

der kein Griechisch kann, bringen sie keine über den bloßen Wortlaut hinausgehende Erkenntnis, für Griechischkenner stellen sie dagegen eine ärgerliche Behinderung der Lektüre dar. H.-J. SIEBEN S. J.

BASILIUS VON CAESAREA, *De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist*. Griechisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von H.-J. Sieben SJ (Fontes Christiani 12). Freiburg: Herder 1993. 368 S.

Es war längst überfällig, die „Bibliothek der Kirchenväter“ von Bardenhewer u. a. (Kösel) durch eine neue, nun auf das Mittelalter erweiterte Reihe zu ersetzen. Daß unter den ersten Bänden ein so wichtiges Werk über den Heiligen Geist erscheint, ist im Blick auf die immer noch wachsende Bedeutung der Pneumatologie anzuerkennen. Die zweisprachige Ausgabe legt den von B. Pruche edierten griechischen Text aus Sources Chrétiennes 17<sup>bis</sup> zugrunde. Der gefällige Druck unterstreicht noch, was man an diesem Band von der ersten bis zur letzten Seite spürt: Hier ist ein Fachmann am Werk.

Die „Einleitung“ geht aus von der großen Hochschätzung des Erasmus für Basilius und zeigt in einer kurzen vita den brisanten theologiegeschichtlichen und kirchenpolitischen Hintergrund unserer Schrift auf. „Zum Werk selber“ schließt S. sich der These von Dörries an, daß Kapitel 10–27 in der Substanz das zweitägige Gespräch wiedergeben, das B. 372 mit seinem damaligen Freund Eustathius, Bischof von Sebaste, geführt hat. Nachdem das Nizänium die Gottheit Christi herausgestellt hatte, ging es nun um die Gottheit des Heiligen Geistes. S. stellt gut die Behutsamkeit heraus, mit der B. vorgeht, denn es gehöre „zum Wesen christlicher Erkenntnis, daß sie Zeit zum Reifen und Wachsen braucht“ (46). Aufschlußreich sind die Hinweise auf die „Nachwirkungen“ (bis hin zum neuen Katechismus), zunächst daß die Glaubensformel des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 381) „die Lehre von De Spiritu Sancto über den Heiligen Geist zusammenfaßt. Genau wie B. selber vermeidet es das Konzil nämlich, den Heiligen Geist ausdrücklich als Gott zu bezeichnen“ (55). Ebenso spürt man in der Übersetzung selbst und den zahlreichen Anmerkungen die Hand des kundigen Patristikers und Dogmengeschichtlers: Zahlreiche Querverweise innerhalb des Werkes sowie auf das Gesamtwerk des B., Verbindungslinien zu den Vätern und Theologen ebenso wie zur einschlägigen Fachliteratur machen das Buch zu einer Fundgrube für die Pneumatologie. Dazu tragen außerdem die ausgezeichnete Bibliographie wie die 5 sorgfältig erarbeiteten Register bei: „Bibelstellen, biblische Namen, Personen, Begriffe (griechisch), Sachen (deutsch)“.

Zur Übersetzung: Gleich im ersten Satz freut man sich über den Mut, lange griechische Perioden zu teilen, Umstellungen vorzunehmen und entsprechende deutsche Idiomatik auszunutzen. So entsteht ein flüssiger, gefälliger Stil, der zugleich in den entscheidenden Aussagen eine hohe Präzision aufweist. Dieses Buch kann man lesen – wobei man sich gelegentlich am danebenstehenden Urtext vertiefen kann. Dann ist es spannend zu sehen, wie die Untersuchung jener „Worte, die gleichzeitig klein und groß sind“ (77), in einem intensiven Ringen mit den Häretikern („Pneumatomachen“) in eine große Tiefe und Dichte führt, die auch heute nichts an Aktualität verloren hat. Fragen der Hermeneutik, eine tiefe Schriftexegese und behutsame Systematisierung lassen die Lehre vom Heiligen Geist gleichsam vor unseren Augen erstehen. Dabei spürt man die tiefe Ehrfurcht, die bei allem geistigen Ringen stets vor dem Geheimnis dessen stehen bleibt, dessen Wirkungen wir auf so vielfache Weise erfahren. N. BAUMERT S. J.

KREUZER, JOHANN, *Pulchritudo*. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der „Confessiones“. München: Fink 1995. VIII/292 S.

Conf. 9–11, Augustins Reflexionen zur Erfahrung von Transzendenz (Bekehrung), zum Ort dieser Erfahrung (*memoria*) und zu ihren zu definierenden Bedingungen (Zeit/Ewigkeit), stellen für philosophiegeschichtliche Untersuchungen offenbar ein nicht zu erschöpfendes Reservoir dar. Zu den bekanntesten der jüngsten Zeit zählen E. A. Schmidts *Zeit und Geschichte bei Augustin* (Heidelberg 1985) und K. Flaschs *Was ist Zeit?* (Frankfurt a. M. 1993). Letztere konnte K. nicht mehr berücksichtigen (10,

Anm. 24). Schmidt hatte die Rolle der Gegenwart als Geschichte konstituierendes Moment herausgestrichen, Flasch am Text eine inhaltliche Bestimmung dieser Gegenwart entdeckt, nämlich die Gnade der Vorherbestimmung zum Heil, beziehungsweise die Nichtvorherbestimmung, die das Unheil der Verdammten bewirke. K. versucht sich vor allem von der letzteren, bereits in Flaschs *Logik des Schreckens* (Mainz 1990) zum Tragen kommenden Betrachtungsweise zu lösen. Er möchte nicht die Schattenseite des Denkens Augustins hervorheben (1, Anm. 4), sondern, von „philosophiegeschichtlichen Parallelisierungen“ jeder Art (etwa auch der platonischen Chorisimos-Problematik) „unbelastet“ (9), das geistige Erfassen der Schönheit Gottes, der *pulchritudo tam antiqua et tam nova*, als zentrales Motiv der behandelten Abschnitte herausarbeiten. Dementsprechend gehe es, so K., nicht um Ästhetik in der modernen Bedeutung des Wortes. Vielmehr erweise sich der Ausdruck *pulchritudo* als der Begriff, auf den hin Augustin, ausgehend von der Analyse der *memoria* und im Kontext seiner Zeitanalyse, seine theologische Erkenntnislehre entfalte. Am Ende von Kap. 1 („Confessiones X: Analyse und Interpretation der Memoria“) verdichten sich diese Überlegungen: „Das Erinnerungsvermögen überschreitet sich selbst in sich selbst“ (83). Wodurch und woraufhin werde dies in Augustins Augen möglich? „An der Aszendenz zum ‚in te supra me‘ als dem Rückgang in den Grund der Erinnerung wird immer von neuem bewußt, wie Augustin die Frage beantwortet, ‚was er liebt, wenn er Gott liebt‘ (X, 6, 8) [...] Der Name für den Grund der Erinnerung ist ‚pulchritudo‘: ‚Spät habe ich dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu‘ (X, 27, 28)“ (84f.). *pulchritudo* ist das Analogon des Aufstiegs von den äußerlichsten Dingen zur absoluten Mitte. An ihr werde *memoria* zur *memoria amans* (92). „An der *pulchritudo* begreifen wir, was die unendliche Fassungskraft der Erinnerung in ihrem Grunde ist“ (95). In diesem Grund begegnen sich Zeit (das jeweils Nachträgliche der Erinnerung) und Ewigkeit (ständige Gegenwart) als das Ereignis der Schöpfung durch Gott: „In der Erinnerung der *pulchritudo* wird der Schöpfungsvorgang erfahren, als geschähe er gerade jetzt (XI, 7, 9)“ (101). Im nun folgenden Kap. 2 („Confessiones XI: Ewigkeit – Zeit“) gehe es demnach also nicht um die Frage nach der Situation der Schöpfung (*creatura*) zwischen Zeit und Ewigkeit, sondern „um die Frage, wie Ewigkeit, die ‚Gottes ist‘, schöpferisch ist“ (119). Antwort: „Schöpferisch ist die Ewigkeit Gottes in der Zeit nicht in der Weise eines ‚kunstfertigen Handwerkers‘. Schöpferisch ist die Ewigkeit Gottes im Wort“ (133). Dessen Abbild sei die Sprache, deren Nacheinander die Zeit als Geschichte konstituiere (170). Deren Innenseite (*distentio animi*) wiederum strebe im Durchgang durch die Stufen der Schönheit zurück zur Mitte ihrer Erfüllung, der ewigen Wahrheit des Wortes Gottes. Damit hätte sich der Kreis geschlossen. K. stellt dies an einer Synopse von *conf.* 10 und *conf.* 11, 29, 39, 31, 41 dar, ehe er zum Schluß auf Augustins Beschreibung der Vision von Ostia in *conf.* 9 zu sprechen kommt (255). Diese sei ein konkretes, historisches Beispiel der bisher philosophisch abstrakt reflektierten Wahrheiten: „Mit dem Gespräch in Ostia hat Augustin in den *Confessiones* ein Beispiel des sich in Äußerung übersetzenden Erinnerens gegeben. Während des Sprechens wurde berührt, was schweigend in der Sprache ist. Das Schweigen ist in der Sprache als der Grund von Sprache. Es ist das Sprechen Gottes“ (273).

Die Vorstellung von Schöpfung als eines sprachlichen Ereignisses läßt sich auch auf Ks. Darstellung übertragen. Ks. Formulierungen erweisen sich immer wieder als gelungen und zum Weiterdenken inspirierend. *pulchritudo* als Zielbegriff der Reflexionen Augustins in *conf.* 9–11 anzuisuieren, hat sich als lohnend erwiesen. Wie schon vor einigen Jahren C. Harrison in *Beauty and Revelation* (Oxford 1992) gezeigt hat, begegnet hier eine Grundkategorie des Denkens Augustins. Daß diese freilich mit der Problematik moderner ästhetischer Theorien mehr zu tun haben könnte, als K. dies zuzugeben gewillt ist, wurde bereits an früheren Werken als *conf.*, etwa *vera rel.*, gezeigt (vgl. J. Lössl, *religio, philosophia und pulchritudo*, in: VigChr 47 [1993] 363–373, bes. 372f., Anm. 34). Für Augustin erstreckt sich das Gebiet der *pulchritudo* über die „höheren“ geistigen Wirklichkeiten hinaus nicht nur auf die „niedrigeren“, äußerlichen, also sinnlichen Gegebenheiten als solche, sondern auch, insofern sie gefallen und böse bis hin zur Verdammnis sind. Dieser Hang zur „Universalisierung“ der Heilsästhetik läßt für Augustin, wie Flasch richtig erkannt hat, auch eine Logik des Schreckens zu, der eine der Symmetrie verpflichtete „Ästhetik des Schreckens“ entspricht. Diese Tendenz erreicht

etwa um 397, also der Abfassungszeit von *conf.*, einen ersten Höhepunkt. Der Text von *conf.* selbst ist durchdrungen von dieser Thematik. Von ihr zu abstrahieren heißt, vom Denken Augustins zu abstrahieren. So „schön“ und in sich zutreffend die Gedanken Ks. zur *pulchritudo* im Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie ihre konkrete Anwendung in der „Ostia-Vision“ sein mögen, die Gedanken Augustins sind es nicht, jedenfalls nicht in jenem klassisch naiven Sinn von *pulchritudo*, der das Schauerliche und Schreckliche biblischen Glaubens, wie er hier praktiziert wird, verdrängt. Das *conf.* 9 beherrschende Thema ist die dramatische Entgegensetzung von Heil und Unheil. Augustin faßt seine in *conf.* 1–4 und 5–8 dargestellte biographische Entwicklung zusammen: Das Glück seines Lebens sei seine Bekehrung gewesen. Ohne sie wäre er auf ewig verloren. Einen Vorgesmack der ewigen Verdammnis habe ihm sein früheres sündiges Leben vermittelt. Niemandem wünsche er dieses Schicksal. Wie glücklich sei er darüber, daß sich sein Freund Verecundus, der Besitzer des Landguts von Cassiacum, kurz vor seinem Tod habe taufen lassen (9, 3, 5). Augustin hegte keine Zweifel, daß er ihn andernfalls unter die Verdammten hätte rechnen müssen. In diesem Kontext schildert er seine eigene Taufe und im Anschluß anlässlich des Todes der Mutter deren frommes Leben mit der „Vision von Ostia“ an dessen Ende. Am Bett der Toten stimmt Evodius Ps 100 an: „Von Erbarmen und Gericht will ich dir singen, o Herr“ (9, 12, 31). Auch in *conf.* 10 und 11 wird die Kontrastierung von Heil und Unheil fortgesetzt. Der trinitarisch strukturierten Gottebenbildlichkeit der *memoria amans* entspricht in der Trinität der Laster nach 1 Joh 2, 16 (*concupiscentia, curiositas, superbia*) eine Struktur des Unheils (10, 28, 39). Beides ist „in Christus“ in eine universale Ästhetik integriert (10, 43, 70). Die Geretteten schauen staunend auf das Wunder der Gerechtigkeit Gottes, die darin besteht, daß durch das Kreuz Christi die Guten erlöst und die Bösen verdammt werden. Schließlich und endlich erfolgt auch der Zugang zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit (*conf.* 11) von dieser Grunderfahrung der Bekehrung als Errettung aus dem sicheren Schicksal ewiger Verdammnis her. Flasch hat dies in *Was ist Zeit?* ausführlich kommentiert und kontextualisiert. Wie Flasch dort in seiner moralischen Entrüstung übersah, daß Augustins Theorie der Zeit als „gnadenhafter“ Erstreckung der Ewigkeit im Gericht (Scheidung der Erlösten von den Verdammten) universalästhetische Züge trägt, relativiert K. (vgl. 10, Anm. 24) durch Ausschluß gnadentheologischer Motive gegen Flasch die hochaktuelle (vgl. F. Dröge/M. Müller, *Die Macht der Schönheit*, Hamburg 1995) und durch ihren religiösen Bezug (Was heißt Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes?) bei Augustin verschärfte ethische Problematik einer solchen Konzeption.

J. LÖSSL S. J.

ROBERTS, PHYLLIS B., *Thomas Becket in the Medieval Latin Preaching Tradition. An Inventory of Sermons about St. Thomas Becket c. 1170–c. 1400* (Instrumenta Patristica 25). Steenbrugge-Den Haag; Sint Pietersabdij/Martinus Nijhoff International 1992. 270 S.

Die Persönlichkeit und die Geschichte des ermordeten Erzbischofs von Canterbury bewegte im Mittelalter viele Menschen, weil sie in ihm einen Zeugen für eine Haltung erkannten, die wir heute mit Zivilcourage umschreiben können. Seinem Sekretär Herbert von Bosham verdanken wir die *Vita s. Thomae*. Die Predigten zu Ehren dieses englischen Märtyrers dürften aber in den weitaus meisten Fällen unbekannt sein. Die Vf.in hat es mit vorliegender Publikation erstmals unternommen, die erhaltenen und bekannten Sermones in einem Repertorium zu sammeln. In einer ausführlichen Einleitung beschreibt sie die Geschichte der Becket-Verehrung im Mittelalter (9–26) und sein in diesen Texten umrissenes Persönlichkeitsbild (26–45). Als Hauptteil analysiert Vf.in 184 lateinische Predigten über Thomas Becket, entstanden im Zeitraum zwischen 1170 und 1400. Vier Indizes erschließen die Liste (die Prediger: 247–250; das Publikum/Predigtformen: 251; Schriftheften: 252–254; Handschriften: 255–263), eine Auswahl-Bibliographie vervollständigt sie (265–270). – Das Auswahlkriterium des hier vorzustellenden Repertoriums, nämlich eine bestimmte Persönlichkeit im Widerspiegel der Predigtliteratur, erweist sich als ergiebig. Anhand der deskriptiv-quantitativen Methode kann Vf.in die Kreise hervortreten lassen, die sich vornehmlich für Thomas Becket interessierten.