

duum und Menschheit. Augustin bearbeite diese Frage durch den Einfluß Ambrosius' zunächst (Frühwerk) mit den Mitteln der allegorischen Schriftauslegung, gebe sich damit jedoch im Laufe der Zeit, da die Bibellektüre, insbesondere Paulus, für ihn immer wichtiger werde, immer weniger zufrieden. Sein Denken verlange nach einer historisch philosophischen Begründung der Heilsgeschichte in ihrer konkreten Wirkung auf das Individuum. Aus Texten der Heiligen Schrift böten sich hierzu Hilfskategorien an, topographischer Natur etwa, wie das Wort „in“ in dem Ausdruck „In Christus“ (1 Kor 15), aus dem Augustin sein Konzept einer Sünde „in Adam“ entwickle. Mit diesem Konzept habe er, einen biblischen Ausdruck („in x“) mit einer porphyrisch neuplatonischen Kategorie („Das Eine“ als *ousia*) kombinierend, versucht, einen eigenen Beitrag zur Lösung der Individuationsproblematik zu liefern: „Augustine says that he (Adam) was one man and also the whole human race (*totum genus humanum*)“ (126). R. prägt dafür den Begriff „transpersonales Leben“. Auch die Ausdrücke *massa* und *conspersio* wiesen darauf hin.

Ob Augustins Versuch geglückt ist und R.'s Beschreibung von Augustins Vorgehen zutrifft, sei hier dahingestellt. Viele und wichtige Fragen bleiben jedenfalls offen, vor allem im Bereich 3) (Kap. 7: *Evil, justice and divine omnipotence*) etwa zur Kompatibilismusproblematik (Freiheit und Gnade, Doppelte Prädestination usw.), die zu erörtern hier zu weit führen würde. Nur zwei Bemerkungen zum Schluß. Erstens: R. schließt sich an die neuere Forschung an (bes. W. Geerlings, *Christus exemplum*, Mainz 1978), die Augustins Christologie rehabilitiert. Die Tatsache, daß Augustin mehr an der soteriologischen „Mechanik“ als an christologischen Formeln interessiert sei, bedeute nicht, wie die Dogmengeschichte früher glaubte, daß er eine bis hin zum Dokerismus ausgedünnte Christologie vertrete. Gerade eine Untersuchung des „In Adam – In Christus“-Motivs zeige, wie sich im Laufe der Zeit eine Verdichtung seiner Christologie ergebe, wobei ihm jedoch eine zu starke Betonung der „äußeren“ („historischen“) Gestalt Jesu Christi zeit lebens im Hinblick auf den Pelagianismus suspekt geblieben sei (266 ff.). Zweitens: Der hochinteressante Appendix II (317–320) gibt Aufschluß darüber, daß Augustin, besonders interessant zu zeigen im Briefwechsel mit Hieronymus, trotz seiner starken Erbsündenlehre eher dem Kreatianismus als dem Traduzianismus zugeneigt gewesen sei (also: Gott schafft die individuelle Seele jeweils beim Akt der Zeugung), auch wenn er daraufhin nicht mehr erklären konnte, wie denn die Sünde „in Adam“ auf die individuellen Menschen nach Adam übertragen werden sollte. Wenn O'Connells (1988) Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen (s. seine Annahme, daß Augustin an die Präexistenz der Einzelseelen glaubte, durch die sie in Ewigkeit „in Adam“ gesündigt haben), wie R. plausibel macht, abzulehnen ist, dann bleibt nur die Vermutung, daß der Theologe Augustin aus Traditionsgründen an einem Dogma festhielt, das er als Philosoph nicht verteidigen konnte und wollte, wie nicht zuletzt die offene Debatte mit Julian von Aclanum zeigt, in der Augustin sowohl als starrköpfiger alternder Bischof befremdet, wie auch als jugendlich wirkender Freigeist brilliert.

Mit diesen wenigen Bemerkungen dürfte sich schon an einem Bruchteil der in R.s Buch behandelten Themen gezeigt haben, wie ausdifferenziert das Augustinusbild in der modernen Forschung inzwischen geworden ist. Das Buch stellt gerade von seiner umfassenden Anlage her einen überaus wertvollen Beitrag zu dieser Forschung dar, während es gleichzeitig auch für die weniger spezialisierten Interessierten einen guten Zugang zum Denken Augustins bieten könnte.

J. LÖSSL S. J.

SUMMA, GERD, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7). Würzburg: Echter 1992. XI/266 S.

Einer der zentralen und gleichzeitig schwierigsten Begriffe der christlichen Frömmigkeitsgeschichte ist die „*discretio spirituum*“, die „Unterscheidung der Geister“, oft auch einfach nur „*discretio*“ genannt, heute vielfach als „geistliche Unterscheidung“ bezeichnet. Bei der Entwicklung dieses Begriffes spielte Johannes Cassian (ca. 360 bis ca. 435) eine wichtige Rolle. Er brachte das Mönchsleben und auch die Mönchsspiritualität aus Ägypten, wo er eine Zeitlang gelebt hatte, nach dem Westen. Durch seine zwei Werke, „*De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*“ und die „*Colla-*



tiones Patrum“, wurde er für Jahrhunderte der Lehrmeister des inneren Lebens für die Mönche.

Die vorliegende Untersuchung ist aus einer Diplomarbeit hervorgegangen, die der Verf. 1988 an der Theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. vorgelegt hat. Ihr Ziel ist es, die Schriften Cassians zu erschließen und seine Aussagen zum theologischen Gehalt der *discretio* herauszuarbeiten. – Im 1. Teil („Kontext und Sinnmitte der Spiritualität Johannes Cassians“) wird zunächst Leben und Werk Cassians dargestellt und dann ein Durchblick durch seine Mönchsspiritualität gegeben. Der Mönch ist für Cassian ein Christ, der entschieden seiner Berufung nachgeht. Das Endziel des christlichen Lebens ist die Schau Gottes im ewigen Leben, das Nahziel ist die Reinheit des Herzens. Die Übungen des Mönches, Askese, Fasten, Beten, Nachtwachen, Schriftlesung sind nur Mittel für die Reinheit des Herzens. – Der 2. Teil („Aspekte, Kriterien und Regeln der *discretio*“) bestimmt den Stellenwert der *discretio* im Mönchsleben. Es ist von größter Wichtigkeit, zu erkennen, was zur Reinheit des Herzens führt bzw. was davon wegführt. Die *discretio* ist die Fähigkeit, das zu unterscheiden und zu finden. Es geht um die Erkenntnis der äußeren und inneren Antriebe des Menschen: die „Unterscheidung der Geister“, d. h. der vielfältigen und vieldeutigen, in der Dämonenlehre nur angedeuteten Heils- und Unheilmächte, der Herzengedanken, der Antriebsmächte von „Fleisch“ und „Geist“, der seelischen Grundstimmungen. Ferner geht es bei der *discretio* darum, anhand der Ergebnisse des Tuns auf die Urheber und Ursachen zurückzuschließen, also um eine Reflexion der asketischen Praxis. Hier steht die Unterscheidung der Hauptlaster und Tugenden und der „königliche Weg“ der Mitte zwischen den Extremen im Vordergrund. – Der 3. Teil handelt schließlich von „Aneignung, Vermittlung und Vollzug der *discretio*“. Die Hineinnahme in ein Leben nach dem Evangelium geschieht durch geistliche Vaterschaft und Anleitung zur *discretio*. Die Vermittlung der *discretio* ist in die Tradition des Mönchtums eingebunden. Cassian sieht das Mönchtum in der Nachfolge Jesu, der Apostel und der Urgemeinde. Evangelische Vollkommenheit kann nach Cassian im Grunde genommen nur im Mönchtum verwirklicht werden. – Abschließend werden in „Ergebnis und Ausblick“ die historische Bedeutung Cassians als Vermittler östlicher Mönchsspiritualität nach Südgallien angesichts eines sich wandelnden kirchlichen und geschichtlichen Kontextes und der aktuelle Bezug der *discretio* für die heutige Zeit herausgestellt. Die „*discretio*“ gilt als das Vermächtnis von Johannes Cassian. Wichtig bleibt die Einbindung der Spiritualität in die kirchliche Gemeinschaft als Ort der Weitergabe der *discretio*.

Die vorliegende Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Unterscheidung der Geister dar. Sie hat die Bedeutung der *discretio* im Zusammenhang der geistlichen Theologie Cassians deutlich gemacht. Dabei werden auch Hinweise auf die Vor- und Wirkungsgeschichte gegeben, aber eine ausführliche Darstellung dieser Bezüge lag außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Interessant wäre es nun – und das ist nicht als Kritik am Autor gedacht – den *discretio*-Begriff Cassians in die reiche Tradition der Unterscheidung der Geister vor und nach Cassian einzuordnen und damit zu vergleichen. Auch die Erforschung der Wirkung Cassians auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte wäre noch weiterer Arbeiten wert. Wieweit ist Cassian durch seine Herausstellung des Mönchtums als Weg zur christlichen Vollkommenheit schuld an einer Entweltlichung des christlichen Glaubens? Wieweit hat er die geistliche Erfahrung intellektualisiert und rationalisiert? Wieweit hat Cassian – er gilt als einer der Väter des „Semipelagianismus“ – der Frömmigkeit einen voluntaristischen Zug aufgeprägt?

G. SWITEK S. J.

CAZIER, PIERRE. *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* (Theologie historique 96). Paris: Beauchesne 1994. VI/329 S.

Mit Buchtiteln ist das so eine Sache. Nicht immer decken sich hier die Interessen des Autors und die des Verlegers. Wer immer die Verantwortung für den vorliegenden Titel trägt, derselbe enthält dem Leser jedenfalls die entscheidende Information vor, nämlich daß er es mit einer Studie zu Isidors wichtigem Lehrbuch für Glaubens- und Sittenfragen in Thesenform, den *Sententiarum libri tres* (PL 83, 537–738), zu tun hat. In der Tat,