

Besprechungen.

Bartsch, H. W., *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien* (Wiss. Monogr. 44). gr. 8° (IX u. 177 S.)
Gütersloh 1940, Bertelsmann. M 4.50; geb. M 6.—.

Die Ignatiusforschung ist seit einigen Jahrzehnten besonders vom religionsgeschichtlichen Interesse geleitet. Man findet auch bei Ignatius Mysterienfrömmigkeit und gnostisches Gedankengut. Von großer Bedeutung war hier die Entdeckung der vorchristlichen Gnosis. Hatte H. Schlier (Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929, Beih. 6 z. ZNWiss) den Ansatzpunkt für die gnostischen Einflüsse besonders in der Erlösergestalt gefunden, so sucht nun B. diesen Ansatzpunkt ganz neu zu bestimmen und das Verhältnis des hl. Ignatius zur Gnosis deutlicher zu machen aus der Gegenüberstellung seiner ihm eigenen Theologie zur Gemeindefradition. Gnosis ist aber nicht mehr bloß die „akute Hellenisierung des Christentums“ (Harnack), sondern die primäre Weltanschauung der Antike. B. teilt den Einfluß der Gnosis auf Ignatius in einen direkten und indirekten, je nachdem Ignatius unmittelbar von ihr erfaßt wird oder erst über die vor allem von der Gemeinde getragene Tradition. Zwei Gedankenkreise findet er bei Ignatius von der Gnosis her gebildet und beeinflusst: 1. den Gottesbegriff und 2. das Verständnis der Eucharistie. Das Martyriumsverständnis steht damit in engstem Zusammenhang.

Zu 1: Die Gnosis als dualistische Weltanschauung gibt sich im Grunde als ein gewaltiges Ringen um den *Gottesbegriff*. Unter ihrem Einfluß hat gerade auch Ignatius dem Gottesbegriff eine gesonderte Stellung gegeben (8). Von der Gnosis her bedingt ist u. a., daß die *Einheit* als wesentlichste Eigenschaft Gottes in den Vordergrund tritt. „Einheit“ ist aber nicht zu verstehen im Sinne des biblischen Monotheismus, also als „Einzigkeit“ (unicitas), sondern als „unitas“, *ἑνότης* (8—11). Das Hervortreten dieses Einheitsgedankens erklärt sich aus der geschichtlichen Situation der Briefe. Die Aufnahme gnostischer Elemente hatte in manchen Gemeinden zum Zerbrechen der Einheit des Kultes geführt (13—16). Ignatius mahnt nun den aus der Kirche herausgehenden Gnostikern gegenüber zur Einheit und sucht der Spaltung zuvorzukommen durch den wiederholten Hinweis auf den *einen* Gott. In Verbindung mit diesem Gottesbegriff (nicht im Zusammenhang mit der Erlösergestalt, wie Schlier annahm) dringen nun auch verschiedene mythologische Vorstellungen, freilich zu Allegorien abgeschwächt, in die Ignatius-Theologie ein: so wenn die Kirche verstanden wird als Leib Christi, was bei Ignatius mehr bedeute als das populärphilosophische Bild bei Paulus. Andere Bilder zeugen vom gleichen Einfluß: so die Gläubigen verstanden als Pflanzen, Gott als Pflanze, das Bild vom Bau; ebenso die Bezeichnungen Gottes als „höchster Vater“, der Ausdruck „Größe“, angewandt auf Gott. Keine der Vorstellungen ist aber isoliert von dem Gedanken der Einheit Gottes. Sie fließen aus ihm. Der Eindruck des Eigenartigen im Gottesbegriff des Märtyrerbischofs wird noch vermehrt dadurch, daß er Gottes Wesen bezeichnet als Ruhe Schweigen (*συχή*). Doch sind diese Gedanken der zeitgenössischen Literatur nicht fremd. In den Mysterien war ja Schweigen Gebetsprache. Durch diesen Gottesbegriff aber wurde nach B. der Ge-

danke des sich offenbarenden Gottes zurückgedrängt: „Die mystische Schau Gottes steht über der Offenbarung im Wort“ (66).

Zu 2: Der zweite Ideenkreis, der für Ignatius zentral und am meisten von der Gnosis her beeinflußt ist, ist das Verständnis der *Eucharistie und des Martyriums* (78 ff.). Ignatius versteht sein Martyrium als Eucharistie, diese aber wiederum vom Leiden Christi her. Beides ist für ihn ein Nachvollzug der historischen Passion. Zwar steht der Märtyrerbischof gerade in der Auffassung von Passion und Martyrium im schärfsten Gegensatz zur Gnosis (91). Gnosis und Doketismus lehren ja die Flucht vor dem Martyrium konsequent zu ihrer Entleerung der Passion zu einem Mythos. Wodurch jedoch Ignatius nach dem Verf. wiederum in Beziehung zur Gnosis kommt, ist seine Auffassung von Martyrium und Eucharistie als Mysterium. Denn es ist ein doppeltes Verständnis der Eucharistie zu unterscheiden: ein sakramentales (102 ff.) und ein mysterienhaftes (113 ff.). Sakramentales Verständnis versteht das Sakrament als „heiligen Stoff, der den Gläubigen mitgeteilt wird. Dies kann sich darin zeigen, daß man meint, vom Sakramentsgenuß die Mitteilung einer magischen Kraft zu erfahren“ oder „Leben und Unsterblichkeit“ (79). Das mysterienhafte Verständnis dagegen gibt dem Sakrament die Bedeutung, die ein solches in der hellenistischen Mysteriengemeinschaft hatte. „Das Charakteristikum mysterienhaften Verständnisses ist die Wiederholung eines mythologischen Geschehens mit dem Ziel der Vergottung der Gläubigen“ (79). Die sakramentale Linie setzt nun die Gemeintradition fort, in der Ignatius gerade mit seiner Eucharistielehre zunächst und vorzüglich wurzelt. Jedoch fehlt es auch nicht an Hinweisen dafür, daß Ignatius in der Eucharistie ein Geschehen mystisch nacherlebt (113 ff.). Der Verf. findet die mysterienhafte Linie am ersten dort, wo „das Ergebnis des Sakramentes als Auferstehung bezeichnet ist“. Das Geschehen, das nachgeahmt werden soll, ist für Ignatius nicht die Einsetzung der Eucharistie, sondern das Leiden Christi (126). Weil aber dieses Kreuzesleiden und die Auferstehung für Ignatius wie für die Gemeintradition real ist, so unterscheidet sich das Mysterium der Ignatiusbriefe grundsätzlich von dem heidnischen Kultmysterium, dem nur ein Mythos zugrundeliegt. — Nach der Darstellung beider Ideenkreise kommt der Verf. zum Schluß: „In beiden Fällen ist es der große Rahmen heidnischer Weltanschauung und heidnischen Kultes, der seinen Einfluß auf das christliche Denken und den christlichen Kult nimmt ... Der innere Zusammenhang zwischen den beiden Ansatzpunkten (für fremde Einflüsse) liegt darin, daß das Ziel der Erlösung immer ein Teilhaben an dem Wesen der Gottheit ist“ (131).

Der Verf. sucht also durch seine Arbeit die Ignatiusforschung auf neue Bahnen zu lenken. Das Verhältnis von Ignatius und Gnosis findet eine neue grundsätzliche und doch im Ganzen zurückhaltende Beurteilung. Beiden wird er mehr gerecht: Ignatius, indem er die zentralen Punkte seiner Theologie deutlicher hervorhebt; der Gnosis, da er sie nicht mehr bloß als häretische Teilerscheinung wertet. Mit Recht wird darum auch der Ansatzpunkt gnostischer Einflüsse tiefer als bisher angesetzt. Über einen solchen Einfluß brauchen wir uns nicht zu wundern. Schon die Paulusbriefe und die johanneischen Schriften des NT zeugen davon. Dabei ist besonders im Kolosserbrief das Bestreben des Apostels zu erkennen, die fremden Gedanken und Ausdrücke aufzugreifen und sie der christlichen Botschaft und ihrer Tradition dienstbar zu machen. Auch bei Ignatius ist die Intention keine andere. Fraglich er-

scheint aber, ob der Verf. das gegenständlich Besondere der vorchristlichen Gnosis nicht doch überschätzt hat. Die Gnosis führte ihr vorchristliches Dasein mehr als eine Haltung, eine besondere Sichtweise mythischer und (religions-)philosophischer Theoreme. Freilich ist es auf diesem Wege auch zur Formulierung von gegenständlich neuen Aussagen gekommen. Die ‚Einheit‘ Gottes mag vielleicht darunter fallen — wegen einer neuen damit verbundenen Sinnabschätzung. Wenn sich aber (nach der Annahme des Verf. selbst) die Betonung des Einheitsgedankens in den Ignatiusbriefen aus der geschichtlichen Situation dieser Briefe heraus erklärt, und im übrigen die in der Bibel grundgelegte Sinnbedeutung des Begriffes ‚Einheit Gottes‘ ausreicht, um die von Ignatius beabsichtigten praktischen Folgerungen zu begründen (vgl. das Vorbild bei Paulus Eph 4, 6 und den bekannten Par.), so kann die Gnosis zu den in Frage kommenden Ausführungen des hl. Ignatius nicht mehr beigesteuert haben als eine vertärende Anregung, deren Gesamtwirkung gut dargestellt hat.

Der Verf. untersucht aber nicht bloß das Verhältnis Ignatius' zur Gnosis, sondern auch zur Tradition der Gemeinde und damit zur *Gemeinde* selbst. Hier bleiben freilich manche Unklarheiten: Die Gemeinde als die Trägerin der Tradition steht gleichsam als die orthodoxere ihrem Bischof gegenüber, der am meisten als von gnostischen Ideen beeinflußt erscheint. Man hat nach B. den Eindruck, als ob diese neben und sogar trotz ihres Bischofs ihren Weg gehe, nur gehalten durch die Strenge des liturgischen Wortes, das die alte Überlieferung bewahrt. Ein solches Bild bieten aber die altchristlichen Gemeinden keineswegs. Wenn wir die paulinischen Gemeinden (und auch die der Johannesbriefe) betrachten, so sehen wir überall, daß sie ein schnell wechselndes Bild bieten, gerade unter dem Einfluß gnostizistischer Lehren. Sie bedürfen einer starken Führung, um nicht inneren und äußeren Einflüssen zu erliegen. Die Strenge des liturgischen Wortes vermag keineswegs alle Stürme der Lehrmeinungen von den Gemeinden fernzuhalten. Den Bischof hingegen betrachtet Ignatius als den verantwortlichen Träger und Hüter der ganzen christlichen Überlieferung.

Um noch auf die Darstellung der *Eucharistie-Lehre* einzugehen, so gibt ihr der Verf. die Stellung, die ihr in der Theologie des Märtyrer-Bischofs gebührt. Die Stellen, die das mysterienhafte Verständnis der Eucharistie beweisen sollen, sucht B. aus unter der Rücksicht der Auferstehung. So sehr aber dieser Gedanke z. B. bei der Taufe auf ein solches Verständnis schließen lassen könnte, so kann dagegen bei der Eucharistie durch ihn gerade die „sakramentale“ Deutung insinuiert werden. Dafür spricht am meisten Eph 20, 2 (zit. S. 113), wo Ignatius die Eucharistie bezeichnet als *φάρμακον ἀθανασίας*. Das Leben und ohne Zweifel gerade auch die Auferstehung wird also zurückgeführt auf die Mitteilung der eucharistischen „Gabe“ und nicht auf den Vollzug der Handlung. Dieselbe Verbindung findet sich ja auch schon Jo 6, 55 ff. Weil also die Auferstehung als Wirkung der Eucharistie so sehr in Verbindung mit dem Besitz der eucharistischen Gabe gesehen wird, so läßt sich gerade aus ihr das mysterienhafte Verständnis am schwersten deduzieren. Nur wo das ganze Erlösungswerk, nämlich Leiden und Auferstehen in Erinnerung gerufen wird als „Geschehen“, ist ein mysterienhaftes Verständnis leichter anzunehmen. Hier hätte der Verf. wohl auch von der katholischen Forschung manche Anregung erhalten können. Sie hat gerade die Frage des

Mysteriums eifrig aufgegriffen (wie auch zu ersehen aus Artikel Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, A. Grillmeier S. J.

Hoffmann, Fr., Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford-Kanzler Johannes Lutterell (nach der Hs CCV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, Müller u. Seiffert. M 8.—

Der Nominalismus in ockhamistischer Prägung nahm 200 Jahre lang eine, wenn nicht beherrschende, so doch achtunggebietende und kraftvolle Stellung in Philosophie und Theologie ein. Paris, Oxford und eine große Zahl der deutschen Universitäten standen unter seinem Zeichen. Das allein ist Grund genug, ihn nicht nur rein negativ als eine Verirrung zu betrachten, sondern auch positiv den Werten nachzugehen, die ihn trotz mancher innerer Fehler zu einer solchen Kraftentfaltung befähigten. Leider steht dem ein großes Hindernis entgegen. Das Hauptwerk Ockhams, sein Sentenzenkommentar, liegt nur in einem recht seltenen und den meisten Forschern nur schwer zugänglichen Inkunabeldruck vor. Es wäre das erste Erfordernis, diesen Kommentar mit Hilfe von 2 oder 3 Hss zu verbessern und neu herauszugeben. Sollte das unmöglich sein, da doch gerade die deutsche Wissenschaft wegen des Nominalismus auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrh. und wegen Ockhams Beziehungen zu Luther und der modernen Philosophie ein besonderes Interesse daran hat? Ungeachtet der erwähnten Schwierigkeit sind in der letzten Zeit zwei tüchtige Arbeiten erschienen, jene von E. Borchert über die *Communicatio idiomatum* bei Nicolaus von Oresme, die sich auch eingehend mit dem grundlegenden Begriff der *potentia absoluta* beschäftigt, und die hier zu besprechende, die über die erste Aufnahme der Lehren Ockhams in Oxford berichtet.

Erst durch A. Felzer war es bekannt geworden, daß in Avignon schon früh eine Kommission sich mit den Lehren Ockhams beschäftigte. Wertvolle Ergänzungen machte dann J. Koch 1935/36 in einem Artikel der *RechThAncMéd*, in dem er nachwies, daß es zwei Gutachten der Avignoneser Kommission gab, und auch die Anklageschrift Lutterells kurz behandelte. H. untersucht nun diese Schrift; in einem 2. Band wird er sie herausgeben. Nach den von H. gegebenen Proben ist dies ein sehr schwieriges Unternehmen, da die Verderbtheit der einzigen Prager Hs jeder Beschreibung spottet. Um so mehr ist der Mut, eine solche Ausgabe zu wagen, aller Anerkennung wert. Freilich hätte man wünschen können, daß die Ausgabe der Untersuchung vorausgegangen wäre. Denn vorher läßt sich die Richtigkeit mancher Aufstellungen nicht mit genügender Sicherheit beurteilen. Der Anrichs von Harclay von 1317 bis 1322 Kanzler der Universität Oxford war. Kläger ist kein geringerer als John Lutterell, der als Nachfolger Heiner vertrat ebenso wie vor ihm Robert von Winchelsea eine an Thomas sich anschließende theologische Richtung und mußte so von vornherein zu Ockham im Gegensatz stehen. In seiner Anklageschrift, die 56 ziemlich wahllos zusammengestellte Artikel umfaßt, geht Lutterell so voran, daß er jedem Artikel Ockhams eine Zensur anfügt, der alsdann die Begründung folgt. H. hat mit Recht in seiner Untersuchung die sachliche Ordnung gewählt: Irrtümer in der Logik und Erkenntnislehre, die theologisches Gebiet berühren; Irrtümer in der