

WEISSENBERG, TIMO J., *Die Friedenslehre des Augustinus*. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung (Theologie und Frieden; 28). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 564 S., ISBN 3-17-018744-9.

Lohnte es nach Fuchs (1926/1965), Laufs (1973), Reiter (1974) und Budzik (1988) – um nur diejenigen Autoren zu nennen, die in letzter Zeit Monographien zu Augustins Friedenslehre vorgelegt haben, und die große Zahl von Autoren gar nicht zu erwähnen, die mit seinem Friedensbegriff zusammenhängende konkrete ethische Fragestellungen behandelten – noch einmal Augustins Friedenslehre darzustellen? Die Frage stellt sich insbesondere im Blick auf Stanislaw Budzik, der Augustins Friedenslehre umfassend behandelt und seine Untersuchung ähnlich angelegt hat wie der Autor der vorliegenden Arbeit (vgl. *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck/Wien 1988, 412 S.). Ich denke, es lohnte sich, denn bei allen Gemeinsamkeiten gibt es in der Anlage, in der Durchführung, in der Zielsetzung und im Ergebnis doch einige Differenzen.

Was die Anlage der Arbeit angeht, so unterscheidet Budzik fünf ‚Themenkreise‘ (einen ontologischen, anthropologischen/soteriologischen, ekklesiologischen, politischen, eschatologischen), in denen Augustins Friedenslehre im Hinblick auf eine Gesamtdarstellung erhoben wird. Weissenberg (= W.) dagegen „erklärt, deutet und entfaltet“ Augustins „friedensethisch relevante Äußerungen und Darlegungen“ im Kontext von zunächst vier „theologischen Hauptfeldern“: dem der Soteriologie und Anthropologie, dem der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, dem der civitas-Lehre, dem der heilsgeschichtlichen Sicht des Augustinus.

In der Durchführung seiner Arbeit geht W. erheblich methodischer vor als Budzik. Jedes der genannten vier Hauptkap. ist seinerseits in vier „Teile“ bzw. identische Fragestellungen unterteilt. Der erste Teil ist der jeweils lehrmäßigen Grundlage gewidmet, der zweite dem Zusammenhang dieser Grundlage mit Augustins Aussagen zur Friedensethik, der dritte den direkt normativen Implikationen derselben, der vierte den entsprechenden Aspekten der Praxis des Bischofs. Illustrieren wir die angedeutete Vorgehensweise für das „Die augustinische Friedenslehre im soteriologischen und anthropologischen Kontext“ überschriebene erste Hauptkapitel! Der erste „Teil“ befaßt sich hier mit der „erbsünden- und gnadentheologischen Verständnisgrundlegung des ethischen Friedensbegriffs Augustinus“, der zweite arbeitet die „allgemeinen Zusammenhänge der soteriologischen und anthropologischen Lehrinhalte Augustinus‘ mit seinen Aussagen zu Krieg und Frieden und der Gewaltfrage“ heraus, der dritte geht auf die „normativen Implikationen der soteriologischen und anthropologischen Lehrinhalte Augustinus‘ im Blick auf friedensethisch relevantes Handeln auf privater und staatlicher Ebene sowie Augustinus‘ ‚Lehre‘ vom ‚gerechten Krieg‘“ ein, der vierte enthält „Betrachtungen einiger entsprechender Aspekte der Praxis des Bischofs von Hippo“. Der erste „Teil“ seinerseits, „die erbsünden- und gnadentheologische Grundlegung“, behandelt folgende Unterpunkte: 1. Die Ur- bzw. Erbsünde als Ursache des Unfriedens, 2. die Sünde im Kontext des *ordo*, 3. Heilung und Frieden durch Christus, 4. Freiheit oder Gnade? Nennen wir, um einen Eindruck von dem äußerst systematischen Aufbau der Arbeit zu geben, auch noch die Gliederung des ersten Unterpunktes „Die Ur- bzw. Erbsünde als Ursache des Unfriedens“: 1. Der Friede des ersten Menschen bei Gott vor der Ursünde, 2. Wesen und Straffolgen der Ur- bzw. Erbsünde.

Die beiden Arbeiten unterscheiden sich auch in der Zielsetzung und im Ergebnis. Budzik kommt es offensichtlich sehr darauf an zu vermeiden, Augustins Friedenslehre gewaltsam zu systematisieren, und attestiert in der Zusammenfassung der Ergebnisse Augustinus dementsprechend, es sei ihm nicht gelungen, die in seinem Denken angelegte Spannung zwischen Ontologie und Heilsgeschichte zu wirklichem Ausgleich zu bringen, und es seien so in seiner Friedenslehre „auf Schritt und Tritt“ „Ambivalenzen“ und „zahlreiche Schwankungen“ zu beobachten (Budzik, 386). Demgegenüber hat es sich W. u. a. geradezu zum Ziel gesetzt zu „prüfen, inwiefern im Kontext der verschiedenen Untersuchungsfelder nicht tieferreichende und mehr gemeinsame und einheitliche Kernpunkte sowie Prinzipien existieren als von Budzik im Verlauf und Ergebnis seiner Beobachtungen wahrgenommen und herausgearbeitet“ wird (36), ferner zu „hin-

terfragen, ob es sich bei den Aspekten, die von Budzik in der augustinischen Friedenslehre als ‚Inkonsequenzen‘ dargestellt werden, überhaupt wirklich um solche handelt“ (ebd.).

Wir beschränken uns, was die drei übrigen Hauptkap. der vorliegenden Untersuchung angeht, darauf, die jeweiligen Kapitelüberschriften anzugeben. Sie lauten: „Die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe als Grundpfeiler der augustinischen Friedenslehre“, „Die augustinische Friedenslehre im Horizont der *civitas*-Lehre und des Verhältnisses des irdischen zum himmlischen Frieden“ und „Die Friedenslehre Augustinus’ vor dem Hintergrund einiger Aspekte seiner providentiellen und heilsgeschichtlichen Sichtweise menschlicher Geschichte“. Die Kapitelüberschriften lassen ahnen, welche außerordentliche Fülle von Einzelthemen als Rahmen und Horizont der Friedenslehre Augustins zur Sprache kommen. Dieselben werden nun nicht aus schon vorliegender Literatur referiert, sondern sozusagen jeweils „à propos frais“ erarbeitet! Von daher ist die vorliegende Studie nicht nur von Interesse für Leser, die sich über Augustins Friedenslehre informieren wollen, sondern darüber hinaus auch für solche, die über den neuesten Stand z. B. von Augustins Erbsünden- und Gnadenlehre, seine Ansichten über Freiheit und Prädestination, über Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, über die *civitas dei*, *civitas diaboli* und *civitas terrena*, sein Verständnis der *providentia divina* und seine Geschichtstheologie Informationen suchen.

Wir haben in unserem Überblick über den Hauptinhalt der Untersuchung das letzte Hauptkap. noch nicht erwähnt. Es steht in der Disposition des Verf.s auf gleicher logischer Ebene wie die vorausgegangenen vier anderen. Es lautet: „Augustinus’ Umgang mit dem Donatistenkonflikt und seine Rechtfertigung der staatlichen Zwangsmaßnahmen“. Die Plazierung dieser brisanten Problematik an den Schluß der Arbeit könnte, wie der Autor selbst vermerkt, Anlaß zu einem doppelten Mißverständnis geben, entweder daß man sie als die Quintessenz der Augustinischen Friedenslehre betrachtet oder, umgekehrt, als bloßen Annex derselben. Beides wäre falsch. Rein pragmatische Gründe haben W. zu dieser Sonderbehandlung veranlaßt. Es waren gerade bei dieser Problematik eine Zerstückelung zu vermeiden und eine besonders „breite Erarbeitung aller friedensethisch relevanten theologischen Grundlagen im Denken des Kirchenvaters“ (462) notwendig. Dieses aus der Systematik der übrigen Kap. ausgegliederte Schlußkap. hat folgenden Aufbau: 1. Eckpunkte des donatistischen Schismas und der Entwicklung des Umgangs Augustinus’ mit demselben, 2. die Rechtfertigung der staatlichen *coercitio* gegen die Donatisten. Verf. erweist sich in diesem heiklen Schlußkap. wie auch in den vier vorausgegangenen als exzellenten Kenner nicht nur der einschlägigen Quellentexte, sondern auch der immensen Sekundärliteratur zu diesem Thema. Er referiert die abweichenden Positionen übersichtlich und fair, läßt sich durch sie aber nicht von seiner eigenen Position abbringen. Gegenüber Autoren, die in Augustinus den geistigen Vater der Inquisition sehen, arbeitet er zunächst ein historisches Verständnis der Position des Kirchenvaters heraus, bringt also gewissermaßen ‚mildernde Umstände‘ für sein *compelle intrare* zur Sprache, übt aber dann auch entschiedene Kritik: „Aus heutiger Sicht kann und muß man sicherlich mit guten Gründen Kritik an dem Handlungsrahmen üben, den der Bischof von Hippo einer für ihn genuinen Liebe einräumt, weil dieser Rahmen die Religions- und Gewissensfreiheit verletzt. Die Ursache für diese Grenzüberschreitung eines in den Augen des Bischofs noch legitimen und von der Liebe motivierten Handelns liegt in der augustinischen Trennung von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ (Wahl-)Freiheit ... Während die strikte Respektierung der ‚äußeren‘ Freiheit und somit der negativen Schutzrechte der Menschenwürde nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils untrennbar zu einem *vollständigen* Begriff von der menschlichen Würde gehört und eine unabdingbare Voraussetzung für die ‚innere‘ Gewissensfreiheit bildet, schließt Augustinus diese ‚erste Stufe‘ letztlich aus seinem Verständnis von der menschlichen Würde und der Gewissensfreiheit aus“ (507).

Mit dem etwas ausführlicheren Referat über das heikle Thema des Schlußkap. werden wir der Gesamtarchitektur der Arbeit eigentlich nicht gerecht. Denn deren Schwerpunkte liegen eindeutig im ersten und zweiten Hauptkap. Hier gelingt u.E. dem Autor auch am besten, das in der Einleitung angekündigte Ziel zu verwirklichen, nämlich einerseits darzutun, daß für Augustins Friedenslehre „tiefer reichende und mehr gemein-

same und einheitliche Kernpunkte existieren“ (36) als bisher angenommen wurde und daß die ihm unterstellten Inkonsistenzen in Wirklichkeit gar nicht bestehen.

W. faßt das Ergebnis seiner Beschäftigung mit der Friedensethik Augustins selbst sehr nuanciert so zusammen: „Zwar kommt diese Arbeit im Gegensatz zu einigen anderen Interpretationen nicht zu dem Schluß, daß Spannungen und Ambivalenzen oder womöglich gar Widersprüche das Zentrum der Friedenslehre Augustinus' prägen oder ihr eigentliches Spezifikum ausmachen. Vermeintliche Paradoxa lösen sich vielmehr auf, wenn die Situativität der Einzelaussagen berücksichtigt und der Blick auf das augustini-sche Gesamtwerk ausgeweitet wird. Andererseits bestehen auch unseres Erachtens nach punktuelle Spannungen in den friedensethisch relevanten Überlegungen und Haltungen Augustinus' bzw. den damit verknüpften Fragen“ (518). Als konkretes Beispiel nennt der Autor die Frage der Trennung zwischen Staat und Kirche: „Zum einen wirkt Augustinus' Sichtweise im Vergleich zur antiken Auffassung und zur eusebianischen Reichstheologie klar in Richtung auf eine Trennung von Staat und Kirche. Zum anderen aber existieren insbesondere in bezug auf sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Religion noch ernste Spannungen“ (ebd.).

Zustimmung zum Gesamtergebnis schließt Zweifel an Details nicht aus, so z. B., ob aufgrund der auf S. 174/5 angeführten Texte Augustinus' eine „geradezu prinzipielle“ Ablehnung der Folter geschrieben werden kann. Auch wird man bemängeln dürfen, daß der Autor bei seiner Absicht, für Augustins Friedenslehre einen „breiten und zuverlässigen Verständnishorizont“ zu erarbeiten, bisweilen über das Ziel hinausgeschossen und zu weit vom Thema abgekommen ist. Insgesamt stellt die Arbeit jedenfalls einen hervorragenden Beitrag zur neueren Augustinus-Forschung dar. Niemand wird sich in Zukunft über Augustins Friedensethik wissenschaftlich seriös äußern dürfen, ohne diese überzeugend aufgebaute, ausnahmslos klar formulierte, die immense vorliegende Literatur zur Kenntnis nehmende Arbeit eingesehen zu haben. H.-J. SIEBEN S. J.

THÜMMEL, HANS-GEORG, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert*. Das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte; Reihe A: Darstellungen). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. 319 S., ISBN 3-506-71374-4.

Im Zentrum der Darstellung dieses Bds. steht sicher Nikaia II von 787, welches mit 111 Seiten (87–198) etwas mehr als ein Drittel einnimmt. Aber der Verf. spannt bewußt den Bogen weiter: Er behandelt alle östlichen und westlichen Konzilien des 7. und 8. Jhdts, welche sich mit der Bilderfrage befassen, auch die bilderfeindlichen (der Ausdruck „ikonoklastisch“ wird von ihm bewußt als polemisch und unzutreffend abgelehnt) von Hiereia 754 und Konstantinopel 815 sowie die westlichen von Frankfurt 794 und Paris 825 sowie alle sonstigen Stellungnahmen in der Bilderfrage. So sucht er eine Gesamtgeschichte des Bilderstreites zu bieten.

Dieser stellt sich einerseits als komplizierter dar, als in den geläufigen Darstellungen zu lesen ist. Nicht etwa zweimal, sondern viermal wurde der offizielle Kurs in Byzanz gewechselt, und dies jedesmal durch kaiserliches Machtwort, mit einer jeweils nur schwachen kirchlichen Opposition: zuerst durch den bilderfeindlichen Kurs, der 730 unter Kaiser Leon III. begann und Höhepunkt und konziliare Sanktion in Hiereia 754 erfuhr; dann unter Kaiserin Eirene durch die Wiedereinführung des Bilderkultes, gipfelnd in Nikaia 787; dann durch die erneute bilderfeindliche Reaktion seit 815; und schließlich durch die definitive „Wiederaufrichtung der Bilder“ 843. Man versteht den Bilderstreit nicht, wenn man meint, er sei 787 beendet und wenn man seine zweite, noch heftigere Periode ausklammert, wie auch, wenn man meint, die Bilderfeindschaft sei etwas Neues, das urplötzlich, gar durch jüdische oder islamische Einflüsse, am Anfang des 8. Jhdts auftaucht.

Im wesentlichen läuft die Darstellung des Verf. darauf hinaus, den Bilderstreit in seiner Bedeutung und praktischen Relevanz zu relativieren. Bis über die Mitte des 4. Jhdts hält sich im Christentum eine bilderfeindliche Haltung. Dann gibt es Bilder; das eigentlich neue Verhältnis zum Bild als Präsenz des Heiligen entsteht jedoch im Osten erst im 6. Jhd.; erst jetzt kann man von „Ikonen“ im eigentlichen Sinn sprechen. Aber auch jetzt ist das Ausmaß der realen Verbreitung der (Kult-)Bilder in Ost und West unklar.