

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 μικρους. II 184, Z. 16 v. o. lies „Pantainos“ für „Panaitios“. Neben dem Stichwort und dem Namen- und Sachregister wäre auch ein Autorenregister willkommen gewesen.

stimmt — nicht mehr als 69 Seiten, in denen wir auch noch ein Kapitel über Andreas in der christlichen Kunst und einen Anhang mit Übersetzungen aus den Andreas-Akten nach der sog. Narratio und aus den Andreas-Matthias-Akten nach dem griechischen Text finden. Bereits im 4. Evangelium wird der historische Andreas nach P. durch den legendarischen verdrängt. Der johanneische Text wird doch wohl überinterpretiert, wenn es heißt: „In the Fourth Gospel, Andrew is placed in a position of leadership“ (S. 5). Bereits hier — so nimmt P. mit Cullmann an — trete Andreas als eine Art Anti-Petrus auf. Die Inanspruchnahme des Apostels für den byzantinischen Stuhl und die Ausspielung des Andreas als des ‚Protokletos‘ gegen die römische Petrustradition ist — wie Verf. richtig sieht — erst spät nachweisbar. Bei den Kirchenvätern finden wir nur die Mission in Skythien bzw. im Kannibalenlande und das Wirken des Apostels in Epirus und Achaea sowie sein Martyrium in Patrae erwähnt. Das 3. Kapitel verheißt am Anfang (S. 6) „an exhaustive listing“ aller Erwähnungen des Andreas bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. Die berechtigten Erwartungen, mit denen wir darum das Kapitel lesen, erfüllen sich nicht, da es sich keineswegs um eine vollständige Aufzählung handelt. So wird Johannes Chrysostomus nur ein einziges Mal zitiert (S. 10), während dieser doch Andreas viel öfter erwähnt. Verf. mag der Meinung sein, daß die weiteren Erwähnungen für sein Thema unergiebig seien, hätte das aber entsprechend zum Ausdruck bringen und nicht eine erschöpfende Aufzählung ankündigen sollen. So dürfte z. B. auch Cyrill von Jerusalem nicht fehlen, der Andreas in seiner 17. Katechese erwähnt (Migne PG 33, 988). Und da der Anspruch auf eine erschöpfende Aufzählung sich ausdrücklich auch auf die koptischen Quellen erstreckt, so sei gefragt, warum das Vorkommen des Namens Andreas im Maria-Evangelium (Pap. Berol. 8502, S. 17; Till, S. 75) und im manichäischen Psalmbuch (Allberry, 120, 2 f.) unerwähnt bleibt. Weitere Erwähnungen des Apostels, die bei P. unberücksichtigt blieben, s. bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 2. Aufl., S. 119. Ein Beispiel für die ungenaue und fahrlässige Arbeitsweise des Verf. bietet S. 6 f., wo von der ‚Epistula Apostolorum‘ die Rede ist, die erstaunlicherweise als „quite uninteresting“ gilt. Von Klemens von Alexandrien und den Apostolischen Konstitutionen wird dieses Apokryphon angeblich zitiert. Diese Behauptung wird freilich nicht belegt, was auch gar nicht möglich ist, da es sich um einen Irrtum handelt. P. muß einige Bemerkungen von James, The Apocryphal New Testament, S. 485, die wir dort unter der Überschrift „Epistle of the Apostles“ finden, die sich aber auf das sog. Testamentum Domini beziehen, irrtümlich auf die Epistula bezogen haben. Nicht diese, sondern das Testamentum Domini wird von Klemens und den Apostolischen Konstitutionen zitiert. Man fragt sich unwillkürlich, warum der ganze mißglückte Versuch, den Leser über die die Epist. Apost. betreffenden allgemeinen Fragen zu unterrichten, überhaupt unternommen wurde. Eine (ohne Angabe des Fundortes) erfolgreiche Wiedergabe einer Stelle aus dem Auferstehungsbericht der Epistula, in der u. a. auch der Apostel Andreas genannt wird, erfolgt nach der Einleitung des Zitates offenbar nur, um einen Beleg für den behaupteten anti-doketischen Charakter des Apokryphon darzubieten, der aber doch hier gar nicht zur Debatte steht. Und wenn sich der Verf. schließlich zu der Behauptung versteigt: „The anti-Docetism interpretation of John 20:27 is largely based on this passage“ (d. h. auf Epist. Apost. 9 [20]), so bleibt dem Leser nur noch das Staunen. Die Erörterung des Prophetenzitates in Epist. Apost. 9 (20) (S. 7) wiederholt nur die Vermutungen anderer und ist sowohl an sich als auch in Bezug auf das Thema der Untersuchung ohne Wert. Voller Fehler ist die bibliographische Angabe: Lacau, Pierre und Schmidt, Carl, Gespräche Jesu mit Seinen Jüngern nach der Auferstehung, TU, III. Reihe, vol. 13 (S. 6, Anm. 3). Auf S. 10 (vgl. S. 12) erwähnt Verf. einen pseudo-athanasianischen Sermo als „probably spurious“. Der gemeinte Sermo ist indes nicht nur wahrscheinlich, sondern ganz gewiß unecht. Er sollte nicht mehr unter der Bezeichnung Pseudo-Athanasius zitiert werden, nachdem sein Verfasser von B. Marx, Der homiletische Nachlaß des Basileios von Seleukia, Orient. Christ. Period. 7, 1941, S. 350 ff., mit Basilius, Bischof von Seleukia (gest. 459) identifiziert wurde. Theodoret von Kyrrhos (bzw. Cyrus) wird als Theodoret von Cyprus zitiert (S. 12).

Auf weitere Versehen weist F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, S. 203, Anm. 63, hin. Merkwürdig ist die Behauptung, daß die *Pistis Sophia* „in the common Hellenistic-Byzantine style“ (S. 8) abgefaßt sei. Die ursprünglichen Andreas-Akten sind nach P. im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts entstanden und von gnostisch-doketischem Charakter. Wie in der Beurteilung des theologischen Charakters der Akten, so schließt sich Verf. auch in der Datierungsfrage der Sicht von Quispel an (Vig. Christ. X, 1956, S. 129 ff.), ohne, wie auch F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity*, S. 195, Anm. 43b, andeutet, weiterhelfende Gesichtspunkte in die noch im Gange befindliche Diskussion einzuführen. Die Andreas-Matthias-Akten weist Verf. mit J. Flamion Ägypten zu. Sie sind jünger als die Andreas-Akten, jedoch setzt sie Origenes schon voraus. Unter Anknüpfung an irgendeine von den alten Andreas-Akten erzählte Episode haben sie aus dem älteren Buch die Skythen-Kannibalen-Legende entwickelt. Über die Gründe, die diese Vermutung empfehlen, gibt Verf. keine befriedigende Auskunft. Daß Origenes der (nach Eusebius, hist. eccl. III, 1, 1) von Skythien als dem Missionsgebiet des Andreas spricht, die Andreas-Matthias-Akten bereits voraussetzt, ist angesichts der Tatsache, daß diese Akten in ihrer griechischen Form Skythien nicht erwähnen, zumindest problematisch. Ließe es sich erweisen und wäre es sicher, daß die Andreas-Matthias-Akten an die Andreas-Akten anknüpfen, so wäre die Datierung der letzteren im 2. Jahrhundert allerdings unausweichlich. Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Akten bleibt aber jedenfalls noch ungeklärt. Mit besseren Gründen nimmt Dvornik, ebd. S. 203, zur Datierung der Andreas-Matthias-Akten Stellung: Es gibt Anzeichen für eine gewisse Vertrautheit ihres Verfassers mit dem Mönchtum, wie es im 4. und 5. Jahrhundert in Ägypten blühte; darum ist Flamions Datierung (Ende des 4. Jahrhunderts) immer noch akzeptabel. — Die Petrus-Andreas-Akten (PA) werden wie die sog. Predigt des Andreas und Philemon (APh) und die sog. Predigt des Andreas und Bartholomäus (ABa) unter dem Thema „Variations of the Acts of Andrew and Matthias“ behandelt (S. 34 ff.). Die PA zeigen den Einfluß der monastischen Bewegung und sind von enkratitischer Tendenz bestimmt, die den APh, die sich an die PA eng anschließen, abgeht. Diese späteren Akten unterscheiden sich allesamt von den beiden älteren Büchern durch das Fehlen des anti-jüdischen Sentiments, dem wir jedoch in den koptischen Andreas-Paulus-Akten, einem Fragment, dessen Inhalt ohne Beziehung zu sämtlichen der bisher erwähnten Texten steht, wiederbegegnen.

Obwohl die Studie als erste Einführung in den ganzen Fragenkreis nicht ungeeignet ist, wird doch ihr Wert durch die vielen Irrtümer und Fehltritte, die wir leider festzustellen gezwungen sind, stark herabgemindert. Einen weiterführenden Forschungsbeitrag hat Verf. jedenfalls nicht geliefert.

Düren

M. Hornschub

Francis Dvornik: *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (= *Dumbarton Oaks Studies IV*). Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1958. X, 342 S. geb. US \$ 6.—

Nach der allgemeinen wissenschaftlichen *communis opinio* haben die Byzantiner aus Gründen der Abwehr des auf die römische Petrustradition sich gründenden Primatsanspruches des Bischofs von Rom die Tradition von der Gründung des byzantinischen Bistums durch den Apostel Andreas erfunden. Unter Berufung auf den (nach dem johanneischen Bericht) erstberufenen Apostel und älteren Bruder des Petrus hätten die Byzantiner ihr Bistum als dem römischen gleichwertig, wenn nicht überlegen betrachtet. Die byzantinische Gründungslegende sei es gewesen, die den byzantinisch-römischen Antagonismus am schärfsten akzentuierte (vgl. z. B. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 1861—1869; F. Dölger in dieser Zeitschrift Nr. 56/1937, S. 1 ff. und ders., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, 1953, S. 112 ff.). Welche Rolle hat das Andreas-Argument wirklich gespielt? Trotz