

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 28 (1950)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen

Dogmengeschichte

B. Altaner : Patrologie. Zweite erweiterte Auflage. — Freiburg i. Br., Herder. 1950. 429 SS.

Der ehemalige nützliche, aber bescheidene Grundriß der Patrologie von G. Rauschen hat sich dank der Tüchtigkeit des Breslauer nun emeritierten Würzburger Professors zu einem vorzüglichen Führer in das Gebiet der altchristlichen Literatur und zu einem zuverlässigen, geradezu unentbehrlichen bibliographischen Nachschlagewerk entwickelt.

Die vorliegende Neuauflage läßt die bewährte Einteilung weiterbestehen. Auch der Text ist im wesentlichen der gleiche geblieben ; doch wurde er an zahllosen Stellen dem Stand der heutigen Forschung angepaßt, durch Zusätze erweitert, mit 13 bis jetzt nicht genannten Autoren bereichert. Die Bibliographie, deren Güte bereits die erste Auflage wertvoll gestaltete, ist um mehr denn 2500 Hinweise vermehrt worden. Sämtliche für die Patrologie in Betracht kommende Sprachgebiete sind berücksichtigt worden. Der Verlag seinerseits wählte eine größere Schrift und noch klarere Disposition. Dadurch ist das Handbuch um fast 150 Seiten gewachsen.

Eine Empfehlung ist überflüssig, nachdem sich das Werk seit zwei Jahrzehnten durchgesetzt hat. Die französische, italienische, spanische und ungarische Übersetzung (z. T. mit nationalen Bereicherungen) sicherte bereits der ersten Auflage eine internationale Verbreitung. Eine englische und italienische Version der neuen Bearbeitung ist bereits in Vorbereitung.

Ein Vergleich mit der früheren Auflage, geschweige denn mit dem 1931 unter dem Namen Rauschen erschienenen Grundriß offenbart auf der ganzen Linie, nicht zuletzt auf dogmengeschichtlichem Gebiete eine persönliche, kritische Durchsicht des unermeßlichen Materials. Ähnlich dem großen Augustinus scheut sich der Verfasser nicht vor « Retractationes ». Sie lassen die folgende Auswahl von Randbemerkungen nicht unangebracht erscheinen.

Der Einleitungsparagraph « Die neuere Literatur zur Vätergeschichte und Väterlehre » erhielt als neue Gebiete Rhetorik und Stilkritik, Archäologie und christliche Kunst, Liturgiegeschichtliches, Heiligen- und Reliquienverehrung. Da es sich bei diesen und den übrigen berücksichtigten Sondergebieten immerhin um eine Auswahl handelt, wäre vorteilhaft jeweils die beste Fachbibliographie gleich beigefügt worden. Der Anfänger vor allem hätte sich dann schnell für eine Vervollständigung zurechtgefunden. Vgl.

beispielsweise die umfangreichen bibliographischen Einführungen in das Studium der Philosophie von I. M. Bochenski, Bern 1948 ff. Unter den laufenden Bibliographien (S. 32) vermisste ich *L'Année Philologique* von J. Marouzeau. Dieses verarbeitet auch die christliche Antike, ermöglicht wegen der alphabetischen Anordnung der Autoren ein rasches Arbeiten und gibt in der Regel ein kurzes Inhaltsverzeichnis.

Betreffs der Didache vertrat der Verfasser früher die Ansicht, die ersten Kapitel des Schriftchens hingen von Barnabas ab. Er läßt sie nun glücklicherweise fallen, um als wahrscheinliche gemeinsame Quelle einen jüdischen Proselyten Katechismus anzunehmen (S. 38). Warum aber die Entstehung der Didache immer noch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts und nicht früher angesetzt wird, ist weniger ersichtlich. Die im Vergleich zum Syrer Ignatius äußerst primitive Kirchenverfassung und auch die Liturgie rücken sie vielmehr in die Nähe der Pastoralbriefe. In Kap. 9 und 10 schlechthin Eucharistiegebete zu sehen, scheint zu fast unlöslichen Schwierigkeiten zu führen. Vgl. die hier besprochene Einleitung zur Didache von J. A. Kleist.

Die Interpretation der Kap. 5 bis 6 des ersten Klemensbriefes (der Zeugnistor der Apostel Petrus und Paulus in Rom, des letzteren Spanienreise) hätte vielleicht doch den Einfluß der stoischen Diatribe berücksichtigen sollen, wie ihn vor allem L. Sanders (Louvain 1943) nachwies, mag dieser auch die ebenfalls durch die Stoa gefärbte Literatur des hellenistischen Judentums zu wenig berücksichtigt haben. Zu solchen Quellen des Klemens (unmittelbar für Kap. 20) hat eben W. C. Vann Unnik (*Vigiliae Christianae* 1950, S. 181-189) einen neuen Beitrag geliefert.

Beachtenswert ist die Annahme (hohe Wahrscheinlichkeit) der These von P. N. Harrison, wonach unser heutiger Polykarpbrief an die Philipper aus zwei ursprünglich verschiedenen Schreiben besteht. Das erste wäre um 110, das spätere um 135 entstanden (S. 82). Der Vorschlag Andriessens hingegen, in Quadratus den Verfasser des Diognetbriefes zu suchen (S. 102 f.) und jener Nautins, die *Philosophumena Hippolyt* von Rom abzusprechen (S. 136-8) fand keinen Anklang.

Die Notiz über Tertullians *De praescriptione haereticorum* wird nach der Untersuchung von J. Stirnimann (1949) einer kleinen Korrektur oder Ergänzung bedürfen.

Die Forschung über Cyprians Kirchenbegriff scheint sich erschöpft und das textkritische Problem des 4. Kapitels *De unitate ecclesiae* seine Lösung gefunden zu haben. Auch Altaner nimmt als « sehr wahrscheinlich » an, daß beide Rezensionen Cyprian zum Verfasser haben und daß der sogenannte interpolierte angeblich primatfreundliche Text der ältere ist (S. 145). Genauer wäre, daß das 4. und *der Anfang des 5. Kapitels* in einer doppelten Rezension vorliegen; denn in Wirklichkeit fehlt der Anfang des 5. Kapitels in der Handschrift von Morimond, dem einzigen reinen Zeugen des sogenannten interpolierten Textes. In den andern gemischten Handschriften ist er nachweislich aus der späteren Rezension hereingedrungen. Auch die innere Kritik weist diesen Anfang deutlich den Schriftzeugnissen aus der Zeit des Ketzertaufstreites zu (vgl. Röm. Quartalschrift 1936, 151-8). P. de Labriolle

hat in seiner (im Handbuch nicht erwähnten) Ausgabe und Übersetzung (Paris 1942) dieses m. E. sichere Ergebnis der beiden authentischen Rezessionen berücksichtigt; aber auch ihm ist der Anfang des 5. Kapitels entgangen. Die Ausgabe von E. H. Blackeney (1928) ist wertlos und in ihren Anmerkungen tendenziös.

Neu bearbeitet wurde auf Grund der Forschungen von G. de Plinval, im Sinne einer wohlwollenden Berichterstattung, der Text über Pelagius (S. 327 f.).

Sorgfältig ist der Abschnitt über Augustinus, mit dem sich der Verfasser wiederholt in Aufsätzen befaßt hat. Die Behauptung, die «Confessiones» seien etwas völlig Neues in der christlichen Literaturgeschichte (S. 373), ist vielleicht übertrieben. Etwas Ähnliches finden wir in Cyprians Werk *Ad Donatum*, c. 3 ff. Hier wie dort wird das gleiche Thema der Konversion behandelt, werden ähnliche Gedanken entwickelt, zum Teil die gleichen Bilder verwendet. Wenn man Augustinus' Vorliebe für seinen großen Landsmann und die häufige Benutzung seiner Werke in Erwägung zieht, ist eine Beeinflussung zum vornehmesten wahrscheinlich. Richtig wird jetzt ihr theologischer Grundgedanke mit der kurz vorher von Augustinus entdeckten Lehre von der Erbsünde, Gnade und Prädestination in Beziehung gebracht. Im theologiegeschichtlichen Schlußteil werden zwei Abschnitte über Taufe und Eucharistie neu hinzugefügt (S. 394 f.); doch wird zur schwierigen Interpretation der scheinbar widerspruchsvollen eucharistischen Texte keine klare Stellung bezogen, bzw. keine eigentliche Lösung vorgeschlagen.

Fügen wir, um unsere Glossen nicht übermäßig auszudehnen, nur noch ein Beispiel kluger Zurückhaltung hinzu: Die in wenigen Jahren bereits angeschwollene Literatur über das Verhältnis der *Regula Benedicti* zur *Regula Magistri* wird sorgfältig vermerkt (S. 434); aber der Text selbst bringt unverändert die übliche Auffassung.

Im allgemeinen fällt in der Lehre der Väter die spärliche Berücksichtigung der Moraltheologie auf. Ich denke etwa an Väter wie Klemens von Alexandrien, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, besonders Ambrosius und Gregor d. Gr. Freilich ist ein Grund dafür die (bis jetzt) stiefmütterliche Behandlung dieser Disziplin im patristischen Zeitalter.

Ist man am Ende des stattlichen Bandes angelangt, so bleibt schließlich allein der Eindruck einer hervorragenden Leistung, zu der man den Verfasser nur beglückwünschen kann. Daß ein einziger, dazu unter den Entbehrungen eines unmenschlichen Krieges, nach dem Verlust einer wertvollen Bibliothek, trotz Isolierung das Werk vollenden konnte, ist bewundernswert. Es haftet ihm einzig der Nachteil an, daß einer seiner wertvollsten Teile, nämlich die Bibliographie, schnell überholt ist. Diese verarbeitet, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Veröffentlichungen bis 1949. Ein solches Buch sollte alle fünf Jahre neu geschrieben werden. Fügen wir endlich als beglückendes Omen einer besseren Zeit die internationale Aufgeschlossenheit und Weite hinzu, die den Verfasser von jeher auszeichnete.

H. Du Manoir S. J. : Maria. Etudes sur la Sainte Vierge. Tome I.
— Paris, Beauchesne. 1949. 919 pp.

Das drei Bände umfassende Werk behandelt die heutige Theologie über Maria (I. Bd.), ihre Verehrung in Orden, religiösen Genossenschaften und Weltklerus, ihren Platz in Literatur und Kunst (II. Bd.), ihren Kult unter den Völkern der Welt (III. Bd.). Es verfolgt nicht einen nur wissenschaftlichen Zweck und wendet keine schulmäßige Methode an. Es will eine lebendige und anregende Schau der katholischen Mariologie bieten. Der Herausgeber sicherte sich daher einen zahlreichen und qualifizierten Mitarbeiterstab, unter dem sich bestbekannte Namen finden.

Der vorliegende erste Band dürfte der wichtigste sein. Umfaßt er doch die Grundlagen: Schrift und Patristik, Liturgie, Dogma und Theologie, Frömmigkeit (spiritualité) und Apostolat. Nicht weniger als 28 Mitarbeiter teilen sich in die Aufgaben. Bei der Begrenztheit des Themas war freilich die Gefahr gewisser Wiederholungen unvermeidbar. Umfang und Güte der einzelnen Beiträge — das war schon durch die Verschiedenheit der Thematik und der Methoden bedingt — sind sehr ungleich. Doch liest man sie alle mit Aufmerksamkeit und meist mit Gewinn. Das trifft insbesondere auch für die Darstellungen aus der Liturgie zu, die nicht bloß die abendländischen Riten (Dom B. CAPELLE) berücksichtigen, sondern auch die weniger bekannten orientalischen. Durch ihre Ausdehnung und Wichtigkeit ragen unter allen hervor die Arbeiten von G. JOUASSARD: Maria in der Patristik (mit Ausschluß der Unbefleckten Empfängnis und Himmelfahrt), S. 69-158 und von E. DRUWÉ: Marias Mittlerschaft, S. 417-572. M. JUGIE preßt seine bekannte und gründliche Studie über die Himmelfahrt in wohlüberlegte vierzig Seiten (619-658), leider ohne die seit der Erscheinung seines Werkes hervorgerufenen Kritiken (Altaner, Capelle) zu benutzen oder benutzen zu können. Eine spekulative Synthese entwirft M.-J. NICOLAS S. 707-744. Der Aufsatz über die Unbefleckte Empfängnis wird erst im dritten Band erscheinen, der für die Jahrhundertfeier der Dogmatisierung angekündigt ist.

Nach der Absicht des Herausgebers sollte bloß eine Einführung geboten werden. In Wirklichkeit wird kein Theologe achtlos am Bande vorbeigehen dürfen. Die in der Regel ausgiebige und wertvolle Bibliographie weist übrigens den Weg zur Erweiterung und Vertiefung.

Nur zur einen oder andern Frage, die mir näher liegt, soll hier Stellung bezogen werden. Tatsächlich ließe sich die Diskussion auf einem so flüssigen und beweglichen Gebiet wie die Mariologie in die Länge ziehen. Der Herausgeber gewährte nach der Maxime des Augustinus « In dubiis libertas » den Mitarbeitern großzügige Freiheit.

Die Untersuchung über die patristische Mariologie fällt nicht nur durch ihre Länge und sorgfältige Dokumentation, sondern auch durch den kritischen Geist auf, den man auf diesem Gebiete unter katholischen Gelehrten nicht allzu häufig antrifft. Der Einfluß der scharfsinnigen Einwände gegen die Jungfräulichkeit Marias, die vor Jahren H. Koch erhoben hat und an deren Widerlegung G. Jouassard beteiligt war, ist nicht zu übersehen. Sicher

droht die Frömmigkeit nirgends wie hier das nüchterne, sachliche Urteil des katholischen Historikers zu beeinflussen. Nichts wäre leichter als dafür im vorliegenden Bande Beispiele anzuführen. Aber auch die Ängstlichkeit vor mangelnder Objektivität kann den Blick für wirkliche Tatbestände und Zusammenhänge trüben. Dieser Gefahr scheint G. Jouassard sich bisweilen ausgesetzt zu haben, z. B. in der Behandlung der ersten Periode, die er mit Irenäus abschließt. Wir hätten für diese Periode « nur fragmentarische Angaben (données), ungeeignet, uns eine genaue und bestimmte Schau der Sachlage zu ermitteln. Höchstens erlauben sie uns den Umlauf einer gewissen Anzahl aufschlußreicher Begriffe und, innerhalb der katholischen Kirche, die Jungfräulichkeit vor der Geburt als feststehende Tatsache und Glaubenswahrheit zu erahnen (entrevoir) » (S. 76 f.). Das dürfte die äußerste Grenze der Vorsicht sein, aber nicht die ganze Wirklichkeit und den Reichtum der Theologie eines Ignatius und Justinus, geschweige denn eines Irenäus wiedergeben. Wenn der Verfasser die jungfräuliche Empfängnis erst durch Irenäus als bestimmte Glaubenswahrheit verkünden, aber über Justinus und Aristides einen Zweifel schweben läßt, so sieht er sich selbst in den Anmerkungen gezwungen, sein Urteil vor allem in bezug auf Ignatius abzuschwächen (S. 73). Die jungfräuliche Empfängnis ist so klar in den kanonischen Evangelien enthalten und mit der Prophezeiung des Isaias begründet, daß über ihren Glaubenscharakter in der Kirche nie ein Zweifel bestehen konnte. Mit Ignatius beginnt vielmehr die theologische Synthese, in der Christus als der neue Mensch Adam gegenübergestellt wird, Maria als seine jungfräuliche Mutter ihre wesentliche Rolle hat (Gottheit des Erlösers und Jungfrauengeburt stehen in engster Beziehung), Leiden und Tod Christi die Wiedergeburt durch das Taufbad und die Neuheit des Lebens zum Zwecke haben. Es genügt Eph. 18-19 zu analysieren, mit Justinus und Irenäus (besonders Epideixis 37 f.) zu vergleichen, um diese früh einsetzende, an die Genesis und an Paulus anknüpfende (vgl. Smyr. 1, 1 und Paulus Röm. 1, 3 ff., Gal. 4, 4 f.), sich stets vervollkommnende Theologie « der Heilsoikonomia, die auf den neuen Menschen Jesus Christus ausgerichtet ist » (Eph. 20, 1), zu erkennen. Sie war sicher weiter verbreitet, als es die spärlichen, zufällig erhaltenen Texte vermuten lassen könnten. Wenn Ignatius schreibt, er beabsichtige den Ephesern in einem zweiten Büchlein mehr darüber zu sagen (Eph. 20, 1), so beweist das nur, wie sehr man sich damit beschäftigte. Wenn sich die Zusammenhänge zwischen Ignatius und Justinus nicht beweisen lassen, möglich sind sie immerhin, so kann über die Abhängigkeit des Irenäus von Justinus kaum ein vernünftiger Zweifel bestehen. Benutzt er ihn doch in andern Fragen ausdrücklich oder nachweisbar als Quelle. Die bereits bei Ignatius sichtbar werdende Perspektive: jungfräuliche Empfängnis Jesu — Wiedergeburt durch die Taufe (Eph. 18 f.) ruft der Parallel: Maria — Kirche, die in Irenäus berühmten und schwierigen Texten (Adv. haer. IV 33, 4. 11) so oder anders vorliegt. Zum Verständnis des (ersten) korrupten lateinischen Textes gibt wohl die armenische Übersetzung den Schlüssel. Irenäus hat kaum gelehrt, daß wir aus der Jungfrau Maria wiedergeboren werden, sondern vielmehr aus der Jungfrau-Mutter Kirche und dem Glauben. Einen vorbildlichen

und ursächlichen Zusammenhang zwischen der Jungfrauengeburt und der Wiedergeburt in der Taufe hat er freilich gesehen und angedeutet. Er liegt ja auf der Hand und zudem in der Linie seiner Theologie. Hier dürften daher G. Jouassard (S. 74) und E. Druwé (S. 428) wie Th. Köhler (S. 578) zu weit gehen.

Auch die Beurteilung der Jungfräulichkeit in und nach der Geburt scheint bei aller Vorsicht, die hier am Platze ist, zu skeptisch. Der Wert der Apokryphen, die wenigstens im Kern in das zweite Jahrhundert zurückgehen (die Texte aus der « Himmelfahrt des Isaias » werden von Charles und Tisserand in den Anfang des 2. Jahrhunderts verlegt), wird unterschätzt. Sie bezeugen mindestens den Glauben des Volkes. Wenn das « Proto-Evangelium Jacobi », das wohl bereits Klemens von Alexandrien, wenn nicht schon Justinus, sicher Origenes kannte, die Brüder Jesu als Kinder Josefs aus erster Ehe erklärt, so doch nur deshalb, weil die biblischen Ausdrücke, deren semitischer Ursprung und Sinn nicht bekannt war, mit dem Glauben der Leser anders unvereinbar schien. Diese Überzeugung von der immerwährenden Jungfräulichkeit erklärt auch den Erfolg der legendären Deutung, die erst verschwindet seitdem Hieronymus eine bessere Exegese gelang. Wenn man Irenäus, dessen Mariologie bei aller Genialität vor schwierige Fragen stellt, wie H. Koch von Tertullian her erklärt, so darf man sowohl die Berechtigung dieser Methode wie auch den Wert des Zeugnisses Tertullians für die afrikanische, geschweige denn die ganze Kirche in Frage stellen. Übrigens fehlt es auch bei Justinus nicht an Anzeichen, daß für ihn Maria, anders als Eva, die Jungfrau schlechthin in ihrem vollkommenen Sinne war. Ich sehe hier ab von der Verkündigungsszene mit dem auffallenden Präsens : « Wie soll das geschehen, da ich doch keinen Mann anerkenne » (Luk. 1, 34), das wie ein unwiderruflicher Entschluß klingt. Die bewegenden Motive und die treibenden Kräfte, welche zum Glauben der immerwährenden Jungfräulichkeit (wenigstens in der Geburt) führten, waren im wesentlichen die gleichen, die später auch die Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt als Glaubenswahrheiten erkennen ließen. Die verzögernden Bedenken kamen bereits damals von der wissenschaftlichen Theologie, die sich dem Schweigen der Schrift und den Angriffen der Häresie gegenüber sah.

Diese gegensätzliche Haltung, welche in der Geschichte der Theologie bis auf heute, übrigens im vorliegenden Bande selbst, sichtbar ist und ohne die es kaum eine organische Entwicklung gäbe, ist wiederholt von den Mitarbeitern und in der Einleitung vom Herausgeber gestreift worden. R. LAURENTIN hat in seinem Aufsatz « Le problème initial de méthodologie mariale » (S. 695-706) geistreiche und höchst aktuelle Betrachtungen angestellt. Gerade die Lektüre des Bandes beweist einmal mehr, daß eine allgemein anerkannte Theologie über die Dogmenentwicklung noch nicht vorliegt. Doch scheint im Falle der Mariologie und soweit es sich um den Weg zur Entwicklung handelt, die Lösung in dem zu liegen, was F. Marin-Sola « den Weg des Herzens » oder « der Erfahrung » nannte und R. Laurentin, zugleich auch als Forderung an den Theologen, in die Worte kleidet « le dogme marial intégralement vécu c'est à dire vécu pleinement avec la conscience ... d'un contact personnel » (S. 705).

So bietet denn der Band gerade durch die Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und selbst Gegensätzlichkeit der Beiträge und durch die Problematik mancher Auffassungen viele Anregungen. Die hier erhobene Kritik will und darf in keiner Weise den Wert, vor allem der sorgfältigen, vorsichtigen, auf gründlicher Kenntnis beruhenden Arbeit Jouassard's überschatten.

O. Perler.

Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation, edited by **Johannes Quasten** and **J. C. Plumpe** (The Catholic University of America, Washington). — Maryland, The Newman Press, Westminster. Vol. 3-10.

Augustinus: *De fide spe et caritate*; Julianus Pomerius: *De vita contemplativa*; Augustinus: *De sermone Domini in monte*; *Didache*, Barnabas, Martyrium Polycarpi, Papias, *Epistula ad Diognetum*; Arnobius: *Adversus nationes*; Augustinus: *De quantitate animae*, *De magistro*; Athanasius: *Vita s. Antonii*.

In rascher Folge erscheinen seit 1946 die ersten Bände dieser Sammlung ins Englische übersetzter Vätertexte. Großzügig, wie alle amerikanischen Unternehmen, werden gleich über hundert in Vorbereitung stehende Bände angemeldet. Die Reihenfolge der Texte ist weder chronologisch noch inhaltlich geordnet, sondern sie scheint sich zwanglos aus den Umständen zu ergeben. Eine kurze Einleitung ist jeweils der Übersetzung (ohne den Urtext) vorausgeschickt. Die erläuternden Anmerkungen werden an das Ende verwiesen. Es folgt, begrüßenswert, ein Index, der auch die Terminologie der Urtexte berücksichtigt. Zweck ist weniger reine Wissenschaft als die weite Verbreitung des frühchristlichen Gedankengutes. Doch erweisen sich die Bearbeiter der mir vorliegenden Bände in der einschlägigen Literatur wohl bewandert. Die Sammlung will offenbar für das englische Sprachgebiet das werden, was die Köselsche Bibliothek der Kirchenväter für das deutsche ist. Der Verleger scheute keine Mühe, um dem Leser ein wohl ausgestattetes Buch in die Hand zu drücken.

Der Raum fehlt mir, um jedem Bande eine längere Besprechung zu widmen. Ich beschränke eine solche auf den 6. Band, der wichtige Dokumente der Urkirche enthält. Ihr Bearbeiter JAMES KLEIST S. J. schenkt besondere Aufmerksamkeit der *Didache*. Die Hälfte der Einleitung zu ihr befaßt sich mit den bekannten Kapiteln 9-10. Es geht in Wirklichkeit um wichtigste, aber dunkle Texte zur Geschichte der Eucharistie, für die eine (zum Teil) neuartige Lösung und Begründung vorgeschlagen wird. Wir hätten es hier mit wirklichen Eucharistiegebeten zu tun, die zugleich aber auch für ein gewöhnliches Mahl der Gemeinde dienten, an dem Getaufte und Ungetaufte teilnahmen. Die erstenen hätten unter den verschleierten Ausdrücken und Bildern (Arkandisziplin, Christi Fleisch und Blut verstanden, nicht so die letzteren. Diese wären nach dem Mahle (c. 9, 5), während der Messe und Kommunion der Getauften, beiseite gestanden oder die Eucharistie wurde in einem andern Raume gefeiert. Nach derselben hätten Getaufte und Ungetaufte gemeinsam die in c. 10 enthaltenen Gebete verrichtet.

Der Text scheint zu wichtig und die Lösung zu gewagt, um nicht Stellung zu beziehen. Der Verfasser geht richtig von der Tatsache aus, daß c. 9-10 ein wirkliches Mahl der Gemeinde, fügen wir bei, ein kultisches Mahl betreffen. Er scheint sich zu irren, wenn er meint, dieses Mahl sei immer mit der Eucharistie verbunden gewesen, die Gebete seien also notwendig im eucharistischen Sinne zu deuten. Dies kann in keiner Weise bewiesen werden. Es ist vielmehr an eine Agape zu denken. Die Ähnlichkeit mit jüdischen kultischen Mahlen legt dies nahe. Hier wie dort finden wir die gleiche Reihenfolge, zuerst Segnung des Kelches, dann des Brotes. Ausdrücke, Bilder und Gedanken sind oft verwandt. Solche Zusammenhänge erklären übrigens auch den doppelten Kelch im Einsetzungsbericht bei Lukas 22, 17 ff. Parallelen gibt es ferner bei späteren Texten zur Agape (vgl. *Paradosis*). Anderseits muß kein einziger Satz, kein einziges Wort im eucharistischen Sinne gedeutet werden. Selbst die auffällige Wendung: « Uns aber hast Du geistige Speise und Trank und ewiges Leben gewährt » (10, 3) kann ebensogut von den Heilsgütern, insbesondere vom Worte Gottes verstanden werden wie es z. B. eine Rezension des Lebensweges eindeutig beweist (Nachdruck bei Lietzmann, *Didache*, in *Kleine Texte*, Nr. 6, Berlin 1930, S. 16): « Der Herr würdigte dich, daß durch ihn (den Verkünder des Wortes Gottes) geistige Speise und ewiges Leben gereicht werde » (Verbindung von *Didache* 4, 1 und 10, 3).

Geradezu verdächtig ist — Paulus' Lehre von der Eucharistie vorausgesetzt — das Fehlen jeder Anspielung an das Gedächtnis des Todes des Herrn, an ein Opfer. Es ist allzu einfach, dieses Schweigen mit der Arkan-disziplin zu begründen. Wer beweist uns überhaupt, daß diese damals bereits existierte? Der Apologet Justinus wenigstens war wohl einige Jahrzehnte später nicht so ängstlich, als er den Heiden Hergang und Wesen der Taufe und Eucharistie erklärte (I. Apol. c. 61-67). Auffällig ist ferner, daß kein Bischof als Leiter dieser Mahlfeier erwähnt wird. Lediglich Propheten werden genannt. Sie seien bei ihrer Danksagung an keine Formel gebunden (10, 7). Anderseits kann nach c. 11, 9 ein Prophet im Geiste die Herrichtung eines Mahles verordnen. Offenbar handelt es sich um ein ähnliches Mahl wie das in c. 9-10 vorausgesetzte. Auch die Zeit dieses Mahles ist nicht bestimmt. Es dürfte, wie c. 11, 9 nahelegt, häufiger stattgefunden haben. Beides, die Nacherwähnung des Vorstehers und der Zeit, paßt nun gar nicht zum Brotbrechen, von dem im Kapitel 14 die Rede ist. Merkwürdigerweise hat der Verfasser diese Stelle in der Einleitung nicht herangezogen. Hier handelt es sich bestimmt um die Eucharistie: Sie findet nur sonntags statt, setzt aber (durch den vergleichenden Gegensatz) andere ähnliche, häufigere « Brotbrechen » voraus: « Nachdem ihr euch aber am *Tag des Herrn* versammelt habt, brechet Brot und saget Dank usw. » Jetzt geht ein Sündenbekenntnis voraus wegen der besonderen Heiligkeit der Feier. Sie ist ein Opfer. Die Schriftbegründung dafür ist Matth. 5, 23/4 und Mal. 1, 11. 14. Bischöfe und Diakone sind dabei unerlässlich. Daher wird der Gemeinde befohlen, solche zu wählen. Dieser kausale Zusammenhang zwischen Sonntagsopfer und kirchlicher Wahl scheint durch die Konjunktion « *oun* » gefordert zu sein (15, 1). Auf jeden Fall ergibt sich,

daß junge, noch nicht hierarchisch konstituierte Gemeinden existierten, die wohl kultische Mahle (c. 9-10) aber nicht das Opfer (c. 14) feiern konnten (es sei denn in Gegenwart eines vorüberziehenden « Bischofs »). Denn der Prophet scheint wegen der Gegenüberstellung zum Bischof in c. 15 ordentlicherweise diese Gewalt nicht besessen zu haben. Gemeinsam ist der Agape (c. 9-10) und der Opferfeier (c. 14) ein kultisches Brotbrechen. Bei der ersten begleitet es ein volles Mahl, das mit der Eucharistie verbunden sein *konnte* (am Sonntag, unter der Leitung eines « Bischofs »), bei der zweiten das sakramentale Gedächtnis des Todes des Herrn. Dieses folgte dem eigentlichen Mahle wie bei seiner Einsetzung durch den Herrn, wie in Korinth nach dem Zeugnis des Apostels (I. Kor. 11). Deshalb dürften die Didachegebete in c. 10 *nach* dem Mahle, aber *vor* der Opferfeier gesprochen worden sein. Das eschatalogische Ende in c. 10, 6, nach welchem die Gemeinde die Parusie gewissermaßen bereits erlebt (« Kommen soll die Gnade und vergehen diese Welt. Hosanna dem Gotte Davids ! Wenn einer heilig ist, so komme er ; wenn aber nicht, so tue er Buße. Der Herr kommt. Amen ! »), bildet dann eine glückliche Überleitung zur Eucharistiefeier. Ist doch diese eine antizierte Wiederkunft des Herrn. Der eschatalogische Hosannaruf hat sich bis heute in der Liturgie erhalten. Diese Lösung scheint die Texte allseitiger zu berücksichtigen, der geschichtlichen Entwicklung gerechter zu werden, der unannehbaren Deutung H. Lietzmanns (in « Messe und Herrenmahl ») mit guten Gründen entgegenzutreten. Sie braucht sich auch nicht auf die bequeme, aber zweifelhafte Arkandisziplin zu berufen.

Am Ende des 10. Kapitels fügt ein 1923 veröffentlichtes Papyrus Fragment der koptischen Version (Journal of Theol. Studies 25, 1924, 225-31) im Einklang mit anderen liturgischen Quellen ein kurzes Gebet über das Salböl hinzu. Man kann über die Ursprünglichkeit geteilter Meinung sein. K. Bihlmeyer hat in seiner ausgezeichneten Ausgabe der Apostolischen Väter in der Einleitung S. xx (nicht im Text) die Echtheit vertreten. Das Gebet hätte wenigstens in einer Anmerkung erwähnt werden dürfen.

Arnobius des Älteren merkwürdige Apologie Adversus nationes fand einen begeisterten Übersetzer und Interpreten in G. E. MC CRACKEN (Bd. 7-8). Dieser verfügt über eine geradezu erschöpfende Kenntnis der Ausgaben und Literatur. Er weiß sie auch fleißig zu benützen. Gegen G. Marchesi nimmt er einen größeren Einfluß der Philosophie vorab des Epikuräismus an. Er glaubt auch den Vorwurf heidnischer Auffassungen, den man gegen Arnobius erheben muß, in gewissen Punkten (Glaube an die Existenz der Götter) mildern zu können. Die Anmerkungen füllen über 200 Seiten und sind vorzugsweise philologischer und kulturgeschichtlicher Natur.

Gegebener war die Übersetzung der Antoniusbiographie des heiligen Athanasius durch R. T. MEYER (Bd. 10). Die hier kürzere Einleitung und spärlicheren Anmerkungen zeigen trotzdem, daß dem Bearbeiter die neueren literarischen und historischen Probleme nicht ganz unbekannt waren. Aufschlußreich wäre auch der Aufsatz von A. J. Festugière in der Revue des Etudes Grecques 1937 gewesen.

Aus Augustinus wurden zwei Werke der Frühzeit gewählt: De magistro und De quantitate animae (Bd. 9). Sie führen in die Psychologie

und vor allem Erkenntnislehre ein. Sie waren keineswegs leicht. J. M. COLLERAN beachtet die Zusammenhänge mit Plotin, vielleicht ohne sie genügend abzugrenzen. Eine tiefere Darstellung der Illuminationslehre in der Einleitung wäre wünschenswert und auch die Literatur dazu könnte erweitert werden. *De sermone Domini* wurde von J. J. JEPSON übersetzt (Bd. 5), während J. QUASTEN in einer kurzen, aber gewählten Einleitung Augustinus' Bemühen um das Verständnis der Bergpredigt mit den Deutungen der Modernen vergleicht. Dieser skizziert auch die Vollkommenheitslehre des afrikanischen Priesters. Sie besteht in der wahren « Weisheit » und trägt die Spuren neuplatonischer Einflüsse. Man könnte jene der stoischen Weisheit (Ciceros Hortensius !) mitbeifügen. Quasten weist schließlich auf die augustinische Theologie der Seligkeiten und Gaben des Heiligen Geistes, die der Scholastik als Vorlage diente. J. C. PLUMPE berücksichtigt in den gelehrten Anmerkungen weniger theologische als philologische und geschichtliche Belange. Das Enchiridion oder *De fide, spe et caritate* (Bd. 3) galt von jeher als die beste Zusammenfassung der augustinischen Lehre. Gnade und Prädestination stehen im Mittelpunkt. Während die vorausgehenden Übersetzer den Text der Mauriner im Abdruck von Migne (warum nicht die Erstausgabe ?) benutztten, wählt L. A. ARAND die verbesserte Ausgabe von O. Scheel. Die gerade in diesem Traktat nicht unwesentlichen Varianten (Prädestination) werden richtig gewählt. Die Anmerkungen gewähren hinreichenden Einblick in die umstrittene Theologie. Die Auswahl der Literatur scheint hingegen dem Zwecke der Sammlung bisweilen nicht angepaßt. Zu optimistisch ist die Meinung, die großen Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts hätten die immerwährende Jungfräulichkeit Marias ebenso betont wie Augustinus (S. 126, Anm. 105). Der Begriff der beiden Civitates war nicht bloß Tyconius entlehnt. Wir finden ihn, von der Schrift abgesehen, auch bei Ambrosius (zu S. 144, Anm. 364).

Besonders glücklich war die Wahl von Pomerius, *De vita contemplativa* (Bd. 4). Das Werklein eignet sich vorzüglich für die geistliche Lesung des Klerus. Befürwortet es doch die besonders von Augustinus betonte Verbindung von Aktion und Kontemplation. Die Erläuterungen sind auch hier vor allem philologischer und geschichtlicher Art; doch weiß die Bearbeiterin Sr. M. J. SUELZER auch in theologischen Fragen Bescheid. Die Kenntnis der Augustinuswerke scheint noch zu beschränkt, um die Zusammenhänge in ihrer ganzen Breite und Tiefe darstellen zu können. Ich erwähne vergleichsweise nur Pomerius I. II c. 19 und *De correptione et gratia* c. 11-12. Um die Verbreitung der gemischten Lebensform auch unter dem Klerus hat sich vor Augustinus Ambrosius in Mailand verdient gemacht (*De officiis*). Er war im vierten Jahrhundert wichtigstes Bindeglied zwischen östlicher und westlicher Theologie. Die Lehre von den Kardinaltugenden war ihm von Cicero her nicht weniger bekannt denn Augustinus und Pomerius.

Als Ganzes gesehen, hält sich die Sammlung auf beachtenswerter Höhe. Man darf sich nur freuen, daß die neue Welt sich an diesen Schätzen des alten Kulturerbes bereichert.

O. Perler.

A. Kolping : Sacramentum Tertullianum. I. Untersuchung über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel *sacramentum*. — Münster, Regensberg. 1948. 110 S.

Die verschiedenen Deutungen des Wortes « *sacramentum* »: entweder « *sacrum* » (Kattenbusch, Kellner) oder « *Eid* » (Hauck, de Backer, v. Soden) oder « *μυστήριον* » (Reitzenstein, Casel) hatten nicht nur theologische Bedeutung. Sie führten auch zu verschiedenen Übersetzungen des römischen Missales. Das war die Veranlassung dieser Untersuchung, die sich auf Tertullian beschränkt, der freilich gerne als Schöpfer der lateinischen theologischen Sprache bezeichnet wird. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse mag für den Theologen diensam sein.

In der außerchristlichen klassischen Sprache hat « *sacramentum* » zunächst die Bedeutung von « *Fahneneid* » und auf juristischem Gebiet jenen von « *Gelddeposit* ». Die beiden zugrundeliegende erste Bedeutung ist « *offizielle Eidesweihe mittels einer Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches* » (S. 30). Die Übersetzung des griechischen « *μυστήριον* » durch « *sacramentum* » ist dadurch vorbereitet, daß bei den Mysterien wie im Militärdienst durch den Eid eine Hingabe, eine Weihe an die Götter für bestimmte Dienstleistungen vollzogen wurde. Das drückte der allgemeinere Begriff « *iusiurandum* » nicht aus (S. 21-43).

Bei Tertullian ist diese Gleichsetzung vollzogen. Erst später finden wir das Lehnwort « *mysterium* », das der Afrikaner ängstlich meidet. Er fand die Gleichsetzung in den afrikanischen Bibelübersetzungen vor im Sinne von « *res arcana sacra salutaris der christlichen Heilsökonomie* ». « *Sacramentum* » bezeichnet daher bei ihm die Heilsökonomie im allgemeinen oder im besondern, sofern sie sich in Zeichen verbirgt und zugleich offenbart (die alttestamentlichen Vorbilder, das irdische Leben Christi als Offenbarung des messianischen Heiles), schließlich den Inhalt der christlichen Glaubensregel. Faßt diese doch die Heilsökonomie zusammen. Dieser Sinn leitet sich also nicht von der klassischen Bedeutung (Fahneneid) her.

« *Sacramentum* » bezeichnet aber auch kultische Riten und zwar wiederum als Entsprechung des griechischen « *μυστήριον* ». In diesem Falle offenbart es nicht bloß das Geheimnis des Heils, sondern läßt auch an ihm teilnehmen. Ja die später geläufige Bezeichnung, z. B. der Eucharistie als *Mysterium*, findet sich erstmals in Tertullian, d. h. in der lateinischen Übersetzung. Das war eine neue von den (heidnischen) Mysterien herkommende Anwendung der aktiven etymologischen Grundbedeutung (heiligen, weihen), die ja auch beim Fahneneid vorlag. In letzterem war das hellenistische Element der Heilsvermittlung insofern enthalten, als durch Treue zu eidlichen Verpflichtungen Heil von den Göttern erwartet wurde (S. 45-77).

« *Sacramentum* » in der klassischen Bedeutung (Fahneneid) wird von Tertullian bildlich auf die Taufe (Taufversprechen) angewendet, weil mit ihr wie beim Eid eine Verpflichtung und Weihe gegeben war (S. 77-95).

Wie die Entwicklung vom bloßen Vergleich des « *μυστήριον* » mit dem « *sacramentum* » in der klassischen Literatur, zur Gleichsetzung in der

christlichen vor sich ging, entgeht uns. Wahrscheinlich wurden die Mysterienkulte als Miliz ihres Gottes aufgefaßt, anderseits die religiösen Vorstellungen im soldatischen Leben nach Art der Mysterienkulte umgestaltet. «μυστήριον» und «sacramentum» müssen fast gleichzeitig technische Bezeichnung christlicher Kultriten geworden sein, um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert. Jetzt finden die Mysterienkategorien nach anfänglicher Zurückhaltung Eingang in die christliche Theologie. Wenn gerade «sacramentum» und nicht «mysterium» gewählt wurde, so deshalb, weil die afrikanischen Bibelübersetzungen Fremdwörter möglichst mieden, dann aus der anfänglichen Scheu vor heidnischen Sakralwörtern, vielleicht aber auch weil mit dem Wort «sacramentum» ein ethisch-rechtliches religiöses Moment verbunden war, nämlich die Bindung und Hingabe an die Gottheit. Von hier aus konnte später Augustinus die Lehre vom sakramentalen Charakter mit dem Wort in seiner Urbedeutung verknüpfen (S. 97-108).

Die Untersuchung ist methodisch gut geführt, etwa nach dem Muster des Reallexikons für Antike und Christentum oder des Theologischen Wörterbuchs von Kittel, d. h. stark philologisch gefärbt. Beachtenswert und ansprechend ist das Hauptergebnis, nach welchem der reiche Sinngehalt des christlichen Wortes «sacramentum» sowohl der hellenistischen Antike wie dem religiösen Rechtsgefühl der Römer verpflichtet ist und doch etwas Neues darstellt. Die gedrängte Kürze und die sprachlich nicht einwandfreie Darstellung erfordert vom Leser einige Geduld. Man wird vielleicht nicht allen Textauslegungen beipflichten; doch sind sie immer begründet, persönlich und kritisch, gemäßigt und vorsichtig. Untersuchungen solcher Art sind der richtige Weg zur Ermittlung einer altchristlichen Sakramententheologie, der freilich noch lange und mühsam ist. Der «sakramentale» Wortschatz Tertullians beschränkt sich nicht auf die Vokabel «sacramentum». Zur Bereicherung und zum Vergleich hätten die griechischen Termini «τύπος», «εἰκών», «σύμβολον» herbeigezogen werden können, die wir alle beim zeitgenössischen Clemens von Alexandrien finden; bei Tertullian die Ausdrücke «similitudo», «effigies», vor allem «figura», «figurare», «repraesentare», die in eucharistischen Texten so häufig und so wichtig sind. Doch kündet der Verfasser als Fortsetzung eine theologische Untersuchung an.

In Bezug auf die Erklärung der berühmten Pliniusstelle (S. 96) über die Versammlungen der kleinasiatischen Christen kann man geteilter Meinung sein. Der Verfasser sieht im Geständnis der befragten Christen, sie würden «stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque *sacramento* non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta etc. committerent», m. E. mit Recht wie Casel, Lietzmann u. a. gegen Mohlberg (sonntägliche Exhomologese) die Erwähnung des Taufversprechens. Wenn er aber dieses nicht in gleicher Weise wie das «carmen ... dicere» auf den «status dies» beziehen will, weil die Taufe nicht immer — anders das «carmen» — an diesem Tage stattgefunden habe, so fehlt dafür der Beweis bzw. die Begründung der Voraussetzung (S. 38). Die beiden kultischen Handlungen sind den nachfolgenden Zusammenkünften «zum Genuß einer gewöhnlichen und unschädlichen Speise» als etwas Einheitliches gegen-

übergestellt. Die Möglichkeit, daß der « *status dies* » als Tauftag bereits das Osterfest war, darf wohl in Erwägung gezogen werden. Die sehr frühe Einführung dieses Festes ist durch den Osterfeststreit bewiesen, sein apostolischer Ursprung vielleicht durch I. Kor. 5, 7 (vgl. den Kommentar von B. Allo, 2. Aufl. S. 127). Die Festlegung der feierlichen Taufe auf diesen Tag war durch die Typologie gegeben (vgl. Röm. 6). Auf die in der Gemeindeliturgie seltene, für jeden Christen einmalige Feier folgten die allwöchentlichen eucharistischen Zusammenkünfte. « Aber auch dies (nämlich die allwöchentlichen Eucharistiefeiern) zu tun, hätten sie unterlassen, nachdem der Statthalter die Hetären verboten habe », ist dann die natürliche Deutung des « *quod ipsum* ». Auch Justinus wird einige Jahrzehnte später den Heiden gegenüber den christlichen Kult in Aufnahmefeier mit Taufe und in die sich häufig wiederholenden sonntäglichen Opferfeiern zergliedern.

O. Perler.

Th. Camelot O. P. : *Athanase d'Alexandrie, Contre les païens et sur l'incarnation du Verbe.* (Sources chrétiennes, 18.) — Paris 1947. 322 SS.

P. Th. Camelot hat sich durch die Übersetzung und Erklärung der Ignatiusbriefe in der gleichen Sammlung bereits empfohlen. Er schenkt uns hier das Jugendwerk des Athanasius, dessen Entstehung vor den Beginn der arianischen Kontroverse, d. h. vor 323, verlegt wird. Nach einer kurzen Biographie folgt in der Einleitung eine längere Analyse der beiden Traktate, die eine Einheit bilden. Leider verzichteten die Herausgeber auf den griechischen Text. Eine Ausnahme machen die unlängst entdeckten bedeutend abweichenden Varianten. Der Verfasser sieht in ihnen mit Lebon eine apollinaristische Überarbeitung. Die sorgfältige, philologisch-historisch gut fundierte Einleitung wird besonders geschätzt werden. Der Verfasser zeigt sich in der profanen Literatur ebenso bewandert wie in der christlichen. Ignatius von Antiochien und Klemens von Alexandrien sind ihm besonders geläufig. Er vermag dadurch die verschiedenen Einflüsse wahrzunehmen und ihre Tragweite abzuwägen. Das bewahrt ihn von einer Überschätzung des Athanasius. Selbst nach der stilistischen Seite wird das Verdienst des Alexandriners abgeschwächt. Seine wahre Größe liege im Erlebnis des Christentums und der von ihm bewirkten Erlösung: Wiederherstellung der Gottähnlichkeit, Unsterblichmachung, Vergottung des Menschen durch und in der Menschheit des Erlösergottes. Die stark intellektualistische Färbung der athanasianischen Theologie zeige die Verwandschaft mit den Alexandrinern, besonders mit Klemens von Alexandrien. Vielleicht hätten die Zusammenhänge mit Origenes noch mehr betont werden können; ich denke z. B. an die « Logoswerdung » des erlösten Mensch (zu S. 96). Ein abendländischer Leser erwartet in der Biographie etwas mehr über die Beziehungen des Athanasius zu Gallien, Italien und Afrika. War dieser doch während seines Aufenthaltes in Trier und in Rom, auch durch sein Leben des Anthonius ein Pionier des Mönchtums. Hieronymus konnte an seine Wirksamkeit anknüpfen. Die Vita Antonii beeinflußte

entscheidend die Bekehrung des großen Augustinus. Doch sind dies Kleinigkeiten. Das vorliegende Bändchen gehört zu den besten der Sammlung.

O. Perler.

E. J. Duncan: Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage. (Studies in Christian Antiquity, No. 8.) — Washington 1945. xxvi-158 SS.

Nach einer Einleitung über Aphraates Leben, Schrifttum, religiöser Umwelt, untersucht der Verfasser die Taufbezeichnungen (Lebenszeichen, wahre Beschneidung, Wiedergeburt, Gewand der Unsterblichkeit) und die alttestamentlichen Vorbilder: Der Durchzug durch das Rote Meer bedeutet mehr die Befreiung aus Sünde und satanischer Herrschaft; die Überschreitung des Jordan die Besitzergreifung der übernatürlichen Gnadengüter. Geoffenbart wurde das Sakrament in der Taufe Jesu, eingesetzt bei der Fußwaschung am Tage vor dem Leiden, promulgirt vor der Himmelfahrt. Möglicherweise begleitete eine Fußwaschung die Taufspendung in der syrischen Kirche. Von hier aus könnte sie in abendländischen Liturgien Eingang gefunden haben. Ihrem Wesen nach ist die Taufe das Sakrament des Leidens und Todes. Paulus verglich sie bereits mit dem Tode und der Auferstehung des Herrn. Nach Aphraates ist sie vor dem Leiden eingesetzt worden. Sie wurde feierlich in der liturgischen Leidenswoche vor Ostern gespendet. Alle, nicht bloß die Ehelosen, wie gewisse Autoren wollten, können die Taufe empfangen; den die «*B'nai Q'yāmā*» sind das neue Gottesvolk, nicht die Asketen. Die Liturgie der syrischen Kirche kannte nur vor der Taufe eine Salbung mit Öl. Die Taufe lässt die Sünden nach, vermittelt neues Leben durch die Wiedergeburt im Heiligen Geiste; sie umgibt mit dem Kleid der Unsterblichkeit, verleiht übernatürliche Kräfte, gliedert in die Kirche ein.

Diese Zusammenfassung zeigt hinreichend die anders geartete Liturgie und selbst Theologie der ostsyrischen Kirche bzw. des Aphraates. Sie waren anderen Einflüssen ausgesetzt und hatten eine andere Entwicklung. Den Dogmatiker mögen sie bisweilen befremden, beachten muß er sie (Firmung?). Es scheint, daß für den Ausdruck «*Christum, bzw. den Geist Christi anziehen*», sich eine bessere Erklärung hätte finden lassen (S. 43-49). Warum zum paulinischen Bild die zweifelhaften Parallelen auf babylonischen Reliefs herbeiziehen? Texte aus dem Alten Testament und aus griechischen Autoren liegen doch viel näher. Sie geben dem Ausdruck den Sinn, «*eine Kraft, eine Eigenschaft sich aneignen*», was vollständig genügt. Damit kommen wir der Gleichung «*Christum, den Geist Christi anziehen*» schon näher. Daß die Logos-Epiklese bei der Taufwasserweihe mit im Spiele war, kann zugegeben werden. Durch sie wird das Wort, seine Kraft, sein Geist, der den Täuflingen mitgeteilt wird, im Wasser gegenwärtig. Die Logos-Epiklese selbst hat ihren tieferen Hintergrund in der stoisch beeinflußten Logoslehre der Apologeten. Wenn diese Lk. 1, 35 (Joh. 3, 5): «*Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten*» vom Logos deuteten, so entsprach das ihrer Auffas-

sung von der Mittlerrolle des Wortes. Teilweise war ihre Deutung in der Schrift selbst begründet. Auch Lukas versteht unter « Geist » kaum die dritte Person der Dreifaltigkeit, sondern einfach « göttlichen Geist und göttliche Kraft ».

O. Perler.

B. Scheve Ss. Cc. : Basilius der Große als Theologe. — Nijmegen 1943.

Die theologische Erkenntnislehre — um diese geht es in diesem Buch —, die der Kappadozier im Kampfe gegen den arianischen Rationalisten Eunomius entwickelt hat, war nicht nur ein verlockendes, sondern dringliches Thema. Der Verfasser behandelt in einem ersten Teil Basilius' Bemühen um die Feststellung der geoffenbarten Wahrheit (Stellung zu Schrift und Überlieferung), in einem zweiten sein Bemühen um das Verständnis der geoffenbarten Lehre (Aufgabe des Verstandes, Vertiefung der theologischen Erkenntnis).

Die Ergebnisse sind sauber herausgearbeitet, aber nicht eigentlich neu zu nennen. Die Darstellung der theologischen Erkenntnislehre scheint nicht tief genug zu schürfen. Eine mehr historische, vergleichende und genetische Betrachtungsweise hätte weiter geführt. Wohl finden sich Ansätze Basilius von der Antike her zu beleuchten (S. 64 ff.), ihn mit andern christlichen Schriftstellern zu vergleichen, der Terminologie eine vermehrte Bedeutung beizumessen (S. 98 ff.), die durch die antike Rhetorik bedingte Darstellung zu beachten (S. 106 ff.) ; aber sie stammen zu oft aus zweiter Hand oder sind nicht ausgeführt, während die Themata häufig geradezu eine ergänzende Untersuchung verlangten, z. B. der Gedanke der Ebenbildlichkeit auf Grund der Erkenntnis im Platonismus (zu S. 54), die Bedeutung des Aristoteles, das Verhältnis zu den Alexandrinern, den zeitgenössischen Kappadoziern. Hinweise zu antiken Einflüssen im Hexameron hätte Y. Courtonne (S. Basile et l'hellenisme P. 1934) geboten. Die testkritischen Arbeiten von P. Henry (Les états du text de Plotin 1938, S. 159-196), entwerten das Urteil von B. Geyer in Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Basilius benutzte in Wirklichkeit während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit und zwar in vermehrtem Maße gegen Ende seines Lebens Plotins Enneaden.

Im übrigen zeichnet sich die Dissertation aus durch Gewissenhaftigkeit, logisch klare Disposition und wendige Darstellung. Sie kann dem Dogmenhistoriker von Nutzen sein.

O. Perler.