

Ist damit nicht selbstverständlich gegeben, daß Petrus sie (auf irgendeine Weise) jeweils einem andern weiterzugeben hat? Wir können uns dagegen nicht auf den Heiligen Geist berufen, denn wenn irgendwann sein Wirken in der Kirche spürbar war, dann doch in der Urkirche, trotzdem bestellte der Herr einen Primas. Geist und Autorität schließen sich eben nicht aus. Denn der Geist wirkt (wenn auch natürlich nicht ausschließlich) in der Autorität und durch sie.

Über den Willen Christi, daß jeweils ein Hirt an seiner Statt seine Herde leite, kann mithin ein erster Zweifel nicht bestehen. Solange wir nun aber in ihm den Gesandten und Eingeborenen des Vaters sehen, werden wir auch überzeugt sein müssen, daß eine so grundlegende Willenskundgebung in der Geschichte auch irgendwie ihre Realisierung gefunden hat. Und für diese Realisierung kommt eben — wenn überhaupt irgend etwas — nur eine einzige geschichtliche Erscheinung in Frage: Das römische Papsttum. Gewiß sind die Zeugnisse für einen römischen Primat in ältester Zeit spärlich. Andererseits sind doch auch die frühesten Zeugnisse nicht ohne Gewicht, vor allem 1 Clem und der Römerbrief des Ignatius. Auch Joh 21, 15 ff. darf man als Zeugnis für den Primat des Petrus — und in Verbindung mit Joh 10 — auch für die Nachfolge je eines Primas (wenn auch von Rom nicht die Rede ist) nicht übersehen. Das ist nicht nur ein letztes apostolisches Zeugnis, sondern zugleich auch ein solches der Kirche vom Ende des ersten Jahrhunderts. Man wird auch zugeben müssen, daß die Situation der Kirche in der Frühzeit (noch überall Aufbau; ferner, besonders im Osten, noch das lebendige Bewußtsein der Verbindung mit den Aposteln oder doch mit deren unmittelbaren Schülern) es verständlich macht, wenn der Primat zunächst noch nicht so in Erscheinung trat.

Auf einen letzten Vorwurf muß noch kurz eingegangen werden: Begehrt die katholische Glaubensbegründung wirklich einen Zirkelschluß, indem sie den römischen Primat auf das Dogma der Kirche stützt, während doch die Vollmacht, Dogmen zu verkünden, gerade auf der Rechtsnachfolge des Petrus ruht? (267) Wir begründen den Primat primär nicht aus der Lehrentscheidung der Kirche, sondern aus dem Wort und Willen Christi, die uns in den neutestamentlichen Texten, die wir zunächst nur als historische Quellen, also unter Absehung von ihrem Inspirationscharakter und unter Anlegung kritischer Maßstäbe, heranziehen (wenigstens im Kern), glaubwürdig überliefert sind und die ihre einzig mögliche Realisierung in der römischen Kirche gefunden haben. Auf Grund der so bereits erwiesenen, die Lehrautorität einschließenden Vollmacht kann dann der Papst in authentischer Form auch über den Primat des Petrus und seine Nachfolge sich aussprechen, wodurch diese Aussage eine neue Qualifikation erhält. Der Zirkel ist also höchstens ein scheinbarer. Denn der Ausgangspunkt ist in beiden Fällen ein anderer.

W. Bulst S. J.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*. gr. 8° (XII u. 446 S.) London-New York-Toronto 1950, Longmans, Green and Co.

Das vorliegende Werk ist das Ergebnis einer zehnjährigen Forscher- und Lehrtätigkeit an der Oxforder Theologischen Fakultät. Durch H. Lietzmann selber in die Symbolforschung eingeführt, bietet der Verfasser ein reifes und gründliches und doch zugleich lesbares Werk, das das alte Erbe der vergangenen Forschung sorgfältig vorbereitet, kritisch sichtet und in wichtigen Punkten weiterführt. Zugleich wird neben der Textgeschichte der Symbole auch deren Theologie geboten. Das 1. Kap. erhebt die „*credal elements*“ im Neuen Testament. Die apostolische Kirche hat noch kein offizielles, textlich im einzelnen bestimmtes Glaubensbekenntnis besessen. Credos einer gelockerten Art konnten durchaus vorhanden gewesen sein. Die Kirche war ja von Anfang an eine glaubende, bekennende und predigende Kirche, die ihrem Sein und ihrer Sendung auch in einem korporativen Leben und einer umfassenden Organisation Ausdruck gab (6f.). Diese Kirche besaß ein Credo in dem weiteren Sinn eines anerkannten Lehr-Corpus. Immer mehr kristallisierte sich dieser Glaube in conventional summaries (13). Solche Kristallisationspunkte waren Taufe, Unterricht, Polemik, Liturgie, Exorzismen und Briefe der Hirten an ihre Herde. Der konkrete Charakter solcher summaries war durch den „Sitz im Leben“ bestimmt. Wenn auch das NT noch kein eigentliches Credo enthält, so bietet es doch zahlreiche einzelne Formen oder Formelgruppen, in denen der trinitarische Grundplan sich

unabweislich aufdrängt (23). Einen Unterschied, wie ihn O. Cullmann herausarbeiten wollte, daß sich die christologischen Formeln an die Juden wandten, und die bipartitischen (= Formeln, die von Vater und Sohn sprachen) an die Heiden, lehnt K. mit Recht ab. Er betont, daß die Antriebe zur Ausbildung des Glaubensbekenntnisses mehr von innen als von außen kamen (23—29).

Wenn eindeutig anzunehmen ist, daß die Taufe und ihre Liturgie der Hauptkristallisationspunkt für die Ausbildung von Bekenntnissen ist, so bringt K. im 2. Kap. eine wichtige Unterscheidung an: *erklärende, darlegende Glaubensbekenntnisse* (declaratory creeds) müssen abgehoben werden von den *Tauffragen* (baptismal interrogations) und den entsprechenden Antworten (30, 49). Die Zuordnung der beiden zu unterscheidenden Arten von Bekenntnissen erfordert zwar noch eine genauere Erforschung des Taufritus und seiner Entwicklung (38). Soviel kann jedoch schon gesagt werden, daß die „erklärenden Credos“ im vierten Jahrhundert zwar eine gesicherte Stellung in der Taufvorbereitung hatten (38), keineswegs aber die erste Rolle spielten. Bis zum dritten Jahrhundert haben sie überhaupt keinen Platz im Taufritus. Die interrogaciones de fide und die entsprechenden Antworten waren dagegen von Anfang an in den engeren Taufritus eingebaut (39). Erst mit dem Aufkommen der Kindertaufe vollzog sich ein Wandel, der den declaratory creeds auch eine Sonderstellung im engeren Ritus verlieh, während sie sonst nur dem vorbereitenden zugrunde lagen (traditio—redditio symboli). Die älteren Liturgien haben jedenfalls von ihnen noch keine Spur (48).

Aus dieser wichtigen Unterscheidung, die im ganzen Werk immer wieder zur Deutung der Symbolgeschichte herangeholt wird, leitet K. auch den ursprünglichen Begriffsinhalt von *symbolum* ab (52—61). In der griechischen und lateinischen Sprache war die erste Bedeutung von *symbolum* = Zeichen, a token, „es stand für etwas, wodurch man an etwas anderes erinnert wird“. Ursprünglich bedeutete es die dreifache Tauffrage mit ihrer Antwort. „The questions and answers were a sign, an expressive and portentous symbol, of the Triune God in Whose name the baptism was being enacted and with Whom the Christian catechumen was being united“ (so nach J. Brinktrine) (60). Erst später ging der Name „Symbol“ auf die *declaratio fidei* über.

Kap. 3 erforscht die *Entwicklung des Credos (im weiteren Sinn) für die Zeit vom Ende des 1. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts*. Die Einführung der *traditio* und *redditio* *Symboli* sowie der Arkandisziplin fordert diesen Einschnitt. Damit traten nämlich die erklärenden Credos in den Vordergrund wie auch die Fixierung des Wortlauts beschleunigt wurde. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser mit Recht, daß das Vorhandensein eines allgemeinen Dogmensystems oder einer Glaubensregel nicht sofort eine einheitliche Fassung der Glaubenswahrheiten im Wort erfordert (95). Überhaupt warnt K. mit guten Gründen davor, den Namen eines Credos zu frühzeitig zu vergeben und die liturgische Fixierung zu weit vorzulegen. Immerhin: der Prozeß der Fixierung war nicht aufzuhalten. Er kam aber vor allem von der Liturgie her, wie die *traditio apostolica* Hippolyts und die Ausbildung der Tauffragen bezeugt.

Kap. 4 hat die bedeutendste der frühchristlichen Glaubensformen zum Gegenstand, das *alte römische Credo* (R). Die inneren Krisen der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert erforderten eine schärfere Fassung der Lehre. R., dessen Spuren bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgt werden können, ist eine der ältesten lokalen Glaubensformeln. Im 4. Jahrhundert finden wir es bei Rufin (102) und Marcell von Ancyra (103). Der ursprüngliche Text scheint griechisch abgefaßt zu sein (111 bis 113); die lateinische Form ist nicht viel jünger. Wenn aber die Abfassung noch zu einer Zeit erfolgte, da man in Rom noch griechisch sprach, so ist damit ein gewisser chronologischer Hinweis für die Entstehung von R gegeben. Latein wurde die offizielle Sprache in der ersten und zweiten Generation des 3. Jahrhunderts. Darum muß die Abfassung von R (griechisch) auf den Beginn des 3. Jahrhunderts verlegt werden. Die verwandten Formeln bei Hippolyt und Tertullian — falls dieser ein Zeuge für die römische Form ist — weisen auf diesen Ansatzpunkt und zeigen außerdem den mächtigen Einfluß von R auf die lokalen Credos des Westens. Dabei ist es aber wahrscheinlich, daß in Rom zu gleicher Zeit noch andere Formeln in Gebrauch waren. Keine hatte noch den absoluten Vorrang vor der anderen. R, H (Hippolyt) und Tertullian konnten in gleicher Weise von der römischen Kirche

anerkannt sein. K. lehnt jedenfalls gegenüber Dom Capelle ab, daß um 200 schon eine bestimmte Formel das Monopol gehabt hätte (116—118). Mehrere Bekenntnisse bestanden nebeneinander und beeinflussten sich gegenseitig. Das erlaubt auch, den Ursprung von R noch weiter zurückzuverfolgen. K. Holl, A. v. Harnack, H. Lietzmann waren vom Jahr 1919 an mit bahnbrechenden Arbeiten in der Symbolforschung hervorgetreten. Ihr wichtigstes, und zwar dauerndes Ergebnis war gewesen, daß R eine Verbindung darstelle zwischen zwei ursprünglich selbständigen Formelgruppen, eines trinitarischen und eines christologischen Summariums. Dem trinitarischen, durch Mt 28, 19 bedingten Frage-Bekenntnis bei der Taufe wird mit Recht wieder eine besondere Rolle zugeteilt (123. 130) und der Platz am Beginn der Entwicklung angewiesen. Die Einfügung des selbständigen christologischen Bekenntnisses in das trinitarische mag um 150 erfolgt sein (127), ist jedenfalls zwischen Justin und Hippolyt zu verlegen.

Kap. 5 erforscht den *Lehrgehalt von R*, das als „populäre“ Glaubensformel aufzufassen ist und keineswegs eine Vollständigkeit der Glaubensartikel erstrebt. K. betont den Zusammenhang der einzelnen Artikel mit dem apostolischen Kerygma (166).

Kap. 6 *vergleicht die östlichen und westlichen Credo*s. Eine wertvolle Übersicht bietet die weiteren westlichen und östlichen Symbole neben R, wobei die Rolle Roms besonders betont wird (179 ff.). Die Richtung auf die stärkere Fixierung hin wird sichtbar. Die Arkandisziplin wird nach 250 auch auf das Credo ausgedehnt (168—172), was die Symbolforschung natürlich erschwert. Keine der östlichen Formeln hat sich eine solche Stellung erobert wie R im Westen. Auch dort stand freilich das Frage-Schema des Taufritus am Anfang der Entwicklung (193. 196 bis 201). K. fordert weiter keine gemeinsame Urform des Credo als dieses immer mehr erweiterte Frage-Schema, das natürlich in Verbindung mit den catechetical summaries gesehen werden muß. Damit lehnt K. den von H. Lietzmann herauskonstruierten Urtypus O als schon zu kompliziert ab. Erst mit der weiteren Entwicklung des Katechumenats und des Taufritus trat das Bekenntniscredo, dem der Typus O angehört, in den Vordergrund. Das Frage-Schema muß auch den Ausgangspunkt für die Deutung des Verhältnisses der östlichen zu den westlichen Formen bilden (201 bis 204). Harnack und Kattenbusch hatten zur Hypothese einer Übernahme von R durch den Osten (Synode von Antiochien 272) gegriffen. Andere hatten dem Ost-Typ den Vorrang vor dem Westen gegeben, um R daraus abzuleiten. Lietzmann wollte eine gemeinsame Wurzel für R und O annehmen. So wertvoll diese Hypothese ist, so muß sie doch spezifiziert werden, indem der gemeinsame Urtyp eben wieder im Frage-Credo (mit der selbstverständlich dahinterstehenden catechetischen Regula fidei) zu suchen ist (203). K. wird gewiß nicht behaupten, daß damit schon das Problem gelöst ist. Die Erforschung des Taufritus und die Entwicklung des Frage-Credo stellt sich als um so dringlicheres Problem, je tiefer sie in die Symbolgeschichte einbezogen werden. Vgl. F. J. Dölger, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullian De Baptismo 2, 1: Antike und Christentum 4 (1933) 138—146.

Kap. 7 behandelt das *Credo von Nicaea* (N), das die Geschichte der „Credo der Bischöfe und Konzilien“ einleitet, während es sich bisher um populäre und mehr oder minder lokale Formeln gehandelt hatte, die in erster Linie für die Katechumenen bestimmt waren. Das Konzil von Antiochien 325 hatte kurz vor Nicaea schon ein Vorbild für die neue Art von Credo geschaffen (205—211). N selbst, für dessen Entstehung und Text Eusebius von Caesarea der erste Zeuge ist, hat bis zum Konzil von Chalzedon seine besondere geschichtliche Bedeutung. Aus dieser Beziehung zu Eusebius zu folgern, daß N eine besondere Verwandtschaft zum lokalen Credo von Caesarea habe und aus einer Umbildung desselben hervorgegangen sei, wird von K. nicht gebilligt (200—226). Um eine neue Erklärung zu erarbeiten, schaltet K. zuerst alle sicher von Nicaea neu formulierten Elemente aus und sucht dann nach dem Ursprung des übrigbleibenden Schemas. Lietzmann sah darin die Verwandtschaft zum Jerusalemer Typ. Harnack, der früher die Caesarea-Hypothese verfochten hatte, nahm Lietzmans Vorschlag nicht an, wird aber von K. mit seinen Objectionen widerlegt (228 f.). Was K. selber als haltbar aus diesen Vorschlägen annimmt, faßt er so zusammen: „We are left with the meagre conclusion that N consists of some local baptismal creed, of Syro-Palestinian provenance, into which

the Nicene keywords were somewhat akwardly interpolated“ (229). Eine Identifizierung dieser ursprünglichen Formel ist unmöglich.

Kap. 8 studiert *die Bedeutung und den Gebrauch des nicaenischen Credo*. In diesem, wie auch schon im vorigen Abschnitt, hätte man bei aller Beschränkung der Bibliographie eine Bezugnahme auf die beiden Monographien erwartet: M. Goemans, *Het algemene Concilie in de vierde Eeuw* (Nijmegen-Utrecht 1945) und I. Ortiz de Urbina S. J., *El símbolo Niceno* (Madrid 1947). Mit Recht nimmt K. Stellung gegen die besonders von E. Schwartz und F. Loofs vertretene Auffassung, die Wahl des Begriffes *homousios* allein aus Konstantins politischen Manövern zu erklären (250). Demgegenüber wird der älteren Tradition, die nach klaren Quellenbelegen den Anteil der Theologie und besonders des Bischofs Hosius hervorhebt, ohne den Einfluß Konstantins auszuschließen, der Vorzug gegeben (251). Freilich kam es Konstantin nicht so sehr auf das theologische Ergebnis nach seiner begrifflichen Seite hin an als vielmehr auf die Unterschrift aller Bischöfe unter eine gemeinsame Formel, um so die Einheit der Kirche zu sichern (253). Richtig wird ferner hervorgehoben, daß nur eine gewisse Gruppe westlicher und östlicher Bischöfe die eigentliche theologische Tragweite des vom Konzil sanktionierten Terminus *homousios* erfaßten (254). Manches Fehlurteil wird auch durch die weiteren Ausführungen berichtigt, besonders was die Entwicklung der Diskussion von Nicaea und die Stellung des hl. Athanasius betrifft (254—262). Hier kann neuerdings hingewiesen werden auf J. Lebon, *Le sort du „consubstantiel“ Nicéen*, in: *RevHistEccl* 47 (1952) 485—529.

Kap. 9 zeichnet eine kurze Skizze des Zeitalters des *synodalen Credo*. Die vier Credo der Kirchweihsynode von Antiochien 341 sind nicht, wie manche Forscher annahmen, verfaßt, um Nicaea auszuschalten. Der Streit um das *homousios* war noch nicht ausgebrochen. Der eigentliche Kampf in dieser Zeit ging hin und her zwischen zwei Fronten, die nur durch die Polemik gebildet worden waren, ohne der tatsächlichen theologischen Position auf beiden Seiten zu entsprechen. Athanasius identifizierte die Eusebianer mit den Arianern (wie etwa später Leo d. Gr. die Anhänger Dioskoros' von Alexandrien mit den Eutychianern gleichstellte), während er selbst von seinen Gegnern zum Parteigänger des Marcellus von Ancyra gemacht wurde (was etwa der monophysitischen Gleichstellung der Anhänger Chalzedons mit den Nestorianern entspricht) (263—274). Sardika 343 nahm noch denselben theologischen Standpunkt ein (274—283). Erst mit 353, dem Sieg Konstantius' über Magnentius, brach die Ära des arianischen Triumphes an. Nun erst wurde der Angriff gegen den nicaenischen Glauben vorgetragen. Die bereits vergessenen streng arianischen Ideen lebten wieder auf (Aetius-Eunomius). Das nicaenische Credo trat nun in den Mittelpunkt (283—295).

Kap. 10 ist der einflußreichsten Formel des vierten Jahrhunderts, dem *Credo von Constantinopel 381 (C)* gewidmet. Zuerst wird die traditionelle Deutung der Entstehung von C entwickelt. Der Name „Nicaeno-Constantinopolitanum“ ließ die Meinung aufkommen, daß C nichts anderes sei als die zu Constantinopel 381 erweiterte Formel von Nicaea 325. Eine genaue Vergleichung von C und N zeigt aber, daß C nicht als ein verändertes und erweitertes N begriffen werden kann (301—305). In dialektischer Betrachtung entwickelt K. die Argumente für und gegen die angegebene traditionelle Deutung der Entstehung von C. Mit seiner eigenen Lösung betritt er einen neuen Weg. Er geht von dem Begriff „fides Nicaena“ aus, welche die 150 Väter von Constantinopel 381 neu bestätigt bzw. erweitert haben sollen. Faßt man diesen Satz zu wörtlich in dem Sinn, daß unter dieser „fides Nicaena“ N in seiner reinen, ursprünglichen Form zu verstehen sei, so ergeben sich unüberwindliche Schwierigkeiten. „Fides Nicaena“ muß also einen weiteren Sinn haben, so daß man darunter eine Formel verstehen darf, die nur den generellen Charakter von N festzuhalten braucht, im Wortlaut aber durchaus davon abweichen kann. Wenn auch Cyrill von Alexandrien diesen erweiterten Sinn nicht zuzulassen scheint, so fehlen doch nicht die Zeugnisse für solchen Gebrauch (323—324). Die 150 Väter von Constantinopel promulgierten C, hatten aber dabei keineswegs das Bewußtsein, ein gegenüber Nicaea neues Symbol zu verbreiten, obwohl ihrer Arbeit nicht N zugrunde lag. Sie haben auch C nicht verfaßt, sondern übernommen, aber als „fides Nicaena“, und zwar mit dem ausdrücklichen Willen, die Überlieferungen von 325 zu wahren. Diese Theorie stellt in Weiterführung der tra-

ditionellen These eine gute Mittellösung dar zwischen den beiden Haupttheorien über die Entstehung von C: der Deutung von Hort-Harnack, die nur eine äußerliche Verbindung von C mit Konstantinopel 381 annehmen wollten, und der Ansicht von E. Schwartz, wonach Konstantinopel 381 ein neues Credo verfaßt und vollgültig neben N gestellt habe.

Kap. 11 behandelt daraufhin den *Lehrinhalt von C* und dessen dogmengeschichtlichen Hintergrund. Von besonderem Interesse für die Liturgiegeschichte ist der Abschnitt über die Einführung von C in die Meßliturgie (348—357). — Kap. 12 und 13 sind der neben C wichtigsten Formel, dem *Apostolischen Glaubensbekenntnis* (Textus receptus, T), insbesondere seinen Änderungen und Zusätzen gegenüber R gewidmet (v. a. descensus). T's Ursprung ist nach K. nicht römisch, sondern spanisch-gallisch. Nach einer Bereicherung durch die germanisch-fränkische Kirche kam T nach Rom zurück, und dies im Zuge eines umfassenderen germanischen Einflusses, der seit dem neunten Jahrhundert spürbar ist. Wenn die Behauptung aufgestellt werden konnte, daß die franko-germanische Kirche Rom und der westlichen Welt die römische Liturgie erhalten habe, so möchte K. diese Worte auch auf das Apostolische Glaubensbekenntnis anwenden. Er ist sich aber der ursprünglichen Rolle Roms durchaus bewußt, wenn er feststellt, daß es so nur das zurückerhalten habe, was es im zweiten Jahrhundert als Zusammenfassung des unvergänglichen Evangeliums formuliert und weitergegeben habe.

Die großartige Übersicht, die J. de Ghellinck im Jahre 1946 über die Symbolforschung gegeben hatte (vgl. Schol XX-XXIV [1949] 278-281) kann somit um ein neues bedeutsames Werk bereichert werden. K. offenbart ein tiefes Verständnis für das Wesen der christlichen Tradition; er zeichnet in treffender Weise das Verhältnis des lebendigen christlichen Wahrheitsgutes zu dessen Fassung und Fixierung in Formel und Symbol. Damit erstet ein ausgezeichnetes Bild frühchristlicher Überlieferungsgeschichte, als deren magna charta die Symbole betrachtet werden dürfen. Die neuen Wege, die K. zu ihrer Erforschung einschlägt, dürfen als durchaus gangbar bezeichnet werden. Nicht geringe Arbeit bleibt freilich noch zu leisten. So wird man vor allem noch eine weitere Klärung des Verhältnisses zwischen Frage-Credo und den katechetischen Formeln und Summarien und weiterhin zu den declaratory creeds erwarten.

A. Grillmeier S. J.

Pankarpeia, *Mélanges Henri Grégoire* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves 9 u. 10 [1949 u. 1950]), gr. 8° (XXIX u. 637 bzw. LXVII u. 729 S.) Bruxelles, Secrét. des Éditions de l'Institut; 136. avenue Louise.

Der Name des Mannes, dem diese beiden stattlichen Bände als Ehrengabe zum Jubiläum der vierzigjährigen Lehrtätigkeit dargeboten werden, hat in allen Ländern besten Klang. Nur wenigen Wissenschaftlern ist es beschieden, durch Jahrzehnte hindurch so nachhaltig auf den Gang der Wissenschaft einzuwirken, wie es bei Henri Grégoire der Fall ist. Dabei ist dies das geradezu Einmalige, jedenfalls das für unsere Zeit des kanonisierten Spezialistentums Ungewöhnliche, daß G. nicht nur auf einem engbegrenzten Sondergebiet Großes geleistet hat, sondern daß, wie die 25 Rubriken beweisen, unter denen seine zahllosen Publikationen zusammengefaßt sind (II, XLI—LXVII), seine Interessen und Fähigkeiten einen fast unübersehbar weiten Bereich meisterlich umfassen. Einer seiner Mitarbeiter, R. Goossens, hebt dies in seinem einleitenden Beitrag „Henri G. par un témoin de sa vie scientifique“ (I, VII—XXIX) sehr geschickt hervor. Dabei ist es nicht so, als ob die Mannigfaltigkeit der Interessenrichtungen ohne innere Verbindung wären. Alle werden sie durch das eine Band zusammengehalten: G. ist Philhellene. Mögen es nun philologische, epigraphische oder folkloristische Studien sein, die er betreibt, mag er zu religionsgeschichtlichen, ethnologischen oder hagiographischen Fragen sein Wort sprechen, mag er sich auf das Gebiet der Sprachvergleichung, der Geographie oder der Archäologie begeben — immer steht das Interesse an der Welt des Griechentums am Ausgang oder im Hintergrund. Das gilt auch, wenn er, dank einer ungewöhnlichen Sprachbegabung, in die Bereiche der umliegenden Völker und Kulturen vorstößt; verdanken wir ihm doch Arbeiten und Übersetzungen aus den verschiedensten östlichen Sprachen, vom Neugriechischen bis hin zum Serbischen, Rumänischen und Armenischen. Wo immer G. eine Frage aufgreift, überrascht er