

abends sichtbar gewesen sein, was astronomisch ausgeschlossen scheint. Dazu kommt, daß es am 20. März in Palästina noch kaum eine reife Gerstengarbe gibt, die nach den Pharisäern am Tage nach Ostern darzubringen war. Darum ist sehr wahrscheinlich in jenem Jahre ein Schaltmonat (secundus Adar) eingelegt und Ostern erst im April gefeiert worden, wo es aber nicht auf einen Sabbat fallen konnte. Alle diese Schwierigkeiten bestehen für die Jahre 30 und 33 nicht. — Um die Berichte der Syn. und des Joh. über den Zeitpunkt des Abendmahles und des Todes Christi in Einklang zu bringen, erkennt der Verf. zwei Lösungsversuchen eine größere Wahrscheinlichkeit zu: entweder habe der Heiland in jenem Jahre mit den Sadduzäern das Ostermahl auf den 13. Nisan vorverlegt, um nicht am 14. Nisan die Sabbatruhe zu brechen, da der 14. Nisan auf den Vorabend eines Sabbates gefallen wäre (Chwolson-Klausner), während die Pharisäer trotzdem beim 14. Nisan geblieben wären, oder es hätte in jenem Jahre 2 Osterfeste gegeben, das der Pharisäer, mit denen der Heiland es gefeiert hätte, und das der Sadduzäer (Boëthosäer), die den Neumond und damit auch Ostern um 1 Tag später angesetzt hätten (Strack-Billerbeck). Der Grund wäre gewesen, die Pharisäer dahin zu bringen, mit ihnen am selben Tage Pfingsten zu feiern, das von beiden Parteien 7 Wochen nach der Darbringung der ersten Gerstengarbe gefeiert wurde, die nach den Pharisäern immer am 16. Nisan zu geschehen hatte, nach den Boëthosäern aber erst „le lendemain du samedi qui suivait la Pâque“ (II 517). Hier wäre beizufügen: vorausgesetzt, daß nicht der 15. Nisan (Ostern) selbst auf einen Sabbat fiel. In diesem Falle, der im Todesjahre Jesu nach der Zählung der Boëthosäer eingetreten wäre, hätten beide Parteien die Garbe am 16. Nisan darbringen müssen. Aber die Pharisäer hätten die Richtigkeit der Beobachtung des Neumondes durch die Boëthosäer bestritten und den 1. Nisan und damit folgerichtig auch Ostern 1 Tag früher angesetzt.

Wohlthuend ist die bescheidene Stellungnahme des Verf. bei umstrittenen Fragen. Die Gründe für und gegen werden kurz vorgelegt, so daß der Leser sich ein selbständiges Urteil bilden kann. Bei den Literaturangaben hat sich der Verf. mit Rücksicht auf die Bestimmung des Buches — es ist für weitere Kreise gedacht — absichtlich große Beschränkung auferlegt, dafür aber den Leser auf die einschlägigen Werke verwiesen. Vielleicht hätte aber doch z. B. bei der Magdalenenfrage die umfassende und gründliche Arbeit von Ketter, Die Magdalenenfrage (Pastor bonus 40 [1929] 101—118 203—214 264—285) erwähnt werden können.

Die kleinen Ausstellungen, die im Laufe dieser Besprechung gemacht wurden, können den Wert des Buches, das man als glücklichen Wurf bezeichnen darf, nicht beeinträchtigen. Es ist so gehalten, daß es jedem gebildeten Laien leicht verständlich ist, dabei aber auch für jeden, der sich wissenschaftlich eingehender mit dem Studium der Hl. Schrift beschäftigt, manche neue Anregung bieten wird; alle aber, die es aufmerksam lesen, wird es tiefer einführen in das Verständnis der Persönlichkeit Jesu, und das ist schließlich das einzige, was der Verf. bezweckt, und was wir seinem Werke von Herzen wünschen.

B. Brinkmann S. J.

Kroll, J., Gott und Hölle (Studien der Bibl. Warburg, Heft 20). Lex.-8^o (IX u. 569 S.) Leipzig 1932, Teubner. M 25.—

Schon wegen des ungewöhnlichen Umfangs (530 Seiten Text)

wird die religionsgeschichtliche Untersuchung des Kölner Altphilologen über die Gestalt des Motivs vom gewaltsamen Einbruch eines Helden in die Unterwelt innerhalb der verschiedensten Kulturen auf lange Zeit das maßgebende Werk über den interessanten Stoff bilden. Es hat mittlerweile schon vielfache anerkennende Würdigung erfahren. Wir heben von kath. Seite die Besprechung von Nötscher in der ThRev 32 (1933) hervor. Unter Vorbehalt späteren näheren Eingehens verzichten wir hier auf eine ausführliche Stellungnahme und beschränken uns auf einige grundsätzliche Bemerkungen zur Einleitung Kr.s sowie zur Einordnung des Descensus des Herrn in die Kategorie des Mythos.

1. Einige Bemerkungen zu den einleitenden Ausführungen Krolls. — Aus dem Worte des Engels Mk 16,6 und Parallelen möchte Kr. eine urchristliche Anschauung herauslesen, derzufolge „nicht nur der Leichnam Jesu, sondern er selbst im Grabe geblieben sei bis zur Auferstehung“ (1). Das widerspricht schon den Auffassungen des Judentums über das Schicksal der Seele nach dem Tode, in denen die Synoptiker, jedenfalls Markus, verwurzelt waren. Die Seele eines Verstorbenen nimmt nach der Anschauung der Juden ihren Aufenthalt sofort in der Scheol. — Hingegen ist die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen die Auferstehung des Herrn in den neutestamentlichen Quellen betrachtet wird, ursprünglich. Lk 24, 7 gebraucht der Herr selbst das aktive „Auferstehen“. Die Aufnahme des Logions in das dritte Evangelium bietet nicht nur die Gewähr für die Ursprünglichkeit, sondern bezeugt auch die allgemeine Verbreitung des Gedankens von der Selbstmächtigkeit der Auferstehung des Herrn, da er uns ja in dem paulinischen Evangelium erhalten ist. — Nach S. 2 oben soll sich in den Darstellungen der Höllenfahrt in den ersten Jahrhunderten als „originalchristlicher Grundgedanke“ der auswirken, „daß der Lebensfürst in den Hades . . . hinabgestiegen ist, um auch die dort weilenden Menschengeschlechter . . . zu retten“. Diese Bemerkung kann richtig verstanden werden. Auf keinen Fall ist jedoch der Glaube an die Niederfahrt des Herrn aus diesem Grundgedanken durch theologische Reflexion herausgesponnen worden.

Aus 1 Petr 3, 19 und 4, 6 liest Kr. die Hadespredigt des Herrn heraus; viele katholische Exegeten teilen diese Ansicht. Davon unterscheidet Kr. die Vorstellung vom Fortnehmen der Gerechten aus dem Totenreich. Diese bedinge notwendig den Gedanken einer Brechung der Macht des Höllenfürsten, die dieser nicht freiwillig hinnehmen kann, was dann auf eine Auseinandersetzung Jesu mit dem Herrn der Unterwelt führe. In der anschließenden Darstellung der Form, die diese Idee in der Vorstellung der Urchristenheit angenommen habe, fällt sofort die zum mindesten grelle Wiedergabe einer als Bild gemeinten Formulierung altkirchlicher Texte auf. „Es hat einmal eine Anschauung gegeben, nach der Jesus zunächst von der Unterwelt, die personifiziert als ein riesiges Ungeheuer gedacht war, verschlungen worden ist. Dann erst geschah die Manifestation seiner Göttlichkeit“ (3). Wiederum einen anderen Typus der Höllenfahrtauffassung glaubt Kr. aussondern zu können. Bei ihm „hört die Menschlichkeit [des Herrn] mit dem Augenblick des Todes auf [eine gewiß unzutreffende Wiedergabe christlicher Gedanken]. In der Unterwelt erscheint Jesus als der in Wahrheit nicht Tote, sondern als der Lebendige, als der Gott. Mit Macht und Gewalt dringt er in die Hölle ein, . . . vernichtet

ihre Herrschaft und vollzieht damit die Erlösung“ (4). Also das Motiv des kriegerischen Einbruchs in die Unterwelt in seiner vollen Ausgestaltung. Kr. sieht in ihm etwas, was mit Erlösung an sich nichts zu tun hat. Der Bruch des Gesetzes des Todes habe einen viel weiteren Geltungsbereich, komme z. B. auch im Märchen vor. „Die Verquickung dieses Motivs mit der Höllenfahrt Jesu führt also in die Welt des Mythos“ (ebd.). Hier fällt das Wort, das im folgenden mehr und mehr betont und in der Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse geflissentlich unterstrichen wird.

2. Zur religionsgeschichtlichen Wertung des Abstiegs des Herrn als eines Mythos. — Im 1. Sendschreiben des hl. Petrus ist unbestritten von der Hadesfahrt des Herrn als einer Tatsache die Rede; aber aufmerksame Lesung des N. T. findet noch an vielen anderen Stellen Anklänge an dieses Dogma. So dürften die Worte Pauli Röm 10, 7: „Wer wird in den Abgrund hinabsteigen, — nämlich: um Christus von den Toten heraufzuführen —“, die Bekanntheit der Leser des Briefes mit der Lehre von der Gegenwart Christi in der Unterwelt voraussetzen. Von der oft vorgenommenen Beziehung der Worte Christi Mt 12, 40 auf das heilsgeschichtliche Ereignis vom Besuch Jesu in der Unterwelt, die sich schon bei Irenäus und Tertullian findet und auf den starken Ausdruck: „der Menschensohn wird drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein“ stützen kann, können wir hier absehen. Als man im 4. Jahrhundert, veranlaßt durch polemische Rücksichten gegen den Apollinarismus, der Jesus eine menschliche Seele absprach, die Tatsache des Abstiegs der Seele Jesu in die Unterwelt ausdrücklich dem Bekenntnis einfügte, wußte man sich jedenfalls als Erbe einer Lehre, die von den Aposteln an in einem ziemlich reichlich fließenden Strom von Zeugnissen bis auf die damalige Gegenwart weiter geleitet war. Von Anspielungen des Ignatius abgesehen, findet sich das Dogma in bestimmter Gestalt schon bei Justin.

Somit ist die Kategorie „Mythos“ auf dieses Stück altchristlichen Glaubens nicht anwendbar. Gewiß handelt es sich um ein Ereignis, das jenseits irdischer Erfahrung liegt. Aber diese seine Eigenart spricht nicht gegen seine Geschichtlichkeit. Diese ist zu bejahen, wenn Kriterien vorliegen, die es als geschichtliche Wirklichkeit beglaubigen. Alles spricht dagegen, daß es sich bei diesem Lehrstück zunächst um eine schon von den Zwölfen entweder vollzogene oder gutgeheiene bloße theologische Folgerung aus allgemein anerkannten Prämissen handle. Gewiß war es für die Apostel, das Prinzip von der vollständigen Eingliederung des Herrn in die geschichtliche Lage des gefallen Menschen, die nur vor der Übernahme der Sünde haltmachte, einmal vorausgesetzt, ein naheliegender Gedanke, daß die Seele des Herrn sich an den allgemeinen Aufenthalt der alttestamentlichen Gerechten begeben habe, um dort die Zeit bis zur Wiedervereinigung mit dem Leibe zuzubringen. Der Herr war das Haupt der Menschheit; er war die große Sehnsucht der „ewigen Hügel“, der Patriarchen und Gerechten des Alten Bundes. Nachdem durch seinen Sühnetod das einzige Hindernis gefallen war, das den Eingang dieser Gerechten in die Seligkeit der Gottesschau hinderte, bestand kein Grund, ihrem Zustand länger den Charakter des Wartens, der Entbehrung dieser Seligkeit, zu belassen. Diese Gedanken waren so naheliegend und führten mit solcher Zwangsläufigkeit auf die Annahme eines

Besuches des Herrn im Warteort der Gerechten, und zwar zum ausgesprochenen Zwecke ihrer Befreiung aus der unbefriedigenden Lage der Entbehrung der Seligkeit, daß der wesentliche Inhalt des Descensusdogmas auch auf diesem Wege theologischer Reflexion hätte gewonnen werden können. Die Klarheit und Bestimmtheit jedoch, mit der die Lehre von Anfang an im Gesamtgefüge der apostolischen Christusaussagen auftritt, läßt für eine solche Auffassung der Entstehung der Lehre psychologisch keinen Raum. Die Apostel haben ja keine Missionspredigt gehalten ohne eine Erwähnung der Auferstehung des Herrn. Schon die Art, wie Petrus in der ersten Pfingstrede die Auferstehungsbotschaft vorträgt, läßt nun aber darauf schließen, daß die Auferstehungstat-sache, öfter wenigstens, ganz konkret mit Angabe eines Ausgangspunktes, des terminus a quo, wenn der Ausdruck erlaubt ist, umschrieben wurde. Nichts war natürlicher, als daß man bei Erwähnung der Auferstehung des Herrn wenigstens andeutend den Ort angab, an dem sich der höhere Teil der menschlichen Natur Jesu, nämlich seine menschliche Seele, in den Stunden zwischen ihrer Trennung vom Leibe und der Wiedervereinigung mit ihm befunden habe. Wenn man mit vollem Recht bemerkt hat, die Evangelisten hätten keine Zeile geschrieben, ohne sich den Herrn als den Auferstandenen und Erhöhten vorzustellen, so kann man füglich noch einen kleinen Schritt weitergehen und sagen: Die ganze Urgemeinde, erst recht jedes ihrer judenchristlichen Mitglieder, hat sich die Auferstehung des Herrn in concreto als den Weggang seiner Seele aus der Scheol zum Zwecke der Wiedervereinigung mit dem Leibe vorgestellt. Daß aber diese Anschauung mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit als ein Grundbestandteil der apostolischen Katechese, als Urbesitz der Muttergemeinde erscheint, kann doch nur auf eine ausdrückliche Mitteilung des Herrn selber zurückgeführt werden. Der Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern und die Fülle von Belehrungen, die er ihnen gab, sind aber als geschichtliche Tatsachen zu werten. Auf diesem durchaus auf dem Boden der Geschichte sich haltenden Wege ist das Ereignis der Niederfahrt des Herrn, das an sich gänzlich der Welt des Jenseits angehört, geschichtlich verankert.

Wer hier den Begriff Mythos anwendet, setzt sich über zuverlässige geschichtliche Bezeugung einer Lehre, die mit den Kernwahrheiten des Heilswerkes Jesu innig verwachsen ist, hinweg. Er verbaut sich, was vom Standpunkt des Historikers gesehen, zunächst noch unverzeihlicher ist, die Möglichkeit, die seelische Haltung zu würdigen, die die Kirche dieser Aussage von der Niederfahrt des Herrn gegenüber stets eingenommen hat.

Die Kirche hat ihre Gläubigen dazu erzogen, den Inhalt ihrer das Heilswerk Jesu betreffenden amtlichen Verkündigung als geschichtliche Tatsache rund zu bejahen; die damit geforderte Einstellung bedeutete den vollendeten Gegensatz zu der fließenden inneren Haltung, die der antike Heide seinen Mythen gegenüber einzunehmen gewohnt war. Die Substanz des Dogmas war somit auf jeden Fall durch die ganze Art der Glaubensvorlegung der mythischen Sphäre entrückt. Deswegen war aber die Voraussetzung für eine etwas später hinzutretende Vermengung des dogmatischen Kernes mit heidnischem Mythos nicht günstig; es bestand eben keinerlei seelische Aufgeschlossenheit für den Einlaß mythischen Fremdgutes. Dogmatischer Glaube und mythische Haltung lagen für das Empfinden des schlichtesten Gläubigen der Urkirche auf

gänzlich verschiedenen Ebenen. Die fast ausschließliche Beschäftigung mit den Inhalten des antiken Mythos lenkt Philologen leicht von der erforderlichen Einschätzung dieses wesentlich der subjektiven Ebene angehörigen Momentes ab. Nur so erklärt sich die große Hemmungslosigkeit, mit der sie die kausalen Verbindungslinien von heidnischem Mythos zu christlichem Glauben ziehen.

K. Primm S. J.

Athanasius' Werke, hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. d. Wiss. 3. Band, 1. Teil. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318 bis 328 von Hans-Georg Opitz. 1. Lfrg. 4^o (40 S.) Berlin 1934, de Gruyter. M 6.50.

All die theologischen Fragen, die wir unter dem Namen Kampf gegen den Arianismus zusammenzufassen pflegen, haben mannigfache philosophische Unterlagen, die besser als Harnack und auch als Gwatkin (*Studies of Arianism*, Cambridge 1882) bereits 1846 der nicht auf gläubigem Standpunkt stehende Franzose Etienne Vacherot (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie* I 296—303, II 65—118, besonders 83 ff.) dargelegt hat. Die als Förderer der antikirchlichen Lehre bislang zu stark in den Vordergrund gerückten Persönlichkeiten Arius, Asterius, Aetius und Eunomius, zum Teil auch der Kirchenhistoriker Euseb, verlieren viel von ihrer Bedeutung. Andererseits spiegelt sich gerade in ihrem Briefverkehr, in den Glaubensbekenntnissen und Urkunden, die sie hinterließen, sowohl der für die Schreiber zumeist unbewußt gebliebene philosophische Untergrund, als auch die persönliche Kampfbereitschaft, um die entgegengesetzte Lehre niederzuringen. Begreiflicherweise wurden Schriften und Darlegungen, die zum arianischen Waffenarsenal gehörten, von den siegreichen Vertretern des Nizänums nicht eigen erhalten und vervielfältigt, um einer späteren, rein wissenschaftlich orientierten Nachwelt als Quellenmaterial zu dienen. Soweit dies überhaupt auf uns kam, ist es in nizänisch gerichtete Werke hineingearbeitet.

Die vorliegende neue Sammlung löst nun jedes einzelne Stück heraus, stellt neben den griechischen Text verschiedene Übersetzungen, soweit sie nur vorliegen, und ordnet die Briefe, Glaubenssymbole und Urkunden chronologisch nebeneinander. Der Forscher ist dadurch in den Stand gesetzt, sich in die Entfaltung des Streites unabhängig von jeder späteren Darstellung selbst hineinzulesen, die von Arius, Euseb usw. gebrauchten philosophischen Wendungen in die uns heute bekannten philosophischen Systeme hineinzustellen und dadurch ihre Auffassung vielfach bestimmter zu umgrenzen und zu verstehen, als dies die meist orientalischen Gegner in der Hitze des Kampfes fertig brachten.

Mit mustergültiger Akribie hat Opitz für diese erste Lieferung herausgegeben: 1. Brief des Arius an Euseb von Nikomedien (318). 2. Brief des Euseb von Nikomedien an Arius (318). 3. Brief des Euseb von Cäsarea an Euphrat von Balaneä (318). 4a. Alexander von Alexandrien an seinen Klerus; 4b. sein Brief an alle Bischöfe (319). 5. Regest des Synodalschreibens der Synode in Bithynien (320). 6. Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien (320). 7. Brief des Euseb von Cäsarea an Alexander von Alexandrien (320). 8. Brief des Euseb von Nikomedien an Paulin von Tyrus (320/1). 9. Brief des