

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

of the Spirit's equality of honour than with a negative criticism of the Eustathian compromise as logically demanding the extreme Eunomian position. It is a recurrent (and exasperating) assumption in Basil's propaganda that there is no halfway house between his own orthodoxy and radical Arianism. The weapons forged for the contra Eunomium could now be used on a different front; Eustathius is throughout treated as if he were, or ought to have been, an adherent of the Anomoeans and therefore vulnerable to the same accusations.

D. rightly stresses the importance of the final chapter as a clue to the whole. „Alles andere als ein bloßer Anhang, gehört dies Kapitel unlöslich zum Ganzen des Werkes und ist zu seinem Verständnis unentbehrlich“ (p. 80). It shows that part of the intention of the treatise is to justify his silence hitherto. But why did Basil decide at last to speak "with all boldness" (xxx, 79)? Perhaps the situation is best revealed in x, 25: it has now become vitally important to Basil to identify his own position at Caesarea with a clear-cut dogmatic programme, and henceforth the controversy is to be fought solely on this issue. His enemies, he claims, are not merely attacking him personally; their conflict is with the true faith.

D. stresses the distinction made by Basil (xxvii, 66) between Kerygma and Dogma as exoteric and esoteric teaching (= Scripture and Tradition) respectively, and even treats the point as fundamental to Basil's thought. No doubt the chapter is of the first importance (the reason is disclosed by x, 25 p. 59, 6 ff. Johnston). But the picture drawn by D. seems a little distorted. The argument of this chapter, like much else in the treatise,¹ is pillaged from Origen (Num. Hom. V 1), and to make it central to Basil's comprehension of revealed theology is a dubious proceeding. For D., however, the antithesis of Kerygma and Dogma not only explains the theological principles governing Basil's exercise of 'economy', but also supplies the reason why Basil holds that the Nicaenum is perfect and sufficient and yet also that it needs supplementing in the article concerning the Holy Spirit — the acceptance of the depositum as immutable does not preclude the Church from freely developing its teaching by adding from its store of dogma as new situations arise. „Es ist seine Abgrenzung von Kerygma und Dogma, die beiden ihr Recht gibt: der Unantastbarkeit der kirchlichen Überlieferung und dem freien Walten des Geistes zu immer weiterer Entfaltung jenes festen Kerns“ (p. 132). This raises the question how far Newman can be read back into Basil. If the antithesis between Kerygma and Dogma possessed the importance D. ascribes to it, why does Basil not discuss at all in this treatise the problem of supplementing the Nicaenum? At xvii, 41 (p. 87, 6 ff. Johnston) he actually touches upon one possible interpretation of the formula that Father, Son, and Spirit are of an identical *ousia* (one which he had rejected long before in the early Ep. 361 ad Apollinarem),² but the Nicene term is carefully avoided. Yet the problem of

¹ For example, DSS viii, 17 (the epinoiai of Christ), cf. Orig. Comm. in Joh. I. 20 ff.; DSS xiv, 33 (progressive revelation from Old to New Testaments), cf. Orig. Comm. in Joh. XIII 46; DSS xvi, 38 (the coherence of the hierarchy of being), cf. Orig. de Princ. II i. 1—2; II. ix. 6, etc.; DSS xix, 48 (the Spirit is source of sanctification, and holy by nature), cf. Orig. Num. Hom. XI. 8; DSS xx, 51 (devils have the same nature as good angels, but an evil will), cf. Orig. Comm. in Joh. XX. 23—24. Above all, the germ of Basil's argument from the liturgical doxology occurs in Orig. de Orat. XXXIII, 1 and 6.

For a striking parallel: DSS xxii, 53 (angels circumscripted in visitations, but the Spirit is omnipresent), cf. Diadochus of Photice, *Visio* 27 (p. 77 ff. des Places).

² The text is now critically edited by H. de Riedmatten in: *Journ. Theol. Stud.*, New Series, VII (1956) p. 202. On the question of the authenticity see de Riedmatten in *Journ. Theol. Stud.* N. S. VIII (1957), pp. 53—70; and G. L. Prestige. *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*. London, 1956.

adding to the Nicaenum is prominent in Basil's letters at this time. The simplest explanation of his silence is surely that for the particular purposes of his argument in the treatise the third article of the Nicaenum was a liability, not an asset. It was therefore safer to say nothing at all about a document which Eustathius of Sebaste could (and did) accept, and to rest the case upon the usage of the Church, first in the baptismal command and secondly in the Doxology. *Lex orandi lex credendi*: it is the application of this principle to the doctrine of the Trinity which made Basil's argument so formidable in his time and which subsequently gave the work classical status. But this is different from what D. seems to be maintaining.

On p. 104 for Ep. 69 read Ep. 79.

Cambridge

H. Chadwick

Gotthard Nygren: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 5. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1956. 307 S. brosch. DM 19,80.

Der Untertitel der Monographie Nygrens „Eine systematisch-theologische Studie“ weist darauf hin, daß methodologische Erwägungen eine ziemliche Rolle in diesem Buche spielen. Der Verfasser empfindet die von Paul Henry und Pierre Courcelle in der Augustinforschung geübte Methode der philologischen Analyse und der Beibringung von Textparallelen zur Aufhellung der Entstehung augustinischer Anschauungen als nicht ausreichend. Versäumt man die systematische Analyse der Textaussagen, d. h. ihre Einordnung in die theologische Gesamtproblematik von Augustins Werk, so führen die textlichen Parallelen aus anderen Schriftstellern zudem leicht in die Irre. Nygren bevorzugt demgemäß eine Verbindung von philologischer und systematischer Analyse. Die Problemlage habe jeden Schritt der Untersuchung zu diktieren und zu entscheiden, welches Material im jeweiligen Zusammenhang heranzuziehen sei. Dem Einwand, daß dabei der theologisch-systematische Standpunkt des Forschers sein historisches Urteil verbiegen könne, versucht er durch die Überlegung zu entgehen, daß zum historischen Verstehen eines theologischen Gegenstandes seine Charakteristik am Normalmaß der Schrift gehöre. Dabei hätten die Ergebnisse der wissenschaftlichen Bibelexegese als Maßstab zu dienen. Der Vergleich mit diesem „Normalmaß“ soll hinsichtlich Augustins dazu führen, festzustellen, was wirklich geschieht in dem, was zu geschehen scheint. Hier erhebt sich natürlich eine Menge von Problemen. Was ist Wirklichkeit? Und gibt es „die“ wissenschaftliche Exegese? Kommt der Vergleich mit dem „Normalmaß“ letztlich nicht doch auf die Messung der historischen Phänomene an meinem exegetisch verkleideten persönlichen Standpunkt hinaus, in der Berührung mit dem sich enthüllt, was als „Wirklichkeit“ zu gelten hat? Und der mancherorts so beliebte Blick auf die autoritative Interpretation der Schrift durch das kirchliche Lehramt läßt immerhin die Frage offen, ob hier nicht lediglich die individuelle Willkür mit einer kollektiven vertauscht ist. Die methodologischen Ausführungen des Verfassers, in denen sich manches Berechtigte findet, durchstoßen den Relativismus nicht.

Entsprechend seinem methodischen Prinzip, von der Untersuchung der Problemlage auszugehen, entfaltet Nygren zunächst das augustinische Prädestinationsproblem. Die beiden Pole der augustinischen Theologie sind *gratia* und *meritum* und „mitten in dem Kraftbezirk zwischen ihnen ist der Ort des Prädestinationsproblems“ (S. 72). Die vorherbestimmende Gnade Gottes verleiht die Bekehrung, die guten Vorsätze, die Kraft sie auszuführen, die Gabe der Beharrlichkeit. Andererseits hält Augustin am Verdienstgedanken fest, der ihm offenbar durch die Vorstellung des Gerichts nach den Werken gefordert erschien, wenn auch in der Form, daß Gott in unseren Verdiensten seine Gaben krönt. In diesem Hinweis auf die Stärke des *Meritum*-Gedankens bei Augustin berührt sich der Verfasser mit