

keine Rede sein. Nach einem kurzen Blick auf die damals zunehmend bekannter werdenden Samaritaner (VIII), die von den orthodoxen Juden seit langem des Abfalls vom Eingottglauben bezichtigt, aber von den Römern so abschätzig wie diese selbst behandelt wurden, treten in den Abschnitten IX und X das Patriarchat (von ca. 300 bis ca. 425) und das erstarkte Rabbinat in den Mittelpunkt der Betrachtung. Sowohl die angesehene Stellung des höchsten jüdischen Würdenträgers (er erscheint als *clarissimus*), seine Anerkennung durch Heiden und Christen, auch als letzte Instanz in der Rechtsprechung und als Empfänger von Steuern, weiterhin die literarische Vitalität der Rabbinen und ihrer Schulen, bes. in Tiberias (Entstehung des palästinensischen Talmud und einer Reihe von Midraschim) veranlassen den Verf. erneut zu der Feststellung, daß man keineswegs von einer tränenreichen Geschichte des jüdischen Volkes sprechen könne. Diese veränderte Sicht wird in seinen Augen auch nicht durch die ca. 50 Gesetze im Codex Theodosianus geschmälert, die zwar häufig auf Beschränkungen hinauslaufen, aber keine planende Judenpolitik der christlichen Kaiser erkennen lassen, eher eine Abgrenzung von der christlichen Lebensgemeinschaft, von einer durchgehenden Verfolgung ganz zu schweigen. Da die Bevölkerungszahl im 4. und 5. Jh. keineswegs zurückging und keinerlei Religionsverbot erfolgte, konnten die Juden trotz aller Einschränkung durch das Vordringen des Christentums (z. B. Berufsverbote) noch immer an der allgemeinen Wohlfahrt im Land teilhaben. Ihre Traditionen erwiesen sich stärker, als man es ihnen damals zutraute und noch heute weitgehend annimmt.

Dieses Ergebnis gewinnt trotz gewisser Unsicherheiten im einzelnen (z. B. S. 30: Galerius, Caesar des Ostens, mit dem Sitz in Antiochien, setzte nach dem Edikt von Mailand die Christenverfolgungen fort!) dadurch an Überzeugungskraft, daß in eindrucksvoller Weise die jüngsten Ausgrabungen von Synagogen, aber auch neue epigraphische Funde einbezogen wurden.

Richard Klein

ROSEMARIE NÜRNBERG: *Askese als sozialer Impuls*. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirchen in Südgalien im 5. Jahrhundert. (= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte* 3). – Bonn: Borengässer 1988. 354 S.

Noch immer wird die Wirkung der christlichen Kirche für den Untergang des Römischen Reiches bzw. das Weiterleben römischer Wurzeln sehr unterschiedlich beurteilt: Zum einen scheut man seit Voltaire und Gibbon bis zu Momigliano u. a. gegenüber den Vertretern der Kirche, bes. den Mönchen, vor dem Vorwurf nicht zurück, sie hätten sich dem Erhalt des Imperiums durch Flucht aus der politischen Verantwortung entzogen, andererseits erscheint es beinahe als *communis opinio*, daß die vornehmen Adelligen, etwa in Gallien, ein einflußreiches Bischofsamt als Ersatz für die verlorene staatliche Karriere erstrebten und damit zur Weiterführung der

römischen Kultur ins frühe Mittelalter hinein wesentlich beitragen. Daß hierbei gerade die Mönchs Bischöfe aus dem einstigen Zentrum Lerin eine führende Rolle spielten, mag zunächst als eine Art Widerspruch erscheinen. Seine Aufhellung hat sich die Verfasserin der vorliegenden Arbeit zum Ziel gesetzt, indem sie fragte: Warum verschmähten es jene Aristokraten, die sich in radikaler Absage an die Welt auf jenes Inselkloster zurückzogen, nach einiger Zeit asketischer Verinnerlichung trotzdem nicht, die pastoralen und sozialen Beschwernisse eines Bischofsamtes auf sich zu nehmen? Daß in einer kirchengeschichtlichen Dissertation die theologisch-spirituellen Motive im Mittelpunkt stehen, verwundert nicht, zumal sich die Verf. in erfreulicher Offenheit zu einer „unumgänglichen Standortbezogenheit“ bekennt. Ebenso gerne akzeptiert man es, daß sie zur Darbietung ihres Anliegens die historisch-genetische Form wählte, wodurch eine Reihe eindrucksvoller Lebensbilder gallischer Bischöfe entsteht.

Nach einer kurzen, im wesentlichen auf der Benützung von Sekundärliteratur beruhenden Skizzierung des geschichtlichen Hintergrundes (B) wendet sich N. der theoretischen Grundlegung zu, der monastisch-asketischen Spiritualität und ihrer sozialen Komponente (C), die sie sehr ausführlich aus Cassians Vollkommenheitslehre entwickelt. Dabei ergibt sich, daß trotz der Postulierung der Gottesliebe als Ziel allen Vollkommenheitsstrebens – zu erreichen durch ständiges Gebet, Reinheit des Herzens, beständiger Tugendübung – Cassian eine gewisse Differenzierung für die verschiedenen Formen des mönchischen Zusammenlebens in Gallien vornimmt, mehr aber noch, daß die auf die Gleichwertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe, von *vita contemplativa* und *activa* gründende monastische Vollkommenheit eine universale Geltung besitzt, d. h. sie schließt auch Laien-Christen mit ein, die bereit sind zur radikalen Besitzaufgabe und brüderlicher Gesinnung. Wie sich hierbei die pastorale Dimension und die soziale Komponente mit monastisch-asketischer Spiritualität vereinbaren lassen, glaubt N. konkret am Leben von Honoratus und Eucherius zeigen zu können, wobei sie allerdings zugeben muß, daß diese auf ihre Bischofssitze in Arles bzw. in Lyon nur durch eine besondere politische Konstellation gelangten. Da sich beide jedoch in der charismatischen Fürsorge für die Gemeinde bewährten – aber Vorsicht vor der schematischen Panegyrik von Bischofsviten –, spricht dies nicht gegen eine solche These. Wie sehr das asketische Ideal als christliches Ideal schlechthin anzusehen sei, wird im folgenden Kapitel (D) am Beispiel von Salvian, dem „Seelsorger mit sozialem Anliegen“, nachgezeichnet. In betontem Vertrauen auf die historische Zuverlässigkeit seiner Aussagen wird dessen universaler Aufruf zur Vollkommenheit verstanden als eine Mahnung zum rechten Umgang mit dem Besitz, wobei in ganz bestimmter Absicht zwischen einem Ideal-Ziel und einem durch gewisse Zugeständnisse gekennzeichneten Real-Ziel unterschieden wird (Verteilung des Besitzes erst auf dem Sterbebett, Berücksichtigung der eigenen Kinder usw.); denn damit glaubt die Verf. das „Plädoyer

für die Armen“ von der moralischen Isolierung befreien zu können, so daß sich Laien und die wahren sancti bzw. religiosi in gleicher Weise angesprochen fühlten. Sowohl bei der Art, wie die einzelnen Vorwürfe (Abfall vom Glauben der Urkirche, soziales Unrecht bei der Steuereintreibung im Pacht- und Kolonatsystem, Sklavenbehandlung usw.) geschildert werden, aber auch aufgrund der dahinter sichtbar werdenden Geschichtstheologie kann Salvian nicht ein durchgehender Wille zur Reform der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse attestiert werden; denn nirgendwo geht der rigorose Prediger über eine zwar klare, aber doch in Schwarzweißmanier gehaltene Beschreibung der Zustände seiner Zeit hinaus. Die Forderung nach Barmherzigkeit und der Rückgriff auf das altrömische bzw. urchristliche Armutsideal sind wahrhaft noch keine konkreten Reformansätze. Außerdem läßt die Verf. die völlig unterschiedliche Einstufung der Barbaren wie auch den abgrundtiefen Pessimismus des enttäuschten Patrioten Salvian, der sich von seinem Überlegenheitsgefühl (gegen Germanen und Sklaven!) nicht lösen kann, völlig außer Betracht. Bemühen um authentisches Christsein bzw. die Übertragung von monastischer Vollkommenheit auf ein allgemeines christliches Ideal (mit gleicher Terminologie) wird anschließend bei den Bischöfen Valerian von Cimiez und Faustus von Riez herausgestellt, wobei jeweils eigene Schriften dieser *episcopi* herangezogen werden. *Contemptus mundi* und *amor heremi* als Ansporn zur sozialen Tat und als Überwindung jeglicher Resignation, – eine für den heutigen Leser gewiß schwer verständliche Tatsache, aber doch glaubhaft durch die verbindende Liebe zu Gott, dem Ziel allen Vollkommenheitsstrebens. Die folgenden Lebensberichte der Mönchsbischöfe – als Vermittler monastisch-asketischer Spiritualität (E) – Exuperius von Toulouse, Hilarius von Arles, Lupus von Troyes und Germanus von Auxerre, die asketisch im Kloster geformt wurden und selbst ihre Gemeinden formten, fußen alle auf Heiligenbiographien, deren Topik ohne Zweifel ein gewisser Vorbildcharakter zugrunde liegt: Fortsetzung der mönchischen Lebensweise in sozialer Fürsorge und pastoraler Heilssorge als *patronus* und *defensor civitatis* in der neuen Umgebung. Da die Verf. sich der eingeschränkten Zuverlässigkeit dieser Quellen bewußt ist, begnügt sie sich mit deren inhaltlichem und gehaltlichem Aussagewert als Dokumente spirituellen Lebens im 5. Jh. Im letzten Abschnitt über monastisch-asketische Spiritualität als Erhaltungs- und Gestaltungskraft (F) entdeckt N. nach dem Vorbild von J. Fontaine als Grund für die zunehmende Verbreitung mönchischer Ideen im gallischen Episkopat eine Konvergenz von antik-heidnischen und christlichen Idealen, z. B. Rückzug aufs Land, Beschäftigung mit philosophischen Werken usw., ohne freilich die harte Kritik von Ausonius, Rutilius Namatianus u. a. an der *perversitas* eines Rückzugs ins Kloster zu verschweigen, aber all dies wird lediglich als eine Verkennung des eigentlichen Wesens christlicher Bußgesinnung angesehen. Gewiß hat N. recht, wenn sie sich gegen die Deutung wehrt, daß die gallischen Bischöfe allein aus Opportunitätsgrün-

den die monastischen Ideen vereinnahmt hätten, aber fragwürdig ist es doch, asketisches Verhalten und authentisches Christsein für die damalige Zeit in eine beinahe ausschließliche Relation zu setzen. Es gab doch auch Leriner Mönche, die stets im Kloster verblieben. War wirklich asketisches Denken das Allheilmittel theoretischer Schicksalsverarbeitung gegen alle Dekadenzstimmung? Gewiß kann sich die Erklärung für das neue soziale Verhalten in einer hohen geistlichen Stellung nicht darin erschöpfen, daß ihre Inhaber nun erneut eine angemessene aristokratische Lebensweise gefunden hatten, aber die von Lerin ausgehende asketische Lebensgestaltung war nicht die einzige Form, wahrhaft Christ zu sein. Angesichts der einseitig theologischen Ausrichtung des Buches verwundert es nicht, wenn am Schluß sowohl im orientalischen Mönchtum wie bei den gallischen Keimen (Hilarius von Poitiers, Martin) und schließlich bei Gregor d. Gr. jeweils die Verbindung von Askese und charismatischer Autorität gesucht wird. Gab es aber nicht schon zwischen martinischem und dem Rhone-Mönchtum erhebliche Unterschiede?

Abschließend sei es gestattet, den bereits erhobenen Einwänden zu einzelnen Punkten einige generelle Fragen anzuschließen. Wie steht es mit der speziellen Formung cassianischen Denkens durch pelagianische Tendenzen in der Auseinandersetzung mit der augustinischen Gnadenlehre? Gab es nicht schon eine Armenkasse im Karthago Tertullians und einen Gefangenloskauf durch Bischof Cyprian? Gehörten nicht Armenförderung, Betreuung von Witwen und Waisen u. ä. ganz allgemein zum Bischofsbild, wie es uns in den spätantiken Rechtsquellen entgegentritt? Haben so adelsstolze und tatkräftige Bischöfe wie Avitus von Vienne, Gregor von Tours und viele andere elemosinarii ebenfalls ihren sozialen Impuls aus dem Mönchtum erhalten? Welchen Stellenwert nimmt die antike Bildung, an die man sich als einzig verbleibenden Rest alten Römertums klammert, in diesem von Armut und Entsagung geformten Christsein ein? Solche und ähnliche Fragen, eher als weiterführende Anregungen gedacht, sollen die Qualität dieses sorgfältig konzipierten und durchgeführten Buches nicht schmälern. Aber in dem berechtigten Streben, all das, was die Mönchsbischöfe ausmacht, nicht einfach als „stylisation ascétique“ abtun zu lassen, verfällt die Autorin zu sehr ins andere Extrem. Für eine historisch zutreffende Beurteilung der gallischen Bischöfe des 5. Jh. und ein Verständnis jenes Übergangs vom Altertum zum Mittelalter reicht der „messaggio politico“ jenes von Cassians Ideen geprägten „Flüchtlingsklosters der gallischen Aristokratie“ (Prinz) nicht aus.

Richard Klein

*Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA)*, erstellt aufgrund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von WERNER HENSELLEK und PETER SCHILLING. EDV-Belange: JOHANNES DIVJAK (= Österreichische Akademie der Wissenschaften Lief. 1, 2