

Darstellung von 1958 zugrundeliegen. (Man vergleiche auch Becks Ephräm-Artikel im LThK III Sp. 926–929 und Dict. de la Spir., fasc. 26/27 col. 788–800, beide 1959).

Der Grund für diese verwirrende Divergenz zwischen den beiden Ephrämspezialisten liegt darin, daß zur Beurteilung der Echtheit des ephrämschen Schrifttums häufig und weitgehend innere Kriterien herangezogen werden müssen. Eins dieser inneren Kriterien bei der Beurteilung des asketischen Schriften Es ist die Vorstellung, die man sich von der Entstehung des syrischen Mönchtums macht. Hier bleibt Beck ganz in den traditionellen Bahnen: der Ursprung des Mönchtums liegt in Ägypten, Syrien dagegen hatte sein autochthones Asketentum, das Institut der *bne qyama*, und das Mönchtum kam von außen dazu. Vööbus aber hat sich seit langem ein gänzlich anderes und sehr viel interessanteres Bild geformt und es inzwischen auch der Öffentlichkeit vorgelegt: The History of Ascetism in the Syrian Orient I (CSCO 184, Subsidia 14) Löwen 1958. In dieses Bild passen jene umstrittenen Schriften als Produkte Ephräms ausgezeichnet hinein, und Vööbus nimmt dies als Bestätigung seiner Ansicht, daß auch die übrigen Merkmale jene Schriften dem Ephräm zuwiesen.

Ich sehe mich noch nicht in der Lage, mich hinsichtlich der asketischen Schriften auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Einerseits sind manche der Argumente Becks reichlich dünn, andererseits ist die Methode von Vööbus in den „Studies“ eine merkwürdige Mischung von überflüssiger Umständlichkeit und zu rascher Verwandlung von Hypothesen in Voraussetzungen. Doch ist seine „History“ ein solches monumentum, daß vor ihrer Prüfung — wer wird dazu fähig sein? — ein Urteil nicht gefällt werden kann.

Bonn

L. Abramowski.

Ernst Kähler: Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche (= Veröffentlichungen der Evgl. Gesellschaft für Liturgieforschung 10). Göttingen. (Vandenhoeck & Ruprecht) 1958. 166 S. brosch. DM 13.80.

In diesen mit viel Liebe verfaßten Studien zum Te deum bemüht sich K. vor allem um den Inhalt und seine Auslegung und um die Bestimmung der ursprünglichen liturgischen Verwendung, nachdem seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts die literar-historischen Fragen im Vordergrund gestanden hatten (handschriftliche Überlieferung, literarische Art, Datierung, Verfasser). Im 1. Kap. betrachtet K. das Te deum vom Sanctus her und zeigt die vielen Beziehungen zu den spanisch-gallischen Liturgien. Im 2. Kap. mit dem Titel „Tu rex gloriae“ kommt K. zu seiner ersten Hauptthese: der christologische Teil des Te deum ist von der altchristlichen Auslegung des 24. Psalms herzuleiten, während die Anklänge an Symbolformeln sekundär sind. Die Akklamation „tu patris . . . filius“ ist eine antiarianische Interpolation; auch „iudex crederis esse venturus“ ist eine spätere Ergänzung, die stilistisch aus dem Rahmen fällt. Der christologische Teil des Te deum gehört seinem Wesen nach zu Ostern. Im 3. Kap. zeigt K., daß der ursprüngliche Schluß des Te deum mit dem Psalmvers „Salvum fac . . . in aeternum“ erreicht ist, während man sonst bereits in „gloria munerari“ den Abschluß sieht und alle Psalmverse als Zutat betrachtet. K. entfaltet hier seine bereits in den vorhergehenden Kapiteln vorbereitete zweite Hauptthese: das Te deum ist ursprünglich eine Präfation, genauer ein Sanctus und Postsanctus einer spanisch-gallischen Osternachtsmesse, deren Texte sich vor allem auf die Neugebauten bezogen. Im 4. Kap. untersucht K. die Argumente, die man für Nicetas von Remesiana als Verfasser des Te deum vorgebracht hat und kommt mit Recht zum Ergebnis, daß aus den Textvergleichen für die Verfasserschaft des Nicetas nichts zu beweisen ist, erst recht nichts für andere weniger bekannte Namen. Das 5. Kap. zeigt, welcher Wertschätzung sich das Te deum bei Luther erfreute, der diesen altkirchlichen Hymnus mit viel Geschick zu einem deutschen Kirchenlied gemacht hat.

Die erste Hauptthese scheint nicht überzeugend bewiesen zu sein. Der 24. Psalm wird in der altchristlichen Exegese wohl auf die Himmelfahrt Jesu gedeutet. Aber diesem Psalm (und wohl nur ihm) ist lediglich der Ausdruck „tu rex gloriae“ entnommen. Von der Himmelfahrt ist im *Te deum* keine Rede; „devicto mortis aculeo“ bezieht sich auf den Hadeskampf, von dem aber im 24. Psalm nicht die Rede ist, da die Archonten nach altchristlicher Exegese die überirdischen Mächte der Himmelsregionen sind. Die Himmelfahrt ist natürlich vorausgesetzt, aber eben nicht genannt, wenn es heißt: „aperuisti . . . gloria patris“. Die im christologischen Teil des *Te deum* stehenden Aussagen darf man nicht direkt mit Symboltexten, aber auch nicht einseitig mit dem 24. Psalm in Verbindung bringen, da es sich einfach um die wesentlichen Heilstaten handelt, die ohne weiteres bekannt sind.

Auch die zweite Hauptthese ist anfechtbar. Wenn man bedenkt, daß Sonntag und Osterfest weithin den gleichen Inhalt haben, wird man nicht mehr behaupten können, daß das *Te deum* ausschließlich mit der Ostervigil verknüpft ist. Dagegen zeigt die älteste bezeugte Verwendung das *Te deum* als ausgesprochenen Sonntags-hymnus. Wenn sich das *Te deum* nicht als Text der Ostervigil erweisen läßt, entfallen auch die ganz engen Beziehungen zu den Neugetauften und die Verse „*Te ergo . . . in aeternum*“ betreffen allgemein die Gläubigen. Bei der wenig geschlossenen und variablen Gestaltung der spanisch-gallischen Liturgietexte ist es sehr schwer, die Abhängigkeitsverhältnisse sicher zu bestimmen. Man wird aber gerne zugeben, daß das *Te deum* im spanisch-gallischen Liturgiebereich beheimatet ist.

S. 26 mit Anm. 1 ist „domine, sancte pater, aeternae omnipotens deus“ abzutrennen entsprechend dem römischen „domine, sancte pater, omnipotens aeternae deus“. — S. 32 ist 253 statt 235 zu lesen. — S. 65 (vgl. S. 91) bespricht K. die Schilderung, die Firmicus Maternus vom heidnischen Kult eines sterbenden und wiedererstehenden Gottes gibt (Attis, Adonis oder Osiris). Firmicus Maternus hält diesen Kult für teuflische Imitation des Christlichen. K. erläutert diese Imitation, indem er auf die vermeintlichen Parallelen der dramatischen Gottesdienste hinweist, die vom Karfreitag zum Ostertag führen. Dem auf einer Tragbahre liegenden und betrauernden Götterbild entspräche das Bild des Leichnams Jesu, das im Karsamstagsgottesdienst der Ostkirche in einer Prozession getragen wird; dem Licht des heidnischen Kultes bei Firmicus Maternus entspräche die Osterkerze; und die mystische Formel des heidnischen Priesters sei zu vergleichen mit einem Text der orthodoxen Liturgie, in dem vom Sterben und Auferstehen mit Christus die Rede ist. In Wirklichkeit stimmt keine dieser Parallelen, vor allem weil nichts davon ins christliche Altertum zurückreicht, ausgenommen die Osterkerze, die aber z. B. im päpstlichen Gottesdienst Roms erst im Frühmittelalter in Brauch kommt. In Wirklichkeit vergleicht Firmicus Maternus nicht den heidnischen Kult mit dem christlichen *Kult*, sondern mit dem geschichtlichen Heilswerk Christi. — S. 89: Die auf ein alleluia folgende Akklamation „Christus vincit . . . imperat“ steht nicht im *Sacramentarium Gelasianum* (Wilson 88). — S. 73 wird absolutes liberare wohl zu sehr gepreßt; es ist nicht nur ein Gefängnis, aus dem man befreit werden kann, sondern liberare hat den weiteren Sinn von *salvare* o. ä. — Die *regna caelorum* sind dichterischer Plural, sonst nichts, wie ein Blick in den Index von Diehl, ILCV sofort zeigen kann. — S. 75/80: „tu patris sempiternus es filius“ ist offenbar antiarianisch, aber es muß deswegen nicht ein späterer Zusatz sein. — S. 114 Anm. 2: das von der Synode von Vaison 529 vorgeschriebene Sanctus ist in Wirklichkeit das gallikanische Aius (Trishagion), nicht das Sanctus nach der Präfation (J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* 2 [1952] 163 Anm. 8).

Im Ganzen ist das Buch Kählers eine erfreuliche Arbeit, die trotz mancher Unsicherheit der Ergebnisse das *Te deum* in seinem Gehalt und seinem Glanz neu zu Bewußtsein bringen kann.