Werk

Titel: Symbolik

Autor: Scheel, Otto

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1902

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1902_0005|log119

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Arbeit zugestehen, dass sie verständig disponiert, auch im ganzen in anziehender Weise durchgeführt ist. Aber nicht bloss die sehr mangelhaft vollzogene Druckkorrektur stört den Leser und nimmt ihm bei mitgeteilten Dokumenten das Gefühl der Sicherheit, eine nach Möglichkeit tadellose Wiedergabe des Textes vor sich zu haben, sondern in diesen Texten selbst fehlt es nicht an Dingen, die es sehr unwahrscheinlich machen, ob der Verfasser uns wirklich richtige Texte vorgelegt hat, ja, was noch schlimmer ist, ob er imstande war, die nur handschriftlich vorliegenden Texte treu in Uebereinstimmung mit dem Willen des Autors wiederzugeben. Es ist doch sehr bedenklich, wenn er S. 86 in einem deutschen Text uns „von allen xy geschlechten Jakobs“ lesen lässt, wo natürlich das, was er als xy wiedergiebt, die Zahl XII (= xij) ist. Das Buch ist also jedenfalls mit grosser Vorsicht zu gebrauchen.

Halle a/S. J. W. Rothstein.

Systematische Theologie.

Symbolik.[1] (Geschichte).

Kattenbusch, F., Das apostol. Symbol. II. Bd.: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. 2. Hälfte. Leipzig, Hinrichs, 1900. p. 353 bis 1056. M. 23.—. — Derselbe, Der geschichtliche Sinn des apostol. Symbols. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1900, p. 407—426. — Mc Giffert, A. C., The Apostle's Creed. New York, Scribner's Sons, 1902. VI 206. 1.25. — Kunze, J., Glaubensregel, heilige Schrift u. Taufbekenntnis. Leipzig, Dörffling & Franke, 1899. XII 560. M. 15.—. — Clemen, C., Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag z. Würdigung des Apostolikums. Giessen, Ricker, 1900. VIII 240. M. 5.—. — Forschungen z. christl. Litterat. u. Dogmengesch. I. Bd., 1. Heft: Kirsch, J. P., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Mainz, Kirchheim, 1900. VIII 231. M. 7.—. — Studien z. Geschichte der Theol. u. Kirche. IV. Bd.,

[1] Ohne Schuld des Herrn Referenten hat sich dies Referat leider etwas verspätet. D. H.

2. Heft: WIEGAND, Fr., Die Stellung des apostol. Symbols im kirchl. Leben des Mittelalters. I. Symbol u. Katechumenat. Leipzig, Dieterich, 1899. VIII 364. M. 7.50. — TEXTS AND STUDIES. Vol. VII, Nr. 1: BETHUNE-BAKER, J. F., The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridge, University Press, 1901. VII 83. M. 3.—.

Nachdem KATTENBUSCH im ersten Bande seines umfassenden und stupend gelehrten Werkes über das apostolische Symbol den Nachweis unternommen hatte, dass R (das alte Romanum) die Mutterform der Symbole sei, untersucht er im zweiten, in zwei Hälften erschienenen Bande die Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. Die erste, bei weitem kleinere Hälfte (p. 1—352) erschien im Frühjahr 1897 und behandelt nach einander: die Legende über die Stiftung des Symbols (K. 1), was sich aus Irenäus entnehmen lässt (K. 2), die Stellung des Symbols bei Tertullian (K. 3), Symbol und Glaubensregel bei Clemens von Alexandrien (K. 4), bei Origenes (K. 5), Verbreitung und Geltung des Symbols im Orient (K. 6), die Spuren der Urgeschichte des Symbols (K. 7). Nicht bloss Tertullian kennt R, sondern auch Irenäus und sehr wahrscheinlich Justin. Vor Origenes ist der Orient nicht mit R bekannt gewesen. Sofern nicht dogmatisch-begriffliche Formulierungen, wie bei Gregorius Thaumaturgus in Frage stehen, darf man nur kurze, trinitarisch gegliederte Bekenntnisse voraussetzen. Nur auf syrisch-palästinensischem Gebiet sind Symbole nachzuweisen, welche R verwandt sind. K. vermutet, dass anlässlich der Verurteilung Pauls von Samosata durch Antiochien als Eingangspforte R in diese Teile des Orients gedrungen ist. Für den Westen glaubt aber K. weit zurückgehen zu dürfen. Das Symbol ist vorgnostisch und vormarcionitisch und K. ist geneigt, die Entstehungszeit eher vor als nach 100 anzusetzen. Die Bedeutung des Symbols war verschieden. Während für Irenaeus Symbol und Glaubensregel nicht zusammenfallen, vielmehr die Schrift und eine unbestimmte Summe von Tradition mit unter diesen Begriff befasst werden, hat Tertullian das Symbol schlechthin, ohne jede Interpretation als regula fidei betrachtet, zugleich aber auch als sacramentum fidei, d. h. als Heiltum, welches dem, der es richtig em-

pfangen hat, den dauernden, versiegelten Charakter eines Gläubigen verleiht. Der Osten dagegen hat bis ins 4. Jahrh. hinein die heil. Schrift als reg. fid. gehandhabt und die Taufbekenntnisse nur als kurze Summe der Schriftlehre gewürdigt.

In der zweiten Hälfte setzt nun K. im 8. Kapitel: Geschichte des Symbols im Abendland bis zum Ausgang der patristischen Zeit, diese Untersuchung fort. Bis zu Hilarius von Poitiers sind die Abendländer Symboltheologen gewesen. Erst als man nach der Mitte des 4. Jahrh. im Verlauf der grossen dogmatischen Streitigkeiten die Schriftbehandlung der Morgenländer kennen lernte, bahnte sich im Occident ein Umschwung an. Schon Ambrosius genügt das Symbol nicht mehr. Er schöpft aus der Schrift, und Vincenz von Lerinum macht überhaupt keinen Gebrauch mehr vom Symbol. Augustin erblickt mit den Orientalen im Symbol eine kurze Summe der Schriftwahrheit, haucht der alten Formel aber dadurch wieder neues Leben ein, dass er sie im Lichte seiner Gesamtanschauung vom Christentum erblickt. Sie bringt in e i n h e i t l i c h e r Weise die Gnade Gottes zum Ausdruck. Das letztere haben die nachaugustinischen Theologen nicht festzuhalten vermocht. Das lange 9. Kapitel (p. 471—728), der geschichtliche Sinn des altrömischen Symbols, bringt eine ausführliche Exegese des Symbols, die zugleich K.'s Anschauung von der Entstehungszeit und dem Entstehungsort begründen soll. R ist eine einheitliche, mit der trinitarischen Taufformel zusammenhängende, aus 12 Artikeln bestehende Kunstform, welche zwar nicht direkt den Wortlaut von Mth 28_{19} zu grunde legt, aber die erste uns erreichbare Interpretation der Taufformel ist. Es bewegt sich ganz auf praktisch-religiösem Gebiet, fixiert, was in der Erfahrung erprobt werden kann, ist gänzlich undogmatisch und demnach vornehmlich als Position zu verstehen. Doch liegt in der Position eine Negation gegen das Judentum. Denn R ist antijüdisch gedacht und entspricht der Predigt der Apostelgeschichte, dass Jesus von Gott zum χριστός (Messias) und κύριος gemacht ist. Durch die bloss berichtende Erzählung von Christus erinnert es an die synoptischen Evangelien, bietet aber im christologischen Passus, von der Geburt sofort zum

Tode eilend, einen Nachhall der paulinischen Verkündigung (II 497). Das gilt noch mehr vom dritten Teil. Man darf jedoch nur von einem undogmatischen Paulinismus sprechen, einem populären Niederschlag des Paulinismus. Der Zusatz μονογενῆ, auf grund dessen Caspari die Herkunft des Symbols aus johanneischen Kreisen behauptet hatte, was KATTENBUSCH als unbegründet zu beweisen sucht, wird, nach Ausschaltung des τὸν vor κύριον mit letzterem verbunden. KATTENBUSCH übersetzt demnach: ich glaube an den Messias Jesus, seinen Sohn, der allein Herrscher über uns ist.

In den folgenden zwei Kapiteln handelt K. vom textus receptus (T), und zwar zunächst im 10. Kapitel von seinem Alter und seiner Herkunft. Eine endgiltige Entscheidung wagt er nicht zu geben, spezialisiert aber doch seine I 189 ff. ausgesprochene These, dass T zum „westeuropäischen Symboltypus" gehöre, dessen Charakter der einer plan- und sorg-losen Einfügung von Zusätzen zu R war, jetzt genauer dahin, dass er mit Caspari an die Herkunft aus Südgallien zu denken geneigt ist. Die Kirche von Lyon oder Vienne kann als die Heimat des textus receptus vermutet werden. Doch bleibt dies eine Hypothese. Sicher ist aber, dass T nicht, wie Burn annimmt, in Rom entstanden ist (II 784). Welcher Zeit T seinen Ursprung verdankt, wagt KATTENBUSCH ebenfalls nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Bis ins 6. Jahrh. kann T zurückverfolgt werden; es ist aber möglich, dass er bereits aus dem 5. Jahrhundert stammt (II 780). Auch die Möglichkeit wird erwogen, dass T ursprünglich nicht sowohl für die Taufe, als für die Horen bestimmt gewesen ist (II 783). Aber auch hier wagt K. keine Entscheidung. Im 11., letzten, Kapitel werden die Einzelheiten, die T von R unterscheiden, besprochen, als deren wichtigste das descendit ad inferna, das sanctorum communionem und das catholicam zu gelten haben. Was diese Stücke in T eigentlich bedeuten, darüber lässt sich nichts völlig Sicheres behaupten. Mit einer ausführlichen und dankenswerten Uebersicht der Resultate, sowie mit einem vorzüglichen Namen- und Sachregister schliesst das Werk.

In der Zeitschrift für Theologie und Kirche hat KATTENBUSCH sodann, auf besonderen Wunsch der Redaktion, die hauptsächlichsten Resultate vorgeführt, zu denen er gelangt ist. Eine neue Begründung oder Ergänzung der Ergebnisse ist hier natürlich nicht angestrebt worden. Demjenigen, der sich über die Arbeit KATTENBUSCHS genauer informieren will, kann das Studium seines grossen Werkes nicht erspart bleiben.

KATTENBUSCHS Untersuchungen, deren Inhalt hier nur ganz dürftig hat skizziert werden können, besitzen, rein äusserlich angesehen, vor denjenigen Casparis einen nicht zu unterschätzenden Vorzug. Caspari hat freilich, worauf KATTENBUSCH verzichtet, handschriftliche Studien vorgenommen und die Bibliotheken nach neuem Material mit Erfolg durchforscht. Aber er ist nie dazu gelangt, seine in verschiedenen Abhandlungen niedergelegten Ergebnisse in gesammelter und geschlossener Darstellung dem Leser zu unterbreiten, und das Fehlen eines Index erschwert den Gebrauch seiner Bücher ungemein. K. dagegen hat ein äusserst sorgfältiges und ausführliches Register an den Schluss seines Werkes gestellt, und die rekapitulierenden Schlusssätze können als orientierende Einleitung benutzt werden. Vergegenwärtigt man sich dazu noch die Gründlichkeit und Vielseitigkeit der Erwägungen und die beinahe erreichte Vollständigkeit des zugänglichen Quellenmaterials, so wird man in seinem Werk ein standard work erblicken dürfen, das gewiss nicht so bald durch ein anderes ersetzt werden wird, das in derselben Weise den weitschichtigen Stoff durchprüft. Dabei sind die Arbeiten KATTENBUSCHS charakterisiert durch eine seltene Bescheidenheit und Bereitwilligkeit von anderen zu lernen. Die Lektüre seines Buches ist nicht leicht, und man möchte dem Ganzen wohl eine grössere Straffheit wünschen. Aber einmal sind grade die vielen Einzelerwägungen von Wert, da sie lebhaft zum Bewusstsein bringen, auf wie unsicherem Boden man sich bewegt; andererseits hat die in den letzten Jahren nicht still stehende Forschung KATTENBUSCH immer wieder genötigt, durch Nachträge und neue Erwägungen den ursprünglichen Plan zu durchkreuzen. So ist die Breite der Darstellung z. T. wenigstens

aus der besonderen Situation heraus zu verstehen. Dass K. litterarkritisch vorgeht, haben besonders KUNZE und CLEMEN ihm verübelt. Man wird in der That öfters, so besonders, wo es sich um das Verhältnis Tertullians zu Irenäus handelt, diese litterarkritische Methode als unzureichend empfinden und weniger grosses Gewicht auf die minutiösen Textvergleichungen zu legen geneigt sein. Man darf aber doch nicht übersehen, dass verschiedentlich die Litterarkritik, — ich verweise nur auf den descensus ad inferna —, gradezu gefordert wird. Es hat auch K. in umfassender Weise die grossen dogmengeschichtlichen Zusammenhänge ins Auge gefasst und in steter Berührung mit seinen Untersuchungen gehalten.

In eine Sachkritik an diesem Orte einzutreten, ist unmöglich. Man kann K. nicht mit einzelnen kurzen Argumenten widerlegen. Man müsste vielmehr seine Gesamtauffassung und Exegese des Symbols, wie er sie im 9. Kapitel entwickelt hat, durch eine andere ersetzen. Das kann hier natürlich nicht geschehen. Das Folgende soll darum auch keine Widerlegung sein; es soll nur auf einige, nicht alle, Zweifel an der Richtigkeit seiner These aufmerksam machen. Dass K. stets seine Hypothese von dem römischen Ursprung des Symbols an den Stoff heranträgt, ist an sich nicht zu beanstanden. Denn wir können hier, soweit ich das bis heute bekannte Material zu überschauen vermag, nur hypothetische Ergebnisse gewinnen. Unbedingte Gewissheit über die Existenz eines Symbols erreichen wir erst für die Zeit des endenden 2. Jahrh. Die Frage nach dem Ursprung ist aber auch damit noch nicht dem Bereich der Hypothese entnommen, und KATTENBUSCH selbst ist im Verlauf seiner Arbeit immer skeptischer gegen seine eigene These geworden. Hat er schon im ersten Bande zugegeben (I 390), dass für den römischen Ursprung der orientalischen Bekenntnisse kein direkter Beweis zu erbringen sei, so fühlt er sich im 2. Bande immer mehr zu Zugeständnissen hinsichtlich eines früheren Vorkommens des Symbols im Orient, nicht bloss in Antiochien, sondern auch in Aegypten und Kappadozien, verpflichtet, zu Zugeständnissen, die seine ursprüngliche These nicht unerheblich modifizieren kön-

nen (II 619. 679. 661. 734 ff. 980 f. 959 A. 2 u. ö.) und ihn der Anschauung Casparis nähern. Je älter aber das Symbol sein soll und je unzweideutiger man die Abhängigkeit von der Taufspendeformel Mth 28 19 zugiebt (II 661), desto schwieriger wird es, am römischen Ursprung festzuhalten. Dass ferner das Symbol des Irenaeus mit R identisch sei, ist zum mindesten strittig. Es fällt doch auch ins Gewicht, dass Irenaeus sowohl wie Tertullian von der Oekumenizität ihres Symbols überzeugt gewesen sind. Diese Ueberzeugung durch die Annahme einer rein plerophorischen Rhetorik zu diskreditieren, erweckt wenigstens bei Irenaeus Bedenken. In der Frage nach dem Symbol des Origenes sind die Ausführungen KATTENBUSCHS nicht ganz von Schwankungen frei; und wenn er schliesslich doch das Vorhandensein eines Symbols, jedenfalls in Aegypten, für jene Zeit in Abrede stellen möchte (II 734 ff.), konstatiert er doch eine Abhängigkeit des Origenes von Irenaeus (638). Aber grade die Frage nach dem Symbol in Aegypten bedarf auf grund der neueren Funde einer neuen Untersuchung. Den Beweis für die Richtigkeit der Uebersetzung des 2. Artikels mit den Worten: „ich glaube an den Messias Jesus, seinen Sohn, der allein Herrscher über uns ist", und die daraus sich ergebende antijüdische Zweckbestimmung des Symbols halte ich nicht für erbracht. Es kann 1. die Verbindung des μονογενῆ mit κύριον, die ja für K.s Auffassung wesentlich ist, nicht als die ursprüngliche bewiesen werden. Die lateinischen Texte besagen natürlich überhaupt nichts, und K. giebt selbst zu, dass die Symbole, welche unicum mit dominum verknüpfen, m e i s t in die spätere Zeit gehören (II 591). Dass im griechischen Text τὸν in antisabellianischem Interesse eingeschoben sei, ist wiederum nur eine Vermutung, die um so unwahrscheinlicher ist, je unsicherer K.s Annahme von der Rezeption des R in Antiochien ist. Wenn aber diese Hypothese falsch ist, kann grade die antiochenische Formel gegen K. gewendet werden. Dann steht aber R an sich schon dem Johannesevangelium näher und ist nicht erst durch Einschiebung des τὸν dem Evangelium genähert (II 589); dann wird aber — um von anderem abzusehen — wiederum der von

Caspari aus μονογενῆ gezogene Schluss diskutabel. Es hat 2. in der Zeit, in welcher das Symbol nach K. entstanden ist, das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, also die antijüdische Christologie, nicht mehr das allgemeine christliche Bewusstsein lebendig erfüllt. Schon die Bezeichnung Χριστός ist vielfach, wie K. auch zugeben muss, als Eigenname gebraucht und empfunden worden. Schon Paulus kann das Wort formelhaft verwenden. In der Διδαχή finden wir in doxologischem Zusammenhang ebenfalls die formelhafte Einführung der Worte Ἰησοῦς Χριστός (9 4); der Barnabasbrief kennt Χριστός als Eigennamen (12 11; cf. KATT. II 555) und Ignatius soll nach K. „im allgemeinen“ verraten, dass Ἰησοῦς Χριστός einfach Doppelname geworden war. Dass aber eine gelegentliche Verwendung des Wortes Χριστός als Messias noch wenig für unsere kurze Formel beweist, erhellt daraus, dass auch noch später, z. B. bei Justin gegen Tryphon, die Bedeutung „Messias“ uns begegnet. Die Bedeutung des Messias war aber überhaupt den Heiden nicht klar. Schon Paulus hat zwei griechische Ersatztitel dafür geboten: „Herr“ und „Heiland“. Diese als Attribute der Götter und Fürsten bekannten Titel werden das Mittel, um Jesus vom messianischen Bilde zu lösen, und die paulinische Theorie vom υἱὸς θεοῦ geht in die nachapostolische Zeit über. Der Hebräerbrief hat überhaupt keine Messiastheologie. Das Bekenntnis zum Messias hat eben im Heidentum keinen festen Boden gefasst. So dürfte die Thatsache, dass Ἰησοῦς Χριστός schon frühzeitig formelhaft gebraucht ist, dass man schon relativ früh durchaus nicht überall interessiert war, Jesus als den Messias zu erweisen und dass der Messiasbegriff überhaupt den aus den Heiden kommenden Christen fremd war, gegen K.s Auslegung schwer ins Gewicht fallen. Χριστός wird im Symbol als Beiname zu verstehen sein und der Nachdruck auf dem mit μονογενῆ verbundenen υἱὸν αὐτοῦ liegen. Aber ich breche ab. Wenn K. eine ursprünglich andere Geltung des Symbols im Orient als im Occident behauptet, so muss ich ihm darin beipflichten.

Der erste, der m. W. das ganze Werk KATTENBUSCHS in einer zusammenhängenden Studie hat berücksichtigen können,

ist GIFFERT, dessen Buch eingeleitet wird mit einer Vorlesung, die er zuerst an der Harvard Universität im Jahre 1899 gehalten hat. In den daran sich anschliessenden kritischen Noten, die den weitaus grössten Teil des Buches füllen, giebt er die Begründung für seine in der Vorlesung aufgestellten Behauptungen. Den textus receptus berührt G. verhältnismässig sehr kurz, da er hier ganz auf Caspari und KATTENBUSCH fusst. G. ist nun mit K. überzeugt vom römischen Ursprung des Symbols. Er weicht aber in wesentlichen Punkten von ihm ab. So hat schon nach G. der ursprüngliche Text anders gelautet, als wie K. annimmt. Es haben gefehlt τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐκ πνεύματος ἁγίου nach γεννηθέντα, ἁγίαν ἐκκλησίαν und ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Das Symbol ist nicht um 100 entstanden, sondern zwischen 150 und 175 (p. 9. 45 u. ö.). Als Taufbekenntnis, nicht als regula fidei entstanden (10. 76. 173), hat es doch nicht, wie HARNACK und KATTENBUSCH meinen, a primarily evangelistic or missionary purpose; es besitzt vielmehr eine ausgesprochene antihäretische und zwar nicht antignostische, sondern antimarcionitische Abzweckung (11. 13. 34. 117. 137. 170. 172). Alle Stücke des Symbols, — das wird in der 5. Note: The Purpose of the Old Roman Symbol and its Historical Interpretation gezeigt —, wenden sich direkt gegen Marcion. Nur πνεῦμα ἅγιον kann nicht so erklärt werden. „But these words constitudet a part of the baptismal formula, upon which the symbol was based, and so could not well be omitted". Diese triadische Taufformel, deren Erweiterung das Symbol darstellt, ist aber nicht Mth 28 19, sondern eine ältere, in der die Namen Gott, Jesus Christus und heiliger Geist verwertet wurden, wie in II Cor 13 13 (p. 19. 181. 184). Die Zusätze von der Sündenvergebung und der Kirche sind wahrscheinlich im Zusammenhang mit den Streitfragen des 3. Jahrh. über die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden eingeschaltet. So ist denn das Symbol kein Zeugnis der apostolischen Zeit, es ist durchaus polemisch gerichtet, und es hat zu keiner Zeit das Ganze des christlichen Glaubens dargestellt (33). Es trägt also G. eine von K. doch recht erheblich abweichende, aber geschlossene Auffassung

vom Symbol vor, die ich allerdings nicht für richtig halte. Ich sehe hier ab von den Erwägungen, die gegen den römischen Ursprung überhaupt erhoben werden können. G. hat in seinen Untersuchungen den Osten fast gar nicht berücksichtigt. Ueber Origenes geht er ganz kurz hinweg. Dass R aber seinen Ursprung der Polemik gegen Marcion verdanke, dürfte vollends beanstandet werden[1]. Die einzelnen Sätze hätten dann anders, deutlicher und beziehungsvoller, ausfallen müssen. So hat auch die schlichte Formel: Vergebung der Sünden, gar keine Beziehung auf die besonderen Streitfragen zur Zeit Kallists. Gegen antimarcionitischen Charakter des Symbols spricht ferner der Umstand, dass schon die früheren Gnostiker und nicht erst Apelles (p. 68) allem Anschein nach ein Taufbekenntnis von der gemeinüblichen Gestalt voraussetzen. Das Ergebnis dürfte die Apostolikumforschung m. E. wenigstens gezeitigt haben, dass wir es mit einer positiven, nicht primär antihäretisch gewendeten Schöpfung der Kirche zu thun haben.

Es war schon verschiedentlich die regula fidei genannt worden. Eine eingehende, gelehrte und scharfsinnige Untersuchung hat KUNZE diesem Begriff gewidmet, den ZAHN und HARNACK mit dem Symbol in Verbindung bringen. Ich darf mich hier kurz fassen, da ich in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1901, Heft 11 und 12 (p. 835—864 und 903—948), eine ausführliche Besprechung der KUNZE'schen Arbeit gegeben habe. Die regula fidei ist nach K. nicht eine blosse Selbstauslegung des Symbols, sondern seitdem die Kirche eine regula hatte, gehörte die heil. Schrift alten und neuen Testamentes mit dazu, und einen „Kanon" ohne die heil. Schrift hat es nie gegeben (95). Im Begriff der regula fidei ist die Schrift mit enthalten (ib.). Die Richtigkeit dieses Satzes sucht KUNZE an den Schriften der verschiedenen Theologen des Orients und Abendlandes nachzuweisen. Im Morgenland hat erst die durch N (Nicänum) bedingte Entwicklung den Begriff der Glaubensregel dem Symbol zugeeignet, und im Occident macht sich erst bei Hila-

[1] Jetzt ist freilich G. KRÜGER in RE[3] Art. Marcion p. 273 35 ff. geneigt GIFFERT beizupflichten.

rius von Poitiers eine steigende Wertschätzung des alten Symbols bemerkbar, welches dann unter dem Einfluss der Sage vom strikt apostolischen Ursprung des Symbols zu einer selbständigen Lehrautorität wird und als Norm über die Schrift rückt. Das 8. Kapitel schildert die Herausbildung der Glaubensregel im Kampf mit dem Gnostizismus und Marcionitismus. Taufbekenntnis und Neues Testament sind vorkatholische, positive Bildungen der Kirche, nicht, wie die „neuere" Theologie meine, Schöpfungen der katholischen Kirche. Das letzte, 10. Kapitel, verfolgt die Entwicklung der reg. fid. bis in die Reformationszeit und schliesst mit dem aus ihrer Geschichte erhobenen dogmatischen Resultat, dass allein das N. T. als das einzige authentische geschichtliche Denkmal des apostolischen Evangeliums (529) regula fidei oder dogmatische Autorität sein dürfe, nicht der sog. geschichtliche Christus der „neuprotestantischen" Position. Ich habe in meiner Besprechung — um das Wichtigste zu nennen — nachzuweisen versucht, dass KUNZES These über die altkirchliche regula am wirklichen Thatbestande scheitert, dass er den Gegensatz gegen die „neuere" Theologie unnötig verschärft und ihre Aufstellungen in wichtigen Punkten der Symbol- und Kanon-Geschichte unrichtig wiedergiebt und darum auch fälschlich bekämpft. Beachtenswert sind seine Untersuchungen über das Symbol der Gnostiker. Im ganzen aber leidet seine Arbeit daran, dass er den Quellen mehr abfragt, als sie enthalten, und allgemein formulierte Ergebnisse bringt, wo Zurückhaltung und Individualisierung geboten ist. Das gilt auch hinsichtlich der Frage nach der Herkunft des Symbols, die auch durch KUNZES Erörterungen noch nicht befriedigend gelöst ist.

Zwei Stücke des textus receptus haben CLEMEN und KIRSCH ins Auge gefasst; doch streift ersterer auch die Frage nach dem Ursprung des Symbols. CLEMEN will den stiefmütterlich behandelten Artikel vom descensus wieder verständlich und praktisch verwertbar machen. Der historische Sinn dieses Lehrstücks lässt sich nur aus I Petr 3_{19} sicher stellen. Es muss also bewiesen werden, dass hier wirklich vom descensus die Rede ist; dann aber auch, dass das Symbolstück und I Petr 3_{19} zusammen ge-

hören. So bietet denn CLEMEN neben dem 3. dogmatischen Teil (Wert des Stücks) noch einen symbolgeschichtlichen (Alter) und exegetischen (historischer Sinn) Teil. Das Ergebnis ist der allgemeine Gedanke, dass denen, die hier auf Erden nicht zum Ziele gelangen, nach dem Tode Gelegenheit gegeben werde, das Versäumte nachzuholen. Ich halte es nicht für glücklich, dies Resultat auf eine so umstrittene Stelle wie I Petr 3 19 zu gründen und diese wieder in symbolgeschichtliche Untersuchungen hineinzustellen. Trotz CLEMENS eindringender Exegese wird die Petrusstelle kontrovers bleiben. Denn dass der Petrusbrief die Sünde bloss als Unwissenheitssünde beurteilt und darum Bekehrungsmöglichkeit voraussetzen kann, ist jedenfalls fraglich (ἀπειθήσασιν). Dass ferner hier auf ein Taufbekenntnis angespielt ist, bleibt eine unbewiesene und unbeweisbare Hypothese. Als Symbolstück aber kennen wir den descensus erst im Aquilejense als descensus ad i n f e r n a[1]; und hier gerade erinnert nichts an den Sinn, den CLEMEN dem Stücke beilegt. Die älteste Anschauung weiss aber nur von einer Predigt Christi (und der Apostel) an die verstorbenen atl. Gerechten, nicht an die notorischen Sünder (ad Magn. 9 3, Herm. Sim. IX 16 5, Iren. adv. haeres. I 25 2 die Umbildung, die Marcion dem Worte giebt). In die Frage nach dem alten orientalischen Ursprung des Symbols kann aber CLEMEN trotz aller Sorgfalt im einzelnen deswegen nicht mit durchschlagendem Erfolg eingreifen, weil er sie nur vorübergehend berühren darf und sich selbst Beschränkungen auferlegen muss. So hat CLEMEN schwerlich den „historischen Sinn" des Symbolstücks eruiert, und sein dogmatisches Ergebnis ruht auf sehr unsicherer Grundlage. Im entscheidenden Moment fehlt der Beweis.

Ein ebenso umstrittenes Stück wie der descensus ist die sanctorum communio. In einer dogmengeschichtlichen Studie untersucht KIRSCH die altchristliche Anschauung von der Gemeinschaft der Heiligen. Er verfolgt diese ausschliesslich christliche, von der antiken Religion unberührt gebliebene Lehre (230)

[1] Dazu cf. CASPARI III 208 A. 359, dass inferna sich nie in der Itala und nur einmal in der Vulgata finde.

von den ersten Anfängen im N. T. bis ins 5. Jahrh., in dem sie als Symbolzusatz der Kirche von Riez sicher nachweisbar sei (217). Das N. T. hat die Grundlage der Lehre gelegt, und es ist nun die Aufgabe des katholischen Historikers zu zeigen, dass bei allem Fortschritt in der weiteren Ausgestaltung des Lehrstücks, sowohl hinsichtlich seiner spekulativen Begründung als auch seines Einflusses auf die Praxis des kirchlichen Lebens, doch die einheitliche Grundlage und die gleichmässige Entwicklung in den verschiedenen Teilen der Kirche festgehalten ist (25. 37. 196). So wird denn im ersten Abschnitt, nachdem eine Einleitung (1—6) die Vorstellung des N. T. geschildert hat, der Nachweis unternommen, dass schon die urchristliche Epoche die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bezeuge, d. h. die Fürbitte der Gläubigen für einander, das Eintreten der auserwählten Gerechten im Himmel für andere Gläubige, um die Gnade Gottes zu erwirken, die Auffassung von den Engeln als den Beschützern der Gläubigen und die Fürbitte für die Seelen Verstorbener. Der 2. Teil (37—130) betrachtet die Entwicklung der Lehre bis zum Anfang des 4. Jahrh. und konstatiert eine wachsende Verehrung und Anrufung der Märtyrer und gelegentliche Versuche, Einzelpunkte in die spekulativen Untersuchungen hinein zu ziehen. Die volle Ausbildung im 4. und 5. Jahrh. behandelt der 3. Abschnitt (130—228). Die theoretische Untersuchung wendet sich in dieser Zeit der Frage zu, warum und unter welchen Bedingungen den Seelen verstorbener Gläubigen Hilfe gebracht wird. Besonders aber schreitet die Verehrung der Heiligen fort, nicht ohne dass die Kirche einen im Volke auftauchenden Missbrauch heidnischer Herkunft hat bekämpfen müssen. Jetzt endlich kann Kirsch dem Symbolzusatz seine Aufmerksamkeit zuwenden. Er ist im masculinen Sinn auszulegen, die Deutung als Sakramentsgemeinschaft abzulehnen (223). Kirsch versteht darunter „die innere religiöse Verbindung der Gläubigen als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders den auserwählten vollkommen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reich Gottes absolut sicher sind und durch ihre

Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hilfe kommen können" (227). Ein besonderes Motiv für die Aufnahme des Zusatzes, wie HARNACK angenommen hatte, lehnt KIRSCH ab, als Motiv genügt die Entwicklung der Lehre selbst. Die von umfassender Kenntnis der patristischen Litteratur und des inschriftlichen Materials zeugenden Darbietungen des Verfassers sind wertvoll und sie zeigen anschaulich, wie früh in der Kirche spezifisch katholische Vorstellungen vertreten sind, wenn auch KIRSCH im ersten Abschnitt und namentlich in der Einleitung sich mehrere Korrekturen wird gefallen lassen müssen. Am schwächsten ist grade die speziell den Symbolzusatz berührende Studie. KIRSCH selbst hält seine Untersuchung nicht für erschöpfend; sie hinterlässt in der That Lücken, zumal nicht alles Material verarbeitet ist. Denn wenn K. behauptet, dass nur aus nichtgallischen Quellen sich eine andere Deutung des fraglichen Begriffs herleiten lasse, als wie er sie biete, so scheitert diese Behauptung an den Akten des Konzils von Nîmes 394. Diese südgallische, von K. nicht beachtete Quelle lässt wenigstens die neutrale Deutung als möglich erscheinen. Mit KATTENBUSCH aber einen ursprünglichen Doppelsinn des Begriffs anzunehmen, ist bedenklich, zumal die neutrale Fassung m. E. die seltenere ist. Man wird wohl auch hier mit einem non liquet sich zufrieden geben müssen [1]. Nur das darf man sagen, dass die luthersche Deutung falsch ist.

So hat die intensive Symbolforschung wenig sichere Ergebnisse zu Tage gefördert. Zumeist bewegen wir uns auf recht schwankendem Boden und müssen mit unsicheren Hypothesen operieren. Dass die sichere Geschichte des Symbols erst um 200 beginnt, dass seine Geltung im Abendland eine andere gewesen ist wie im Morgenland, dass es als eine positive Schöpfung der Kirche zu begreifen ist und zuerst in griechischer Sprache formuliert wurde, darf als sicher gelten. Fragen wir aber nach dem ursprünglichen Wortlaut und Sinn, nach Alter und Herkunft des Symbols, so beginnen die Hypothesen. Man verfährt bei

[1] In seiner Symbolik Bd. I p. 46 erblickt LOOFS die „methodisch richtigste Lösung" in der neutralen Fassung.

dem heutigen Quellenstande am wissenschaftlichsten und methodischsten, wenn man den Quellen nicht zu viel abfragt und möglichst vorsichtig zu Werke geht. Skepsis ist hier wissenschaftlicher als zuversichtliche Formulierung.

Auf ein im ganzen sicheres Gebiet führt uns dagegen die Arbeit WIEGANDS. KATTENBUSCH hatte sein Werk über das Symbol auch als einen Beitrag zur Stellung des Symbols im Kultus bezeichnet. So bespricht er denn im ersten Bande I 37 ff. die liturgische Stellung des Symbols in der alten Kirche, und im zweiten Bande findet man hin und wieder grössere oder kleinere Partien, die diese Frage ins Auge fassen, besonders am Beginn (II 353 ff.) und gegen den Schluss (II 816 ff.) der 2. Hälfte. Dass KATTENBUSCH dies Thema nicht ausführlich verfolgen konnte, wenn er nicht den Umfang seines Werkes noch beträchtlich vermehren wollte, erkennt man an WIEGANDS Arbeit. W. tritt nicht ein in die Diskussion über den Text und Ursprung des Symbols. Das wäre für seinen eigentlichen Plan, die Stellung des Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters zu beschreiben, inopportun gewesen. Denn das Mittelalter setzt den text. rec. voraus. W. handelt auch nicht von der dogmatischen Bedeutung des Symbols als reg. fid., die er nur gelegentlich und vorübergehend streift. Er beschränkt sich ganz auf die praktische und liturgische Seite. Die Beschäftigung mit Wiclif hat in WIEGAND den Plan reifen lassen, den „Bildercatechismus“ Geffckens, der nicht über das erste Hauptstück hinauskam, fortzusetzen. Mit dem Mittelalter beschäftigt sich nun allerdings der vorliegende Band erst im 2. und 3. Kapitel. Es soll aber auch der ganze Band nur eine Einleitung sein zu einem zweiten Bande, der die neue Bedeutung des Symbols im Gottesdienst und in der Beichte schildern soll. Denn zunächst hat, wie W. ausführt, das Symbol nur eine Bedeutung im Katechumenat gehabt. Das wird in 3 Kapiteln dargestellt. W. spricht zunächst vom ap. Symbol unter der Herrschaft des altkirchlichen Katechumenats, mit Augustin einsetzend und den Skrutinienmessen in Neapel schliessend. Den Orient zieht er nicht in den Kreis seiner Betrachtung. Es ist die Zeit der

Blüte des altkirchlichen Katechumenats. Von den Symbolerklärungen giebt W. eine gute Inhaltsangabe. Das 2. Kapitel wendet sich dem frühen Mittelalter zu. Der altkirchliche Katechumenat verfällt. Die Kindertaufe und das Zurücktreten des Heidentums machen ihn gegenstandslos. Die Taufvorbereitung wird ein kultischer Akt, die Skrutinienmessen feiern ihren Siegeslauf. Damit siegt unter dem Einfluss Roms ein öder Formalismus. Die Ceremonien vertreten die Belehrung der alten Kirche. Das 3. und letzte Kapitel zeigt das Symbol als Mittel der religiösen Volkserziehung im 8. und 9. Jahrh. Hier begegnet uns wieder ein anderes Bild. Trotz der Anklänge an die Skrutinienwochen war die Taufvorbereitung in der fränkischen Mission nicht als liturgische gedacht. Sie sollte vielmehr vorwiegend katechetischer Art sein, unter Betonung des religiösen Gesichtspunktes. Es galt zunächst den Glauben zu lehren, dann die Taufe zu spenden und erst dann Anweisungen für das sittliche Leben zu geben, wie besonders Alcuin dies im Hinblick auf die Praxis der alten Kirche und Augustins Schrift de cat. rud. fordert. Es herrschen also durchweg die Anschauungen der alten Kirche vor. Das Unterrichten ist die Hauptsache, das Symbol ein Hauptstück der Katechumenenbildung. Nun tritt auch die alte Symbolerklärung wieder in ihr Recht, formell freilich nicht mehr so fest in den Taufschematismus eingegliedert wie früher. Vom Symbol in der Gesetzgebung Karls des Grossen und der keine Selbständigkeit und Originalität bezeugenden Wiederaufnahme der altkirchlichen Symbolerklärung im 9. Jahrh. handeln die letzten Paragraphen des Kapitels. W. hätte das letzte Kapitel nicht auf den Katechumenat beschränken brauchen. Das Symbol hat auch bei den Horen Verwendung gefunden. Es ist aber möglich, dass W. dies absichtlich dem 2. Bande vorbehalten hat. Ueber Einzelheiten kann man verschiedentlich mit dem Verfasser streiten. Aug. de cat. rud. 26_2 hätte verwertet werden können; über die „ambrosianische“ exhortatio ad neophytos wird zu leicht hinweg gegangen, u. a. m. Im ganzen giebt aber W. ein anschauliches und richtiges Bild von den Etappen der Entwicklung.