

Oscar Cullmann: *The Early Church*. Edited by A. J. B. Higgins. London (SCM Press) 1956. 217 S. geb. 25 sh.

Ten essays of wide interest are collected in this book, which will be valued not only in Britain and America, even though all have previously appeared in either French or German or both. It is worth enumerating the titles: 1. The Necessity and Function of Higher Criticism. 2. The Origin of Christmas. 3. The Plurality of the Gospels as a theological Problem in Antiquity. 4. The Tradition. 5. The Kingship of Christ and the Church in the New Testament. 6. The Return of Christ. 7. The proleptic Deliverance of the Body according to the New Testament. 8. 'He who comes after me' (John 1, 27). 9. Samaria and the Origins of the Christian Mission. 10. Early Christianity and Civilization.

These miscellaneous matters are given a unity by the combination of dogmatic and historical enquiry with which C. approaches his subject. It is the essential merit of this (as of all his writings) that he cannot isolate one side of his interest from the other: he is both historian and theologian. Of course there are dangers in this; sometimes his language provokes the wish that he had allowed less place to his modern dogmatic questions, especially in chapter 3 where Irenaeus' justification of the fourfold Gospel receives very unsympathetic criticism. To us it seems nonsense, but in that age such arguments counted. The "theologically correct reasons for the fourfold Gospel", offered on pp. 52—54, would have seemed pathetically unimpressive in the second-century controversy. But this puts the question which, in one form or another, haunts the book: Can the historian and the theologian lie down together? 'Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust.' In the discussion of Tradition the tension becomes acute. C. goes far to meet Roman Catholic arguments and successfully answers the charge that he handles the New Testament as a theologian and the history of the church as a rationalist. His essay incisively brings out the real issue: what became of the authority exercised over the Church by the Apostles after they had died? But his reply that it died with them, except insofar as it passed to their writings, provokes the retort that at least to the Christians of the second and third centuries it did not seem quite so simple, whatever may be the teaching of the modern Roman Church. We still need a discussion of these problems as they appeared to the ancient Church rather than as they look to modern dogmatics. The best analysis remains that of C. H. Turner's essay, *Apostolic Succession*, in the volume edited by H. B. Swete, *Essays on the early History of the Church and Ministry* (1918).

Perhaps those who provoke the sharpest disagreement are those to whom we are most indebted. No one can read this book without being made to think deeply about the early Church as a theological problem and to realize that it is much easier to be destructive than to be constructive. It remains to add that the translations are good, and that C.'s dedication to Floyd V. Filson, the translator of 'Christus und die Zeit' and of 'Petrus', will give much pleasure to English readers on both sides of the Atlantic.

Cambridge

H. Chadwick

Franz Georg Maier: *Augustin und das antike Rom* (= Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft: 39). Stuttgart und Köln (Kohlhammer) 1955. 221 S. kart. DM 18.—.

Das vorliegende Buch ist die umgearbeitete und stark gekürzte Fassung einer Tübinger Preisarbeit. Der Verfasser versteht, wie er im I. Kapitel ausführt, seine Aufgabe in doppeltem Sinne. Einmal ist Rom als der römische Staat in seiner Schichte gemeint, zum andern als die Romidee, als „überzeitliche Form menschlicher Lebenshaltung und politischer Weltordnung“. Beide Gesichtspunkte waren in der Tat für Augustin, als er die Schrift *De civitate dei* schrieb, aktuell. Denn

einerseits führten manche Zeitgenossen die geschichtlichen Erfolge Roms auf seine nationale, heidnische Religion zurück; andererseits lebte unter Heiden und Christen der Glaube an die Roma aeterna, die berufen sei, der Welt eine Lebensform und Ordnung zu geben. In beider Hinsicht will M. das Urteil Augustins ermitteln. Seine Untersuchung behandelt also nicht bloß, wie die Überschrift zu sagen scheint, Augustins Auffassung von der Vergangenheit Roms, sondern auch seinen Kampf mit dem zeitgenössischen Heidentum und einer unter den Christen aufkommenden politischen Theologie; ja sie gewinnt sogar als Beitrag zu dem grundsätzlichen Problem des „christlichen Humanismus“ eine besondere Aktualität.

Angesichts der Fülle gleichgerichteter oder nahe verwandter Arbeiten bestimmt M. seine eigene Aufgabe dahin, eine noch immer fehlende Zusammenfassung zu geben und über den Widerstreit zweier verschiedener Auffassungen hinauszugehen; denn während Augustin den einen als entschiedener Kritiker römischen Wesens erscheint, finden andere bei ihm die bewußte Einigung von Römertum und Christentum oder wenigstens den energischen Versuch dazu. Die Ausführung erfolgt hauptsächlich als Interpretation großer Teile der Schrift *De civitate dei*.

Die Kapitel II bis VI des Buches könnte man als einleitenden Teil zusammenfassen. Da für das eigentliche Thema in Augustins frühen Schriften kaum Stoff vorliegt, erörtert M. zunächst dessen Verhältnis zur antiken Bildung, die hier stellvertretend für die klassisch-römische Lebensform eintritt. In diesem (II.) Kapitel ergibt sich, daß Augustin auch als heidnischer Rhetor keine besondere Schätzung Roms verrät. Der christliche philosophische Humanismus seiner Übergangszeit weicht bald der Absage an die antike Kultur, und schließlich bringt *De doctrina christiana* die „Grundlegung einer neuen christlichen Bildung“. M. sieht richtig, daß es sich hier ausschließlich um die dem Bibelverständnis dienende Bildung der Kleriker und Laien handelt, aber er trübt diese Einsicht, wenn er (S. 29) schreibt: „Das Christentum wird als eine eigene Kulturpotenz der Antike entgegengesetzt, die der weltlichen Kultur gar nicht bedarf“. Die Begriffe „Kultur“ und „Kulturpotenz“ sind zu weit, da sie in unserem Sprachgebrauch ein Reich objektiver Werte und Güter meinen, nicht bloß die geistige und geistliche Bildung des Bibellesers; überdies dachte Augustin nicht an Kultur als eigene Potenz neben der Religion. Eher könnte man sagen, er wähle aus der antiken Kultur die für eine biblisch bestimmte Bildung geeigneten Bestandteile aus. Dann handelt es sich um die — freilich sehr radikale — *purgatio christiana*, zu der Augustin *De civ. dei* 2, 29 die Römer auffordert.

Die Kapitel III und IV erörtern Augustins „erste Kritik an Rom“ in seinen Schriften aus der Zeit um 400 und dazu den „Fall von Rom“. Diesen behandelt er zunächst unter rein theologischem Aspekt, man könnte sagen, rein seelsorgerlich. Doch erkennt er auch die grundsätzliche, allgemeinere Gefahr, die von einer politischen Theologie mit ihrer Verquickung des politischen und des religiösen Heiles droht. In Kapitel V kann M. zeigen, daß Augustin auch im Brief an Marcellinus weder römischen Patriotismus erkennen läßt noch die Absicht, die Christen zu einer tatkräftigen Erneuerung des römischen Staates anzuhalten. Überhaupt ergibt sich aus M. s. Buche, daß dem Kirchenvater zwar sehr viel am Menschen, seinem Glück und seiner Nächstenliebe liegt, aber kaum etwas am Staat als einer rechtlichen, verfaßten Gemeinschaft. Doch hat M. vielleicht die positive Bedeutung des Römertums in diesem Brief 138 etwas unterschätzt. Eine gute Charakteristik der Schrift *De civitate dei* (Kap. VI) leitet zum Hauptteil mit der Interpretation der Bücher 1—5 und 11—19 dieses Werkes über (Kap. VII—XI).

Gerade den ersten Büchern kann M. reichlich Stoff für seine These entnehmen, daß Augustin die römische Haltung und geschichtliche Leistung durchgehend verwirft und daß „patriotisch“ klingende Äußerungen keinesfalls seine eigne Meinung wiedergeben. Aber es ist doch methodisch anfechtbar, einem Schriftsteller wie Augustin zuzutrauen, er habe „oft die seiner Tendenz nicht immer entsprechende Tonart der Vorlage“ übernommen (S. 109, vgl. 88 f. und 101). Solche Deutung

vereinfacht das Problem, das M. im übrigen durchaus richtig sieht, nämlich wie innerhalb der grundsätzlichen Verwerfung Roms — die ja wegen des heidnischen Charakters von vornherein feststeht — doch gewisse Aufhellungen und bedingte Anerkennungen möglich sind und wie man sie zu verstehen hat. Wenn Augustin z. B. sagt, durch Verehrung des wahren Gottes würden die Römer hier auf Erden ein „besseres“ Reich und darnach ein ewiges empfangen, so schließt der Satz sie zwar vom Reiche Gottes aus, aber eine relative Anerkennung (*melius*) schließt er ein. Solche bedingte Anerkennung hat Augustin ernsthafter gemeint, als M., der zu einem Entweder-oder neigt, wahr haben möchte.

Es gehört zu den Vorzügen in M. s. Buch, daß im Abschnitt „Römische Tugend und wahre Sittlichkeit“ (Kap. VIII, 3) ausdrücklich gefragt wird, ob die römische *virtus* für Augustin wirklich ein sittliches Gut ist. Ein weiterer Vorzug liegt darin, daß M. zur Beantwortung auf Augustins Theologie zurückgreift. Er findet im 4. Buche der Schrift *Contra Julianum*, daß Augustin mit Paulus alles, was nicht aus dem Glauben kommt, für Sünde erklärt und somit jegliche immanente Ethik ausschließt. Daß Augustin das Handeln an der Beziehung auf Gott mißt und, wo diese fehlt, auch an sich „gute“ Handlungen verwirft, wertet M. als entscheidenden Neuanatz gegenüber dem klassischen Denken der Antike (S. 140). M. folgert daraus, daß die römische Tugend nicht gut, sondern nur „weniger böse“, also im ganzen doch böse ist, und ein etwaiges Verdienst einzelner „guter Römer“ „im Endlichen begrenzt bleibt“, d. h. in Gottes Gericht nicht gilt. Aber nur die erste Folgerung trifft zu. M. übersieht, daß Augustin tatsächlich, wenn auch innerhalb der Verwerfung, doch mit einer transzendenten Bedeutung der bloß sittlichen, nicht im Glauben begründeten Tat rechnet. Dieser räumt nämlich ein, daß nach Röm. 2, 14 f. die, welche das Gesetz nicht im Glauben, sondern bloß naturaliter erfüllen, in Gottes Gericht von ihren Gedanken verteidigt werden, *ut tolerabilius puniantur* (4, 25), z. B. Fabricius weniger als Catilina. Dann ist aber auch die Kritik an Rom in *De civ. dei* entsprechend zu deuten; d. h. die römischen Tugenden sind — weil ohne Glauben — keine *verae virtutes*, aber vor Gott nicht ohne jegliche Bedeutung. Daraus ergeben sich gegen M. zwei Folgerungen. Erstens gibt es doch eine immanente Ethik, die zwar nicht zum Heil führt, aber zu leichter Strafe; ferner ist methodisch zu folgern, daß Augustin auch in seiner Ethik ein abgestuftes Denken übt. Diesen — freilich verhüllten — Platonismus hat M. (vgl. S. 139 u. ö.) nicht aus der Welt schaffen können. Augustins mehrfache Abstufung der Begriffe *pax* und *iustitia* bestätigt den Einwand gegen M. Dieser sieht nicht klar genug, daß bei Augustin neben dem metaphysischen Dualismus zweier *civitates* doch eine abgestufte Ontologie gültig ist, nur ist sie beschränkt auf die Zeit zwischen Sündenfall und Endgericht. Insofern ist Augustin für die Geschichte und für staatliche Mitarbeit der Christen aufgeschlossen.

Die Besprechung der Bücher 11—19 von *De civ. dei* führt erst recht auf die grundsätzlichen, bereits angeschnittenen Fragen. Augustins Erörterungen über das höchste Gut und die Glückseligkeit (Kap. XI) bestätigen das bisherige Ergebnis, daß er Rom verwirft und in die *civitas terrena* einordnet; auch die *pax Romana* ist nur eine *pax prava et perversa*. Die Schlußkapitel zeigen gut, daß Augustin in der Tat keine geschichtliche Wende durch einen christlichen Staat erwartet. „Sein Idealbild eines christlichen Gemeinwesens ist ein personaler Verband von Christen, eine Art Bürgerbruderschaft, in der die staatliche Zwangsgewalt durch ein Verhältnis von Vertrauen und Fürsorge abgelöst ist“ (S. 205). Augustins Urteil über Rom deutet M. abschließend (Kap. XI) als grundsätzliche Absage an einen christlichen Humanismus und erklärt sehr schön die problematischen Schwankungen in der Beurteilung Roms daraus, daß Augustin jene „radikal christliche Lösung“ nicht rein durchführen kann, sondern irgendwie auch noch den Menschen bejahen muß. Nur ist diese Bejahung der Geschichte neben dem nachdrücklichen Hinweis auf die Eschatologie Augustin m. E. weniger schwer gefallen, als M. annimmt.

Bis auf einige nötige Einschränkungen hat M. seine These erfolgreich durchgeführt. Daß er sein Buch im Anschluß an *De civitate* dei statt systematisch aufgebaut hat, führt zwar zu Wiederholungen und zur Zerlegung eines Gedankenganges in mehrere Teile, kommt dafür aber der Interpretation vieler Einzelheiten, die hier nicht erwähnt werden konnten, zugute. Man vermißt ein Verzeichnis der Abkürzungen, da Sigel wie ABR und NWAnt nicht ganz geläufig sind.

Bad Godesberg

H. Karpp

Studia Patristica et Byzantina in Gemeinschaft mit den byzantinischen Instituten Scheyern und Ettal herausgegeben von Johannes M. Hoeck OSB, Abt von Ettal.

1. Heft: Franz Dölger: Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des hl. Johannes von Damaskus. Ettal (Buch-Kunstverlag) 1953. XI. 104 S. kart. DM 10.—.

2. Heft: Basilius Studer: Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. *ibid.* 1956. XVII, 141 S. kart. DM 13.80.

3. Heft: Perikles Joannou: Christliche Metaphysik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. *ibid.* 1956. VIII, 152 S. kart. DM 20.—.

4. Heft: Joannes Italos: Quaestiones quodlibetales (*Ἀποκρίματα ἑρωτημάτων*). Editio princeps von Perikles Joannou. *ibid.* 1956. XV, 192 S. kart. DM 26.—.

Die bisher erschienenen Hefte dieser begrüßenswerten neuen Reihe entsprechen der Aufgabe, die ihr der Herausgeber im Vorwort des ersten Hefes gestellt hat, nämlich „Untersuchungen zur Vorbereitung kritischer Quellenausgaben“ der beiden byzantinischen Institute Scheyern und Ettal und „darüber hinaus . . . aus der bisher immer noch ungenügend erschlossenen spätpatristischen und byzantinischen Theologie und Geistesgeschichte“ aufzunehmen. Die genannten Institute bereiten bekanntlich eine Ausgabe der Werke des Johannes von Damaskus vor; daher sind die beiden ersten Hefte auch gleich diesem Theologen gewidmet, der den Übergang von der Periode der patristischen Literatur zur byzantinischen bezeichnet, während die Arbeiten von Joannou ins 11. Jhd. führen. Für weitere fünf in Aussicht gestellte Hefte ist die Verteilung eine ähnliche, mit Ausnahme einer Arbeit, die ins 5. Jhd. zurückführen wird. Es steht zu hoffen, daß die verschiedenen Leontii, die man so erfolgreich auseinander sortiert hat, Maximus Confessor und Anastasius Sinaita — um nur einige Namen zu nennen — ebenfalls Bearbeiter und Aufnahme finden werden.

Im ersten Heft verfißt F. Dölger mit der gleichen Entschiedenheit, die im Titel zum Ausdruck kommt, das Eigentumsrecht des Damaszeners am Barlaam-Roman in seiner griechischen Fassung. Das Erscheinen dieser Abhandlung liegt (nicht durch die Schuld der Referentin) genügend weit zurück, um die Aufnahme übersehen zu können. Dölgers These ist keineswegs überall auf Zustimmung gestoßen. Die neueste Arbeit über den Barlaam-Roman: Paul Devos, Les origines de „Barlaam et Joasaph“ grec. A Propos de la thèse nouvelle de M. Nucubidze (*Anal. Bolland.* 75, 1957, p. 83—104), die die Rezension von F. Halkin (*Anal. Bolland.* 71, 1953, p. 475—480) und zwei durch Dölgers Buch veranlaßte Aufsätze aufnimmt (D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joseph Romance. Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, 1955, p. 306—325; M. Tarchnišvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand des Bardas Skleros. *Oriens Christianus* 38, 1954, p. 113—124) und schließlich eine offensichtlich allzu phantastische und allzu georgische Behandlung des Gegenstandes (durch Nucubidze, Tiflis 1956) ablehnt, weist