

von Petrus Lomb. III Sent. d. 6 erwähnten Ansichten, wie die Aussagen „Gott ist Mensch“ und „Gott ist Mensch geworden“ zu verstehen seien. Die Zukunft sollte der Porretanischen Subsistenzlehre gehören. Aber zu Beginn des 13. Jahrhunderts hatte die Frage nach der Einzigkeit oder Zweiheit im Sein Christi die Gemüter in Spannung gehalten (S. 62). Wilhelm von Auxerre verstand das Subsistenz-Verhältnis von Logos und Menschheit Jesu nach der Analogie von Substanz und Akzidens (die Menschheit ist im Unterschied zur Gottheit in Jesus etwas „Hinzukommendes“, erstmals vom röm. Diakon Rusticus 6. Jahrhundert gebraucht). Die Nicht-Personalität der Menschheit Jesu hat Wilhelm juristisch-soziologisch zu lösen gesucht, insofern Person Würde (*dignitas*) und Vollmacht des Seins ausdrückt (Faustus von Riez! S. 116), und dies hat die Menschheit Jesu eben von dem göttlichen Sohn. Bei Hugo v. St.-Cher zeigt sich die Subsistenztheorie (mit dem wenn auch nicht mehr ausschließlichen Vergleich der menschlichen Natur mit dem Akzidens) gegenüber der Assumptus-Theorie schon in ruhigerem Besitz der Position als bei Wilhelm. Das Christusbild wird mit einem stärkeren Akzent auf der Einheit in Christus herausgearbeitet (S. 207 f.).

Interessant ist bei diesem ultrakonservativen Antiaristoteliker die Frage nach der Natur eines Dinges, „was das Wesen eines Dinges in sich selbst bestimmt“ (S. 214; 192 f.). Mit Recht weist Br. in diesem Zusammenhang darauf hin, daß nicht bloß die Aristoteles-Rezeption eine Wende der Theologie brachte, „sondern daß auch schon eine Wende notwendig war, um den neuen Aristoteles aufzunehmen“, und sieht ihre Wurzeln schon im 12. Jahrhundert, wozu auch auf M. D. Chenu hätte hingewiesen werden können; ja, sie regt sich schon im Beginn des germanischen MA (vgl. A. Kolping, Einführung in die kath. Theologie, Münster 1963, 55 f.).

Roland von Cremona, dem Aristotelismus aufgeschlossen, trotz formaler Anlehnung an Wilhelm von Auxerre eigenständiger, entwickelte seine Christologie vom metaphysischen Personbegriff her (S. 282). Die menschliche Natur (in aristotelischem Verstand!) und nichts anderes ist es, was den Sohn Gottes zum Menschen macht (S. 283). Sie subsistiert in der Person des Logos.

Hervorzuheben ist bei dem Verf. die lebendige Art, wie er die starke Anwendung der Methode logischer Zergliederung von Aussprüchen darstellt, die daher stammende Kompliziertheit der Gedanken, die in ihrer Problemstellung uns heute fernliegen, dem Leser interessant zu machen weiß und ihn an dem Ringen um ein glaubensgemäßes Verständnis des Gottmenschen teilnehmen läßt. Daß Br. sich der Mühe unterzogen hat, mit einer guten handschriftlichen Grundlage dieses Ringen für die 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts aufzuhellen, dafür hat ihm die Dogmengeschichte zu danken.

Freiburg i. Br.

A. Kolping

Willy Rordorf, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum (= Abhandlungen zur Theologie

des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann 43), Zwingli Verlag, Zürich 1962, 336 Seiten, Fr./DM 26,—.

Geschichte und Sinn der christlichen Sonntagsfeier haben in den beiden letzten Jahrzehnten ein lebhafteres Interesse der historischen und exegetischen Forschung gefunden. Veranlaßt durch die Neubesinnung auf Gehalt und Gestalt der christlichen Liturgie und auch durch die aktuelle Problematik der Sonntagsfeier, wie sie die Entwicklung des Arbeitsrhythmus im Zuge der fortschreitenden Rationalisierung mit sich bringt, hat man von verschiedenen Seiten die Fragen nach der Wurzel des Sonntags, nach seinem Verhältnis zum alttestamentlichen Sabbat und dem Einfluß des alttestamentlichen Sabbatgebotes auf die Sonntagsfeier gestellt und zu beantworten versucht. Mit diesen Fragen befaßt sich auch die vorliegende Untersuchung, eine Basler theologische Dissertation aus der Schule von O. Cullmann. Sie bemüht sich einerseits, die „älteste Geschichte des christlichen Ruhe- und Gottesdiensttages von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Konstantins d. Gr.“ (S. 7) zu erfassen, will aber auch die dabei gewonnenen historisch-theologischen Erkenntnisse für die heutige Praxis fruchtbar machen. Sie basiert auf einer umfassenden Benutzung und sorgsam abwägenden kritischen Interpretation der Quellen, besonders der Schriften des Alten und noch mehr des Neuen Testaments sowie der altkirchlichen Literatur bis zum 4. Jahrhundert (vgl. das Stellenregister, S. 302—324).

Der Sabbat, dem wir in allen Schichten des Pentateuch begegnen, erscheint in der ältesten Pentateuchschicht als soziale Einrichtung, hat aber auch schon früh kultischen Charakter. Rätselhaft bleibt allerdings, warum gerade der 7. Tag eine solche Auszeichnung erfuhr, denn die Institution einer siebentägigen Woche läuft jeder natürlichen Zeitordnung zuwider. Auch ist ungeklärt, ob die 2. siebentägige Woche im Mittelmeerraum, die Planetenwoche der Griechen und Römer, sich im Anschluß an die jüdische Woche bzw. beeinflusst von ihr entwickelt hat — eine naheliegende und vertretbare Ansicht.

Von besonderer Bedeutung ist die Stellung Jesu zum Sabbat. Im betonten Gegensatz zu Bultmann, für den die Sabbatkonfliktserzählungen der Evangelien ihren „Sitz im Leben“ in den Debatten der Urgemeinde über den Sabbat haben, stellt der Verf. heraus, daß „die Tatsache der Sabbatverletzungen sowie die Kernstücke der Debatten auf die Zeit des Lebens Jesu zurückgehen“ (S. 73). Sie waren „ihrer äußeren Erscheinung nach unentschuld bare Provokationen, ihrer inneren Bedeutung nach aber verhüllte Kundgebungen von Jesu Messianität“ (S. 71). Nach seinem Heimgang gelangte dann die Urgemeinde zu der Erkenntnis, „daß die Bedeutung des Sabbats sich auch für sie seit Christi Kommen gewandelt hatte“ (S. 87). Trotzdem hat sie wahrscheinlich am Sabbat — wenigstens äußerlich — festgehalten. Die Fronten klärten sich im Zusammenhang mit der Verfolgung des Stephanus: während die Judenchristen sich nun z. T. besonders gesetzestreu zeigten, ist in heidenchristlichen Gemeinden wenigstens bis zum Ende des 2. Jh. keine Sabbatfeier bezeugt. Für das 3. und besonders das 4. Jh. glaubt R. dagegen

„eine neue Wertschätzung des Sabbats . . . besonders im Osten, aber auch im Westen des Römischen Reiches“ feststellen zu können (S. 140).

Lange gibt es keine Anzeichen für eine Arbeitsruhe der Christen am Sonntag entsprechend dem alttestamentlichen Sabbatgebot. Man hielt sich lediglich frei für den Gottesdienst, der im allgemeinen am Abend oder am frühen Morgen gefeiert wurde und die normale Arbeitszeit nicht berührte. In diesem Sinne wird auch — wohl mit Recht — Tertullians Bemerkung interpretiert, daß man am Tag der Auferstehung des Herrn die Geschäfte aufschiebe, „um nicht dem Teufel irgendeinen Raum zu geben“: weltliche Geschäfte sollten nicht dem gemeinsamen Gottesdienst im Wege stehen.

Eine neue Situation schuf die Sonntagsgesetzgebung Kaiser Konstantins 321, der die römischen Ferialgesetze auf den Sonntag übertrug: am „verehrungswürdigen Tag der Sonne“ sollte alle Tätigkeit ruhen, nur die Feldarbeit war freigestellt — im Unterschied also zum alttestamentlichen Sabbatgebot, das gerade alle Feldarbeit untersagt hatte. Seitens der Kirche wird auf diese, sehr wahrscheinlich nicht von christlichen Motiven bestimmte Gesetzgebung nie Bezug genommen, weder von Konzilien noch von den Kirchenvätern. In dieser Arbeitsruhe mit ihren Gefahren und dem daraus erwachsenen seelsorgerlichen Problem will aber der Verf. „einen der wichtigsten Gründe sehen, warum der staatlich vorgeschriebenen sonntäglichen Arbeitsruhe nun kirchlicherseits das Gewicht des alttestamentlichen Sabbatgebotes beigelegt wurde“ (S. 166). Erst im 6. Jh. sei allerdings die „Begründung der sonntäglichen Arbeitsruhe mit dem Sabbatgebot wirklich ausgestaltet“ worden (S. 169).

Die Arbeitsruhe war und ist also ein sekundäres Element der christlichen Sonntagsfeier. Wesentlich ist dagegen von allem Anfang an der Gottesdienst. Darauf weist schon der alte Name „Herrentag“, den der Verf. vom „Herrenmahl“ ableiten möchte, das an ihm gefeiert wurde (vgl. S. 156, 218 ff. u. 270). Dieses Herrenmahl gehe zurück auf die Mahlzeiten des Auferstandenen mit seinen Jüngern, die im „Brotbrechen“ der urchristlichen Gemeinde bzw. im paulinischen „Herrenmahl“ ihre Fortsetzung gefunden hätten. „Es scheint also alles darauf hinzudeuten, daß die Sonntagsfeier unmittelbar im Ostergeschehen verankert ist“ (S. 230), aber so, daß nicht das *einmalige* historische Ereignis der Auferstehung im Mittelpunkt dieser Feier steht, sondern die „wöchentliche Gegenwärtigkeit des erhöhten Herrn bei seiner zum Herrenmahl versammelten Gemeinde, die ihren Anfang bei der Erscheinung am Osterabend genommen hatte“ (S. 270).

Von daher gelangt R. zu folgender These, die zugleich eine Forderung für die Praxis einschließt: „Weil es eine Wiederholung des Abendmahles nach dem Willen Christi in der christlichen Kirche gibt, darum gibt es auch eine christliche Sonntagsfeier“ (S. 297). Nicht zufällig, sondern vom Wesen der Sache her gehören „Herrentag“ und „Herrenmahl“ zusammen, und „der Sonntag als Gottesdiensttag gehört zu den zentralen Dingen christlichen Lebens“ (S. 298).

Es mag den Exegeten überlassen bleiben, die von der Interpretation der neutestamentlichen Quellen her gewonnenen Ergebnisse und Thesen

zu prüfen, z. B. die Ausführungen über das Verhältnis von paulinischem „Herrenmahl“ und „Brotbrechen“ in der Jerusalemer Gemeinde (S. 219 ff.) oder die Ableitung des neutestamentlichen „Herrentags“ vom „Herrenmahl“ (S. 218 u. 270). Selbst wenn aber diese Ableitung dem neutestamentlichen Befund entsprechen sollte, haben wir doch kein Zeugnis dafür, daß man sie in späterer Zeit noch verstanden hat. Bei Justin, Apol. I 67, z. B. wird die Sonntagsfeier nicht auf das Mahl des Auferstandenen mit seinen Jüngern zurückgeführt; vielmehr begründet er die sonntägliche Gemeindeversammlung mit dem Gedächtnis der Schöpfungstat Gottes am ersten Tag und der Auferstehung Jesu Christi. Gewiß dürfte im allgemeinen das Herrenmahl der Mittelpunkt des Herrentages gewesen sein, aber war es wirklich das konstitutive Element? Bewahrte nicht die Gemeinde das Gedächtnis ihres erhöhten Herrn und „erlebte“ sie nicht seine Nähe auch unabhängig vom Herrenmahl in ihrer hl. Versammlung? Kann man vor allem sagen, „daß die Ostermahlzeit für die Tradition der Urgemeinde entschieden wichtiger wurde als die Erinnerung an die letzte Mahlzeit Jesu“, weil man das Herrenmahl nicht am Donnerstag-, sondern am Sonntagabend feierte (so S. 230)? Gegenüber einer solchen Annahme sei nur an die Tradition der liturgischen Einsetzungsberichte erinnert, die das Gedächtnis des Abschiedsmahles und nicht des Mahles am Osterabend beinhalten.

Ebenso wird man bezweifeln dürfen, daß im 3. Jh. schon eine neue Wertschätzung des Sabbats „besonders im Osten, aber auch im Westen des Römischen Reiches eine beachtliche Verbreitung gefunden“ hatte (S. 140). Allein aus den Äußerungen von Tertullian und Hippolyt kann man eine so allgemeine, undifferenzierte Schlußfolgerung kaum ziehen. Wenn zudem Tertullian sich gegen die Sitte wendet, am Samstag zu fasten, und wenn diese Praxis schon bald in der westlichen Kirche weithin üblich war, dann ist das doch ein Hinweis auf ein damals jedenfalls in weiten Teilen des Westens ganz unjudaistisches Verständnis des Samstags, denn den Juden war am Samstag das Fasten untersagt.

Außerdem müßte man wohl deutlicher zwischen der Entwicklung in der westlichen und in der östlichen Kirche unterscheiden. Es ist z. B. nicht zufällig, daß die S. 145 f. angeführten Zeugnisse für einen Samstagsgottesdienst alle östlichen Ursprungs sind. Es ist auch der Osten, wo sich zuerst — und zwar etwa seit dem 4./5. Jh. — Tendenzen bemerkbar machen, den Sonntag vom alttestamentlichen Sabbatgebot her zu verstehen und dementsprechend das Verbot der „opera servilia“ einzuführen, während eine solche Sicht des Sonntags im Westen erst im 6. Jh. festzustellen ist.

Es kann wohl keine Rede davon sein, daß nach Konstantin „der staatlich vorgeschriebenen sonntäglichen Arbeitsruhe nun kirchlicherseits das Gewicht des alttestamentlichen Sabbatgebotes beigelegt wurde“, um dem seelsorgerlichen Problem zu begegnen, das durch die Untätigkeit am Sonntag gestellt war (S. 166). Die Entwicklung zur teilweisen Ineinsetzung von Sabbat und Sonntag ist vielmehr im Zusammenhang mit einem zunehmenden Einfluß des Alten Testaments auf das Leben der Kirche — seit etwa dem Ende des 4. Jh. im Osten, seit dem Beginn

des 6. Jh. im Westen — zu sehen (vgl. jetzt meine „Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie im frühen Mittelalter“: Bonner Hist. Forsch. 23, Bonn 1964).

Schließlich seien noch einige Einzelheiten kritisch erwähnt: Die S. 140—143 zitierten Werke Tertullians liegen jetzt in der Ausgabe des „Corpus Christianorum“ I u. II vor; die Homilie des Hieronymus „In die dominica paschae“ (S. 170) ebd. LXXVIII, 545—547. — Die bis heute noch maßgebende kritische Ausgabe der Briefe Gregors d. Gr. erfolgte in den Mon. Germ. Hist., Epist. I u. II (der S. 151 A. 137 zitierte Brief hier II 367 f.). — J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, sollte nur in der 4. (1958) oder einer jüngeren Auflage zitiert werden. — Zum Problem der religiösen Entwicklung Kaiser Konstantins wäre statt der Vorkriegsliteratur (S. 161 A. 6) auf die recht umfangreiche Literatur der letzten 10 Jahre hinzuweisen gewesen, vgl. die kritische Anzeige der Werke von Dörries und Kraft durch H. U. Instinsky: *Gnomon* 30 (1958) 125—133 und die Literaturangaben von J. Vogt: *LThK*² 6 (1961) 480. — Die von Cassian, *Inst. coenob.* III 2 genannten Gottesdienste am Sabbat und Sonntag fanden „hora tertia“, d. h. um etwa 9 Uhr vormittags, und nicht „um 3 Uhr nachmittags“ (S. 146) statt; daß es sich dabei nicht um eine bloße Kommunionfeier (so richtig statt „Kommunionsfeier“), sondern um die Meßfeier handelt, dürfte sich aus III 11 (CSEL 17, 44) ergeben. — Mißverständlich ist die Bemerkung über den Samstag als Marienitag (S. 151 A. 136). Daß nämlich hier keine ununterbrochene Tradition „seit Alkuin“ besteht, zeigt die Tatsache, daß Amalar von dieser Verbindung des Samstags mit dem Mariengedächtnis offenbar nichts gewußt hat. Die Begründung aber für diese Verbindung („Maria hat am Karsamstag als einzige den Glauben bewahrt“) stammt nicht von Alkuin, sondern erst von Theologen des 12. Jh. Die „Pietà-Vorstellung“(!) hat damit nichts zu tun (vgl. Jungmann: *ZkTh* 79 [1957] 48 und 65).

Es sei zum Schluß nicht unerwähnt gelassen, daß leider gelegentlich der Eindruck einer gewissen konfessionellen Animosität erweckt wird, die in einer wissenschaftlichen Arbeit keinen Ort haben sollte, so wenn S. 151 A. 136 wie 299 A. 6 in auch sachlich unzutreffender Weise vom „römischen Katholizismus“ die Rede ist, an der letzten Stelle anschließend aber von den „protestantischen Kirchen“, oder wenn Verf. S. 154 an einem Punkt glaubt, es sei „eine gewisse Kritik zu üben an den katholischen Arbeiten über das Problem der altkirchlichen Sonntagsruhe“, von denen er dann vier nennt; überdies war schon im Vorwort bemerkt, es sei — nach mehreren katholischen Arbeiten über dieses Thema — „sicher nicht fehl am Platze, wenn jetzt eine protestantische Monographie zur ältesten Geschichte des Sonntags erscheint“ (S. 4).

Der Wert dieser Arbeit und ihre Bedeutung für die christliche Praxis sind jedoch ganz unabhängig vom konfessionellen Standpunkt des Verf. Sie beruhen auf der durchgehend kritischen Quellenbehandlung, den vielfältigen Gesichtspunkten und den in jedem Fall anregenden Ergebnissen. Dem wollen auch die hier vorgebrachten Fragen, Einschränkungen und Hinweise keinen Abbruch tun.

Rom

Raymund Kottje