usw.

Da es sich hier nur um die Anzeige einer Textausgabe mit Übersetzung handelt, brauchen wir auf den Inhalt von *De Virginitate* nicht weiter einzugehen, vor allem auch deswegen nicht, weil der Verf. eine umfassende Studie zur Lehre über die gottgeweihte Jungfräulichkeit bei den griechischen Vätern von 300 bis 451 zur Zeit in Vorbereitung hat. A. hat im vorliegenden Band der « Sources Chrétiennes » so etwas wie ein Nebenprodukt dieser Hauptstudie – er nennt es selber « un élément du dossier », « une des pièces du procès » – der Öffentlichkeit überreicht. Dieses Nebenprodukt, man kann es ohne Einschränkung sagen, ist ein Meisterwerk geworden. So sieht man der angekündigten Studie mit höchster Erwartung entgegen.

A. Grillmeier, S. J.

Mayer, Cornelius Petrus, O. S. A., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum, XXIV, 1). 8^o (616 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag, 49.50 DM.

Augustinus ist vom Ansatz seines Denkens her „Augenmensch“, und er bleibt es im Grunde trotz einer gewissen Annäherung – im Prolog von *De doctrina christiana* – an die biblisch-hebräische Vorstellung vom Menschen als Hörer des Wortes Gottes. Dies hat zuletzt U. Duchrow in seiner schönen Arbeit „Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus“ (Bespr. von A. Grillmeier in dieser Zeitschrift 44 [1969] 287–290), aufgezeigt. Ist A. in diesem Sinne Grieche, dann erhellt unmittelbar die Bedeutung der Zeichen in seinem Denken, und man greift deswegen mit großem Interesse zu einer Studie, die der Zeichenlehre des A. gewidmet ist. Eine solche Studie hat freilich mit erheblichen Schwierigkeiten fertigzuwerden. A. verwendet für den gemeinten Sachverhalt eine ganze Reihe von verwandten, ineinander verzahnten Termini (signum, imago, similitudo, vestigium, umbra, figura, mysterium, sacramentum, allegoria, aenigma usw.) und stellt damit das Problem der rechten Zentrierung der Arbeit. Da andererseits der Zeichenbegriff mit Grundideen des A. zusammenhängt, die ihrerseits einer ständigen Entwicklung unterworfen sind, befindet sich derselbe in stetem Wandel. Hinzu kommt: die markantesten Entwicklungsphasen des augustiniischen Denkens beziehen oft gerade nicht den Zeichenbegriff als solchen mit in die Reflexion ein; so ergibt sich notgedrungen eine Darstellung der Genese des Zei-

chenbegriffs, die auf weite Strecken nicht eigentlich durch Texte belegt werden kann. Der Leser ist eingeladen, darauf zu vertrauen, daß der Verf. zuverlässig extrapoliert.

Wie versuchte M. dieser und anderer Schwierigkeiten Herr zu werden? Er grenzt zunächst einmal das schier unübersehbare Material auf die Frühschriften des A. (bis *De vera religione* einschließlich) ein und behält sich die Untersuchung der übrigen Schriften hinsichtlich der Zeichenlehre für später vor. Dann trifft er eine wichtige Unterscheidung, die nämlich zwischen den Zeichen als „erfahrene Wirklichkeit im Leben A.s bis zu seiner Konversion“ (Erster Abschnitt, S. 41–168) und den eigentlichen Zeichenbegriffen in den Frühschriften Augustins (Zweiter Abschnitt, S. 170 bis 360).

Im ersten Abschnitt wird anhand einer Analyse der *Confessiones* A.s geistige Entwicklung ziemlich ausführlich dargestellt, insofern sie irgendwie für seine Zeichenlehre von Bedeutung ist. Sie ist es unter einer doppelten Rücksicht, die der Verf. jedoch leider nicht unterscheidet und auseinanderhält: im genannten Zeitraum formt sich A.s geistiges Weltbild, macht er sich vor allem den platonischen Dualismus zu eigen, als dessen integrierender Bestandteil seine Zeichenlehre zu betrachten ist. Zweitens erfährt A. in dieser Zeit Zeichen verschiedenster Art: er begegnet ihnen in Gestalt der Sprache, der Buchstaben, der Sakramente (Taufverlangen), der *signa-verba* des Ambrosius (126). Sogar die Bücher der Neuplatoniker sind ein „bedeutsames Zeichen“ (149). Die *signa-exempla* in der Gestalt der Lebensbeschreibung des Marius Victorinus und der Mönchsviten (150), nicht weniger als das berühmte „tolle-lege“ der Gartenszene von Conf. VIII, 12, 29 (164), gehören in die gleiche umfassende Kategorie der von A. erfahrenen Zeichen, genauer gesagt: der vom Verf. als Zeichen interpretierten Erfahrungen des A. Denn auch hier hätte man gerne aus Gründen methodischer Klarheit eine Unterscheidung zwischen dem, was A. selber als *signum* bezeichnet (z. B. die ersten Ausdrucksbewegungen des Kleinkindes und die Laute der Sprache) und dem, was A. in irgendeinem analogen Sinn als Zeichen erlebt haben mag, ohne es jedoch als solches zu kennzeichnen (zum gleichen Thema vgl. den Aufsatz des Verf.s „Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den *Confessiones*, in: ThGl 59 [1969] 304–309). Mag auf Grund dieser und ähnlicher Einwände der erste Abschnitt als nicht ganz sichere Grundlegung des zu behandelnden Themas erscheinen, die 160 Seiten stellen jedenfalls wegen der Unmenge der klug verarbeiteten Literatur eine gute Einführung in die Lektüre der ersten 8 Bücher der *Confessiones* dar. Die Kapitelüberschriften lauten: „Die *Confessiones* als Quelle für eine Entwicklungsgeschichte A.s“; „Darstellung der Jugendjahre“; „Der Weg zur Konversion“; „Die Zeichen und die Bekehrung“.

Der zweite Abschnitt ist in zwei Kapitel gegliedert. Das erste behandelt „A.s Lehre über das zeichenhaft Seiende in den philosophischen Dialogen von *Cassiciacum*“ (170–211), versucht also den philosophischen Denkansatz aufzuzeigen, aus dem A.s Zeichenlehre in seiner ursprünglichen Gestalt erwächst (zum *genus litterarium* dieser Dialoge vgl. neuestens P. Valentin, Un «protreptique» conservé de l'Antiquité: le „*contra Academicos*“ de saint Augustin, in: RevScRel 43 [1969] 1–26.97–117). Entscheidend ist hier die Überwindung der akademischen Skepsis und das dabei gewonnene neue Verständnis der Welt: das *veri simile* ist nicht mehr bloß probabile, sondern „Zeichen“ eines *mundus intelligibilis* (173). Diese Kennzeichnung der Erfahrungswelt als Zeichen ist zwar durch die Schrift *Contra Academicos*, auf die sich die Analyse im wesentlichen stützt, nicht direkt belegt, liegt aber doch wohl in der Konsequenz des neuen Ansatzes (eine in diesem Sinne eventuell indirekt anziehbare Stelle, die Übersetzung der Wahrheitsdefinition des Zenon in die Terminologie des A. („*quod brevius planiusque sic dicitur*“, *Contra Academicos* II, 5, 11) wird vom Verf. vielleicht absichtlich nicht verwendet).

Nach ausführlicher Kennzeichnung des ontologischen Hintergrundes seiner Lehre über die Zeichen und der damit gegebenen „gnoseologischen Prozedur“ ihrer Erkenntnis – dreifacher Rhythmus des Abwendens vom Sinnlichen, des Hinwendens zum rein Geistigen, der Rückwendung zum Sinnlichen und dessen Erkenntnis als Abschattung der geistigen Welt – und nach einer Stellungnahme zum Einfluß Plotins auf A. in der Lehre über die Zeichen (A. liest Plotin in biblischem Vorverständnis, 216) erfolgt im folgenden Kapitel die „Ausgestaltung der Zeichenlehre in den Werken mit christlich pädagogischer Zielsetzung bis zur beginnenden kirchlichen Epoche

Augustinus“ (211–331). Ein erster Paragraph ist der für die Zeichenlehre des A. entscheidenden Schrift *De magistro* gewidmet. Verf. referiert ausführlich den Gang des Dialogs, bestimmt die Herkunft des augustianischen Zeichenbegriffs aus dem stoischen Materialismus (234 ff.; vgl. hierzu neuerdings B. Darrel Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, in: *RevEtAug* 15 [1969] 9–49, bes. 41) und nennt als Ergebnis: „So widersprüchlich das klingt: die Zeichen haben keine semantische Funktion . . . Ihre gnoseologische Funktion besteht in der commemoratio sensibilis des homo interior“ (*magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur*, 10, 33) (241). Der folgende Paragraph arbeitet anhand einer Analyse von *De musica* VI, *De div. quaest.* (83, 46) und *De vera religione* die „zunehmend biblische Orientierung“ der Zeichenlehre heraus: „Dadurch daß A. die signa mit credere, credere mit auctoritas, diese wieder mit der dispensatio temporalis in Verbindung brachte, gelang ihm ein geniales Konzept für die Erkenntnis der Heilsgeschichte. Sie . . . ist analog dem platonischen ‚kosmos aisthesos‘ Inbegriff des von Gottes Erbarmen ‚abgeschatteten‘ Heilsplanes“ (263).

Es folgen Erörterungen zur Zeichenhaftigkeit der Begriffe *imago*, *sacramentum*, *figura*, *allegoria* und *aenigma* (271–349), wobei vor allem die Ausführungen zum Begriff *sacramentum* beachtenswert sind, denn „A. . . hatte die Fähigkeit, diesen schillernden, komplexen Begriff *sacramentum* mit seiner ‚incroyable diversité de sens‘ von seiner philosophischen Position aus denkerisch zu durchdringen . . .“ So erscheinen die Sakramente „im Rahmen des christlich interpretierten platonischen Dualismus“ (303). Durch sie „empfängt der Gläubige die Anregung, sich nach innen zu wenden und die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten innen zu suchen“ (304). Ein besonderer Paragraph ist dem „*sacramentum*-Begriff des jungen A. im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Inkarnation“ gewidmet (311–331): „Weil A. das Geheimnis der Inkarnation zunächst nicht mit der Soteriologie verband, konnte er, seinem ihn geradezu kennzeichnenden Erkenntnisdrang Rechnung tragend, das *sacramentum incarnationis* zur Klärung der aus der Philosophie stammenden Fragestellung nach dem Wie des in der Zeit wirkenden, selbst aber aller Zeitlichkeit enthobenen Gottes heranziehen“ (331).

Wie das Kapitel über den Zeichenbegriff der Cassiciacum-Schriften mit einer „umfassenden Darstellung“ derselben, man würde besser sagen: mit einem Verzeichnis der einschlägigen Stellen, an denen diese Termini verwendet werden, endet, so schließt auch das letzte Kapitel mit einer solchen Zusammenstellung der Befunde. M. vergleicht die einzelnen Begriffe und kommt zum Ergebnis – wen wundert's? –, daß für A. eben Bild Bild und nicht Zeichen, und Zeichen Zeichen bedeutet und nicht Bild. Beim „Rückblick und Ergebnis“ angelangt, bedauert der Leser, daß Verf. ihm jede Art von „Vorblick oder Ausblick“ auf die folgenden Teile der Arbeit vorenthält. Auch dem jetzt schon vorliegenden Teil hätte dieses zusätzliche Licht nicht geschadet. 47 Seiten verschiedenster Register erhöhen die Nützlichkeit der Studie.

H. J. Sieben, S. J.

Mieth, Dietmar, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johann Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15). 8^o (335 S.) Regensburg 1969, F. Pustet. 39.– DM.

Die Geschichte des Modells ‚vita activa – vita contemplativa‘ mit ihrer einseitigen Fassung der Vergöttlichung steht nach Auffassung des Verf.s einer heutigen „theologischen Aufwertung des tätigen Lebens“ (A. Auer) im Wege durch eine dualistische Aufspaltung der Merkmale der christlichen Existenz und die einseitige Verfestigung der Überlegenheit der ‚vita contemplativa‘. Es genügt nicht die Kritik des Modells, eine solche würde wiederum nur im Rahmen des gleichen Modells als eine Hilfskonstruktion bleiben; eine formale Untersuchung auf die ideologischen Elemente hin ist notwendig und in der Lebenslehre Eckharts und Taulers würde diese eine geschichtliche Grundlage finden (25 f.). Methodisch müßte also das richtige Modell gesucht, und zugleich soll eine Interpretation Eckharts und Taulers versucht werden; beides ließe sich nur in einer geschichtlichen Betrachtungsweise verwirklichen. Eine systematische, begriffliche Klärung wird dadurch nicht gesucht, sondern die Entwicklung läßt sich nur als Strukturwandel des Modells begreifen (26 f.). Die Frage ist, ob christliche Existenz