

regung zu christologischen Überlegungen (vgl. etwa Euseb, dem ev. 9, 1, 15 f.), die in engem Zusammenhang stehen mit gnostischen Antithesen, wonach Christus ein Sternwesen gewesen sei. Dies behaupteten nach Irenäus und Tertullian die Valentinianer, die denn auch ihrerseits sich einen Schriftbeweis für die Astrologie zu-rechtlegten (vgl. Hippol., refut. 6, 55, 2; ebd. 7, 27, 5 eine ähnliche Ansicht der Basilidianer). — Zu kurz kommt m. E. das in der Bibel begründete Argument der Väter, die Astrologie sei Dämonenwerk (vgl. schon Tatian, or. 9), das bei R. nur nebenbei (etwa S. 171) vermerkt wird. — Der Gedanke, daß der Stern Christi das Ende der Astrologie bedeutet habe, ist älter als Origenes. Schon Ignat., Ephes. 19, 3 ist doch wohl so zu verstehen (zu S. 191/3). Dagegen findet sich die Deutung des Sternes als göttliche *δύναμις* (S. 127) schon bei Origenes und nicht erst bei Diodoros von Tarsos, vgl. Orig., frgm. in Mt. 28 (GCS 12, 27).

Noch einige corrigenda seien erwähnt: S. 28 Anm. 6 muß es heißen: 2026. — Auf S. 30 Z. 4 v. u. ist vermutlich hinter „Systematiker“ ein „nicht“ ausgefallen? — S. 55 scheint die Anmerkungsziffer 9 falsch appliziert; dsgl. auf S. 59 die Ziffern 2 und 3 vertauscht. — S. 80 Anm. 5 sollte nicht von der „Marotte eines Privatmannes“ gesprochen werden; es handelt sich um einen vielfach geübten Brauch. — Die S. 112 genannte Legende vom Geburtsstern Abrahams gehört dem Mittelalter an; vgl. übrigens Athanas., de incarn. verb. 35 (PG 25, 157). — S. 117 Anm. 5 muß es heißen: Eclog. prophet. 53, 4. — S. 130 Anm. 4 sollte auch Useners Schrift zum Weihnachtsfest genannt werden. — Das Aufblicken zum Himmel ist nicht unbedingt unchristliche, das Senken des Hauptes nicht unbedingt christliche Gebethaltung (so S. 159 Z. 1 ff.; vgl. etwa Euseb, vit. Const. 4, 15). — S. 186 Z. 4 muß es heißen: „der Gestirne“.

Der Verfasser hat es verstanden, die auf uns gekommenen, oft recht fragmentarisch überlieferten Quellen auf ihren Gehalt hin zu analysieren und einander zuzuordnen. Dabei ergibt sich in der Tat, daß der Einfluß des großen Alexandriners gerade in diesem Zusammenhang deutlich in die Erscheinung tritt. Origenes hat in seiner allegorischen Schrifterklärung wie keiner vor ihm die die gesamte antike Welt beunruhigende Frage nach der *εἰμασμένη* in den Griff genommen und christlich zu bewältigende gesucht, so daß alle Späteren, teils bewußt abhängig, teils im Sinne der Antithese, oft aber auch unbewußt, in seinem Gefolge stehen. Daß es R. nicht immer gelungen ist, die Vermutung auf Abhängigkeit auch philologisch exakt zu beweisen, daß es vielmehr in vielen Fällen bei Vermutungen bleiben mußte, nimmt man gern in Kauf. Daß R. seine Arbeit freigehalten hat von allem astrologischen Ballast, der oft Publikationen im gleichen Sachgebiet so un-erquicklich macht, ist zu begrüßen.

Bonn

L. Koep

J. N. Bakhuizen van de Brink: *Episcopalis Audientia* (= Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 19, Nr. 8), Amsterdam (N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij) 1956. 57 S. brosch. hfl. 2,50.

Der Ausdruck *episcopalis audientia* erscheint als Rubrik für den Titel Cod. I, 4 des justinianischen *Corpus Iuris*, der 34 Gesetze enthält, die sich mit der Zivilgerichtsbarkeit christlicher Bischöfe beschäftigen. G. Vismara hat 1937 die Entwicklung dieser Gerichtsbarkeit dargestellt. A. Steinwenter hat ihm gegenüber die Ansicht vertreten, daß die bischöfliche Gerichtsbarkeit eine Einheit und daher die Beschränkung auf die Zivilgerichtsbarkeit eine unzulässige Verengung sei (vgl. RAC I, 950 ff.). Beide haben die juristischen und papyrologischen Quellen verwertet, die patristischen aber nur zum Teil erschlossen. Nachforschungen in der Vita des Gregor Thaumaturgus von Gregor Nyss., in der *Collectio Avellana* und vielleicht auch der sog. *Historia acephala* sollten sich lohnen.

Der Verf. will den theologischen Gesichtspunkt geltend machen, beginnt aber mit der Erörterung zweier juristischer Quellen, Cod. Theod. I, 27, 1 und Sirm. I, Konstitutionen Konstantins d. Gr. betreffend die staatliche Anerkennung der bischöflichen Gerichtsbarkeit. Mit ihnen ist er nicht fertig geworden. Infolge dessen hat er sich einmal nirgends Rechenschaft darüber gegeben, daß die juristischen und theologischen Probleme der bischöflichen Gerichtsbarkeit vor und nach Konstantin jeweils verschiedene sind; zum anderen hat die Vorwegnahme einer Einzelfrage ihn gehindert, seine eigene These klar zu formulieren und sich daran zu halten.

Des Verf.s These ist doch wohl: R. Sohm habe Recht, daß die Rechtsprechung keine kirchliche Aufgabe sei, daß sich in ihr vielmehr Dinge der *civitas terrena* in die *civitas dei* eingedrängt haben, und zwar nicht durch unbewußte Evolution innerhalb der Kirche, sondern unter äußerem Druck. Den Beweis dafür will Verf. auf einem Gebiet führen, das zeitlich von der apostolischen Epoche bis zu Justinian reicht (das erscheint dann sinnvoll, wenn man der konstantinischen Wende genügend Rechnung trägt), und das sachlich unter Ausschluß der Disziplinargerichtsbarkeit „vornehmlich die arbitrare Rechtsprechung für Laien“ betrachtet (S. 12). Ist aber Steinwenterers Ansicht berechtigt — und Verf. pflichtet ihr bei —, so ist selbst bei vollem Erfolg auf dem gewählten Teilgebiet für Sohms These nichts gewonnen, da der Generalaspekt dem partiellen noch einen ganz anderen Sinn geben kann.

Das ist Verf. natürlich nicht entgangen, und daher ist auch die Begrenzung seines Gegenstandes elastisch. Er betont, daß die Geistlichen, noch bis ins 4. Jh. auf ihrer Hände Arbeit angewiesen, doch keine staatlichen Funktionen ausübten. (Den frühchristlichen Grundsatz, keinen Bischof zu konsekrieren, ehe nicht die Gemeinde ihn unterhalten konnte, erwähnt er nicht.) Für den theologischen Konflikt gibt ihm die Exkommunikation des Paul von Samosata ein willkommenes Beispiel. Andere entnimmt er den zahlreichen Konzilsbestimmungen, die die Verbindung weltlicher und geistlicher Ämter untersagen. Auch auf die kaum hierhergehörende Vorschrift, daß staatliche Funktionäre vor der Konsekration zum Bischof die Weihen vom Lektor bis zum Presbyter empfangen mußten, verweist er. So sucht er den Ausnahmecharakter der Verbindung staatlicher und kirchlicher richterlicher Funktionen in der e. a. zu erhärten.

Nach diesen prinzipiell gemeinten Bemerkungen wendet sich Verf. der Frühgeschichte der e. a. zu. Sie besteht für ihn in dem Befund aus zwei zeitlich weit auseinanderliegenden Stücken, der syr. Didaskalia und 1. Kor. 6, 1—8, die in dieser Reihenfolge behandelt werden, wohl weil Verf. nicht an eine Entwicklung von der korinthischen Gemeindeordnung zur antiochenischen glaubt. Auch wir nehmen keinen direkten historischen Zusammenhang zwischen ihnen an, meinen aber, daß eine Fortwirkung von 1. Kor. 6 anzunehmen ist (vgl. Polykarp, Phil. 11, 2; Ignat., Eph. 5, 2; Tert., Pud. II, 9). Wir vermissen auch eine Erörterung von Mt. 18, 17. Bei der Erörterung der Didaskalia erscheint bedenklich, daß die nachkonstantinischen Const. Apost. ohne Rückhalt zur Erläuterung herangezogen und dadurch möglicherweise erkennbare Unterschiede zwischen dem vor- und nachkonstantinischen Zustand verdeckt werden. Auch zur Erörterung der dem Paul von Samosata gemachten Vorwürfe verdiente diese antiochenische Kirchenordnung herangezogen zu werden.

Dann wendet sich Verf. der Erörterung der bischöflichen Rechtsverwaltung durch fünf Kirchenväter zu, Cyprian, Augustin, Ambrosius, Johannes Chrysost. und Gregor Naz. Wiederum wird weder auf die konstantinische Wende und die damit zusammenhängende, vom Verf. erst später erörterte staatliche Gesetzgebung über die e. a. viel Gewicht gelegt noch die zeitliche Reihenfolge beachtet. Verf. kommt es wesentlich auf den Nachweis an, daß sie alle gemäß Mt. 5, 25; 38 f. in erster Linie um einen Vergleich der streitenden Parteien bemüht waren. Mt. 18, 15 f. wird auch hier nicht erwähnt. Verf. will ferner betonen, daß sie alle die richterliche Aufgabe als ihrem Amt unkongential ansahen; die Quellen besagen aber eher,

daß sie alle unter ihrer Last seufzten. Es folgt die Besprechung der mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit zusammenhängenden Papyri und danach erst der staatlichen Gesetzgebung über die e. a. und zum Schluß des Fortlebens der e. a. nach Justinian. Zumindest in den beiden letzten Abschnitten ist die Quellenverwertung eklektisch. Konzilsbeschlüsse sind reichlich verwertet, Justinians Gesetzgebung von 531 aber bleibt unberücksichtigt.

Verf. hat eben seine Aufgabe nicht darin gefunden, eine Geschichte der e. a. zu schreiben. Sein Ziel ist ein anderes. „Mit diesem methodischen Vorbehalt und solch kritischer Beleuchtung“, schreibt er im letzten Satz seines Buches, „sollte die Geschichte der e. a. auf die befriedigendste Weise geschrieben werden können“. Der Vorbehalt ist der einer justinianischen Novelle (das Zitat auf S. 56, „nov. CXXII c. 2“ ist falsch; gemeint ist offenbar nov. CXXIII. 21 § 2 fin. Sch. Kr.), *nulla communitio* solle zwischen kirchlichem und bürgerlichem Prozeß bestehen, und die kritische Beleuchtung kommt von Augustins *interim peregrinatur*, nämlich der *civitas dei* auf Erden. Verstehen wir Verf. recht, so will er mit diesen beiden Formeln für die Selbstverwaltung der Kirche, die „Trennung von Kirche und Staat“, plädieren. Es fragt sich aber, ob sein Material das hergibt, und auch, ob das der Gedanke von R. Sohm war. Zieht man etwa R. Düll, Der Gütegedanke im Römischen Recht, 1932, heran, so sieht man ferner, daß die Vergleichspraxis der Bischöfe Analogien im heidnischen staatlichen Prozeß besaß, so daß man von Inkommensurabilität nicht gut sprechen kann. Und wenn man sieht, daß Verf. die bischöfliche Rechtsprechung über Christen in islamischen Ländern in Weiterentwicklung der e. a. billigt (S. 55 f.), so ist er zwar der Zustimmung des Rez. sicher, aber vielleicht nicht derjenigen R. Sohms.

Heywood/Lancs.

A. Ehrhardt

Hermann Dörries: *De Spiritu Sancto*. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 39). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1956. 199 S. brosch. DM 15,—.

This valuable monograph examines the historical context and the theological presuppositions of Basil's magnum opus. In style and form the book is similar to the author's earlier study, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (1954). The method is not to extract from the evidence an ordered and coherent narrative, supplying references in the footnotes (for that the best purely historical account remains that of Schwartz, ZNW 34, 1935, 171 ff.), but rather to present the actual documents in epitome and paraphrase, and to relegate to footnotes points of disagreement with other scholars (a good note at p. 39 n. 2 criticises Loofs' vindication of Eustathius of Sebaste). This method makes the book diffuse; but it also makes the reader aware of the actual material.

In structure Basil's treatise is not close-knit. D. explains the apparent amorphousness by the suggestion that the objections answered in chapters x-xxvii are not those of a merely hypothetical critic, but are citations from the protocol of an actual discussion between Basil and Eustathius of Sebaste. This is an attractive idea, and might perhaps claim support in Ep. 223, 5, where Basil mentions an incident when Eustathius' shorthand-writers had made a record of a theological conversation between them. Or could the citations be drawn from the dogmatic manifesto of Cyzicus (375) signed by Eustathius and notable for its reasoned refusal to rank the Holy Spirit on an equality with the Father and the Son (Ep. 244, 5)? In any event, the treatise is certainly directed against the position represented by Eustathius as well as being an *apologia pro doctrina sua*. The proposition cited in xx, 51 (the Spirit is neither slave nor master, but free) reflects the characteristic Eustathian *via media* (cf. Ep. 212, 2), and the main argument of the treatise as a whole is less concerned with any positive exposition