

bringt; er nennt diesen Text AJ II-Quelle (Textparaphrase und Analyse S. 223–250). Diese Quelle, die einen heilsgeschichtlichen Abriss von Abraham bis zur jerusalemener Urgemeinde enthielt, sei in der zweiten Hälfte des 2. Jh. möglicherweise in Pella (Ostjordanland) entstanden, da sich hier die ältesten Belege der Pella-Tradition (s.o.) zeigten; da gnostische Elemente fehlten, repräsentiere diese Quelle ein „ursprünglicheres Judenchristentum als die KII“, was freilich für die Datierung nichts besage, „da innerhalb des Judenchristentums verschiedene Richtungen nebeneinander existieren konnten“ (S. 254 Anm. 1).

Str. stellt im Schlußkapitel (S. 255–270) fest, der Verfasser von G habe als „Kompilator großen Stils“ unterschiedliche Quellen verarbeitet und redigiert; er sei nicht eigentlich Judenchrist gewesen, doch könne man ihm ebensowenig einfach als „gut katholisch“ (so Waitz) bezeichnen (S. 258 f.). Dieses – „weder – noch“ läßt den Leser zwar vielleicht etwas unbefriedigt, doch verweist Str. auf die kirchliche Lage in Syrien, wo sich „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ nur langsam voneinander geschieden hätten (S. 259 f. unter Hinweis auf W. Bauer). Als Abfassungsdatum für G nennt Str. nach Auswertung der infragekommenden Indizien bewußt vorsichtig den „weite(n) Spielraum von 220 bis 300“ (S. 267). Der G überarbeitende Homilist war, wie die von ihm vertretene Christologie zeigt, Arianer aus der Zeit vor dem Nicänum (S. 268); der Rekognitionist dagegen war „orthodoxer Katholik“, dessen rechtgläubige Rezension dem Roman zu weiter Verbreitung verhalf (S. 269).

M.E. hat sich die von Str. vorgenommene Quellenanalyse im Blick auf KII und AJ II-Quelle bewährt (vgl. für KII Streckers Einleitung und Textwiedergabe bei Hennecke-Schneemelcher II³(= 4), 63–80). Wir haben damit authentische Texte des gesetzestreuen Judenchristentums, die jedenfalls bis ins 2. Jh. zurückreichen und das immer noch verbreitete Bild von der sektiererischen Randerscheinung ‚Judenchristentum‘ zurechtrücken. H.-J. Schoeps hat allerdings in einer Rezension erklärt, es sei methodisch gewagt, für die ja lediglich hypothetisch angenommene Grundschrift auch noch Quellenschriften zu rekonstruieren („Die Quellen der verschollenen Grundschrift . . . sind sozusagen potenziert verschollen“, ZRGG 11, 1959, 73; ähnlich auch G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel II, 1983, 229). Solche Kritik ist sicher ernstzunehmen; doch die Forschung an den synoptischen Evangelien im Blick auf die Logienquelle und deren Vorstufen sowie die Arbeit am Johannesevangelium und dessen Quellen verfährt kaum anders und kommt dabei zu sehr brauchbaren Ergebnissen. Man wird abzuwarten haben, ob die angekündigte vokabelstatistische Analyse der PsKlem (vgl. das Vorwort bei Str. S. VI; Lüdemann a.a.O. erklärt unter Verweis auf eine noch unveröffentlichte Arbeit von J. Wehnert, die in der Epistula Petri und der Contestatio tatsächlich zu beobachtenden sprachlichen Besonderheiten, ließen sich in den übrigen den KII zugeschriebenen Stücken nicht mehr nachweisen) die Quellenscheidung bestätigt oder nicht. In jedem Fall wird Streckers Buch der entscheidende Prüfstein für alle weiteren Arbeiten an den PsKlem bleiben.

Bethel

Andreas Lindemann

Juan B. Valero, Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositioes. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Serie I, Estudios, 18. Madrid 1980, 398 S.

Diese bedeutsame Neuerscheinung, die den zahlreichen Untersuchungen über Pelagius und seine Lehre aus den letzten Jahrzehnten würdig an die Seite tritt, beschäftigt sich mit dessen anthropologischen Grundvorstellungen. Der Autor möchte „das ursprüngliche Denken“ des Pelagius zu diesen wichtigen Fragen herausarbeiten und stützt sich deshalb für seine Untersuchung ganz auf dessen Frühwerk „Expositioes XIII epistularum Pauli“; nur gelegentlich wird in Fußnoten auf parallele Äußerungen in späteren pelagischen Schriften hingewiesen.

In einer kurzen Einführung (25–31) gibt V. einen Überblick über den Stand der Pelagiusforschung und erläutert sodann Thema, Ziel und Methode seiner Untersuchung. In

den 6 Hauptkapiteln des Buches (33–353) legt er in gründlicher Analyse der pelagischen Interpretation der Paulinen dar, wie P. das Fleisch und den Geist des Menschen, den Heiligen Geist und sein Wirken und Einwohnen im Menschen, den Menschen in seiner Natur, in seiner Verwirklichung und in den verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte und schließlich die Freiheit des Menschen verstanden hat. Im Schlußkapitel (355–388) faßt V. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen, indem er das anthropologische System des P. umreißt, aber auch die Grenzen dieser Anthropologie aufzeigt. Dabei wird immer wieder deutlich, wie das pelagische Paulus-Verständnis die Lehre des Apostels in entscheidenden Punkten mißverstehet, verkürzt oder umdeutet.

Als Ausgangspunkt seiner Darstellung wählt V. die anthropologische Formel des P.: „Homo ex spiritu et carne constructus est.“ Für P. enthält sie eine elementare theologische Aussage, daß nämlich der Mensch von Gott geschaffen ist. Neben diese „substantielle“ Vorstellung vom Wesen des Menschen tritt bei P. aber eine andere, die durch die verschiedenartige, ihrer Natur entsprechende Wirktenz der beiden Wesensbestandteile bestimmt ist. Denn naturnotwendig streben der Geist auf geistige, das Fleisch aber auf fleischliche Werke hin. Diese naturhaften Tendenzen gewähren dem Menschen eine doppelte dynamische Wirklichkeit, die durch das „liberum arbitrium“ im einen oder anderen Sinn verantwortlich realisiert wird. Ohne, daß der Mensch aufhören würde, der Substanz nach Fleisch und Geist zu sein, kann er sich in seiner Tätigkeit so stark in den Wirkkreis des Fleisches begeben, daß er einfachhin als „caro“ bestimmt wird, oder kann umgekehrt so in das Wirkungsfeld des Geistes eintreten, daß er wegen dessen Vorherrschaft kurz als „spiritus“ bezeichnet wird.

Das Fleisch als Substanz ist nach P. gut und wird von ihm nie mit ethisch negativen Akzenten versehen, wie sie dem paulinischen Begriff der „sarx“ nicht selten anhaften. Die „opera carnis“ entspringen deshalb nicht einer Hinneigung des substantiellen Fleisches zum Bösen, sondern der Hinwendung der Seele zum Bereich des Fleisches. Wo die „potentia carnis“ und die „concupiscentia carnis“ die Seele beherrschen, kann es sogar zu einer selbstverschuldeten „consuetudo carnalis“ kommen, die im Menschen eine Quasinotwendigkeit hervorruft. Bei alledem ist es das Anliegen des P. zu zeigen, daß die Situation des „homo carnalis“ nicht dem Zwang des Fleisches, d.h. nicht einem irrationalen Prinzip, sondern der mit Vernunft und freiem Willen begabten Seele entspringt.

Die dem menschlichen Geist eigentümliche Kraft besteht im Verlangen nach dem, was ihm naturgemäß ist. Das Gesetz des „homo interior“ ist „die Klugheit des Geistes“, die im Gegensatz zur „Klugheit des Fleisches“ steht. Um die Vielfalt der Tätigkeit des menschlichen Geistes der „opera spiritus“ zu schildern, gebraucht P. die paulinischen Formeln „secundum spiritum ambulare“, „in spiritu esse“, „spiritu duci“ und ähnliche.

Oft erwähnt P. die Tätigkeit des Heiligen Geistes im Menschen und schildert sie mit den paulinischen Wendungen „adiuvat“, „postulat“, „erudit“ und „dirigit“. Er deutet sie regelmäßig als „Erleuchtung“ des menschlichen Verstandes, sofern der Heilige Geist den Menschen über die künftige Glorie, über den Gegenstand seiner Gebete und über das neue Leben, das er führen soll, belehrt. Diese erleuchtende Tätigkeit des Heiligen Geistes konkretisiert sich in den „dona“, die P. auch als „gratia“ oder „gratia spiritus“ bezeichnet. Diese „Gaben“ schenken praktische Einsicht in das, was der Christ erwählen und was er zurückweisen muß. Auch wo P. von der erneuernden Einwohnung des Geistes im Getauften spricht, denkt er an dessen Wirken mittels der „dona“. Die Freiheit des Menschen wird vom Wirken des Geistes nicht tangiert. Selbst wenn P. sagt, daß man die „iustitia“ nicht durch eigene Verdienste erwirbt, will er die Freiheit des Willens nicht einschränken, sondern nur ausdrücken, daß der erste Impuls zu dieser Gerechtigkeit von der Erleuchtung des Heiligen Geistes ausgeht.

Gegenüber der paulinischen Vorstellung vom Menschen charakterisiert V. das pelagische Menschenbild als ein „naturalistisch-optimistisches“ (201). Es ruht nach V. auf einer „exzessiven Simplifizierung der Begriffe Natur und Willen“ (239). Im einzelnen sucht P. die negativen Aussagen des Apostels, wie sie in dessen häufigen Wendungen „homo omnis“, „secundum hominem“ und ähnlichen zum Ausdruck kommen, umzu-
deuten, indem er sie nicht vom Menschen als solchem, sondern vom „fleischlichen

Menschen“ versteht. Auch wenn der Mensch in seiner Geschichte Irrwege gegangen ist, hat er dadurch nach P. die für ihn wesentliche Möglichkeit, das Gute zu wählen, nicht eingebüßt. Rom 7,23 f. gilt deshalb nur von jenem Menschen, der von der Gewohnheit der Sünde beherrscht ist. Dem „fleischlichen Menschen“ stellt P. den „geistlichen Menschen“ gegenüber, der sich in allem Tun dem Gesetz des „rationabiliter vivere“ anpaßt. Er empfängt durch Christi Beispiel und Lehre erleuchtende Impulse, unter deren Einfluß er seine eigenen Möglichkeiten wieder erkennt und verwirklicht.

Die Geschichte der Menschheit ist nach P. eine Geschichte der wachsenden Degeneration, die durch Gottes Vorsehung Heilung empfängt. P. kennt die drei Epochen „tempus naturae“, „tempus legis“ und „tempus christianitatis“. Alle Menschen besitzen nach P. von Natur eine ursprüngliche Beziehung zu Gott und können, wenn sie wollen, ihn erkennen und die Sünde meiden. Durch die eigene Schuld der Menschen verlor die Natur allmählich ihre ursprüngliche Kraft, Gott aber gab ihnen das geschriebene Gesetz, um mittels der Erinnerung die menschliche Natur wiederherzustellen. P. ist der Überzeugung, daß das Gesetz den Menschen die Gerechtigkeit zu geben vermochte. Doch sei tatsächlich niemand durch das Gesetz gerecht geworden, weil niemand es erfüllte. Das Neue der dritten Epoche ist der Glaube an Christus und an die Erlösung durch sein Leiden. V. kommt zu der Feststellung: „Die Lehre von der sola fides ist zweifellos eines der paulinischen Themen, die P. besonders beschäftigt haben“ (291). Die erste Rechtfertigung wird nach dem Vorbild Abrahams dem Neubekehrten ohne Gesetzeswerke durch den Glauben zuteil. Doch ist nach P. dieser Glaube zum Heil noch nicht hinreichend; er muß durch die „opera fidei“ Ergänzung finden. V. sieht hier bei P. eine antijovinianische Tendenz wirksam. Erst durch seine Werke macht der Christ seinen „ersten“ Glauben zum vollendeten Glauben. V. kommt zu dem Resultat, daß P. die Lehre des Apostels vom „theologischen Sinn des Gesetzes und vom absoluten Wert des Glaubens im Rechtfertigungsgeschehen“ nicht verstanden hat (308). Die Heilsgeschichte ist für P. letztlich eine Geschichte der Wiederherstellung der menschlichen Natur, d.h. das Gesetz und auch das Erlösungswerk Christi haben nur das Ziel, den ursprünglichen Zustand des Menschen zu erneuern.

Oft greift P. in seinem Paulinenkommentar das Thema der menschlichen Freiheit auf. Er versteht darunter sowohl die Freiheit von Nötigung wie auch – unter Bezug auf Sir 15,17 – die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse. Die Wurzel des „liberum arbitrium“ sieht er in dem Sichentscheidenkönnen (posse) des Menschen, das ihm vom Schöpfer verliehen ist. Was der Apostel in Rom 9 über Gottes Erwählung und Nichterwählung ausführt, wird dementsprechend von P. umgedeutet, indem er Erwählung und Nichterwählung vom göttlichen Vorherwissen der freien Stellungnahme des Menschen abhängig macht. Auch wirkt Gottes „auxilium“ nicht unmittelbar auf den menschlichen Willen ein. Vielmehr ist das „Wollen und Laufen“ (Rom 9,16) Sache des Menschen, wobei Gott ihm durch seine „gratia intellectus“ belehrt, ohne ihm die freie Entscheidung zu nehmen. So ist die Anthropologie des P. trotz ihrer paulinischen Terminologie nach V. „eine offensichtliche Verarmung“ der Lehre des Apostels, vor allem durch das mangelnde Verständnis für die paulinische „sarx“ (360). Während für den Apostel der vorchristliche Mensch durch Erbschuld und persönliche Sünde entstellt und unfähig ist, sich aus dieser Unheilsituation zu befreien, kann und konnte die Sünde nach der Lehre des P. die menschliche Natur nicht affizieren, sondern wohnt im Menschen wie etwas Äußerliches. Die Anthropologie des P. fußt auf seinem Begriff der intakten menschlichen Natur, mit der der Mensch von Gott die Möglichkeit empfangen hat, sein Ziel in Freiheit zu verwirklichen.

Wie aber gelangte P. zu diesen anthropologischen Basissätzen? V. ist der Überzeugung, daß viele dieser Grundvorstellungen des britischen Mönches eine direkte Antwort auf manichäische Gedankengänge darstellen oder doch indirekt durch solche verursacht sind (355). Denn immer wieder richtet sich P. in seiner Erklärung der Paulinen gegen die manichäischen Irrtümer, die Materie, auch das Fleisch, seien nicht von Gott geschaffen und der Mensch werde in seinem Handeln von Notwendigkeiten bestimmt (362 ff.). Daraus erklärt sich auch seine Besorgnis über manche Sätze des Apostels und sein Bemühen, ihnen eine Deutung in seinem Sinn zu geben. Weil ihm jede Auffassung

von einer irgendwie eingeschränkten Freiheit durch Manichäismus beeinflusst zu sein schien, wendet er sich auch mehrfach – ohne Namensnennung – gegen gewisse Äußerungen, die ihm in Augustins „*Expositio quarundam propositionum ex Epistula ad Romanos*“ vom Jahre 394/95 und in dessen Schrift „*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*“ vom Jahre 396 begegnet waren (vgl. 365–367).

„Grenzen“ der Anthropologie des P. findet V. vor allem in seiner Deutung der menschlichen Heilsgeschichte, nämlich in dem unpaulinischen Verständnis des „Gesetzes“ und in der Einschränkung der Mittlerschaft Jesu Christi (368–394). Während Paulus eine ganz christologische Deutung des Gesetzes gibt und die Erlösung durch Christus in die Mitte stellt, ist für P. bei seiner vorwiegend anthropologischen Betrachtungsweise die menschliche Natur der zentrale Gedanke. Das „Gesetz“ ist Restauration des Naturgesetzes und geht nicht wesentlich darüber hinaus. Im Gegensatz zu H. H. Esser ist es nach V. nicht nur eine „dialektische Tendenz“, die P. dem Apostel gelegentlich widersprechen läßt, sondern eine „wesentliche Diskrepanz“ (372). Auch verteidigt V. entgegen anderslautenden Ansichten neuerer Forscher mit guter Begründung die Berechtigung des Vorwurfs, den Augustinus in „*De gratia Christi et de peccato originali*“ (II, 26, 30 f.) gegen P. erhoben hat: P. habe die Mittlerschaft Christi auf die dritte Heilsperiode beschränkt, so daß die Gerechten der beiden ersten Zeiten von der „Gnade des Mittlers“ ausgeschlossen geblieben seien. Nach V. hat Augustinus hier mit gutem Gefühl „einen der am meisten verwundbaren Punkte der pelagianischen Theorie der Geschichte“ erfaßt (375).

Die objektive Mittlerschaft Christi wirkt sich im Menschen durch den Glauben aus. Wie schon gesagt, hat P. auf den Begriff „*sola fides*“ Nachdruck gelegt. Aber er bringt im Zusammenhang mit der Rechtfertigung durch den Glauben zwei Unterscheidungen, die nach dem Urteil V.'s den Sinn der paulinischen Lehre „radikal beschneiden“ (376). P. unterscheidet zwischen der Rechtfertigung des „*impius*“, d.h. des Ungläubigen, und des „*peccator*“, d.h. des schon getauften Sünders, und sagt ausdrücklich, daß nur der „*impius*“ „*per solam fidem . . . , non per opera bona*“ gerechtfertigt werde. Während für Paulus der Glaube gleichbedeutend mit dem Leben in Christus ist, erscheint seine Bedeutung bei Pelagius somit auf den Augenblick der Bekehrung beschränkt.

P. unterscheidet ferner zwischen den Ritualvorschriften und den Sittengeboten des mosaischen Gesetzes. Die ersten besitzen nach ihm selbstverständlich für den Christen keine Geltung mehr. Die anderen aber haben ihre Verpflichtung zwar verloren, doch nur insofern, als sie durch die Vollkommenheit des „neuen Gesetzes“ überholt sind. Der Christ ist verpflichtet, „Werke des Glaubens“ zu tun, um mit ihnen die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu ergänzen. Demnach scheint an die Stelle der einzigen Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus eine Doppelung getreten zu sein, nämlich „die Anfangsgerechtigkeit durch den Glauben und die nachfolgende Gerechtigkeit durch die Werke“ des neuen Gesetzes (379). Auch wenn P. selbst von einer „Ergänzung der Gerechtigkeit“ durch die Werke des Glaubens und von der erwähnten doppelten Gerechtigkeit nicht ausdrücklich spricht, wird man diese Deutung seiner Ausführungen durch V. als begründet bezeichnen müssen. „Das Leben suchen“ bedeutet für P. mehr ein Tun des Menschen, der dabei durch Christi Lehre und Beispiel Erleuchtung empfangt, als eine Teilnahme am Leben Jesu Christi.

V. schließt mit der Feststellung: „Die Anthropologie des P. tritt nie in die paulinische Perspektive des Lebens in Christus ein . . . Seine Lehre empfängt ihre Grenze durch die immanentistische Weise, mit der P. den Menschen betrachtet“ (384).

Die Arbeit V.'s ist nicht nur ein gut gelungener Versuch, die Eigenart der Lehre des P. von seinen anthropologischen Grundauffassungen her neu zu beleuchten, sondern zeigt auch überzeugend, wie wenig es dem britischen Mönch in seinem Paulinenkommentar gelungen ist, die theologischen Anliegen des Apostels zu seinen eigenen zu machen. Der Verfasser hat sich bei der Interpretation der pelagischen Texte stets der nötigen Vorsicht und Umsicht befließigt, so daß die von ihm gezogenen Schlußfolgerungen und seine Einzeldeutungen der Lehre des P. als gut begründet erscheinen. Etwas störend wirken bei der Lektüre die nicht seltenen Druckfehler in den zitierten lateinischen Texten. Eine kleine Richtigestellung erfordert die Behauptung V.'s in seiner Ein-

führung (28), daß Augustinus den Paulinenkommentar des P. nur „vagamente“ zitiert habe. Als Beispiel verweist er auf dessen Erwähnung in der Schrift des Kirchenvaters „De gestis Pelagii“ (16, 39). Man sollte aber nicht übersehen, daß sich Augustinus schon im Jahr 412 mit dem Werk des P. befaßt und damals in einem Brief an Marcellinus, den er als drittes Buch seinem Werk „De peccatorum meritis et remissione“ beifügte, auf vielen Seiten zu einem Argument des P. gegen die Fortpflanzung der Erbsünde Stellung genommen hat.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Scripta Arriana Latina I. Collectio Veronensis, Scholia in concilium Aquileiense, Fragmenta in Lucam rescripta, Fragmenta theologica rescripta. Cura et studio R(oger) Gryson (Corpus Christianorum, series Latina LXXXVII). Turnhout (Brepols) 1982, XXIX, 285 S.

Mit den Darstellungen von M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967 und M. Simonetti, *Arianesimo latino: Studi medievali ser. III* 8/2, 1967, 663–744 ist schon vor einiger Zeit größere Aufmerksamkeit auf den lateinischen Arianismus als besondere theologie- und kirchengeschichtliche Erscheinung gelenkt worden. Erhebliche Mühe auf seine bislang nur unzulänglich erschlossene Quellenbasis hat R. Gryson verwandt. Einen ersten Teil des Ertrags dieser Mühe macht der vorliegende Band des *Corpus Christianorum* in einer vorzüglichen, diplomatischen Textausgabe einer Reihe wichtiger Quellenschriften der fachlichen Öffentlichkeit zugänglich. Am Anfang steht die in der Handschrift LI (49) der Kapitelbibliothek von Verona überlieferte Sammlung von sechs arianischen Schriften (S. 1–145). Eingehende Prolegomena dazu hat G. gesondert veröffentlicht: *Le recueil arien de Vérona (Instrumenta patristica XIII)*, Steenbrugge 1982; darin (S. 77–92) hat er übrigens auch die erste zulängliche Ausgabe der „Gothica Veronensia“ geliefert, der gotischen Randglossen zu der den zweiten Teil der Sammlung bildenden Homilienreihe. Erschlossen wird der Text endlich noch durch einen ebenfalls gesondert erschienenen, EDV-erstellten Wortindex: *Littérature arienne latine II (Informatique et étude de textes XI 2)*, Louvain-la-Neuve 1983. Der zweite Teil der Ausgabe bietet die arianischen Scholien der Pariser Handschrift *Bibl. Nat. lat. 8907* mit der den Brief des Auxentius von Dorostorum mit dem Bekenntnis Wulfilas einschließenden sog. *Dissertatio Maximini* und Fragmenten zweier Schriften des Palladius von Ratiaria (S. 147–196). Von diesen Scholien hatte G. bereits eine vorläufige Ausgabe mit ausführlicher Einleitung und französischer Übersetzung herausgebracht; *Scolies Ariens sur le concile d'Aquilée (Sources Chrétiennes 267)*, Paris 1980; hatte er darin noch die Abschnittszählung der Ausgabe von F. Kauffmann (Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899) beibehalten, so ist diese nun durch eine neue, sinnvollere Zählung ersetzt worden. Auch zu diesen Texten hat G. einen EDV-erstellten Index besorgt: *Littérature arienne latine I (Informatique et étude de textes XI 1)*, Louvain-la-Neuve 1980. Den dritten Teil der Ausgabe bilden die arianischen Fragmente aus zwei ehemals bobbienser Palimpsesthandschriften, nämlich der Bruchstücke des Lukaskommentars aus Mailand, *Ambros. S.P. 9/9–10, olim C 73 inf.* (S. 197–225) sowie der dogmatischen Fragmente aus *Vat. lat 5750* und Mailand, *Ambros. S.P. 9/1–2, olim E 147 sup.*, die G. zwei verschiedenen Schriften zuweist (S. 227–265). Seine Prolegomena dazu sind unter dem Titel: *Les palimpsestes ariens latins de Bobbio (Armarius codicum insignium 2)*, Turnhout 1982, erschienen, und auch hier hat er für einen EDV-Index Sorge getragen: *Littérature arienne latine III (Informatique et étude de textes XI 3)*, Louvain-la-Neuve 1983. Die Ausgabe selbst enthält einen Index der biblischen Anführungen und der nachgewiesenen patristischen Parallelen. Alle weitere sachliche Arbeit an und mit diesen Quellen ist damit auf eine zuverlässige editorische Grundlage gestellt.

Bonn

K. Schäferdiek

Reiner Sörries: *Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber*