

setzungen erklärt wird: Wenn den Getauften Jesus als „Jüngling“ erscheint, so erscheint er ihnen als das Kind, das Adam im Paradies vor dem Fall gewesen war. Ein Vergleich der Symbolik in der Darstellung der apokryphen Akten mit bestimmten Theoremen der Theologie Tatians ergibt, daß die Theologie Tatians die der Akten gewesen ist. Den Ursprung des in den Akten sich aussprechenden Enkratismus sieht Vf. in spätjüdischer Theologie. Um die Geschichte der Konkupiszenzlehre und des Enkratismus geht es auch in einer Reihe weiterer Aufsätze („Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese“ — mit einigen kaum haltbaren, jedoch den Wert des Ganzen nicht mindernden Schlußbemerkungen über die christliche Askese als untrennbares Element des christlichen Glaubens, „Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt“, „Die Spiritualität des griechischen Physiologos“). Zum Verständnis urchristlicher Briefpräskripte, zur Bedeutung des Begriffs *ἐπιχρηστω* in den Briefeingängen und zum „katholischen“ Charakter der Paulusbriefe und des 1. Cl. finden wir instruktive Bemerkungen in der Studie über „Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes“. Angesichts der Bedeutung dieses Buches für die Interpretation vieler Texte des Neuen Testaments und besonders der Apostolischen Väter (vgl. bes. die Artikel Nr. 11, 13, 18, 19, 20, 21) ist das Fehlen eines Stellenregisters sehr zu bedauern; jedenfalls stellt das Namen- und Sachregister keinen Ersatz dar. Dem Mangel kann aber in einer eventuellen Neuauflage dieses Buches, dem man aufmerksame Beachtung und ein sorgfältiges Studium wünscht, sicherlich abgeholfen werden.

Düren

M. Hornschub

Arnold A. T. Ehrhardt: Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. I. Band: Die Gottesstadt der Griechen und Römer; II. Band: Die christliche Revolution. Tübingen (Mohr) 1959. X, 323; X 307 S., brosch. DM 57.50, geb. DM 65.—

Endlich wieder ein Buch — keine Spezialuntersuchung, keine Programmschrift und keine Vortragsammlung, sondern der Versuch einer zusammenfassenden, gestalteren Darstellung. Sie übergreift zwei Forschungsgebiete, die wenig Gelehrte so überschauen können, wie es dieser vielseitige Rechtshistoriker und Theologe vermag. Diese Leistung ist zudem widrigen und bösen Umständen abgerungen. Wir freuen uns, daß der an der Universität Manchester wirkende Verfasser, Prof. emer. für römisches Recht in Frankfurt, sein großes Werk trotzdem wieder in deutscher Sprache und in Deutschland erscheinen läßt. Wenn wir uns im folgenden auch kritisch damit beschäftigen müssen, so darf dies den Dank, der voransteht, nicht mindern.

Das Werk, dessen dritter Band noch folgen soll, gibt eine geistesgeschichtliche Darstellung des politischen Problems in seiner „theologischen“ Verwurzelung und Deutung. Die „politische Metaphysik“ kann zeigen, „bis wohin und mit welchem Erfolg die europäische Menschheit ihre politische Qualität in das Gebiet der von dem religiösen Gefühl postulierten Unendlichkeit zu projizieren unternommen und welche praktischen Folgen diese Art des Denkens gehabt hat“ (I, 1). Der Anfang des politischen Gewissens und der politischen Theorie in diesem Sinne liegt ohne Zweifel in Griechenland, und der erste Band konzentriert sich demgemäß vor allem auf die griechische Entwicklung. Sehe ich recht, so besitzt gerade dieser Teil eine besondere Originalität und Geschlossenheit. Doch kann ich mich als Kirchenhistoriker hier nicht wirklich kompetent fühlen und begnüge mich im wesentlichen mit einem Referat.

Das 1. Kap. behandelt „die rationale und dämonische Theorie der griechischen Polis“, ihre Entstehung aus dem Synoikismos, ihre Nomosidee, deren Entwicklung bis Plato und über Plato hinaus und ihre Beziehung zum Kosmos. Es handelt sich beim kosmischen Nomos nicht um moderne „Naturgesetze“. „Das, was die Alten untersuchten, war nicht die Qualität der uns umgebenden Erscheinungen als solche,

sondern der Gehorsam der Welt gegenüber dem Willen ihres gerechten Herrschers“ (I, 31). Das 2. Kap. stellt die „politische Religion“ der Polis ans Licht, die bestimmenden Begriff des *θεῖον* und *ἱερόν*, und schildert die Diskussion um die *ἐνομοία* und *ἰσονομία* bis zum Ausgang der Entwicklung, da die Gottheit für die umschließende Polis endlich zu groß oder richtiger: der politisch überholte Stadtstaat „für die Gottheit zu klein“ geworden war (I 102). Die so oft übersehene religiöse und sakrale Komponente des griechisch-politischen Denkens wird hier durchweg energisch betont, und das ist lehrreich, auch wenn man sich, wie mir scheint, nicht dem Eindruck verschließen kann, daß das „theologische“ Moment im Grunde doch mager bleibt. Die Schilderung des Verhältnisses von „Demokratie und Gottheit bei den Griechen“ (3. Kap.) führt in die ideologischen Parteikämpfe der Polis hinein – wieder unter dem Gesichtspunkt vor allem ihrer metaphysischen Begründung. Ein interessanter Exkurs betont gewisse (problematische!) Parallelen und Gemeinsamkeiten der „demokratischen Theokratie bei den Juden“. Überall in der Darstellung äußert sich ein heftiges, durch die Erfahrungen unserer Zeit genährtes Ressentiment gegen die aristokratischen Gegner der Demokratie. Der Verf. verkennt nicht, daß fast alle bedeutenden Geister der Antike dazu gehören; aber dies ist für ihn nur ein Anlaß, ihrer einseitigen Berichterstattung um so mehr zu mißtrauen. Die Art, wie er Plato und vor allem Aristoteles, ja schon Pindar und Homer von hier aus politisch beurteilt, empfinde ich als etwas peinlich. Besonders wichtig sind die häufig eingeflochtenen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, etwa über den Kosmos „als politisches und theologisches Problem in klassischer und hellenistischer Zeit“ (4. Kap.). Der Kosmos, ursprünglich der gestirnte Himmel in seiner Einheit und Schönheit, gilt auch als „politischer Begriff“ (I 150), dessen Tragweite sich für das Griechentum in der ursprünglich orientalischen Lehre von Makro- und Mikrokosmos enthüllt. Dabei ist – ein wesentlicher Gedanke! – die Polis ursprünglich das notwendige Mittelglied. Der beginnende „Kosmopolitismus“, der sich in einer mehr kosmologisch-rationalistisch-monotheistischen und einer „humanitär“-atheistischen Linie zu entwickeln scheint, bildet den Hintergrund für die neue Idee der Monarchie und des Monarchen als „lebenden Nomos“, wohl zu unterscheiden von dem orientalischen „Völkerhirten“. Die Bedeutung der Alexander-Gestalt tritt ans Licht, und die Entwicklung der Ökumene-Vorstellung wird bis zu ihrer Umgestaltung im römischen Kaiserreiche verfolgt.

Es folgt die Geschichte der „griechischen politischen Ideen im Römerreich“ (5. Kap.). Sie spiegelt das fortgesetzte Ringen der Polis-Ideale mit der neuen Wirklichkeit und erscheint in einem wesentlich tragischen Licht. Wie es heute auch sonst vielfach geschieht, entdeckt der Verf. überall bei Sophisten, Literaten und Dichtern hinter rhetorischen Masken und historischen Kostümierungen eine verbissene politische Opposition. Das ist ihm wichtig, weil später die christliche Gegnerschaft wider das Reich auch von hier aus verstanden wird. Die zweimal scheidende jüdische Revolution soll für diese Stimmungen und Gesinnungen stellvertretende Bedeutung besitzen. Die Vergöttlichung der Monarchie bleibt als metaphysische Begründung der bestehenden Ordnung zuletzt allein übrig. Sie ist die „Bankrotterklärung der politischen Philosophie“, bei der sich „die ungleichen Zwillinge des Skeptizismus und Mystizismus“ die Hand reichen (I 231). Gleichzeitig gewinnt die orientalische Weltreich-Spekulation maßgebende Bedeutung. Sie bringt ein neues dynamisches Moment der „Entwicklung“ in die alte, statische Konzeption der am Kosmos orientierten Politik. Naturwissenschaft und Politik, Makrokosmos und Mikrokosmos treten auseinander – der Osten hat „die Griechen aus der Politik vertrieben“ (I 255). Das letzte (6.) Kapitel zeigt die Verbindung des Römertums mit der stoischen Staatsphilosophie und zugleich den bleibenden Gegensatz zwischen der römisch-konkreten und der griechisch-idealen Weise des politischen Denkens. Die neue, institutionelle, „undemokratische“ Auffassung des Staats, die Entwicklung des Princepsbegriffs, das Verhältnis von Rom-Idee und Ökumene werden besprochen und die im Grunde hoffnungslosen Versuche einer

religiösen Restauration. Die Kaiserverehrung, die sich behauptet, wird philosophisch und theologisch mit Recht nicht allzu ernst genommen. Bei der großen Freiheit, die sich der Verf. im Kombinieren und Akzentuieren der Quellen nimmt, taucht freilich immer wieder die Frage auf, nach welchem Maßstab die Unterscheidung des „Echten“ vom „Unechten“, der zentralen und zufälligen Gedanken, der wahren Überzeugungen von den propagandistischen Schlagworten, der erbaulichen Floskeln von aufrichtigen Bekenntnissen des Glaubens eigentlich vollzogen wird. Ich kann mich beispielsweise nicht davon überzeugen, daß die Dike als drohende Gewalt einer „überkaiserlichen Gerechtigkeit“ noch im Römerreich eine wirklich lebendige, „unter allen Umständen furchterregende Göttin“ gewesen sei und gerade darum so wenig öffentliche Beachtung und Erwähnung fand, weil sie für eine „alltägliche Verwendung . . . viel zu unheimlich geworden“ war (I 237; dazu noch über Euseb von Caesarea II 284 f.). Aber „der Bankrott der politischen Religion, die Himmel und Erde hatte verbinden sollen, wurde den ehrlichen Menschen offenbar. Unter diesen Menschen begann das Evangelium von Jesus Christus gepredigt zu werden“ (I 309).

Damit stehen wir beim zweiten Band, der „die christliche Revolution“ zum Gegenstand hat. Diese in sich brüchige Metaphysik, auf die gerade die Politiker wert legten, und die ganze sakrale Reichsordnung, die darauf gebaut war, ist am Christentum gescheitert. Der Glaube an den einen Herrn, dem „alle Gewalt“ im Himmel und auf Erden zugehört, und die Wirklichkeit seiner Kirche haben zugleich mit der alten Religion auch die alte Staatlichkeit zerstört. Das ist unbestreitbar; das Thema des Bandes ist richtig gestellt. Die Eigenart seiner Behandlung liegt nur in einem Doppelten, das unter sich und mit den Aufstellungen des vorigen Bandes innerlich zusammenhängt: einmal in der Annahme, daß „die christliche Revolution“ von Anfang an zur älteren politischen Opposition geistige Beziehungen besessen habe und infolgedessen ohne sie nicht wirklich zu verstehen sei; und sodann, daß die Christen ihren umfassenden Widerspruch gegen die „Welt“ sogleich auch als einen zwar waffenlosen, aber nichtsdestoweniger „politischen“ Widerspruch gemeint hätten, daß das Christentum also, wie der Verf. sagt, „von Anfang an auf politische Herrschaft abzielte“ (II 3). Es scheint mir eine Grundschwäche des ganzen Buches zu sein, daß diese zweite These immer schon vorausgesetzt, aber niemals wirklich diskutiert und begründet wird. M. E. widerspricht der ganze Charakter der urchristlichen Verkündigung und ihrer Voraussetzungen dieser Annahme durchaus. Was dagegen gestellt wird, sind immer nur die Anklänge und vermeintlichen Anspielungen auf politische Vorgegebenheiten, die, wie der Verf. sagt, „gewiß“ verstanden wurden, auch wenn sie „begreiflicherweise“ verhüllt blieben. Dazu nimmt er noch die jüngsten Erfahrungen aus totalitären Tyrannen, die uns „feinhörig“ machen sollten. Aber sprachliche Berührungen mit u. U. auch politisch deutbaren Begriffen wie *δικαιοσύνη*, *νόμος*, *κόσμος* usw. waren nach Lage der Dinge natürlich nicht zu vermeiden; es fragt sich gerade, wieweit die Analogie jeweils trägt und ob wir am Ende nicht genötigt werden, das Gras sogar dort wachsen zu hören, wo unter „politischer“ Fragestellung nur altes Heu und Stroh zu finden ist.

Diese Bedenken richten sich naturgemäß am stärksten gegen die Darstellung der christlichen Anfänge. Kann man wirklich, das Wort einigermaßen prägnant genommen, von einer „hellenistischen Politik im Neuen Testament“ (1. Kap.) reden? Schon Jesus, meint der Verf., dürften „die Aspirationen der irdischen Aristokraten“ kaum ganz unbekannt geblieben sein, und er kann in seinen Gleichnissen darauf angespielt haben (I 89,3; vgl. II 27.30). Jedenfalls wurde sein Ruf zur Nachfolge „mit gutem Recht“ als Polemik gegen „den Nomos Patrios und die mütterliche Polis“ gedeutet (I 242). Die Paulus-Briefe stecken voller polemischer Anspielungen, z. B. gegen die römische „pax et securitas-Politik“ (II 21). Seine Ausführungen über den Nomos sollen nicht ohne die älteren politischen Diskussionen begreiflich sein (I 305,1); und wie „ungewöhnlich“ und darum verdächtig ist Rm. 13 die Umschreibung der römischen Obrigkeit mit dem Begriff der *ἐξουσία* (II 23; das

Gegenteil hat *Strobel*, ZNW 1956, S. 67 ff. jetzt schlagend erwiesen)! Der Philemonbrief hat die „Sklavenreform“ im Auge; bezeugt doch auch Ignatios, Pol. 4, 3 den Loskauf der Sklaven durch Kirchengeld (I 18 f.); daß Ignatios an dieser Stelle gerade das Gegenteil fordert, findet keine Beachtung). Das Johannesevangelium befindet sich „in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Staatsphilosophie“, z. B. 16, 33 (I 183, 1); I. Tim. 1, 8 (das Gesetz ist gut, wenn man es recht befolgt) „ist ganz griechisch — und politisch oppositionell“ (I 36). Schon die gemeinsamen Mahlzeiten der Christen waren „eine Demonstration in der Richtung des Protestes, der die junge Christenheit mit der philosophischen Opposition verband“ (eine These, die über die m. E. auch schon zu weitgehenden, aber begründeten Deutungen *Bo Reicks*, *Diakonie, Festfreude und Zelos* [1951], noch weit hinausgeht). So könnte ich fortfahren. Die durchgängige Politisierung der neutestamentlichen Botschaft auf Grund der möglichen oder vermeintlichen Parallelen erinnert insofern an die — sonst anders akzentuierten — Auslegungen *Stauffers*. Sie wird regelmäßig in die „oppositionelle“ Richtung gelenkt. Wenn die Christen von „Babylon“ sprachen — „war es nicht vielleicht doch auch eine bewußte Anspielung auf die Tatsache, daß diese Weltstadt außerhalb des römischen Weltreichs lag, daß also das römische Weltreich — kein Weltreich war“ (I 302)? Selbst das Doppelwerk des Lukas erscheint mehr polemisch als apologetisch orientiert, und *Harnack* erntet für die entgegengesetzte, m. E. zutreffende Meinung billigen Spott (I 30, 1). Ich will mit dem allen gewiß nicht sagen, daß die Gesichtspunkte und Beobachtungen des Verf.s keiner Beachtung wert wären; ich bedaure nur die unsystematische und in dieser Form wenig überzeugende Art der Parallelenjagd, die an die Anfänge der „religionsgeschichtlichen“ Forschung erinnert.

Das zweite Kapitel über „die nachapostolische Zeit“ setzt die begonnene Linie weiter fort. Der Pastor *Hermae* ist eine antirömische Schrift, deren angeblich „ungebrochene Tendenz gegen den irdischen Reichtum“ (ich würde mit *Dibelius* gerade die Brechung als das Neue und Interessante ansehen) mit dem „römischen Prinzip der Timokratie in der Gemeindeverwaltung“ zusammengehalten werden muß (II 48). Der *Barnabasbrief* spiegelt (wie auch der zweite *Klemensbrief*) den alexandrinischen Haß gegen das Reich; unter den *ἀνομοί* sind bei ihm die Römer zu verstehen (II 59). Der II. *Klem.* verwendet für die Welt das Wort *κόσμος* und richtet seinen Angriff „mithin“ gegen „das Prinzip des römischen Imperiums“. Er zeigt eine „häufige, aber nicht immer geschickte Verwendung politischer Sprache“, weil er die Begriffe *δοσιος*, *δικαιος* und *δικαιοσύνη* verwendet, hat aber „noch keinerlei politische oder soziale Ziele für das Abbild der himmlischen Ekklesia auf Erden“ (II 63). In diesem Kapitel werden auch die Apologeten behandelt (die als eine Klasse für sich erscheinen). „Justin und Tatian ließen zwei komplementäre Typen des christlichen Protests gegen den Staat vernehmen . . ., den westlichen konstruktiven Protest und den östlichen anarchischen“ (II 87); andere gehen einen Mittelweg und bringen neue Gesichtspunkte. Man wird der traditionellen Zeichnung *Tatians* nach dem Bilde, das *M. Elze* von „Tatian und seiner Theologie“ (1960) gerade im Blick auf seine philosophische Herkunft gezeichnet hat, nicht mehr ohne weiteres beitreten können. Nachdrücklich wird die vom Verf. schon früher verfochtene These wiederholt, die Christen hätten — natürlich im Sinne des politischen Protests — schon im 2. Jahrhundert die Zeitrechnung „anno domini“ begonnen (II 71. 110). Sie ist völlig unhaltbar; denn sie beruht auf veralteten Ausgaben bzw. einer unkritischen Verwendung des *Scilitaner-* und des *Polykarpmartyriums* (vgl. jetzt die Texte, z. B. bei *G. Lazzati*, *Gli Sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956); überdies stellt der (für das 4. Jahrhundert charakteristische) Hinweis auf „die ewige Königsherrschaft Christi“ noch keine Datierung dar.

„Die revolutionäre Organisation der Christenheit im römischen Reich“ haben erst *Irenäus* und *Hippolyt* (3. Kap.), die gegen den „Anarchismus der Gnosis“ stehen, mit ihrer Lehre von der Kirche begründet (II 115). Dabei erscheint *Irenäus* im Sinne der älteren, auch vom Verf. verfochtenen Auffassung organisationsfreudiger und

hierarchischer, als er m. E. gewesen ist; vor allem aber wird wieder unermüdlich auf das vermeintlich politisch-polemische Bestreben hingewiesen. Die „entpolitisierende Tendenz“ des — wie wir wissen, sehr alten — lateinischen Übersetzers muß in dieser Hinsicht dann allerdings vieles verwischt haben (II 106). Der Satz „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes“ soll sich „nur“ im Lichte der politischen Theorie über Nomos und Polis richtig verstehen lassen (II 105); die Bezeichnung Christi als des wahren Euergetes hat „ganz eindeutig“ eine politische Spitze gegen das Reich und seine Sozialfürsorge (II 108). Gegen solche apodiktische Behauptungen ist es schwer zu argumentieren. Von Hippolyts Kirchenordnung heißt es, es läge am nächsten, sie „mit den Edikten der römischen Magistrate zu vergleichen“ (II 121 f.). Das ist eine interessante Möglichkeit — aber auch hier bleibt es bei der Möglichkeit, da der Gedanke nicht ausgeführt und begründet wird. Das (4.) Kapitel über Tertullian und Cyprian führt die älteren Untersuchungen über ihre juristische Sprache und Denkform nur gelegentlich weiter und erscheint mir mitunter willkürlich. „Daß Tertullian die Existenz des juristischen Problems der Kirche eher erkannte als der heidnische Staat“ (II 154), ist in dieser Form m. E. nicht richtig. Keinesfalls aber läßt es sich mit der schnellen Bemerkung sichern, die christenfeindlichen Maßnahmen des Septimius Severus, die die Historiker „allgemein etwas unkritisch“ geglaubt hätten, seien weiter nichts als eine tendenziöse Erfindung der christenfeindlichen *Historia Augusta*. Als ob wir sonst keine Nachrichten und Märtyrerakten besäßen, die in die gleiche Richtung weisen! Die literarischen Fragen der *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* sind sicher kompliziert; aber daß „perpetua felicitas natürlich ein Schlüsselwort“ sei und keine wirklichen Namen bezeichne (II 19, 1), wird niemand so leichthin annehmen und ist anscheinend auch dem Verf. selber zuletzt nicht mehr ganz sicher erschienen (II 232, 4). Man gewinnt hier und auch sonst den Eindruck, daß *K. J. Newmanns* s. Zt. verdienstvolles Buch über den „römischen Staat und die allgemeine Kirche“ (1891) für alle Fragen der Verfolgungsgeschichte noch immer das Grundbuch geblieben ist. Cyprians Gedanke der *familia Christi* soll „offenbar“ mit dem Neuplatonismus (!) in Verbindung stehen und seiner „aus der späten stoischen Schule übernommenen kosmopolitischen Ideologie“ (II 171). Zum Schluß heißt es von Cyprian allerdings sehr richtig, daß er „das gesamte politische Problem und insbesondere das Römerreich nicht mehr für aktuell hielt“ und „der politische Raum“ bei ihm vielmehr „durch die Kirche und ihre Bischöfe eingenommen“ wurde (II 179 f.) — aber wie fügt sich diese Feststellung in das Bild der Gesamtentwicklung ein? Die breiten Referate des 5. Kap. über Klemens und Origenes (philosophische Beziehungen, Apologetik, Kirchen- und Weltbegriff u. a. m.) möchte ich nicht im Einzelnen diskutieren. Auch das 6. Kap. über „das Vulgärchristentum vor Konstantin“ — unter dieser Überschrift erscheinen auch Methodios (der immer noch als Bischof gilt; vgl. *Altaner*, *Patrologie* 1958, S. 190) und Laktanz — ist reich an anregenden Bemerkungen, die man annehmen und die man bezweifeln kann. Der Verf. betont mit Recht die ideologischen Verschiedenheiten zwischen der östlichen und westlichen Hälfte des Reichs. Das abschließende (7.) Kapitel über Konstantin setzt sich vorzüglich mit den Darstellungen von *Dörries* und *Heinz Kraft* auseinander. Es sucht, auswählend und deutend, die paganen und synkretistischen Elemente in Konstantins Kirchenpolitik und seiner politischen Metaphysik stärker zu betonen und rechnet gegen Ende mit einer Überwindung seiner älteren Vorstellung vom Kaiser-Bischof zugunsten einer neuen Deutung des Kaiseramts als unmittelbarer religiöser Sendung. Eusebios, der erste Vertreter des „Byzantinismus“, nimmt an den zweideutigen Bestrebungen des Kaisers teil. Er ist gewiß nicht in jeder Hinsicht und in jeder Hinsicht „retten“; aber mir scheint, daß man die Gutgläubigkeit und Naivität seines Denkens etwas stärker in Rechnung stellen könnte. Was uns als Verrat erscheint, war es kaum, wenn man es an dem mißt, was für Eusebios „Christentum“ war.

Durch das Dazwischentreten Konstantins, sagt der Verf., „endet die gewaltigste revolutionäre Bewegung des Altertums mit einem Unentschieden“ (II 275). Damit ist das Leitwort des Bandes noch einmal aufgenommen. Wie also ist der politische Sinn

der christlichen „Revolution“ grundsätzlich gemeint? Ich gestehe, daß mir die Antwort, die der Verf. hier geben möchte, undeutlich geblieben ist oder daß sie mir in der vorliegenden Form jedenfalls nicht genügt. Die ständig wiederkehrenden Begriffe der „Opposition“ und des „Protestes“ legen die dem Christentum gestellte Aufgabe, eine neue Theologie des Politischen zu finden, ausschließlich negativ fest. Ergibt der neue Glaube nach dieser Seite hin wirklich nicht mehr als eine energische Ablehnung jeder Sakralisierung politischer Gegebenheiten und darüber hinaus vielleicht noch ein unverbindliches Sympathisieren mit den demokratischen Idealen einer von den realen Herrschaftsproblemen gänzlich abgedrängten Philosophie? Ist jedes positive Eingehen auf die politischen Gegebenheiten von damals nichts weiter als eine kompromißlerische Konzession des „pfäffischen Patriotismus“ (II 261), die besser unterblieben wäre? Der noch ausstehende dritte Band wird diese Fragen beantworten und dabei notwendigerweise auch auf die konkreten politischen und kirchlichen Zusammenhänge eingehen müssen. Im zweiten war davon wenig, ich möchte meinen: allzu wenig die Rede. Die rein „geistesgeschichtliche“ Darstellung unterläßt es, die gewaltigen Veränderungen zu schildern, die das Reich selbst, besonders während des dritten Jahrhunderts, durchgemacht, und die Rückwirkungen, die dies Geschehen auch auf die geistigen Auseinandersetzungen und die „Metaphysik“ der Streitenden ausgeübt hat. Auch die Entwicklung innerhalb der Kirche wird entdramatisiert. Weil der Verf. im Grunde alle entscheidenden Gesichtspunkte schon von Anfang an gegeben sein läßt, wird das allmähliche Erwachen eines präzisen politischen Bewußtseins, die langsame „Politisierung“ (und die korrespondierende „Entpolitisierung“) des kirchlichen Denkens, werden die neuen Probleme und divergierenden Lösungsversuche, vor die sich die Kirche gestellt sieht, nicht wirklich deutlich – es bleibt alles hinter einem nur leise wallenden ideologischen Schleier verborgen. Doch möchte ich nicht mit solchen Bedenken schließen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die erheblichen Lücken in der Literaturverarbeitung, die immer wieder zu spüren sind, die oft recht polemisch formulierten Einzelfeststellungen des Verf. in ein ungünstiges Licht rücken; aber er hat diese Lücken selbst beklagt und kann nach Lage der Dinge für sie nicht verantwortlich gemacht werden. Trotzdem hat er mit seiner besonders den Theologen geltenden Grundforderung recht: die Betrachtung der kirchlichen Quellen darf nicht in Isolierung gegen die Zeugnisse der Umwelt betrieben werden, d. h. in diesem Fall: gegen die politisch-ideologischen Vorstellungen der antiken und spätantiken Tradition. Das Recht und die Notwendigkeit dieser Forderung hat sein Werk von neuem erwiesen. Eine zusammenfassende Geschichte der „politischen Metaphysik“, wie er sie hier versucht hat, haben wir bislang nicht besessen, und kein Kirchenhistoriker wird an seinen Aufstellungen künftig vorübergehen.¹

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Peter M. Peterson: Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends (= Supplements to Novum Testamentum, vol. I). Leiden (Brill) 1958. 69 S. geb. hfl. 12.—

Es handelt sich um eine Untersuchung über die Entwicklung der Andreas-Legenden. Der Zeitraum, den die Arbeit umfaßt, beginnt mit dem Neuen Testament und reicht bis ins 12. Jahrhundert. Dazu braucht P. – was uns angesichts der schwierigen Probleme, die mit dem ganzen Fragenkreis verbunden sind, von vornherein skeptisch

¹ Druckversehen u. ä. sind selten. Der Ordnung wegen seien noch einige genannt: I 17, Z. 1 v. u. im Text lies „Nomima“ statt „Nomina“. I 42, Z. 10 v. o. lies „nach dem ersten und zweiten Weltkrieg“ statt „nach dem zweiten Weltkrieg“. I 147 ist unten im Text eine (?) Zeile ausgefallen, die eine neue Auflage hoffentlich bald ersetzen wird. I 246 Anm. 2: die hier als historisch erzählte Anekdote steht im „Simplizissimus“ von 1898. II 68, Z. 9 v. o. lies μέγους statt μικρούς. II 184, Z. 16 v. o. lies „Pantainos“ für „Panaitios“. Neben dem Stichwort und dem Namen- und Sachregister wäre auch ein Autorenregister willkommen gewesen.