

rend Nestorius (S. 349 f.) und Theodoret (S. 484 f.) zu finden sind, sucht man Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia vergebens; neben Johannes Kassian (S. 92 f.) könnte vielleicht auch noch Vinzenz von Lerin und Faustus von Riez stehen; von den Alexandrinern fehlt Didymus der Blinde; eine Aufnahme des Ambrosiaster wäre trotz der Anonymität wohl zu rechtfertigen gewesen. Hier besteht auch außerhalb der altchristlichen Literatur offenbar eine ziemliche Unsicherheit: so ist z. B. das Edictum Theodorici aufgenommen (S. 138), die für die rechtsgeschichtliche Entwicklung ungleich wichtigere Lex Romana Visigothorum dagegen nicht; das Edictum Rothari wird behandelt (S. 137), die ebenso wichtige Kodifikation des Westgotenkönigs Eurich aber übergangen.

Die Literaturangaben lassen an einzelnen Stellen zu wünschen übrig. In der Bibliographie S. X fehlt ein unentbehrliches Hilfsmittel für die lateinische altchristliche Literatur, der *Clavis Patrum Latinorum* von E. Dekkers, <sup>2</sup>1961 (= *Sacris Erudiri* III). Zu Dionysius Exiguus (S. 128) hätte für den Libellus de cyclo Paschae die Ausgabe von B. Krusch (Abh. d. Berliner Akad. 1937) genannt werden müssen; Kanonesübersetzungen des Dionys finden sich nicht nur in Band I, sondern auch in Band II der Monumenta von Turner, die Dekretalsammlung ist dort jedoch nicht ediert; von der Kanonessammlung in der ersten Redaktion hat A. Strewe 1931 eine Edition gegeben. Für den Ancoratus und das Panarion des Epiphanius von Salamis (S. 146) ist unbedingt die Ausgabe von K. Holl in GCS 25, 31, 37 zu nennen. Bei den apokryphen Evangelien werden gnostische Evangelien genannt, die nur dem Titel nach bekannt seien (S. 159); zwei der aufgezählten Schriften sind aber in koptischer Übersetzung erhalten und mit moderner Übersetzung ediert (Evangelium Veritatis, edd. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, 1956; Das Evangelium nach Thomas, edd. A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. Abd al Masih, 1959). Bei Gregor von Tours (S. 196) ist unter <sup>2</sup> mit „ders.“ Krusch und nicht, wie es scheinen könnte, Buchner gemeint; die genannte Übersetzung der Historien von Giesebrecht/Hellmann ist wohl zu ersetzen durch die Neubearbeitung der Giesebrecht'schen Übersetzung von Buchner in seiner Ausgabe. Des Laktanz (S. 293) *De ira Dei* ist herausgegeben und übersetzt von H. Kraft und A. Wlosok. Zu Markion (S. 321) hätte die Rekonstruktion der Antithesen bei A. v. Harnack, Marcion, <sup>2</sup>1924, S. 257 ff. angegeben werden können. Zu Maximus von Turin (S. 328) ist die Ausgabe von A. Mutzenbecher, 1962, zu nennen. Zu Paulus (S. 381) ist keine Textausgabe genannt; der Vollständigkeit halber könnte wohl das Neue Testament von E. Nestle/K. Aland angegeben werden. Unter Rufin von Aquileja (S. 445) wäre auf Mommsens Ausgabe der Kirchengeschichte in GCS 9 zu verweisen. Die Ausgabe und Übersetzung der Oden Salomos (S. 449) in Lietzmanns kleinen Texten 64 stammt von W. Bauer, nicht von Ungnad und Staerk, und ist 1933 erschienen. *De gubernatione Dei* des Salvian von Marseille (S. 450) liegt in einer neueren Übersetzung von A. Mayer (BKV, 2. Reihe XI, 1935) vor.

Die Aufzählung solcher im Vorübergehen notierter Schönheitsfehler, deren Unterlaufen bei der Fülle des bewältigten Stoffs nur allzu verständlich ist, soll nun aber keinen falschen Eindruck hervorrufen: das Bändchen ist ein ebenso solide gearbeitetes wie brauchbares Orientierungsmittel für alle Interessierten und verdient, einen großen Kreis von Benutzern und Freunden zu finden und vielleicht auch in Zukunft noch manche Neuauflage zu erleben.

*Siegburg*

*K. Schäferdiek*

Werner Jaeger: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Übersetzt von Walther Eltester. Berlin (de Gruyter) 1963. X, 127 S., geb. DM 20.—.

Die im Jahr 1960 in Harvard gehaltenen Abschiedsvorlesungen Werner Jaegers galten dem Thema, um das seine Arbeiten sich seit langem sammelten. Die mit ausgiebigen (ausdrücklich als wesentlicher Bestandteil des Buches bezeichneten) Anmer-

kungen unter- und überbauten Vorlesungen führen den Entwurf des Tübinger Vortrages von 1958 („Paideia Christi“ Human. Reden und Vorträge <sup>2</sup>1960, S. 250–265) bestimmter aus und zeichnen ihrerseits die Umrißlinien eines großen Planes, für den sich der Verfasser der „Paideia“ und Hrsg. Gregors von Nyssa „jetzt genügend vorbereitet“ fühlte, den auszuführen ihm aber nicht mehr vergönnt war. So mag man den schmalen Band mit seinen umfassenden und tiefgreifenden Thesen als Wunsch und Weisung an seine Schüler und Fachgenossen verstehen, die Gedanken des Altmeisters zu verwirklichen und zu erproben. Der Plan ging dahin, die Aufnahme der griechischen Paideia in der altchristlichen Welt darzustellen, zu besserem Verständnis der geschichtlichen Kontinuität und der Umformung verpflichtender Tradition.

Die Vorlesungen bringen in kleinerem Maßstab ein sorgsam gefertigtes Modell, an dem man die Gestalt des Ganzen sehen kann. Kapitel 1, „Hellenistisches im Neuen Testament“, will nicht griechischen Geist mit dem Wesen des christlichen Glaubens vergleichen, sondern die geschichtliche Begegnung des Urchristentums mit der griechischen Kultur seiner Zeit beschreiben: „Das Christentum hat sich schnell an seine Umgebung angeglichen, schon von der allerersten Generation an“ (S. 3). Dieser Vorgang war entscheidend, „die Zukunft des Christentums als einer Weltreligion hing von ihm ab“ (S. 7). Paulus offenbarte in Athen „die Paideia Christi“ als „Fortsetzung der klassischen Paideia“ (ebd.).

Der I. Clemensbrief (c. II) bezeugt eine Veränderung des Christentums. Die *ἐκκλησία*, ursprünglich Bürgerversammlung der griechischen *πόλις*, dann – „mit mystischem Kirchenbegriff“ – als Leib Christi gedeutet, füllt sich bei Clemens „mit der Weisheit griechischer politischer Erfahrung und Theorie“ (S. 14). Die Handlungsfreiheit der einzelnen Gemeinden wird durch die Mißbilligung der Schwestergemeinden begrenzt, mit dem alleinigen Recht der Kirche von Rom, dem Ausdruck zu geben. Die Ideale der politischen Philosophie dringen in den neuen Typ der menschlichen Gesellschaft ein. I. Clem. wird zum dauernden Gesetzbuch der neuen Paideia.

Ist der Beitrag der Apologeten (c. III) zum Thema des Buches geringer als man erwarten möchte, so bezeugen doch auch sie die auf griechischem Boden bestehenden Voraussetzungen (c. IV „Der philosophische Glaube und das Christentum“), unter denen es zu einer Verschmelzung griechischen und christlichen Geistes kommen sollte. Gerade in diesem Zusammenhang ergehen weittragende Urteile: Das Christentum war damals noch nicht so ausschließend, wie „unser moderner einseitiger – humanistischer oder theologischer – Purismus“ von den alten griechischen Christen voraussetzt. „Beide Seiten mußten schließlich doch erkennen, daß unter alledem eine letzte Einheit zwischen ihnen bestand“ (S. 29). Das will nicht als Synkretismus verstanden werden: „Die Deutung der Religion, die als ihre Symbole die Inkarnation und das Ecce homo hatte, folgte einer unausweichlichen geschichtlichen Logik“ (so nach p. 40 des englischen Originals). Vermöge ihres von Plato überkommenen religiösen Zuges begann ja die Philosophie allgemein, sich mit der religiösen – heidnischen wie christlichen – Überlieferung zu verbünden, die sie dabei in ihrem Sinne deutete. Das rettete wie Homer und Hesiod so jetzt auch das Alte Testament vor der rationalen Kritik und behob den „tiefsten Vorwurf“ der heidnischen Philosophen gegen das Christentum: seinen „mythologischen Charakter“ (S. 36).

Von Rezeption und Anwendung dieser Gedanken durch die großen Alexandriner handelt c. V. Schon Clemens Alexandrinus, der „letzte Apologet“, leitete das Christentum mit seiner Deutung als *γνῶσις* weithin aus der griechischen Philosophie ab und verstand es als göttliche Paideia. (Stellt aber der Name „Gnosis“ nur den Versuch der Alexandriner dar, „dem gnostischen Geschmack ihrer Zeitgenossen in legitimer Form Genüge zu tun“ (S. 40)? Hat Clemens wirklich Plato das Alte Testament der heidnischen Welt genannt (S. 45/6)?) Erst recht verbunden sind bei Origenes die beiden Traditionen von griechischer Kultur und christlicher Kirche in gegenseitiger Anpassung. Er verwandelte die „Religion Jesu und der Apostel“ in „Theologie nach Art der Griechen“ (S. 37). Das Christentum war für ihn „die größte Erziehungsmacht in der Geschichte und befand sich in wesenhafter Übereinstimmung mit Plato

und der Philosophie“ (S. 49). (Aber ist für Origenes und andere der Grund, am Alten Testament trotz der Umdeutung festzuhalten, wirklich „nicht so sehr eine geistige, als vielmehr eine soziologische Notwendigkeit“ (S. 101) ?)

C. VI handelt vom „Christentum als Kulturmacht im vierten Jahrhundert“. Gründete sich die Theologie des Origenes „auf die griechische Idee der Paideia in ihrer höchsten philosophischen Form“ (S. 51) und war die alexandrinische Schule „der bedeutendste Abschnitt in den Beziehungen zwischen Christentum und griechischer Kultur“ (S. 52), so lag im „christlichen Neuklassizismus“, der „echten Renaissance“ (S. 56) der Kappadozier darüber hinaus die Absicht einer allgemeinen Verschmelzung von Griechentum und Christentum.

Der Verf. will bei der Kürze des Raumes aus der von ihm vorgetragenen Auffassung des Christentums keine theologischen Folgerungen ziehen (S. 51); er ist sich augenscheinlich bewußt, daß diese sehr weittragend, vielleicht gar unübersehbar sein würden. So begnügt er sich, mit der Idee der philosophischen Paideia Origenes den „Schlüssel zum Problem der wahren Verwandtschaft zwischen christlicher Religion und griechischer Kultur“ in die Hand zu geben und die Kappadozier sich seiner bedienen zu lassen.

Das Schlußkapitel („Die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit durch Natur und Gnade nach Gregor von Nyssa“) läßt die Entwicklung in Gregor von Nyssa zu ihrem Abschluß gelangen. Hier sieht W. Jaeger den bewußten Versuch, ein Bild des Menschen zu erreichen, das sich vor der griechischen Erziehungsphilosophie behaupten könne. Diese bot mit der Vorstellung eines göttlichen Beistands einen Anhalt für den christlichen Glauben an die Gnade, der freilich Gregor bei dem von Natur auf das Gute gerichteten Willen und Streben (*ἔργως*) des Menschen nur eine Mitwirkung zuerkannte. Das Böse wesentlich Unwissenheit; das Christentum nicht eine Summe von Dogmen, sondern ein vollkommenes Leben, auf dem Grund der *θεωρία* und mit dem Ziel der deificatio, zu der die Paideia hinleitete, die „göttliche Anabasis“; das formende Idealbild von der Bibel gegeben, nicht Gesetz, sondern Erziehung; der Hl. Geist die allgegenwärtige Erziehungsmacht – diese Grundgedanken Gregors seien am bereitwilligsten von der neuen kirchlichen Großmacht aufgenommen, dem Mönchtum: „Es war Gregor von Nyssa, der die Ideale der griechischen Paideia in ihrer platonischen Ausprägung in das Leben der asketischen Bewegung übertrug“ (S. 75).

Der Verf. schließt mit dem Ausblick auf die weitere Geschichte der Paideia und damit des Humanismus, an dessen Wurzel das Problem der *μόρφωσις* liege und für den die griechischen Väter die wirksamsten Vermittler gewesen seien, in ihrer Bedeutung noch nicht zureichend gewürdigt. Es ging deshalb in dieser Studie nicht bloß um „das letzte Kapitel in der Geschichte des Ideals der Paideia bei den Griechen der Spätantike“, sondern ebenso um „das Vorwort zu der Geschichte seiner Umformungen im lateinischen Mittelalter“. Ohne den altchristlichen Humanismus würde „wenig von der klassischen Literatur und Kultur überlebt haben!“ (S. 76).

Der Patristiker an der Tübinger Theologischen Fakultät, die Werner Jaeger zu ihrem Ehrendoktor machte, war nicht nur darum berufen, dessen letzte Vorlesungen ins Deutsche zu übertragen. Er übernahm die Ehrenpflicht gegenüber einem Manne, der Deutschland hatte verlassen müssen und dessen Werk bei uns Heimatrecht behält. W. Eltester hat dieses Recht im Bewußtsein des von den deutschen Kirchenhistorikern geschuldeten Dienstes verwirklicht, mit sorgsamem Erhalten der Gedanken, ja des besonderen Pathos des Buches.

Einige Fragen seien erlaubt:

Ist der S. 44 zum „aufgeblasenen“ Manierismus gewordene 'overblown mannerism' (p. 60) von Melitos Osterpredigt nicht eher ein „abgeblühter“ oder höchstens ein „überstäubter“? – 'Enterprise' (p. 50) ist unternehmender als eine bloße „Angelegenheit“ (S. 38). – Ist der englisch eindeutige (wenn auch inhaltlich gewiß nicht jedem einleuchtende) Satz: 'It is obvious that the interpretation of Christianity as gnosis per se implies that it is the divine paideia' (p. 62) auch im Deutschen klar: „Es ist klar, daß die Auffassung des Christentums als Gnosis per se vorausgesetzt, daß sie die göttliche Paideia ist“ (S. 46)?

Muß das Deutsche so viel umständlicher sein als das Englische? Aus dem Satz Jaegers: 'In the intellectual history of the church, philosophy on the whole was one of the basic factors of its growth' (p. 80) wird: „In der Geistesgeschichte der Kirche nimmt die Philosophie im ganzen einen grundlegenden Anteil an den Bedingungen ihres Wachstums in Anspruch“ (S. 60).

Das englische 'tone', das für die Redeweise des Origenes in seinen wissenschaftlichen Büchern als 'sober and rational' bezeichnet wird (p. 58), ist wohl weniger aufs Ohr bezogen als unser „Ton“; zwar klingt manche akademische Rede „gescheit“ (S. 43), sollte sie es aber?

Kaum gesagt zu werden braucht, daß die deutsche Ausgabe sich nicht begnügt, Wörter zu übersetzen, auch nicht vergißt, daß gleichlautende Ausdrücke nicht immer dasselbe bedeuten. 'Greek culture' (p. 81) kann einmal „griechischen Schliff“ (S. 61) schätzen, ein andermal 'broad culture' (p. 79) eine „weite Bildung“ rühmen. Sie ist an dieser Stelle ein Mittel, an der umfassenderen 'Christian civilization' zu arbeiten, die dem Übersetzer Schwierigkeiten macht; „Zivilisation“ ist bei uns der „Kultur“ nicht über-, sondern untergeordnet, „christliche Kultur“ zu abgegriffen; so streben denn die Christen nach Klemens von Alexandria auf das Ziel einer „christlichen Überformung der Welt“ hin (S. 45), wenn ihnen 'the goal of a Christian civilization' (p. 61) vor Augen steht; die Kappadozier aber sahen ab auf „das Ganze einer christlichen Durchdringung der Menschheit“ (S. 55), wenn sie auf 'a whole Christian civilization' (p. 74) ausgingen. Der Übersetzer ist augenscheinlich bestrebt, einen möglichst umfassenden Ausdruck zu finden und nimmt dabei in Kauf, daß bei der missionarischen „Durchdringung“ oder „Überformung“ der Welt die von W. Jaeger sicherlich gemeinte klassische Komponente verloren geht. Blicke sie in einer „griechisch-christlich gebildeten Menschheit“ erhalten? Erreicht schließlich das deutsche Wort „Bildung“ schon im Titel des Buches: „Das frühe Christentum und die griechische Bildung“ den volleren Klang der griechischen „Paideia“? Die Originalausgabe, die kein gleichwertiges englisches Wort fand, nahm sie unübersetzt auf: 'Early Christianity and Greek Paideia', und die deutsche Fassung sieht sich im Text mehrfach genötigt, darauf zurückzugreifen.

Diese Fragen mögen zeigen, welches Maß an verständnisvollem Eingehen auf W. Jaegers Denk- und Ausdrucksform vom Übersetzer gefordert und erfüllt ist, wenn nur solche Nuancen fraglich bleiben. Die deutsche Fassung stellt sich der englischen gleichrangig an die Seite. W. Jaegers akademisches Abschiedswort schließt nun auch sein deutsches Werk angemessen ab und ruft auf, es als Ganzes zu würdigen und zu erproben.

Die Umrisse des ungeschriebenen großen Buches sind in diesen Vorlesungen mit deutlicher Bestimmtheit gezogen; und wie die Übereinstimmung mit der Tübinger Doktorrede zeigt, sind sie mit ruhigem Bedacht und geübter Hand geführt – Ausdruck gereifter Überzeugung.

Es ist gewiß förderlich, einmal die christliche Geschichte nicht von innen zu betrachten, auch nicht nur im kritischen Bedenken, wieviel Fremdes aufgenommen und – nicht ohne heiße Kämpfe – wieder ausgeschieden wurde, sondern sie als Geschichte des fortwirkenden Griechentums zu verstehen; sich dabei nicht auf Sprache und Ausdrucksform zu beschränken – sowenig das etwas bloß Formales wäre –, vielmehr in dem, worin der Verf. überzeugt ist, das Zentrum des Griechentums gefunden zu haben, der Paideia.

Vielleicht wird der Kirchenhistoriker am Ende zu seiner Weise zurückkehren müssen, die Geschichte des Christentums von innen her zu deuten; er wird dabei die Lehre nicht unterschätzen und die Autorität des geschriebenen Worts nicht nur als formal werten. Vielleicht vermag er an die „letzte Einheit“ zwischen Evangelium und Philosophie nicht recht zu glauben und erblickt in der „gegenseitigen Durchdringung“ von Christentum und Griechentum nicht lediglich Gewinn.

Vielleicht bleibt das Wort vom Kreuz auch weiterhin den Griechen eine Torheit und gibt es etwas, das den Weisen und Klugen verborgen und allein den Unmündigen offenbart ist.

Ebenso sicher aber bleibt, daß das Griechentum wie nichts anderes der Kirche geholfen hat, sich über sich selbst klar zu werden, ihre Lehre zu bestimmen und ihre Sprache zu verfeinern. Unter den mancherlei Wegen zum Glauben ist der über die religiöse Philosophie der Griechen oft genug begangen.

Bleibt die Deutung der von Werner Jaeger beobachteten Tatsachen bisweilen für uns noch offen – an ihnen selbst darf niemand vorübergehen, der die Geschichte der Alten Kirche verstehen will!

Göttingen

H. Dörries

Stephan Otto: "Natura" und "dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (= Münchener Theologische Studien, II. System. Abt., Bd. 19). München (Max Hueber) 1960. XXIV, 222 S., kart.

Ce travail est le fruit d'un immense effort de réflexion, d'une réflexion qui suit sa propre logique. Si elle se retrempe fréquemment dans le texte de Tertullien, c'est pour reprendre de suite son propre vol, et le patrologue se demande parfois: où sommes nous? Le texte de Tertullien, et plus encore celui des autres auteurs, cités d'ailleurs abondamment, est pour ainsi dire atomisé; des éléments désarticulés qui restent, l'Auteur se sert pour émailler sa propre pensée. Celle-ci ne manque certes pas d'ingéniosité, ni même de virtuosité (cf. les schémas des pages 129, 198 sv., de la p. 134 surtout!). C'est un livre qui fait réfléchir, mais qui nous apprend sans doute plus sur la nature et le surnaturel que sur les idées de Tertullien. N'empêche que nous apprécions beaucoup la conception de l'Auteur, plaçant Tertullien entre la théologie de l'„économie du salut" d'Irénée et la tournure plus psychologique de S. Augustin. Encore faut-il éviter de trop systématiser la pensée d'auteurs aussi „engagés" que Tertullien et Augustin: ils prirent la plume, non pas tellement pour exposer positivement leurs idées à eux, que pour réagir contre des idées d'autrui qui leur semblaient fausses. De plus, leur carrière d'écrivain fut longue et leurs conceptions ont probablement évolué. L'Auteur ne s'en est peut-être pas rendu compte assez clairement.

A bon droit cette étude a été classée dans la *Systematische Abteilung* des *Münchener Theol. Studien*. Sa valeur propre est à chercher en ce domaine, mais un certain affinement de la méthode dans le sens d'une plus grande précision philologique serait souhaitable. Une connaissance plus sûre de l'histoire littéraire aurait également fait éviter à l'Auteur certaines formules qu'il n'a certainement pas trouvées dans son „Altaner", p. ex. le „sog. *Beatuskommentar* des Tyconius" (p. 59)! Presqu'aussi inquiétant est le titre mentionné parmi les sources (p. XIV): „Novatian, Tractatus de Trinitate (ML, 3, 911–982)". De fait, Novatien a écrit un *de Trinitate*, édité à la place indiquée de la Patrologie latine; mais voici qu'on lui a attribué parfois les „*Tractatus [Origenis] de libris SS. Scripturarum*" qui semblent bien appartenir à Grégoire d'Elvire, auteur espagnol du IV<sup>e</sup> siècle. Une distraction malencontreuse a fait naître le titre de *Tractatus de Trinitate*, et l'on nous cite (p. 168) comme un texte du traité de Novatien (sur la Trinité) un extrait des célèbres „*Tractatus Origenis*" (éd. Battifol-Wilmart, p. 148, 3–4). Citons encore un passage de la p. 106 à propos de *dispositio*: „Der Thesaurus Linguae Latinae (V, 1, 1397 sqq., lisez: 1430) erklärt, das Wort gehe auf die Rhetorica ad Herreniem (*sic*) zurück (*inde a Rhet. Her.*, note tout bonnement le TLL), und bezwecke die Einteilung der oratio pedestris, der prosaischen Rede (TLL: *uocabulum orationis pedestris!* Cela ferait sourire Monsieur Jourdain) . . . und werde sehr häufig mit ‚dispensatio' vertauscht" (TLL: *in codd. [!] saepius confunditur cum disputatio, dispensatio*: ce n'est pas les sens du mot qui prête à confusion, mais sa forme paléographique). On éprouve de la peine à souligner ces „taches de beauté" dans un ouvrage qui dénote un travail sérieux et tout en profondeur, mais il n'est certes pas superflu de prévenir le lecteur qu'un contrôle est à conseiller.

Steenbrugge

E. Dekkers OSB