

sprechende Gedächtnismahl überlagert und beeinträchtigt haben (S. 60): die Danksagung hat unter dem Einfluß hellenistischen Denkens die knappe berakach des jüdischen Tischzeremoniells hinweggeschwemmt (S. 58); das Opfermotiv, zuerst bezeugt in der neuerdings schon dem Ende des 1. Jahrhunderts zugeschriebenen „Apostellehre“, ist vor allem durch die typologische Auslegung von Maleachi 1, 11 zu seiner allgemeinen Anerkennung gelangt (S. 60). J. stellt sich mutig der Frage, wie diese Spannung im Meßzeremoniell gelöst werden solle. Er macht dreierlei geltend: 1. Wenn man des Erlösungswerks Christi gedenken wollte, kam man notwendig zum Danksagen (S. 61–62). 2. Das Danksagen führte zum Opfer, das die Danksagung krönte. 3. Das eucharistische Opfer aber ist geistiger Art, *λογικὴ θυσία*, oblatio rationalis. Damit hat J. eine einigermaßen plausible Rechtfertigung für die Kombination der drei Motivkomplexe der Meßfeier geliefert. Man kann auch wohl sagen, daß in der Liturgie selbst das Gedächtnismotiv in die Danksagung ziemlich bruchlos eingebaut ist. Aber der Opfercharakter der Messe steht doch recht unvermittelt neben ihrer Bedeutung als Gedächtnismahl und Danksagung, mag auch im Kanon die Wendung „geistiges Opfer“ vorkommen. Und hat nicht gerade J. selbst die Schwierigkeit der Einordnung des Opfergedankens in den Zusammenhang der Messe dadurch vergrößert, daß er den „Opfergang“ nicht schon im Beitrag der Gläubigen von Korinth zur abendlichen Mahlfeier verwurzelt sieht wie der Rezensent (Abendl. Liturgiegesch. S. 14), sondern in ihm eine Neuerung vom Ende des 2. Jahrhunderts erblickt, die in Abwehr des Gnostizismus die materielle Seite des eucharistischen Opfers stärker betont sehen möchte (S. 104; vgl. 55)? Denn damit wird die Annahme einer organischen Weiterentwicklung der Mahlgestalt der Meßfeier zur Opfergestalt von vorneherein geleugnet. Gewiß, Justinus spricht nicht ausdrücklich von einem Opfergang; bei ihm „werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher Wein gebracht“. Aber schließt diese Formulierung aus, daß Brot und Wein aus Gaben genommen wurden, die von den Gemeindegliedern als ihr Beitrag zu Opfer und Opfermahl mitgebracht worden waren? Der Hellenist Justinus spricht ja auch nur von Danksagung und Mahl. Muß man aus all dem schließen, daß der Opfergedanke in seiner Welt noch gar nicht heimisch geworden war?

Der Rezensent hatte 1946 die Hypothese aufgestellt und in der Folge weiter vertreten (Abendl. Liturgiegesch. S. 23–27), daß die römische Gemeinde erst um 380 die griechische Liturgiesprache ganz aufgegeben und die lateinische endgültig angenommen habe. J. scheint diese Hypothese nicht zu billigen (S. 113). Aber er müßte dann erklären, wie der römische Rhetor Marius Victorinus noch nach 350 in einer lateinischen Abhandlung ein griechisches Kanonstück zitieren und wie der Ambrosiaster noch um 380 in Rom gegen ein fremdsprachliches Liturgiegebet polemisieren kann.

Was J. über so interessante Themen wie „Liturgie und neue christliche Gesellschaft“ (S. 151–162), „Verzweigung der Liturgie“ (S. 187–226), vorgregorianische „Gebetsliturgie“ ausführt, kann hier nicht mehr erörtert werden. Aber die Leser seien wenigstens nachdrücklich auf diese bemerkenswerten Darlegungen des Autors hingewiesen.

Ippendorf bei Bonn

Theodor Klauser

Hermann Dörries: *Wort und Stunde*. Erster Band: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. XI, 422 S., geb. DM 34,—.

Der erste Band gesammelter Schriften von Hermann Dörries enthält neun Abhandlungen, von denen die letzte bisher noch ungedruckt war; die übrigen sind durchgesehen und überarbeitet worden.

Die umfangreiche erste Abhandlung, „Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit“ (S. 1–117), ist die deutsche Fassung der Terry Lectures, die im Jahre 1960 unter dem Titel „Constantine and Religious Liberty“ erschienen sind. Die Studie verfolgt den Weg, den die Kirche in den Tagen der Bedrückung bis zur Epoche der theodosianischen Reichskirche genommen hat. Betrachtet man die Entwicklung

unter dem Gesichtspunkt der religiösen Toleranz, wie es hier geschieht, so fällt auf die eigentümliche religiöse Haltung des ersten christlichen Kaisers ein neues Licht. Konstantin bekennt sich zum christlichen Glauben, aber er versucht nicht, dessen Anerkennung von den Nichtchristen zu erzwingen. Seine Nachfolger, vornehmlich die theodosianische Dynastie, tun den weiteren Schritt; er führt zu dem Grundsatz, allein die katholische Religion besitze das Recht, öffentlich ausgeübt zu werden. Gegenüber den Häretikern hatte sich Konstantin diesem Standpunkt genähert; das Verhalten des Kaisers zu Heiden und Ketzern ist also unterschiedlich. Jenes wird wenig verstanden worden sein, fand vor allem keine Nachfolge; diesem gehörte die Zukunft. D. entfaltet die Beobachtungen in stoffgesättigter und gedankenreicher Darstellung. Die geschichtliche „Stunde“ Konstantins wird eindrucksvoll vergegenwärtigt. Die Betrachtung seiner Stunde weitet sich zu einem Blick in die Kirchengeschichte insgesamt und leitet zu einer ersten Besinnung auf das Wesen von „Toleranz“ und „Intoleranz“ an. „Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?“ Dies erinnernde Wort begründet die Toleranz sicherer als jedes Gesetz und jede Besinnung auf die Menschennatur“ (S. 79). Aus dem Inhalt der nachdenklichen Ausführungen seien nur die Erörterungen über die diokletianische Verfolgung (S. 10 ff.) über die Toleranzerlasse, so über das sogenannte Mailänder Edikt (S. 18 ff.), und die Bemerkungen über Augustins Stellung zu der Frage, ob gegen die Donatisten Zwang angewendet werden dürfe (S. 57 ff., 80 ff.), hervorgehoben. Die leise spürbare Neigung, Autokraten wie Konstantin und Theodosius etwas zu innerlich zu deuten, korrigiert man leicht, wenn man das ganze Bild ihrer Taten und Meinungen betrachtet.¹

Der zweite Aufsatz, „Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist“ (S. 118–144), faßt den Ertrag von D.s Akademieabhandlung über die Geistlehre des Basilius zusammen.² D. hat mit hoher Wahrscheinlichkeit ermittelt, daß dem Traktat *De Spirito Sancto*, den Basilius im Jahre 375 schrieb, ein Gespräch über den heiligen Geist zugrunde liegt, das Basilius mit Eustathius von Sebaste geführt hatte.

Basilius war nicht zu bewegen, die Gottheit des Geistes und sein innertrinitarisches Verhältnis zu Vater und Sohn unverhüllt oder in einer theologischen Formel auszusprechen; er nahm es in Kauf, deshalb scheinbar angesehen oder nicht verstanden zu werden. Gregor von Nazianz und Athanasius deuteten seine Zurückhaltung als einen Akt der Klugheit (*oixovovia*). D. sieht tiefer; er dürfte den Grund von Basilius' Verhalten erkannt haben, verdunkelt die Erkenntnis nur dadurch, daß er doch wieder eine Art von *oixovovia* annimmt und in Basilius' Worte einen Sinn hineinlegt, der ihnen fremd ist. D. deutet Basilius' Zurückhaltung von dem Begriffspaar „Kerygma-Dogma“ her, von dem in einem Kapitel der genannten Schrift gehandelt wird (De spir. s., K. 27). D. sieht im ersten Begriff „die geprägte Kirchenlehre, im zweiten deren Weiterbilden“ bezeichnet, „das – kleineren Kreisen vorbehalten – an besondere, auch persönliche Voraussetzungen gebunden ist und

¹ Trajan wird als der Kaiser genannt, der die jüdische Mission eindämmte (S. 6,10); Hadrian wird gemeint sein. – Die Behauptung, Septimius Severus habe den Übertritt zum Christentum verboten (S. 10), beruht auf einer Angabe der *Historia Augusta* (*Vita Severi* 17, 1), der man keinen Glauben schenken kann (H. U. Instinsky, *Marcus Aurelius Prosenes – Freigelassener und Christ am Kaiserhof*, Mainz 1964 (Abh. der geistes- und sozialwissenschaftl. Klasse der Akademie d. Wissensch. u. d. Literatur, Jg. 1964, Nr. 3), S. 122). – Man darf kaum sagen, Konstantin habe Diokletians Werk fortgesetzt (S. 34); Konstantin hat es zerstört (Ed. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1936, S. 83 ff.). – Die Argumente, die man vorgebracht hat, um die sog. Circumcellionen als „Sozialrevolutionäre“ zu charakterisieren, stehen auf schwachen Füßen (S. 83); was ist ein „Sozialrevolutionär“? Vgl. in dieser Zeitschr. 77, 1966, S. 134 f. – Die Praxis von Theodosius II. kann man nicht gerade „prinzipienstarr“ nennen (S. 111), vgl. Ed. Schwartz, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin 1960, S. 124 f.

² Die Akademieabhandlung erschien 1956; der Aufsatz wurde zuerst in der *Lutherischen Rundschau* veröffentlicht (6, 1956/57, S. 247–262).

noch einen anderen als begrifflichen Ausdruck sucht“ (S. 319, Anm. 22). „Dogma“ ist für Basilius „das Verschwiegene“, nicht die Vorstufe des ‚Kerygma‘, sondern das ihm Folgende, nicht die Wurzel, sondern – bei aller Zusammengehörigkeit – die Frucht“ (S. 128 f.). Das „Dogma“ trägt einen esoterischen Charakter; es „ist sein persönliches Wort und stellt sich doch zu einer langen Überlieferung, von der es sein Recht empfängt“ (S. 144). Basilius steht in der „Erwartung eines Zuwachsens an Erkenntnis“; das „Dogma“ ist die Stätte solcher Fortbildung“ (S. 138). Es geht Basilius um „ein Begrenzen und Überbieten des ‚Kerygma‘ durch das ‚Dogma‘“ (S. 143); daher wußte er sich eine „doppelte Lehrweise“ aufgetragen (S. 128). Er „wollte nicht mit einer Lehrformel vor die Gemeinde treten, die von ihr noch nicht vollzogen werden könne. Die Gemeinde durfte nicht überfordert werden; so ließ er ihr Zeit und sprach seine volle Erkenntnis nicht aus“ (S. 129); er glaubte, „der Gemeinde nur das ‚Kerygma‘, nicht das ‚Dogma‘ zu schulden“ (S. 131); er überließ „die höhere Glaubenserkenntnis dem stillen Wachsen und Reifen“ (S. 142), denn das „Dogma“ „darf sich Zeit zum Wachsen lassen“ (S. 130).

„This raises the question how far Newman can be read back into Basil“, hat man nicht ohne Recht bemerkt.³

Basilius versteht in Kapitel 27 seines Buches unter den *δόγματα* die „ungeschriebenen“ kirchlichen „Sitten“. Sie sind nicht in der heiligen Schrift enthalten oder von ihr angeordnet,⁴ sondern stammen von den Aposteln und Vätern. *Κηρύγματα* und *δόγματα* haben den gleichen Rang; wer die Überlieferungen beiseite schiebt, läuft Gefahr, das Evangelium zu verletzen (*λάθομεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καιρῶν (!) ζημιούντες τὸ εὐαγγέλιον* 27, 66). Zu den Überlieferungen zählen das Kreuzschlagen, die Gebetswendung nach Osten und anderes, „lauter ritualistische Dinge“;⁵ auch der Lobpreis an Vater, Sohn und heiligen Geist gehört dazu. Die Überlieferungen sind geheimnisvoll und undeutlich; ihr tieferer Sinn ist nur wenigen bekannt; wie wenige wissen, weshalb sie sich beim Gebet nach Osten richten? So steht es auch mit der Doxologie. Wer erkennt, wie sie an das Taufbekenntnis gebunden ist – das Taufbekenntnis ist sozusagen „Grund und Mutter der Doxologie“ (27, 68) –, der begreift, mit welchem Recht Basilius im Gottesdienst neben dem herkömmlichen Wortlaut der Doxologie einen neu geformten angestimmt hat: die neue Form drückt deutlicher als die bisher gebrauchte den Sinn des Lobpreises aus; in ihr wird dem heiligen Geist unverhohlener die Ehre gegeben, die wir ihm schulden; der angeblich neue Wortlaut ist zudem in der Überlieferung begründet (29, 71 ff.).

Die Äußerungen über die Tradition⁶ bekunden die eminente Bedeutung, welche die Überlieferung für den „Biblizisten“ Basilius besitzt. Das hat seinen Grund: die Besinnung auf die Bibel und nizanisches Bekenntnis einerseits, auf die nicht in gleicher Weise definierten Lehren und Bräuche, die in der Kirche gelten,⁷ andererseits

³ H. Chadwick in der Besprechung von D.s Akademieabhandlung in dieser Zeitschr. 69, 1958, S. 336.

⁴ Das Paar *ἔγγραφος* – *ἄγραφος* bezieht sich zunächst auf die *Γραφή*. Daher können *ἄγραφα* in der Tat schriftlich niedergelegt sein (S. 128); die Doxologien und die anderen von Basilius erwähnten Zeugnisse sind es.

⁵ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 4. Aufl., Tübingen 1909, S. 90, Anm. 1.

⁶ Basilius nimmt eine Überlieferung auf, insonderheit ist er von Origenes abhängig (Chadwick, a.a.O.). Zur Überlieferung, in der Basilius steht, vgl. Harnack, a.a.O., S. 14 f., 90 f.; Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Ges. Schr., Bd. V, Berlin 1963, S. 249 f. Es ist ungewöhnlich, die kirchlichen Überlieferungen in diesem Zusammenhang als *δόγματα* zu bezeichnen; Basilius will die Dignität unterstreichen; sein Traditionsbeweis ist ja nicht über den Zweifel erhaben, Harnack, a.a.O., S. 292. Basilius erschließt dem Begriff „Dogma“ damit aber noch nicht eine „neue Dimension“, wie M. Elze meint (Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 61, 1964, S. 432).

⁷ So kann man den Sprachgebrauch umschreiben, den Basilius für *κήρυγμα* und *δόγμα* beobachtet. Daneben kann Basilius, dem Wortsinn von *κήρυγμα* folgend, auch

dient als Schutzwall vor dem Verderben, das von der *τεχνολογία* kommt, an der so viele theologische Zeitgenossen Gefallen finden. „Es gilt auch hier, eine Umkehr, eine Rückkehr zum Anfänglichen und immer Gültigen zu versuchen“.⁸ In Nicäa ist vom heiligen Geist nicht gesprochen worden; was damals nicht nötig schien, ist heute geboten, weil Männer aufgestanden sind, die den Geist für ein Geschöpf erklären. Man bedarf nicht eines neuen Glaubensbekenntnisses, um den Irrtum abzuwehren. In der Überlieferung ist die Wahrheit gegeben. Man muß die Tradition nur sachgemäß verstehen; der Taufbefehl leitet dazu an. Im Dienst dieser Aufgabe steht die Änderung der Doxologie, die Basilius vornahm. Mochte darüber gemurrt werden, der Bischof scheute sich nicht, der erkannten Wahrheit die Gestalt zu geben, die ihr entsprach. Er ging keinen Schritt darüber hinaus. Er widersetzte sich der begrifflichen Fixierung wie der unverhüllten Aussprache des Geheimnisses in gleichem Maße. Basilius verfährt folgerecht – das ist D. s Erkenntnis –: die Rede vom heiligen Geist wurzelt in der geheimnisvollen und der Deutung bedürftigen „ungeschriebenen“ Überlieferung. Dieser gemäß muß sie vorgetragen werden, und das heißt, nicht in der Form der Definition und der alle angehenden Predigt, sondern „doxologisch“, als Lobpreis. Basilius hat diese Einsicht gewissenhaft und diskret beachtet; nur einmal, in dem zur Verhandlung stehenden Kapitel seines Traktats, hat er sie behältlich formuliert.⁹

Wenn D. nun meint, Basilius habe „sein Eigenes“ (S. 144) in pectore gehalten und die kirchlichen Überlieferungen als die Stätte einer esoterischen Pflege und Weiterbildung der Kirchenlehre angesehen, so kann eine solche Meinung den Äußerungen im Traktat über den heiligen Geist nicht entnommen werden. Basilius faßt die kirchlichen Überlieferungen, trotz der mysteriösen Sprache, in der er von ihnen redet, nicht ernstlich als geheime Lehren auf: im Traktat erläutert er ausführlich den Sinn der Doxologie, wie er auch den tieferen Sinn der Gebetswendung aufschließt.¹⁰ Wenn Basilius zum Schluß Amphilochius an Matth. 7,6 erinnert, so denkt er nicht an eine strikte Geheimhaltung, sondern wiederholt seine oft geäußerte Überzeugung: die Fragen gehören nicht auf dem Markt verhandelt; sie gehen nur wenige Verständige an, sonst ist der unnützen Dispute kein Ende.¹¹ Basilius spricht also aus, was er denkt und bekennt; m. W. ist er in Lehrfragen nie anders verfahren.¹²

andere öffentliche Verkündigungen *κηρύγματα* nennen; einige Belege bei B. Pruche, Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris 1947 (*Sources chrétiennes*, 17), S. 232 f.

⁸ H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 3. Aufl., Stuttgart 1961 (*Urban-Bücher*, 14), S. 98. Die hier auf wenigen Seiten gegebene Charakteristik des Basilius (S. 86–100) ist bewunderungswürdig.

⁹ Die beiden Begriffe *κήρυγμα* und *δόγμα* spielen in Basilius' Schriften eine geringe Rolle. Das in dem Traktat gebildete Begriffspaar scheint demnach eine Frucht der Gelegenheit zu sein. Mit Basilius' Haltung dürfte im Einklang stehen, wenn man darauf verzichtet, die von ihm innegehaltene Linie stets mit Hilfe des Schemas „Kerygma und Dogma“ zu beschreiben; zur Verdeutlichung kann man es einmal tun – nach Basilius' Vorbild.

¹⁰ Daß die sog. Arkandisziplin zu Basilius' Zeit weitgehend eine *façon de parler* ist, braucht nicht bewiesen zu werden. E. Amand de Mendieta möchte die Arkandisziplin ernst nehmen, mit wenig Glück (*The pair κήρυγμα and δόγμα in the theological thought of St. Basil of Caesarea*, *Journal of theolog. studies* 16, 1965, S. 129–142).

¹¹ Basilius redet im Traktat *ἐν πάσῃ παρρησίᾳ* (30, 79), vgl. Chadwick, a.a.O. Das Buch wurde an Amphilochius als ersten gesandt, K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen 1904, S. 25, Anm. 2.

¹² De spir. s. 18,47 heißt es: *Ὅτι καὶ αἱ ὑποστάσεις ὁμολογοῦνται, καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας οὐ διαπίπτει*. Damit werde „die Lehre von den drei Hypostasen als erfahrbare Wirklichkeit ausgesagt, von der aus das nicht eben-

Es bleibt demnach m.E. nichts anders übrig, als Basilius' Verhalten so zu nehmen, wie es sich nach seinen Worten darstellt; sie sind nicht unklar. Wenn Basilius vom Geist in der angegebenen Weise redet, so entspringt das nicht nur kirchenpolitischer und seelsorgerlicher Klugheit,¹³ kann auch nicht allein mit einem charaktervollen Biblizismus begründet werden,¹⁴ sondern wurzelt in dem ihm eigentümlichen „doxo-

so offenkundige „fromme Dogma“ der Monarchie zu gewinnen ist“ (S. 135). Die Unterscheidung ist eingetragen. Basilius sagt, auf die im Vorangehenden bezeichnete Weise werde sowohl bekannt, es gebe drei Hypostasen, wie die in der Überlieferung vorgefundene Rede von der „Monarchie“ Gottes aufrechterhalten bleibe. Die negative Fassung ist Variation; die Aussagen stehen auf der gleichen Ebene.

In dem 373 in Nikopolis aufgesetzten Tomus, der Eustathius zur Unterschrift vorlag (Basilius, Ep. 125), wird ausgeführt, daß in Nicäa über den heiligen Geist keine Aufstellungen gemacht worden seien, nun aber sei *ἀναγκαῖον . . . ἐκείνο προτείνειν, ὅτι χρῆ αὐτοῖς ἀναθεματίζειν τοὺς λέγοντας κτίσμα τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἅγιον, μηδὲ κοινωνικοὺς αὐτῶν εἶναι τοὺς λέγοντας. πέρα δὲ τούτων ἀξιῶ μηδὲν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. πέπεισμαι γάρ, ὅτι τῇ χρονιωτέρῃ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονεικῷ συγγυμνασίῃ, καὶ εἰ τι δεῖο πλέον προσηθήναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

Basilius forderte die Presbyter in Tarsus auf, alle aufzunehmen, die den Geist nicht ein Geschöpf heißen (Ep. 113). Man solle den Willigen das Nicänum vorlegen; wenn sie ihm zustimmen, *ἐπερωτώμεν καὶ τὸ μὴ δεῖν λέγεσθαι κτίσμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μηδὲ κοινωνικοὺς αὐτῶν εἶναι τοὺς λέγοντας. πέρα δὲ τούτων ἀξιῶ μηδὲν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. πέπεισμαι γάρ, ὅτι τῇ χρονιωτέρῃ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονεικῷ συγγυμνασίῃ, καὶ εἰ τι δεῖο πλέον προσηθήναι εἰς τράνωσιν, δώσει ὁ κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

Basilius nennt die Bedingungen, die für die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft unerlässlich sind. Er ist überzeugt, Gott werde denen zu tieferer Erkenntnis verhelfen, die sich in der Teilnahme am Gemeindeleben üben. Man darf daran denken, daß Taufbefehl und Doxologie dem Besucher des Gottesdienstes nicht fremd bleiben; der Sinn der Worte wird sich – so mag Basilius gehofft haben – dem Andächtigen allmählich erschließen.

Basilius schreibt an Epiphanius, man könne dem Nicänum nichts hinzusetzen, *οὐδὲ τὸ βραχύτατον, πλὴν τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δοξολογίας, διὰ τὸ ἐν παραδρομῇ τοὺς πατέρας ἡμῶν τούτου τοῦ μέρους ἐπιμνησθῆναι, οὐπω τοῦ κατ' αὐτὸ ζητήματὸς τότε κενωμένου* (Ep. 258, 2).

Man hat gemeint, Basilius habe eine Ergänzung des dritten Artikels im Nicänum für notwendig erachtet (S. 137–139; Pruche, *Δόγμα et κήρυγμα* dans le traité Sur le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce, *Studia Patristica IX*, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen, 94), S. 262). Das wäre seltsam ausgedrückt (*οὐδὲ τὸ βραχύτατον!*) und widerspräche klaren Aussagen des Basilius. Der Satz hat eher den gleichen Sinn wie die beiden zuletzt genannten Stellen: neben dem Nicänum steht die Doxologie. „Kerygma und Dogma“ in klassischer Ausprägung!

Pruche wiederholt in dem angeführten Aufsatz seine schon in der Ausgabe des Traktats vertretene Position: das „Dogma“ ist „un point de départ“ (S. 262); „il peut arriver que certains d'entre eux (sc. les *δόγματα*) deviennent des *κηρύγματα*“ (S. 261). Das gestattet eine Anwendung: „Le Traité sur le Saint-Esprit serait alors le témoin vénérable de tout un travail de recherche à partir d'un *δόγμα* et qui devait aboutir au *κήρυγμα* de Constantinople“ (S. 262). Auch diese Systematisierung – antipodisch zu der von D. vertetenen – verfehlt die Meinung des Basilius, die dieser deutlich genug ausdrückte; man kann aus ihr derartige Konstruktionen schlechterdings nicht folgern, solange man bei Basilius' eigenem Verständnis bleibt. Basilius blickt auf das Gegebene, in die Vergangenheit; er richtet – in diesen Fragen – den Blick nicht in die Zukunft, jedenfalls nicht in den Schriften, die er an den Tag gegeben hat. An sie müssen wir uns halten.

¹³ Pruche (Anm. 7), S. 12 ff.

¹⁴ Holl, a.a.O., S. 137 ff.

logischen“ Verständnis der christlichen Rede vom heiligen Geist, wie es D. erschlossen hat, ohne daß man Basilius eine esoterische Lehre zuschreiben darf. Basilius verschweigt nichts, wohl aber schweigt er, – aus wohlerwogenem Grunde. Basilius steht damit zwischen den kirchlichen Fronten seiner Tage, und er scheint, – soweit unsere Augen zu sehen vermögen, – auch für seine Person die Diskretion gewahrt zu haben, die dem imponierenden Mann auch sonst eigen ist. Ihm den Gedanken an eine zukünftige Fortbildung der Lehre anzumuten, erscheint vollends unbegründet.¹⁵

Ausdrücklich sei bemerkt, daß D.s feine Gedanken über die „Innenseite der Dogmengeschichte“ ihre Wahrheit nicht verlieren, wenn sie für Basilius selbst nicht in dem von D. behaupteten Sinn zutreffen. Es ist nötig, über die Seiten der Geschichte nachzusinnen, die kein irdischer Geschichtsschreiber je wird füllen können; ihrer sind viele; wir pflegen uns dessen nicht tief genug bewußt zu sein.

D. bleibt bei seiner Ansicht, die zurückhaltende Formulierung des dritten Artikels im Symbol der Konstantinopler Reichssynode des Jahres 381 sei nicht ohne eine Einwirkung von Gedanken des Basilius zu denken; er formuliert im Anschluß an A. M. Ritter: „die auf Wunsch des Kaisers geführten Verhandlungen mit den Pneumatomachen ließen, ohne inhaltliche Konzession, die basilianische *οικονομία* aufnehmen und den Wunsch Gregors von Nazianz nach einem *παρορησιάζεσθαι* beiseiteschieben“.¹⁶ Dies bleibt eine denkbare Deutung, kaum eine wahrscheinliche. Basilius' Freunde vermochten sich in seine Haltung nicht zu schicken; sollten sie sich auf dem Konzil an sie erinnern haben? Die Gestalt des dritten Artikels kann aus der Entstehungsgeschichte des Symbols hinreichend erklärt werden,¹⁷ weiterer Vermutungen über den heiligen Geist zu (S. 139), mit welchem Recht? Auch Eustathius war ein Mönch.¹⁸

Die folgenden Abhandlungen befassen sich mit dem Mönchtum des vierten und fünften Jahrhunderts.

Die Abhandlung „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“ (S. 145–224)¹⁹ vergleicht das Antoniusbild der Apophthegmata Patrum mit dem Bild, das die von Athanasius verfaßte Vita bietet. Überzeugend wird auseinandergesetzt, wie Antonius in der Vita „zum *τύπος* der Theologie des Athanasius“ wird: „Athanasius hat gleichsam den in der Stille wirkenden Geron aus seiner Zelle geholt, auf ein Postament gestellt und ihn der Welt gezeigt: ‚Seht, so ist der vollkommene Christ‘“ (S. 197 f.). Die Lebensbeschreibung ist durchaus von den Vorstellungen und Gedanken ihres Verfassers geprägt und bleibt dabei „eine Geschichtsquelle hohen Ranges“ (S. 198). Auch zu den Apophthegmen und anderer Mönchsliteratur steuert die Untersuchung förderliche Beobachtungen bei.

¹⁵ Basilius soll die Zeugen für den geänderten Wortlaut der Doxologie (De spir. s. 29, 71 ff., s. oben) in der „Erwartung eines Zuwachsens an Erkenntnis“ und „für die Stätte solcher Fortbildung, die des ‚Dogma‘“, gesammelt haben (S. 138). Wie kann man an Hand des Textes so urteilen?

¹⁶ S. 141, Anm. 28 a.

¹⁷ Dies gezeigt zu haben, ist ein Verdienst von A. M. Ritter (Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils. Göttingen 1965, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 15).

¹⁸ Auf das Gegenbild Eustathius verweist in diesem Zusammenhang Ritter, a.a.O., S. 295, Anm. Noch weiter geht W.-D. Hauschild; er meint, „die konkrete Geist-Erfahrung des Asketen“ habe es verhindert, daß Eustathius die Gottheit des Geistes behaupten konnte (Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Theol. Diss. Hamburg 1967, S. 223). Hier liegen noch ungelöste Probleme.

¹⁹ Zuerst erschienen in den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1949, S. 357–410.

Vorwiegend aus den Apophthegmen schöpfen die nächsten Arbeiten: „Die Beichte im alten Mönchtum“ (S. 225–250),²⁰ „Die Bibel im ältesten Mönchtum“ (S. 251 bis 276),²¹ „Mönchtum und Arbeit“ (S. 277–301).²² Wie die Abhandlung über Antonius haben auch diese Arbeiten unser Bild vom alten Mönchtum, vornehmlich dem ägyptischen, bereichert und vertieft.

Der zweite Teil des Aufsatzes über die Beichte interpretiert eine Beichtrede des Symeon von Mesopotamien. Sie war bisher ungedruckt; D. ediert sie nach drei Handschriften. In den restlichen Beiträgen steht die Gestalt Symeons im Mittelpunkt oder bildet den Hintergrund der Ausführungen. D. hat Symeon („Makarios“) einen großen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet; wir hoffen, daß er seine Absicht verwirklichen darf, die Theologie des Mystikers umfassend darzustellen; D. ist wie kein anderer dafür vorbereitet. In dem Aufsatz „Eine altkirchliche Weihnachtspredigt“ (S. 302 bis 333)²³ wird eine der von Marriott herausgegebenen Homilien Symeons²⁴ in Übersetzung vorgelegt und interpretiert. Es schließen sich an: „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: Zum Umgang der Alten Kirche mit den Häretikern“ (S. 334–351)²⁵ und: „Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der *κεφάλαια γνωστικά* zum Messalianismus“ (S. 352–422). Die erste Untersuchung gewährt einen Überblick über die Auseinandersetzung mit den Messalianern, der nicht an der Oberfläche haften bleibt, sondern zu einer ersten Besinnung auf das Wesen kirchlicher Auseinandersetzung wird. Im letzten Stück wird gezeigt, daß Diadochos sich mit Symeons Gedanken auseinandersetzte; Diadochos eignete sich nicht alle an, erweist sich aber doch – blickt man auf das Ganze – als ein Schüler Symeons.

D. hält Symeon für einen Messalianer, genauer, für einen Reformator der messalianischen Bewegung, und er findet zahlreiche Spuren von messalianischem Einfluß in der altkirchlichen asketischen Literatur.²⁶ D.s Interpretation der Gedanken Symeons ist tiefgründig und wahr; die Beobachtung, daß Diodochus und andere Autoren sich mit Symeons Gedanken auseinandersetzen, – sei es unmittelbar, sei es mittelbar, – trifft wohl zu. Verwirrend ist nur der Gebrauch des Begriffes „Messalianismus“. Man kann den Mönch Symeon nicht einen Messalianerführer nennen, und die Auseinandersetzung mit Symeons Gedanken und verwandten Vorstellungen ist nicht eine Auseinandersetzung mit dem Messalianismus im Sinne des Wortes gewesen. Symeon war – möglicherweise – einmal Messalianer; in seinen Schriften sind die messalianischen Sätze aber nur die letztlich gewichtlosen Schaumkronen auf den Wogen; Symeon lebt in einer anderen Welt. Man sollte den Begriff „Messalianismus“ tunlichst vermeiden, wenn man die Anschauungen und Betrachtungen Symeons und der ihm verwandten Geister sich verdeutlichen will.²⁷

²⁰ Zuerst erschienen in der Festschrift für J. Jeremias, Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft, Beiheft 26, 1960, S. 235–259.

²¹ Zuerst erschienen in der Theologischen Literaturzeitung 72, 1947, Sp. 215–222, W. Bauer gewidmet.

²² Zuerst erschienen in der Festgabe für J. Ficker, Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Leipzig 1931, S. 17–39.

²³ Zuerst erschienen in den E. Klostermann gewidmeten „Studien zum Neuen Testament und zur Patristik“, Texte u. Untersuchungen 77, 1961, S. 260–293.

²⁴ Macarii Anecdota, Seven unpublished Homilies of Macarius, ed. by G. L. Marriott, Cambridge 1918 (Harvard Theological Studies, 5), S. 24–28.

²⁵ Zuerst erschienen in der Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. 55, 1964, S. 78–94.

²⁶ Auch D. ist jetzt der Meinung, Gregor von Nyssas Schrift *De instituto christiano* sei eine Umschrift von Symeons Großem Brief (S. 346). Das umgekehrte Verhältnis ist wahrscheinlicher.

²⁷ In einer Besprechung der von D., Kroeger und Klostermann herausgegebenen Fünfzig Homilien des Makarios habe ich meine Bedenken ausgesprochen; die Besprechung wird hoffentlich in Kürze in der Theolog. Literaturztg. erscheinen. Auf die Messalianerfrage gedenke ich in anderem Zusammenhang einzugehen; hier muß es bei den knappen Bemerkungen bleiben.

Dieser Band gesammelter Schriften ist nicht allein deshalb so wertvoll, weil er Abhandlungen leicht zugänglich macht, die unsere Kenntnis der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts erweitert haben. In dem Buch ist reife Erkenntnis verborgen. Man hat seinen Gehalt nicht ausgeschöpft, wenn man feststellt – wie es billig ist –, daß die Ausführungen des Verfassers so durchdacht sind, daß man, aufs Ganze gesehen, nur an wenigen Stellen anders urteilen kann oder muß. Man hat dann noch nicht wahrgenommen, worin ihr dauernder Wert besteht: in der Vertiefung in die verhandelte Sache. Keiner der Aufsätze bleibt bei einer kahlen Beschreibung des Gewesenen; jeder leitet den Leser an, der Vergangenheit gesammelten Sinnes zu begegnen, sich ihren Fragen und Antworten zu stellen, sie zu bedenken, sie für die eigne Erkenntnis zu nutzen und fruchtbar zu machen. „Wort und Stunde“ steht nicht umsonst und nicht zufällig über diesen gehaltvollen Studien. Obwohl sie zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, ist ihnen gemein, daß sie mit Ernst nach dem Wort und nach seiner Stunde fragen. Hier wird Kirchengeschichte so getrieben, daß sie den Namen verdient. Auch der nicht im engeren Sinne Fachkundige wird sich mit Gewinn in diesen Unterricht vertiefen, selbst wenn die behandelten Themen auf den ersten Blick weitab zu liegen scheinen. Die Blätter haben den Verfasser durch das Leben begleitet, wie er in der Widmung sagt. Die sorgsam und fein geprägten Gedanken und Überlegungen, die den einzelnen Aufsätzen eingestreut sind, legen davon Zeugnis ab; sie enthalten bedenkenswerte Worte über Geschichte und Geschichtsschreibung, nachdenkliche Bemerkungen, fruchtbare Erinnerungen, die unserer Zeit bitter not tun, weil wir bei aller vordergründigen und sich anspruchsvoll gebärdenden Wissenschaftlichkeit daran sind zu vergessen, was Wissen, was Erkenntnis in Wahrheit sind. Wir schulden Hermann Dörries Dank.

Tübingen

Hans-Dietrich Altendorf

Gernot Wiessner: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I. (= Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Kl. III, 67). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1967. 289 S., kart. DM 48.–

Diese außerordentlich gründliche literarkritische Untersuchung der auf Chusistan und die Adiabene bezüglichen syrischen Märtyrerakten aus der Zeit des Sassanidenkönigs Schapur II. (309–379 A. D.) müßte eigentlich des Interesses aller Kirchenhistoriker sicher sein: bedeutet sie doch einen Vorstoß in ein Gebiet der patristischen Literatur, das von der protestantischen Theologie in Deutschland sehr zu ihrem Schaden seit langem so stark vernachlässigt worden ist, daß man fast von einem Erlöschen dieser Forschungen bei uns sprechen konnte. Nicht umsonst bespricht der Verfasser in seiner wissenschaftsgeschichtlichen Einleitung (S. 8–39) ausschließlich katholische Gelehrte erster Ordnung: Assemani, Bedjan, Duval, Labourt, Peeters. Mit diesen Namen ist angedeutet, welchem internationalen Standard diese Arbeit genügen muß und auch wirklich vollauf genügt. Daß der Verfasser auf S. 7 eine etwas gequält wirkende Begründung für seine Arbeit zu geben sich verpflichtet fühlt, spricht nicht gegen ihn, sondern gegen die heute fast allgemein verbreitete Abneigung der deutschen protestantischen Theologie gegen eine Ausweitung ihres Horizontes und eine Berichtigung ihres falschen, ichbezogenen Geschichtsbildes. Hier sollte der Verfasser alle Rücksicht auf zeitbezogene, zum Teil unhistorische Gesichtspunkte (S. 7) fahren lassen und den Mut fassen, seine Arbeit rein um ihrer selbst willen fortzusetzen. Das Wesen der Forschung besteht darin, daß sie ihrer Zeit voraus ist: diese Tatsache muß dem Verfasser als Trost auf seinem weiteren Wege genügen. Einer späteren Zeit muß es vorbehalten bleiben, diese gründliche Einzeluntersuchung in ein umfassendes Bild der Kirchengeschichte Asiens einzubeziehen. – Zur Arbeit selbst finde ich nur einige formale Wünsche unerfüllt: es fehlt ein Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Register. Das beeinträchtigt leider die Benutzung dieses Werkes als eines Hilfsmittels der Forschung ganz erheblich. Das sehr gute Umschriftsystem für das syrische Alphabet hätte in einer Liste zusammengestellt werden sollen, es wäre wert, von andern Kirchenhistorikern übernommen zu werden,