

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

IV

KARL FEDERER

LITURGIE UND GLAUBE

« Legem credendi lex statuat supplicandi »

(Tiro Prosper von Aquitanien)

EINE THEOLOGIEGESCHICHTLICHE
UNTERSUCHUNG

PAULUSVERLAG • FREIBURG IN DER SCHWEIZ

1950

INHALTSÜBERSICHT

Einleitung.	1-8
I. Urheber und Sinn des Axioms: Prosper von Aquitanien	9-18
1. Der Autor der Formel 9. — 2. Der Textzusammenhang 11. — 3. Begründung und ursprünglicher Sinn der Formel 14.	
II. Herkunft des Liturgiebeweises: Augustinus.	19-41
1. Vorhandensein des Liturgiebeweises bei Augustinus (Bildungswert der Liturgie 20; Kontroversen, in denen Augustinus den Liturgiebeweis verwendet 22; seine Gegenstände 23; seine Quellen 26; das Vaterunser 27).	20-28
2. Die Grundlagen der Autorität der Liturgie (Wahrhaftigkeit 29; Heiligkeit: Eigenwert des Liturgiebeweises 31; Katholizität 31; Gründe derselben: a) Konzilien 31 und b) apostolische Tradition 32; der Liturgiebeweis als Traditionsbeweis 33)	29-34
3. Augustinus' Ep. 217 und Prosper.	34-41
III. Die geschichtliche Verwurzelung des augustinischen Liturgiebeweises.	42-103
A. Ambrosius und Mailand	43-54
1. Lehrautorität der Liturgie 45. — 2. Lehrtendenz in der Liturgie 49.	
B. Optatus von Mileve.	54-58
C. Cyprian	59-74
1. De dominica oratione und Augustinus' Gebetsbeweis 59. — 2. Das tatsächliche Verhältnis Cyprians zur Tradition 63. — 3. Die grundsätzliche Einstellung Cyprians zur Tradition 67. — 4. Der Liturgiebeweis bei Cyprian 69.	
D. Tertullian	75-93
1. Das Zeugnis der Liturgie gegen die Gnostiker 76. — 2. Eine Parallele zum Gebetsbeweis in der natürlichen Theologie und in der heidnischen Philosophie 79. —	

3. Gültigkeit von Tradition und Gewohnheit bei Tertullian (De praescriptione haereticorum 86 ; De corona 88 ; De virginibus velandis 89 ; De oratione 92).	
E. Die Väter vor Tertullian	93-103
1. Katholizität und Apostolizität 94. — 2. Antignostische Eucharistiebeweise 95. — 3. Die Bedeutung der Liturgie für das Glaubensleben der frühchristlichen Gemeinden 97. — 4. Das Symbolum 101.	
IV. Werdegang des augustinischen Liturgiebeweises (Zusammenfassung).	104-109
1. Ausgangspunkt und Entwicklung 104. — 2. Die alten Bausteine 107. — 3. Das neue Ganze 108.	
V. Die Aufnahme des Liturgiebeweises : Prosper von Aquitanien und Vinzenz von Lerin.	110-122
1. Das Commonitorium — eine semipelagianische Streitschrift 111. — 2. Die Forderung des Väterbeweises 116. — 3. Ersetzung des Väterbeweises und Bestand des Liturgiebeweises 119.	
Rückblick	123-128
Anhang : AUGUSTINUS, De dono perseverantiae 23, 63-65	129-130
Quellen- und Literaturverzeichnis	131-134
Stellenverzeichnis.	135-140
Personen- und Sachregister	140-144

ABKÜRZUNGEN

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis.
BKV	=	Bibliothek der Kirchenväter (Kösel).
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
ES	=	Enchiridion Symbolorum (Denzinger).
Flor. Patr.	=	Florilegium Patristicum (Bonn).
MG	=	MIGNE, Patrologia Graeca.
ML	=	MIGNE, Patrologia Latina.
RB	=	Revue Bénédictine.

EINLEITUNG

Zwei Umstände machen das Thema « Liturgie und Glaube », und im besonderen das theologische Axiom « Lex orandi — lex credendi » gegenwärtig zum Gegenstand vermehrter Aufmerksamkeit : die bedeutende Rolle, die es in der Diskussion um die Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel spielt, und die kritischen Bemerkungen, in denen sich Papst Pius XII. in der Liturgie-Enzyklika « Mediator Dei » damit befaßt hat. Diese sind — von zustimmenden Zitationen abgesehen — die erste ausdrückliche und auf jeden Fall die einläßlichste Stellungnahme des obersten kirchlichen Lehramtes zu diesem vielzitierten theologischen Grundsatz.

Bereits die liturgische Bewegung hat ihm steigende Beachtung geschenkt. Denn sie hat nicht nur zu einem tieferen Erfassen der Liturgie aus ihrem geschichtlichen Werden und ihrem Wesen geführt. Die dabei gefundenen Schätze mußten auch ausgebeutet werden. Zahlreich sind die Werke, die diese Auswertung für das geistliche Leben besorgten, angefangen von P. Guéranger bis zu R. Guardini, P. Parsch und D. von Hildebrand. Schon P. Guéranger plante aber neben der asketischen auch eine planmäßige theologische Auswertung der liturgischen Bücher. Denn die Liturgie ist gebeteter Glaube, lebendiger Ausdruck des Glaubensbewußtseins der Gesamtkirche, und als solcher eine hervorragende Quelle der Theologie. Leider ist eine « liturgische Theologie », wie sie P. Guéranger in seinen *Institutions liturgiques* etwa als Seitenstück zur biblischen oder patristischen in Aussicht stellte, und die später F. Cabrol für die *Bibliothèque de théologie historique* angekündigt hat, bis heute nicht geschrieben worden. Das Feld liegt noch brach. Immerhin sind kleinere Einzeldarstellungen erschienen¹,

¹ z. B. BÜCKEL A., *Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen*. Würzburg 1938. — HERWEGEN I., *Das Königtum Christi in der Liturgie*, in: *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920, S. 78-114. — OPPENHEIM PH., *Das Königtum Christi in der Liturgie*. München 1931. — DERS., *Maria in der latei-*

und grundsätzlich wird die Bedeutung der Liturgie als *locus theologicus* heute kaum mehr bestritten.

Dies umso weniger, als *das höchste kirchliche Lehramt* sich schon wiederholt ausdrücklich den Satz «*Lex orandi — lex credendi*» in seiner ungekürzten Form «*Legem credendi lex statuat supplicandi*» zu eigen gemacht hat. Papst Pius IX. machte ihn in der dogmatischen Bulle «*Ineffabilis Deus*» vom 8. Dezember 1854 geltend, durch welche die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau zum Glaubenssatz erklärt wurde¹. Pius XI. hob ihn in der Enzyklika «*Quas primas*» vom 11. Dezember 1925 hervor² und erwähnte ihn wieder in der apostolischen Konstitution «*Divini cultus*» vom 20. Dezember 1928³. Er steht nicht an, zu behaupten: «*Um das Volk über die Glaubenssachen zu unterrichten und es dadurch zu den inneren Lebensfreuden zu erheben, ist die jährliche Feier der heiligen Geheimnisse bedeutend mehr wirksam als alle Dokumente des kirchlichen Lehramtes, selbst die bedeutsamsten*»⁴. «*Die Liturgie ist eine große Sache. Sie ist das wichtigste Organ des ordentlichen Lehramtes der Kirche*», sagte er in einer Audienz⁵. Pius XII. nennt das Axiom in seiner Liturgie-Enzyklika «*ein bekanntes und ehrwürdiges Wort*». «*Sooft es sich darum handelte, eine göttlich geoffenbarte Wahrheit zu definieren, haben die*

nischen Liturgie, in: STRÄTER J., *Kath. Marienkunde I*, Quellen, Paderborn 1942, S. 183-264.

Als einen kurzen Abriss einer liturgischen Theologie kann man bezeichnen: WEBER M. J., *La liturgie est «la didascalie de l'Eglise» (Pie XI) par son enseignement dogmatique*, in: *Le vrai visage de la liturgie (Cours et conférences des Semaines Liturgiques 14)*, Louvain 1938, S. 89-114. Vgl. BOUX D. M., *Tractatus de jure liturgico*, Paris 1873, S. 12-88.

¹ PIUS IX., Bulle «*Ineffabilis Deus*», 8. Dez. 1854 (PII IX, Pont. Max. ACTA I, 600 f.).

² PIUS XI., Enzykl. «*Quas primas*», 11. Dez. 1925 (AAS 17 [1925], 598).

³ PIUS XI., Constit. Apost. «*Divini cultus*», 20. Dez. 1928 (AAS 21 [1929], 33)

⁴ *Etenim in populo rebus fidei imbuendo per easque ad interiora vitae gaudia evehendo longe plus habent efficacitatis annuae sacrorum mysteriorum celebritates quam quaelibet vel gravissima ecclesiastici magisterii documenta; siquidem haec in pauciores eruditioresque viros plerumque cadunt, illae universos fideles percellunt ac docent; haec semel, illae quotannis atque perpetuo, ut ita dicamus, loquuntur; haec mentes potissimum, illae et mentes et animos, hominem scilicet totum salutariter afficiunt. Sane, cum homo anima et corpore constet, debet is exterioribus dierum festorum solemnibus ita commoveri atque excitari, ut divinas doctrinas per sacrorum varietatem pulcritudinemque rituum copiosius imbibat, et in sucum et sanguinem conversas, sibi ad proficiendum in spirituali vita servire iubeat.* PIUS XI., Enzykl. «*Quas primas*» (AAS 17 [1925], 603).

⁵ 12. Dezember 1935, nach «*Le vrai visage de la Liturgie*» (Cours et conférences des Semaines Liturgiques 14), Louvain 1938, S. 89.

Päpste und Konzilien nicht selten auch dieser heiligen Disziplin [der Liturgie] Beweise entnommen, wenn sie aus den sogenannten theologischen Quellen schöpften ... Ebenso haben es die Kirche und die heiligen Väter nicht versäumt, auch bei den frommen, altüberlieferten Riten Licht zu holen, wenn Zweifel oder Streitfragen über eine Wahrheit zur Erörterung standen.»¹

Im gleichen Abschnitt verurteilt Pius XII. aber auch eine falsche Auslegung des ehrwürdigen Satzes. Wie in verschiedenen andern Dingen weist die Liturgie-Enzyklika auch an dieser Stelle die Übertreibung und einseitige Verabsolutierung einer an sich rechten Sache in die gebührenden Schranken. Es geschieht bei der Behandlung der Versuche, die Liturgie von der Hierarchie zu lösen. Das sei umso weniger möglich, als die Liturgie nicht nur mit dem Priesteramt der Hierarchie, sondern auch mit der Lehre und damit mit dem Lehramt der Kirche unlösbar verknüpft sei. Die Liturgie sei nicht, wie gewisse Leute behaupten, das entscheidende Kriterium dafür, ob eine Lehre als Glaubenswahrheit anzuerkennen oder abzulehnen sei, je nachdem sie sich in der Liturgie für die Frömmigkeit als fruchtbar erwiesen habe oder nicht. Die Liturgie sei wohl als Ganzes ein gewichtiges Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens der Kirche («*profitemur*»; «*publice testatur*»), aber aus sich selbst bestimme und begründe sie ihn nicht («*absolute suaque vi non designat neque constituit*»), sondern setze ihn voraus. Mit einem Wort: ganz absolut und allgemein gesprochen steht der Glaube über der Liturgie, nicht umgekehrt.²

¹ *Liturgia igitur omnis catholicam fidem continet, quatenus Ecclesiae fidem publice testatur. — Hac de causa, quotiescumque de aliqua definienda veritate divinitus data actum est, Summi Pontifices ac Concilia, cum ex « Fontibus Theologicis » quos vocant, haurirent, ex sacra etiam hac disciplina haud raro argumenta duxere; quemadmodum verbi gratia Decessor Noster imm. mem. Pius IX fecit, cum immaculatam Mariae Virginis conceptionem decrevit. Atque eodem fere modo Ecclesia ac SS. Patres, cum de aliqua veritate dubia controversaque disceptabatur a venerandis etiam ritibus ex antiquitate traditis lumen petere non praeteriere. Itaque notum et venerandum illud habetur effatum: « Legem credendi lex statuat supplicandi ». PIUS XII., Enzykl. « Mediator Dei », 20. Nov. 1947 (AAS 39 [1947], 540 f.).*

² *Quam ad rem aliquid in recta luce ponendum esse ducimus, quod vobis, Venerabiles Fratres, non ignotum esse putamus; eorum scilicet errorem atque fallaciam, qui sibi sumpsere sacram Liturgiam quasi quoddam experimentum existere veritatum ex fide retinendarum; quatenus nempe, si certa quaedam id genus doctrina per sacros Liturgiae ritus pietatis ac sanctimoniae fructus dederit, eam ab Ecclesia comprobendam esse, si vero secus, reprobendam. Unde effatum illud: « Lex orandi, lex credendi » ... Sacra igitur Liturgia catholicam fidem*

Tatsächlich hat es an *Mißdeutungen und Mißbrauch* der Formel «Lex orandi — lex credendi» nicht gefehlt. G. Tyrell, «der klassische Repräsentant des religiösen Modernismus»¹, hat sie zum Symbol seiner ganzen Lehre gestempelt. Einen Aufsatz, den er 1899 in *The Month* erscheinen ließ, hat er 1907 unter dem Titel: «Lex orandi — lex credendi» in sein Buch «*Through Scylla and Charybdis*» aufgenommen² mit der Vorbemerkung, «er enthalte alles, was in den weiteren Aufsätzen folge, nicht im Keim, sondern in ausdrücklicher Formulierung, wie ein kurzes Kompendium oder eine Inhaltsangabe». Aus seinen Meinungen hat sich der «katholische» Symbolismus entwickelt, der im Dogma unter Ausschaltung einer objektiven Offenbarung lediglich ein Symbol, einen Ausdruck fortschreitenden, subjektiven Erlebens eines «religiösen Wertes» sieht, und der «die schöpferische Kraft des religiösen Gemütes» zur Glaubensnorm proklamiert, das heißt eben zur Lex credendi. «Katholische Theologen und Laien» haben diese Gedankengänge wieder entwickelt in einzelnen Aufsätzen der beiden Sammelbände «*Der Katholizismus, sein Stirb und Werde*» und «*Der Katholizismus der Zukunft*»³. Sie glaubten damit den tieferen Sinn des Satzes «Lex orandi — lex credendi» gefunden zu haben⁴.

Es erübrigt sich zu betonen, daß eine solche alle Begriffe umstürzende Deutung des alten Satzes der katholischen Tradition völlig widerspricht. Wohl erkennt er der glaubenden und betenden Gesamtkirche eine Funktion in der Weitergabe und Entwicklung des Dogmas zu; aber er steht durchaus auf dem Boden einen objektiven, einmal gegebenen Offenbarung und der treuen Überlieferung derselben. — Wahr aber ist,

absolute suaque vi non designat neque constituit; sed potius, cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae supremae Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput. Quodsi volumus eas, quae inter fidem sacramque Liturgiam intercedunt, rationes absoluto generalique modo internoscere ac determinare, iure meritoque dici potest: «Lex credendi legem statuatur supplicandi». — Ebd.

¹ MENSCHING G. (Herausgeber), *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, S. 121.

² TYRELL G., *Through Scylla and Charybdis or The old Theology and the new*. London 1907; deutsch von WOLFF E., *Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie*, Jena 1909, S. 99-124.

³ MENSCHING G., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*. Von katholischen Theologen und Laien. Leipzig 1937. — MULERT H., *Der Katholizismus der Zukunft*. Von katholischen Theologen und Laien. Leipzig 1940.

⁴ Vgl. *Der Katholizismus der Zukunft*, S. 62.

daß in der Theologie noch große *Unsicherheit und Unklarheit* über den präzisen Sinn der allgemeinen Formel und über die wechselseitigen Beziehungen von Gebet und Liturgie einerseits und Glaube und Lehre der Kirche andererseits herrscht. Dadurch daß man die Liturgie ausschließlich als Organ des Magisteriums auffaßt und ihre Lehrautorität unmittelbar auf die Lehrautorität des kirchlichen Lehramtes zurückführt und mit ihr identifiziert, wird man der Vielfalt der historischen Gegebenheiten kaum gerecht, und auch dem tieferen Wesen der Liturgie nicht. Die Dogmengeschichte kennt doch Fälle, insbesondere in der Mariologie, wo die Liturgie der lehramtlichen Entscheidung lange vauseilte. So harren bezüglich des gegenseitigen Einflusses von Lehre, Glaube und Liturgie noch viele Fragen der Aufhellung, und es ist in materieller und in grundsätzlicher Hinsicht noch manche Vorarbeit zu leisten, bis auch die Theologie aus ihrer bisherigen behutsamen Reserve heraustritt und sich in großzügigerem Maße die herrlichen, reichen Schätze der Liturgie für die Glaubenslehre nutzbar macht und dadurch den Zweig der liturgischen Theologie entwickelt.

In materieller Hinsicht wäre es notwendig, den tatsächlichen Einfluß der Liturgie auf die Lehre der Päpste, Konzilien, Väter und Theologen und ihre tatsächliche Bedeutung für die treue Weitergabe und Entwicklung des Glaubensgutes in der Geschichte der Dogmen und der Häresien systematisch zu erforschen und darzustellen. So ließe sich die tatsächliche Anerkennung des Lehrwertes und der Lehrautorität der Liturgie samt ihrer historischen Begründung erkennen.

Erst mit dieser geschichtlichen Untersuchung ist dann eine solide Basis gewonnen, auf der die grundsätzliche Frage einer wissenschaftlichen Lösung entgegengeführt werden kann: die Frage der Irrtumslosigkeit der Liturgie, ihrer Gründe, ihrer Grade, Grenzen und Bedingungen. Die Lehrautorität der Liturgie erstreckt sich so weit wie ihre Irrtumslosigkeit; diese aber ist relativ, worin eben die Unsicherheit in der theologischen Verwertung der Liturgie begründet ist. Die Aussage der Oration vom 22. Juli, die Maria Magdalena mit der Schwester des Lazarus identifiziert, oder der St. Catharina-Oration vom 25. November, wird beispielsweise nicht die gleiche Autorität beanspruchen wie die Muttergottespräfatation, die am 15. August die Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel aussagt. Wo liegen die Kriterien? Eine Frage, die sich in ähnlicher Weise z. B. auch für die Autorität der Väter stellt, die aber für die Liturgie besonders brennend und wichtig ist, weil sie nicht die Stimme irgend eines einzelnen heiligen Christen oder Lehrers,

sondern die Stimme der Kirche ist. Eine Frage, die aus den Wesens-tiefen von Dogma und Liturgie und ihren Zusammenhängen beant-wortet werden muß, soll die Antwort nicht — wie es gern geschieht — auf eine versteckte *petitio principii* hinauslaufen.

Es fehlt nicht an *Untersuchungen*, die zur Aufhellung beider Fragen-
kreise wertvolle Beiträge geleistet haben, aber es ist eigentlich erstaun-
lich, daß sie nicht zahlreicher und nicht weiter gediehen sind. Ins-
besondere ist man überrascht, welch geringe Berücksichtigung die
Liturgie auch in den neueren Werken über das Traditionsproblem
findet. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien*¹
kommt kaum darauf zu sprechen², und auch für A. DENEFFE, *Der*
*Traditionsbegriff*³ scheint sie, vielleicht aus zu einseitiger Berücksichti-
gung der lehramtlichen Tradition, eine sehr untergeordnete Rolle zu
spielen, und dies sicher zu Unrecht.

Als Zusammenfassung und Verarbeitung der bisherigen Unter-
suchungen darf man das neue Buch des Benediktiners PH. OPPENHEIM,
*Principia Theologiae Liturgicae*⁴ bezeichnen. Für die übrige zu unserm
Problem erschienene Literatur sei auf die Einführung dieses Werkes
verwiesen, wo sie aufgeführt ist⁵. Die Arbeit von Oppenheim scheint
uns mehr lehrhafter Beweis einer These (vom dogmatischen Wert der
Liturgie) zu sein als kritische Untersuchung des Problems und deshalb
bei allem Reichtum historischer und theologischer Argumente die Frage
noch nicht zur gewünschten, letzten Abklärung zu bringen. Sie macht
den Mangel an gründlichen geschichtlichen Vorarbeiten fühlbar, die
dem Vorkommen, vor allem aber auch der Begründung des liturgischen
Argumentes im weiten Feld der christlichen Literatur und seinen Ent-
wicklungen nachgehen. Es sind erst Bruchstücke davon vorhanden.

¹ VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la litté-
rature patristique des trois premiers siècles* (Universitas Lovaniensis : Dissertationes
ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Series 2, 25)
Gembloux-Paris 1933.

² S. 274-80.

³ DENEFFE A., *Der Traditionsbegriff* (Münsterische Beiträge zur Theologie 18).
Münster i. W. 1934.

⁴ OPPENHEIM PH., *Principia Theologiae Liturgicae* (Institutiones systematico-
historicae in sacram Liturgiam Series II, vol. VII). Torino 1947.

⁵ Zu ergänzen wäre noch : MILLER A., *Schriftsinn und liturgischer Sinn*.
Benediktinische Monatsschrift 16 (1934), 407-13. — VONIER A., *The doctrinal
power of the Liturgy*. *The Clergy Review* 9 (1935), 1-8. — x. *Der dogmatische
Werth der Liturgie*. *Der Katholik* N. F. 16 (1857, 2), 453-69 ; 504-14. — HOFFEN-
BECK G., *Dogma und Liturgie*. *Heiliger Dienst* 1947, 9/10, 5-7 ; 1948, 11/12, 190-2.

Auch die *vorliegende geschichtliche Untersuchung* ist nur ein Bruchstück. Vom brachliegenden Boden bearbeitet sie nur ein kleines, abgegrenztes Stück. Aber sie untersucht den Liturgiebeweis¹ in seinem Vorkommen, seinen Gegenständen und seinen Begründungen in einem besonders wichtigen Teil der patristischen Literatur. Es lag nahe, das Axiom «*Lex orandi — lex credendi*» selber zum Gegenstand einer geschichtlichen Untersuchung zu machen, und zwar in seiner ursprünglichen Form «*Legem credendi lex statuat supplicandi*». Die Abhandlung geht aus von der Schrift, in der sich diese alte Formel² zum ersten Mal findet, und untersucht im ersten Abschnitt (I) die Fragen ihres Urhebers und des ursprünglichen Sinnes. Die beiden folgenden Abschnitte gehen rückwärtsschreitend ihrer Quelle nach: Augustinus (II), und verfolgen die Wurzeln noch weiter in der Tradition, aus der Augustinus herausgewachsen ist (III). Nach einer zusammenfassenden Darstellung der Entstehung des augustinischen Liturgiebeweises (IV) kehrt die Arbeit wieder zurück an ihren Ausgangspunkt, zu Prosper von Aquitanien, in dessen Auseinandersetzung mit den Semi-pelagianern sich Aufnahme und Bedeutung, also ein Stück Schicksal dieses Beweises unserm Auge darbietet (V). Die weitere Geschichte des Axioms und des Liturgiebeweises fällt nicht mehr in den Bereich vorliegender Untersuchung.

Der Ausschluß der orientalischen und auch mancher abendländischer Väter war durch die Beschränkung auf den Ursprung der Formel gegeben, da sie keinen ursächlichen Einfluß auf ihre Entstehung ausgeübt haben. Auch innerhalb des untersuchten Kreises abendländischer Väter wurde der Gesichtspunkt des Taufsymbols absichtlich nur gestreift. An Untersuchungen über dieses reinste liturgische Lehrstück, seine frühesten Spuren und seine Verwertung mangelt es ja keineswegs, trotzdem seine Ursprünge auch heute noch vielfach im Dunkeln liegen³.

¹ Das Wort «*Liturgiebeweis*» wird in dieser Abhandlung gebraucht für den theologischen Beweis aus der Liturgie, ähnlich wie man von «*Schriftbeweis*», «*Traditionsbeweis*», «*Väterbeweis*» usw. spricht.

² Am ausführlichsten handelt darüber CABROL F. im Art. Célestin I^{er} des Dict. Arch. chrét. Lit. II-II, 2795-9, und OPPENHEIM PH., a. a. O. S. 77-82.

³ Die benützten Quellen finden sich am Ende des Buches zusammengestellt. Sie werden fast durchwegs in den neuen kritischen Ausgaben zitiert (in Klammer). Eine Ausnahme macht Augustinus, indem seine Werke nach der Ausgabe der Mauriner — im Abdruck bei MIGNE, Patrologia Latina — angeführt werden, die durch das Wiener Corpus nicht überholt worden ist. Die Fundstellen in dieser

Möchte es dem Verfasser gelungen sein, durch eine geschichtliche Untersuchung ein paar Körnlein Wahrheit zu finden und damit einen wirklichen Beitrag zur Klärung einer theologischen Frage zu bieten.

neuen Ausgabe werden aber jeweils mitnotiert, soweit die Schriften von Augustinus darin bisher erschienen sind. — Die Schreibweise wurde in der Regel von der zitierten Ausgabe übernommen, weshalb die Orthographie der Zitate nicht einheitlich ist. — In den Zitationen bedeutet Komma Unterordnung (Buch, Kapitel, Abschnitt o. ä.), Punkt und Strichpunkt Nebenordnung. — Für die Übersetzung hat die Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) oft gute Dienste geleistet. — Literatur, welche unsere Väterchriften unter dem Gesichtspunkt des Liturgiebeweiſes behandelt, ist rar. Von der übrigen wurde nur die hauptsächlichste in das Literaturverzeichnis aufgenommen.

Urheber und Sinn des Axioms: Prosper von Aquitanien

Um bestimmte Beziehungen zwischen Liturgie und Glaube auszudrücken, ist heute den Theologen die Kurzformel: « *Lex orandi — lex credendi* » geläufig. Sie ist in ihrer Knappheit zwar einprägsam, ermangelt aber der Eindeutigkeit. Tatsächlich wird sie auch in entgegengesetztem Sinne gebraucht, je nachdem man das erste oder das zweite Glied als Satzgegenstand auffaßt. Meist will man damit sagen: « Die Liturgie (*lex orandi*) ist eine Norm für das Glauben »; gelegentlich unterlegt man ihr aber auch den Sinn: « Der Glaube (*lex credendi*) ist die Norm für das Beten ».

Dem Doppelsinn der Kurzformel gegenüber hat die ungekürzte Fassung den Vorteil der Eindeutigkeit. Sie lautet: « *Legem credendi lex statuat supplicandi* » — « Das Gesetz für das Beten stellt (stelle) ein Gesetz dar für das Glauben. » Diese ungekürzte Fassung ist auch die ursprüngliche Gestalt des Axioms, dem unsere Untersuchung gilt.

1. Der Autor der Formel

Die Formel stammt aus den sogenannten *Capitula Coelestini*, auch *Indiculus de gratia Dei* genannt. Diese kurze Schrift aus der semi-pelagianischen Kontroverse ist in der Dekretensammlung des Dionysius Exiguus (ca. 500) enthalten und durch dieselbe überliefert worden. Sie findet sich dort im Anschluß an den Brief, den Papst Cölestin I. (422-432) auf Bitten der gallischen Mönche Prosper und Hilarius zur Verteidigung ihres hochverehrten, noch im Grabe befehdeten Lehrers Augustinus an die Bischöfe Galliens ausfertigen ließ. Diese Verbindung mit dem Papstbrief ließ die Meinung aufkommen, daß es sich auch bei den *Capitula* um ein offizielles Schreiben Papst Cölestins I. handle. Ihm schrieb sie der Sammler tatsächlich zu, ohne bis zum 16. Jahrhundert Widerspruch zu finden. Päpstlicher Autorität erfreute sich demnach auch der Satz: « *Legem credendi lex statuat supplicandi* ».

Der Stil des Indiculus, besonders die Art, wie sein Verfasser die früheren Päpste anführt, verrät indessen klar, daß die Capitula nicht ein päpstliches oder sonstwie amtliches Schriftstück sind, sondern das Werk eines Privaten. Als Verfasser vermutete man neben anderen Tiro Prosper von Aquitanien, einen Laienmönch aus Südgallien († nach 455). M. Cappuyns hat mit überzeugenden Beweisen diese Ansicht erhärtet und begründet und die Entstehung des Indiculus auf die Jahre 435-442 datiert¹. Prosper war ein Schüler und Hauptverteidiger des hl. Augustinus in der semipelagianischen Kontroverse; er weilte in den dreißiger Jahren des 5. Jahrhunderts in Rom und war einer der Inspiratoren des erwähnten Briefes Papst Cölestins I. an die Bischöfe Galliens. Seiner gemäßigten Kampfweise in dieser Zeit entspricht der maßvolle Ton der Capitula. Ein Vergleich mit den sicher echten Schriften Prosper's (Contra Collatorem und Responsiones ad capitula responsionum Vincentianarum) ergibt auffallende Übereinstimmungen in der Anlage der Schrift, der Wahl der Belegstellen und in Sprache und Stil. Unter anderem ist allen drei Schriften die Berufung auf die liturgischen Fürbitten eigen, die in De vocatione omnium gentium wiederkehrt, einer etwas späteren, anonymen Kontroversschrift, die ebenfalls Prosper von Aquitanien zuzuschreiben ist².

Somit kann auch der in Capitulum VIII ausgesprochene Satz «Legem credendi lex statuat supplicandi» zunächst nicht die Autorität Cölestins I. beanspruchen, sondern nur die Tiro Prosper's von Aquitanien, nicht die eines Papstes oder eines andern Trägers des kirchlichen Lehramtes, sondern nur die eines Laienmönches und kirchlichen Schriftstellers. Wenn die Einreihung unter offizielle Dokumente des päpstlichen Archivs amtlich geschah, könnte man darin eine päpstliche Anerkennung und Bestätigung erblicken. Aber es läßt sich nicht überprüfen, ob dies der Fall war. Hingegen ist die Autorität von Prosper's Indiculus und seiner Formel nachträglich gesteigert worden durch den Gebrauch, den das kirchliche Lehramt davon machte³. Dabei hat die Formel aber einen allgemeineren Sinn erhalten, als sie bei Prosper im Textzusammenhang unmittelbar besitzt.

¹ CAPPUYNS M., L'origine des Capitula pseudocélestiniens contre le Semi-pélagianisme. RB 41 (1929), 156-70.

² CAPPUYNS M., L'auteur du «De vocatione omnium gentium». RB 39 (1927), 198-226. (Vgl. CAPPUYNS M., L'origine des Capitula ... S. 169.)

³ Siehe Einleitung.

2. Der Textzusammenhang

In der Vorrede zu den Capitula¹ legt der Verfasser Veranlassung, Zweck und Art seines Werkleins dar. Es gebe Leute, sagt er, die zwar Pelagius und Cölestius entschieden ablehnen, aber doch « unsern Lehrern », als wären sie ihrerseits zu weit gegangen, widerstehen und erklären, nur das anzunehmen, was der Heilige Stuhl des Apostels Petrus durch seine Bischöfe entschieden und gelehrt habe. Daher sei es notwendig gewesen, sorgfältig den Erklärungen der Vorsteher der römischen Kirche nachzugehen. Diesen habe er einige Entscheidungen der afrikanischen Konzilien beigefügt, welche die apostolischen Bischöfe durch Gutheißung zu den ihrigen gemacht hätten. Dieses « knappe Verzeichnis » der Erlasse der heiligen Väter sollte bei einigem guten Willen den Streit entscheiden. — Die eindeutigsten, entscheidenden und anerkannten Autoritätsbeweise in der Frage der Unverdienbarkeit der Gnade und ihrer Notwendigkeit auch für den Anfang des Glaubens und des Heiles will Prosper also kurz zusammenstellen.

Tatsächlich kommen nun in den ersten sechs Capitula die zwei Päpste Innozentius I. (401-417) und sein Nachfolger Zosimus (417-418) und im siebten das Konzil von Karthago von 418 zum Wort; Zeugnisse, die für den Sammler um etwa zwei Jahrzehnte zurückliegen mochten. Nach der Ankündigung in der Vorrede ist man nun überrascht, in Capitulum VIII und IX abschließend Beweise zu finden, die weder Erklärungen von Päpsten noch von Konzilien darstellen, sondern die Liturgie zum Zeugnis beibringen. Der Verfasser scheint dieses Argument, da er es als Schlußstein in sein « knappes Verzeichnis » aufnimmt, für sehr stark und auch beim Gegner wirksam zu halten. Er wertet es mindestens ebenso hoch wie die vorausgehenden auctoritates, wenn er, den positiven Teil des Indiculus überschauend und zusammenfassend, nach Capitulum IX anhebt: « Diese kirchlichen Richtlinien *und aus göttlicher Autorität geschöpften Zeugnisse* haben uns also bestärkt ... »².

Uns interessiert zunächst Capitulum VIII. Es hat folgenden Wortlaut³:

¹ Text der Capitula ML 50, 531-7 oder 51, 205-12. ML 50 wird Cap. III-XIII gezählt; Cap. VIII ist dort Cap. XI. ES n. 129-42.

² His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis ... confirmati sumus. Cap. IX (ML 51, 210).

³ Praeter has autem beatissimae et Apostolicae Sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferae novitatis elatione deiecta, et bonae voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum et in eis usque in finem perseve-

« In diesen unantastbaren Bestimmungen des hochseligen und Apostolischen Stuhles haben die heiligen Väter den Hochmut der neuen Lehre verworfen und uns gelehrt, sowohl die ersten Regungen des guten Willens als auch das Wachstum edlen Strebens sowie die Beharrlichkeit darin bis zum Ende der Gnade Christi zuzuschreiben. Abgesehen davon wollen wir unsern Blick aber auch auf das heilige Zeugnis der priesterlichen Fürbitten richten, die, von den Aposteln überliefert, in der ganzen Welt und in jeder katholischen Kirche in gleicher Weise gefeiert werden, *damit das Gesetz des Betens ein Gesetz für das Glauben darstelle*. Wenn nämlich die Vorsteher der heiligen Scharen die ihnen aufgetragene Sendung ausführen, dann vertreten sie beim milden Gott die Sache des ganzen Menschengeschlechtes, und, unterstützt durch das Seufzen der ganzen Gemeinde, bitten und flehen sie, daß den Ungläubigen der Glaube geschenkt, daß die Götzendiener von den Irrungen ihres Frevels befreit werden, daß den Juden die Hülle vom Herzen genommen werde und ihnen das Licht der Wahrheit erscheine, daß die Häretiker durch Annahme des katholischen Glaubens wieder zu sich kommen, daß die Schismatiker den Geist neuerstandener Liebe empfangen, daß den Gefallenen das Heilmittel der Buße verliehen, daß endlich die Katechumenen zu den Sakramenten der Wiedergeburt geführt und ihnen der Hof der himmlischen Barmherzigkeit erschlossen werde.

rantium ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationum quoque sacerdotilium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, *ut legem credendi lex statuat supplicandi*.

Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur,

- ut infidelibus donetur fides,
- ut idololatrae ab impietatis suae liberentur erroribus,
- ut Iudaeis ablato cordis velamine lux veritatis appareat,
- ut haeretici catholicae fidei perceptione respiscant,
- ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipiant,
- ut lapsis poenitentiae remedia conferantur,
- ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis coelestis misericordiae aula reseretur.

Haec autem non perfunctorie neque inaniter a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus: quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum transferat in regnum Filii caritatis suae (Col. 1, 13), et ex vasis irae faciat vasa misericordiae (Rom. 9, 22 f.). Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut haec efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur (ML 54, 209 f.).

Daß aber dies nicht ohne Ernst und Sinn vom Herrn erbeten wird, zeigt der Ausgang der Sache selbst, da ja Gott sich würdigt, aus jeglichem Irrtum sehr viele anzuziehen, um sie der Gewalt der Finsternis zu entreißen und ins Reich Seines geliebten Sohnes zu versetzen und aus Gefäßen des Zornes Gefäße der Barmherzigkeit zu machen. Das wird so sehr als restlos göttliches Werk empfunden, daß Gott, der dies vollbringt, allzeit Dank und Lobpreis für die Erleuchtung oder Besserung solcher Leute dargebracht wird.»

Den « unantastbaren Entscheidungen » des Apostolischen Stuhles stellt Prosper das nicht weniger unantastbare, « heilige » Zeugnis — sacramenta — der Gebete der Priester gegenüber. Dabei beschränkt er sich auf ganz bestimmte Gebete : auf das sog. Litaneigebet, die Fürbitten, die täglich¹ in der Messe der Gläubigen der Opferhandlung vorausgingen und in der römischen Liturgie heute zum Teil im Karfreitagsgottesdienst noch erhalten sind. Also auch hier eine ganz konkrete auctoritas. Mit fast schlagwortartig gehäuften Gründen hebt sie nun Prosper ins Heilige hinein, um ihr die volle Würde und Durchschlagskraft zu verleihen : Die Fürbitten sind inhaltlich « von den Aposteln überliefert » ; « in der ganzen Welt » werden sie gebetet, und zwar nicht nur vereinzelt, sondern « in jeder katholischen Gemeinde » ; überdies sind sie überall gleich, denn — und darum gehört auch dieses Capitulum VIII unter die auctoritates und enthält ein Glaubengesetz — es handelt sich um eine *lex supplicandi*. Würde, Unanfechtbarkeit und Heiligkeit dieser Gebete offenbaren sich voll und ganz dann, wenn sie im liturgischen Gottesdienst vom versammelten Gottesvolk, das ja im Blut Jesu Christi und im Heiligen Geiste « heilig » ist, gebetet werden. Prosper schildert daher, wie sie der Priester zwar allein spricht, aber « im Auftrage » des « heiligen Volkes ». Als Gesandter steht er im Angesicht der Majestät des « milden Gottes » und legt Fürsprache ein für das gesamte Menschengeschlecht, innig unterstützt durch das Mitflehen der ganzen Gemeinde. Solches Gebet kann nicht im Irrtum gründen, denn es ist, das ist für den Gläubigen selbstverständlich, vom Geiste Gottes getragen¹. Daß die Kirche recht hat, die Bekehrung von Heiden und Juden, Häretikern und Schismatikern, die Gnade für Gefallene und Katechumenen von Gott zu erbitten, und daß es ihr ernst ist damit, das bestätigt die Erhörung, die ihr von Gottes Güte zuteil

¹ Vgl. PROSPER, *Contra Collatorem* 12, 35 : *Aut quod Ecclesia quotidie pro inimicis suis orat, id est pro his, qui necdum crediderunt, numquid non ex Spiritu Dei facit ?* (ML 45, 1817).

wird und die wieder ganz Gott zugeschrieben wird. Ist es doch der spontane Ausdruck der tief-lebendigen Überzeugung der Kirche, daß alles Seiner Gnade Werk ist, wenn sie Ihm für die Erleuchtung und Bekehrung solcher Menschen lobpreisend dankt. Prosper hat es nicht für überflüssig gefunden, die Aufrichtigkeit des Gebetes zu betonen; hatten doch die Pelagianer gewagt, selbst vom Gebet des Herrn zu sagen, daß von den Heiligen die Bitte « Vergib uns unsere Schulden » « humiliter, non veraciter », mehr aus der Haltung der Demut als der Wahrhaftigkeit heraus gebetet werde¹. — Damit dürfte der Inhalt von Capitulum VIII umschrieben sein.

3. Begründung und ursprünglicher Sinn der Formel

Untersuchen wir genauer die Begründung des Beweises, so finden wir, daß die Fürbitten für Prosper das eindeutige Zeugnis vom « sensus ecclesiae »² sind, vom Glaubensbewußtsein der Kirche: jede Bekehrung beginnt bei Gott. Unter « Kirche » versteht er dabei nicht nur die lehrende, sondern die ganze, Priester und Volk umfassende, vom Heiligen Geiste erfüllte und geleitete, Gott dienende Kirche. Das Zeugnis der Fürbitten schöpft seine unbedingte Geltung aus zwei Quellen: einer innern: ihrem liturgisch-kirchlichen Charakter, und vor allem einer äußern: ihrem apostolischen Ursprung.

Es liegt Prosper viel daran, sowohl diese Überzeugung als auch deren Ausdruck, die Fürbitten, zurückzuführen auf die Autorität der Apostel. Einheit und Allgemeinheit dieser Gebete erklärt er mit der *Überlieferung der Apostel*; diese ist ihm das Ausschlaggebende. Der apostolische Ursprung des Fürbittgebetes steht für ihn wie für seine Gegner so fest, daß er nicht daran denkt, ihn zu beweisen. Die Vermutung liegt nahe, daß Prosper auf die Paulusworte 1 Tim. 2, 1-4 anspielt: « Vor allem ermahne ich dich, Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen verrichten zu lassen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten, auf daß wir in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit ein stilles und ruhiges Leben führen können. Das ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Heilande. Er will, daß alle Menschen gerettet werden

¹ Vgl. Conc. Carthag. 418 can. 83 (MANSI 3, 815).

² Quod adeo totum divini operis esse *sentitur*. Vgl. auch De vocatione omnium gentium 1, 12: ... quid ipsa universalis ecclesia *sentiat*, requiramus (ML 51, 664).

und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.» Die starke Vermutung, daß Prosper mit «lex supplicandi» nichts Anderes meint als diese «Verordnung» des Apostels Paulus, wird zur Gewißheit, wenn man zum Vergleich eine Parallelstelle in Prosper's De vocatione omnium gentium¹ heranzieht, an der mit dem Ausdruck «lex supplicationis» klar die erwähnte Paulusstelle 1 Tim. 2, 1-2a bezeichnet wird.

Somit ist der ursprüngliche Sinn der Formel «Legem credendi lex statuat supplicandi» stark verschieden von dem, den man ihr heute beilegt. Es handelt sich nicht um die Liturgie im allgemeinen, sondern nur um das liturgische Gebet; und nicht um jedes liturgische Gebet, sondern nur um die sogenannten Fürbitten; und um diese deshalb, weil sie von den Aposteln überliefert — verfaßt? — und von Paulus vorgeschrieben sind. Der Ausdruck «lex supplicandi» bedeutet nicht «Liturgie» noch «liturgisches Gebet», sondern «das Geheiß der Apostel, für alle Menschen zu beten», wie es von Paulus 1 Tim. 2, 1-2 auch schriftlich niedergelegt ist; auch das Dankgebet, das am Schluß von Capitulum VIII beweisend erwähnt wird, ist an dieser Stelle von Paulus genannt. «Der Befehl des Apostels Paulus, für alle Menschen zu beten,

¹ De voc. gent. 1, 12 (ML 51, 664 f.). — Die Parallelstelle, die unser Capitulum VIII glücklich ergänzt und erläutert, lautet:

De hac ergo doctrinae apostolicae regula, qua ecclesia universalis imbuitur, ne in diversum intellectum nostro evagemus arbitrio, quid ipsa universalis ecclesia sentiat, requiramus, quia nihil dubium esse poterit in praecepto, si obedientia concordet in studio. Praecepit itaque Apostolus, immo per Apostolum Christus qui loquebatur in Apostolo, fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus ac pro his qui in sublimitate sunt. *Quam legem supplicationis* ita omnium sacerdotum et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua huiusmodi orationes non celebrentur a populis christianis. Supplicat ergo ubique ecclesia Deo non solum pro sanctis et in Christo iam regeneratis, sed etiam

pro omnibus infidelibus et inimicis crucis Christi,

pro omnibus idolorum cultoribus,

pro omnibus qui Christum in membris ipsius persequuntur,

pro Judaeis quorum caecitati lumen evangelii non refulget,

pro haereticis et schismaticis qui ab unitate fidei et charitatis alieni sunt. Quid autem pro istis petit, nisi ut relictis erroribus suis, convertantur ad Deum, accipiant fidem, accipiant charitatem et de ignorantiae tenebris liberati in agnitionem veniant veritatis? Quod quia ipsi praestare sibi nequeunt, malae consuetudinis pondere oppressi et diaboli vinculis alligati . . . misericors et justus Dominus pro omnibus sibi vult hominibus supplicari, ut cum videmus de tam profundis malis innumeros erui, non ambigamus Deum praestitisse quod ut praestaret oratus est; et gratias agentes pro his qui salvi sunt speremus etiam eos qui necdum illuminati sunt, eodem divinae gratiae opere eximendos de potestate tenebrarum et in regnum Dei, priusquam de hac vita exeant, transferendos.

— ein Gebot, das die Kirche auch liturgisch überall täglich befolgt — *verpflichtet folgerichtig zu glauben, schon der Anfang alles Heiles komme von Gottes Gnade.*» So ist der Satz zu umschreiben.

Da Paulus seine Anordnung mit dem Willen «Gottes, unseres Heilandes» begründet (V. 3, 4) und Prosper dies in der Parallelstelle in *De vocatione omnium gentium* hervorhebt, dürfen wir noch weiter gehen und sagen, daß es sich im Grunde nicht nur um ein bestimmtes, sondern um das allgemeine Gebot der Fürbitte überhaupt handelt, so daß wir nichts anderes als eine besondere Form des Argumentes aus der Notwendigkeit — nicht aus dem Inhalt — des Gebetes vor uns haben, des Argumentes also, das uns in der pelagianischen und semi-pelagianischen Kontroverse häufig begegnet. «*Die Notwendigkeit des Gebetes um die Gnade ist ein Beweis für die Notwendigkeit der Gnade*»: das ist schließlich der ursprüngliche Sinn des Wortes: «*Legem credendi lex statuat supplicandi.*» Die Berufung auf die ausdrückliche Anordnung des Apostels, die Einschränkung auf ein liturgisches, allgemein verbreitetes und einheitliches Gebet und die Betonung der Heiligkeit liturgischen Betens haben den Zweck, dieses Argument konkreter, straffer und wirkungsvoller zu gestalten.

Das führt uns auf den andern Grund, der nach Prosper's Anschauung den Beweis aus den Fürbitten, auch unabhängig von ihrer Anordnung durch den Apostel, gültig macht: auf seinen *liturgisch-kirchlichen Wert*. Damit rücken wir der heutigen Auffassung des Satzes: «*Legem credendi lex statuat supplicandi*» näher. Denn bedeutet der Satzgegenstand «*lex supplicandi*» im Textzusammenhang auch keineswegs ein liturgisches Gebet und noch weniger die Liturgie im allgemeinen, sondern eine Stelle des ersten Timotheusbriefes, so besitzt anderseits in Prosper's Denken die Liturgie doch offensichtlich auch aus sich selbst Autorität, sodaß man auch von ihr aussagen kann, sie stelle eine Glaubensnorm, eine «*lex credendi*» dar. Zwar ist in *Capitulum VIII* die Vorschrift des Apostels der Kern des Beweises; aber unverkennbar mißt Prosper den Fürbitten ihres allgemeinen und öffentlichen, liturgischen Charakters wegen auch *selbständig große Beweiskraft* — auch in den Augen des Gegners — bei.

Einmal sollen die liturgischen Fürbitten eindeutig klar machen, wie die Kirche die Apostelworte 1 Tim. 2, 1-4 versteht, an denen man sonst vielleicht herumzudeuteln wagte. «Es kann über das Gebot kein Zweifel mehr bestehen, wenn der Gehorsam in eifriger Ausführung

damit übereinstimmt »¹, heißt es an der Parallelstelle. Gleichheit und Allgemeinheit der Fürbitten sind es, die beweisen, daß die Gläubigen die Worte des Apostels allüberall im gleichen Sinn verstehen und festhalten. Die Übereinstimmung mit « der einheitlichen Übung der Gläubigen der ganzen Welt und in jeder katholischen Gemeinde » verbürgt ihm die Wahrheit seiner Auslegung und seiner Überzeugung.

Sodann — das geht aus der auffälligen Betonung der Weihe und Würde des Gemeindegebetes hervor — wäre es für Prosper eine Absurdität, anzunehmen, daß die Gemeinde der Erlösten in jenen heiligen Augenblicken das Opfer eines schweren Irrtums wäre, wo sie, in Christus geeint, durch den Mund ihrer gottbestellten Priester zu Gott spricht und als « auserwähltes Volk und königliches Priestertum »² Fürsprache einlegt für das ganze Menschengeschlecht. Ist es da nicht der Heilige Geist, der in ihr betet ?³ Die Gebete der Kirche sind heilig. « So laß doch deine Kritik aus an den Gebeten der Kirche, und wenn du am Altar den Priester Gottes hörst, wie er das Volk Gottes zum Gebet aufruft für die Ungläubigen, daß Gott sie zum Glauben bekehre, und für die Katechumenen, daß Er ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt eingebe, und für die Gläubigen, daß sie mit Seiner Gnade in dem verharren, was sie zu sein begonnen, dann verhöhne die heiligen Worte und erkläre, du tuest nicht, was er da verlangt ! »⁴ So konnte angesichts von Lehren, die mit der Gebetspraxis der Kirche in Widerspruch standen, Augustinus entrüstet ausrufen ; genau so denkt auch Prosper, sein Schüler.

Wir finden also schon in Capitulum VIII den selbständigen Wert des Beweises aus dem liturgischen Beten stark betont. Daß Prosper solche Beweiskraft nicht nur dem liturgischen Beten beimißt, sondern auch den liturgischen Handlungen, also der Liturgie in ihrem vollen

¹ ... quia nihil dubium esse poterit in praecepto, si obedientia concordet in studio. Ib.

² 1 Petr. 2, 9.

³ Anm. S. 13 ; vgl. Röm. 8, 26.

⁴ Dic ergo apertissime nos pro his, quibus evangelium praedicamus, non debere orare ut credant, sed eis tantummodo praedicare. Exerce contra orationes ecclesiae disputationes tuas, et quando audis sacerdotem Dei ad altare Dei exhortantem populum Dei orare pro incredulis, ut eos Deus convertat ad fidem, et pro catechumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo quod esse coeperunt, eius munere perseverent, subsanna pias voces et dic te non facere quod hortatur, id est Deum pro infidelibus ut eos fideles faciat non rogare eo, quod non sint ista divinae miseracionis beneficia, sed humanae officia voluntatis. AUGUSTINUS, Ep. 217, 1, 2 (ML 33, 978 f. ; CSEL 57, 404).

Umfang, beweist eindeutig das unmittelbar sich anschließende Capitulum IX. Bestimmte Zeremonien des Taufritus, die Exorzismen, müssen hier ganz selbständig beweisen, daß bei den Erwachsenen nicht minder als bei den Kindern ein Stärkerer kommen muß, «um den Starken zu fesseln», wenn «der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden» soll: Die Liturgie ist Beweis für Existenz und Allgemeinheit der Erbsünde. Zu beachten ist auch hier wieder die auffallende Hervorhebung der Universalität und Uniformität dieser Zeremonien, wenn der einleitende Satz heißt: «Auch das, was die Heilige Kirche auf der ganzen Welt in gleicher Weise vollzieht, wollen wir nicht müßigen Blickes betrachten.»¹

* * *

Die Untersuchung der «Capitula Coelestini» abschließend und zusammenfassend, kommen wir zu folgenden *Ergebnissen*:

1. Den Capitula kommt kraft ihres Ursprungs nicht die Autorität eines Papstes, sondern nur die eines einzelnen kirchlichen Schriftstellers zu: Prospers von Aquitanien.
2. Der Satz «Legem credendi lex statuat supplicandi», der in Capitulum VIII formuliert wird, hat hier nicht den allgemeinen Sinn, den die Theologen heute damit verbinden; er bedeutet lediglich, daraus, daß Gott und in Seinem Auftrag der Apostel Paulus 1 Tim. 2, 1-4 das Gebet für alle Menschen verlange (lex supplicandi), ergebe sich die Wahrheit von der Notwendigkeit und Unverdienbarkeit aller Gnade als ein bindender Glaubenssatz.
3. Trotzdem kennt, anerkennt und gebraucht auch Prosper den Grundsatz, den wir heute mit seiner Formel ausdrücken; er stellt aus liturgischen Gebeten, und auch aus liturgischen Handlungen fest, was «sensus Ecclesiae» und daher zu glauben sei. Die Liturgie ist ihm selbständig verpflichtende Glaubensnorm.
4. In diesen Fällen hebt er besonders die Heiligkeit einerseits und die Allgemeinheit und Gleichheit der betreffenden liturgischen Elemente andererseits hervor. Die größte Autorität aber besitzen sie, wenn sie sich zugleich auf Christus oder die Apostel zurückführen lassen. So ist in der Liturgie die gottbestellte und geisterfüllte Hüterin der Wahrheit sichtbar: die Una, Sancta, Catholica et Apostolica Ecclesia.

¹ Illud etiam, quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplerur intuitu (ML 51, 210).

II

Herkunft des Liturgiebeweises : Augustinus

Tiro Prosper von Aquitanien gilt als Schüler des hl. Augustinus. Zwar waren sich die beiden von Angesicht unbekannt, trennte sie doch das Mittelländische Meer. Aber die gewaltige Persönlichkeit, die « in unermüdlicher Tätigkeit für alle Glieder des Leibes Christi Wache steht »¹, erfüllte den gallischen Laienmönch mit begeisterter und ehrfurchtsvoller Bewunderung, der er in einem ersten Briefe an Augustinus Ausdruck verlieh. Die Angriffe, denen Prosper als getreuer Verfechter der augustiniſchen Gnadenlehre von Seiten seiner Mitbrüder ausgesetzt war, knüpften das Band noch fester. Vielleicht veranlaßt durch Hilarius, einen andern gallischen Mönch, sicher gleichzeitig mit ihm, machte Prosper Augustinus in einem zweiten, im Gegensatz zum ersten noch erhaltenen Schreiben² mit den Ansichten seiner Gegner bekannt, die wir heute zusammenfassend als Semipelagianismus bezeichnen. Augustinus folgte der Bitte, sie zu widerlegen, in den beiden ausdrücklich an Prosper und Hilarius gerichteten Schriften « De praedestinatione sanctorum » und « De dono perseverantiae ».

Das sind indessen durchaus nicht die einzigen augustiniſchen Werke, die Prosper bekannt waren. Mit dem Ruf Augustinus' verbreiteten sich schon während seines Lebens seine Werke im ganzen Abendland und mit den Werken sein Ruhm. In seinem Brief erwähnt Prosper die guten Dienste, die ihm das vor kurzem erschienene Buch « De correptione et gratia » geleistet habe; auch die Bücher Contra Julianum nennt er. Aus der Bemerkung des Hilarius³, daß in seinem Kloster das Buch

¹ PROSPER, Ep. 225, 1 (ML 33, 1002; CSEL 57, 455).

² Ep. 225 in der Sammlung der Briefe des hl. Augustinus (ML 33, 1002-7; CSEL 57, 454-68).

³ Ep. 226, 10 (ML 33, 1011; CSEL 57, 479).



« De gratia et libero arbitrio » leider noch fehle, und aus seiner Bitte um die *Retractationes* (weil man nicht verfechten wolle, was Augustinus in seinen Schriften nicht gefalle), darf man schließen, daß schon zu Augustinus' Lebzeiten die meisten seiner Schriften in den Händen der gallischen Mönche waren. *Contra Collatorem*¹ erhebt diese Annahme zur Gewißheit; Prosper stand tatsächlich eine sehr reichhaltige Bibliothek der Werke von Augustinus zur Verfügung.

Es stellt sich daher die Frage: Leitet sich Prosper's Axiom « *Legem credendi lex statuat supplicandi* » in seinem ursprünglichen, engen Sinn (als Beweis aus der von der Kirche befolgten, apostolischen Anordnung von Fürbitten) und in seiner späteren, allgemeinen Bedeutung (als Beweis aus der Liturgie), oder vielleicht sogar in seiner Form von Augustinus her?

1. Vorhandensein des Liturgiebeweises bei Augustinus

Augustinus ist sich des großen religiösen *Bildungswertes* und Lehrgehaltes der Liturgie, besonders ihrer Gebete, voll bewußt und schätzt ihn hoch ein. Religiöse Belehrung hat ihren Zweck ja keineswegs erreicht, wenn sie nur sachgetreu die Wahrheit dargelegt hat. Da die Glaubenswirklichkeit den ganzen Menschen ruft und entscheidend in seinem Dasein steht, muß sie in seiner Seele Leben werden und Freude und Kraft entzünden. Der Mensch muß sich mitten hinein gestellt sehen in die unsichtbare, im Glauben erkannte Wirklichkeit. — Das vollzieht sich am reinsten im Rahmen der Liturgie. Das Glaubensgeheimnis ist hier nicht Gegenstand, sondern Gegenwart, Gott wird der versammelten Gemeinde der Erlösten das nahe, große Du. — Überdies eignet der Liturgie auch die Sprache, die oft unmittelbar zur Seele spricht, die Sprache des Symbols und des Gebetswortes: Augustinus erkennt ihr eine Beredsamkeit zu, die sich besonders eigne, das Herz der Lernenden zu ergreifen — *eloquentia . . . movendo affectui discentium accommodata*². In Bild und Gleichnis führt sie die Seele vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Körperlichen zum Geistigen, vom Zeitlichen zum

¹ *Contra collatorem* 21, 59 (ML 45, 1831 f.).

² *Si quae autem figurae similitudinem non tantum de caelo et de sideribus, sed etiam de inferiori creatura ducuntur ad dispensationem sacramentorum, eloquentia quaedam est doctrinae salutaris movendo affectui discentium accommodata a visibilibus ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia, a temporalibus ad aeterna.* Ep. 55, 7, 13 (ML 33, 211; CSEL 34, 184 f.).

Ewigen. « Mehr entzündet sich auf solche Art die Liebe, als wenn alles ganz nüchtern, ohne Bild und Gleichnis vorgelegt würde. »¹

Der große Seelsorger von Hippo läßt sich daher die Pflege der Liturgie sehr angelegen sein. Die zahlreichen eigenen Liturgieerklärungen in seinen Werken und Predigten², besonders für die Katechumenen, sowie die Weisung an andere, dasselbe zu tun³, zeugen davon, wie viel ihm daran gelegen ist, die liturgischen Möglichkeiten bildender Beeinflussung auszuwerten. Nützlichkeit für Glauben und gute Sitten sollen den Bischof bewegen, bisher fremde Bräuche einzuführen; umgekehrt muß er aufmerksam darüber wachen, daß keine Übung Glaube und gute Sitten schädige, sondern sie rücksichtslos abschaffen, wenn diese Gefahr besteht⁴.

Das bestimmende Element unter den liturgischen Formen ist das Wort. Es deutet, was die darstellenden Formen bedeuten. Es ist das Formale. Abgesehen von ihrem religiös formenden Wert als Sprechen mit Gott sind daher die reinen Formen des Wortes, die Gebete, auch nach ihrem Wahrheits- und Lehrgehalt von hervorragender Bedeutung. Sie sind geradezu eine Kanzel, auf der in der Kirche durch Jahrhunderte hindurch auch solche Wahrheiten verkündet wurden, die man, weil sie niemand bestritt, in den Predigten nicht ausführlich behandelte und bei der Auslegung der Heiligen Schrift weniger hervorhob⁵. Die Sprache

¹ Ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quodammodo, quo tamquam pondere sursum vel introrsum referantur ad requiem, ista omnia pertinent, quae nobis figurate insinuantur; plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cuius rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime. Credo quod ipse animae motus, quamdiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur; si vero feratur ad similitudines corporales et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tamquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem. Ep. 55, 11, 21 (ML 33, 214; CSEL 34, 191 f.). Vgl. ebd. 18, 34 (ML 33, 221; CSEL 34, 208 f.).

² Vgl. ROETZER W., Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. München 1930.

³ De catech. rud. 26, 50 (ML 40, 344 f.).

⁴ His enim causis, id est aut propter fidem aut propter mores vel emendari oportet quod perperam fiebat, vel institui quod non fiebat. Ep. 54, 5, 6 (ML 33, 203; CSEL 34, 165). Vgl. Ep. 55, 18, 34; 19, 35 (ML 33, 220-2; CSEL 34, 208-10).

⁵ Atque utinam tardi corde et infirmi, qui non possunt vel nondum possunt Scripturas vel earum expositiones intelligere, sic audirent vel non audirent in hac quaestione disputationes nostras, ut magis intuerentur orationes suas quas semper habuit et habebit Ecclesia ab exordiis suis donec finiatur hoc saeculum. De hac

der Gebete ist so klar und gewichtig, daß sie mühevoll Untersuchungen und Auseinandersetzungen überflüssig macht¹. Denn sie hat bedeutende Resonanz und ein beständiges Echo. Es sind ja die Gebete der Gläubigen, die durch ihren Anwalt, den Priester, am Altare laut werden, und umgekehrt klingt das Gebet der versammelten Kirche weiter außerhalb des gemeinsamen Gottesdienstes in den persönlichen Gebeten der « Heiligen ». Persönliches Gebet — Widerhall des liturgischen Betens; Liturgie — Widerhall des persönlichen Betens: Die ganze Ecclesia spricht aus diesen heiligen Worten. Daher die hohe Autorität dieser Predigt².

Bei solcher Einschätzung der Liturgie müßte es überraschen, wenn Augustinus in den großen *Kontroversen* sie nicht zum Zeugnis für die Wahrheit aufrufen, nicht außer der Heiligen Schrift auch aus ihr seine Beweise schöpfen würde. Tatsächlich begegnet uns der Liturgiebeweis verschiedentlich schon im Donatistenstreit³. In den heftigen Auseinandersetzungen mit Pelagius und seinen Anhängern aber erhält er ausschlaggebende Bedeutung und wird das entscheidende Argument. Zwar wird er mit der Zeit vielseitiger gestaltet und ausdrücklicher unterbaut, aber schon in den ersten Schriften der Kontroverse ist er da und in seiner Bedeutung erkannt. Im Jahre 416 verlangt Augustinus vom Bischof Johannes von Jerusalem, bei dem Pelagius Zuflucht gesucht hat, daß er diesen zur Entscheidung zwingt. Dazu sollen ihm zwei Fragen gestellt werden. Die zweite berührt die Kindertaufe, die erste spricht vom Gebet: « Er soll offen gefragt werden, ob er einverstanden sei, daß wir zu Gott beten müssen, damit wir nicht sündigen. Ist er nicht einverstanden, so soll in seiner Gegenwart der Apostel gelesen

enim re, quam nunc adversus novos haereticos non commemorare tantum, sed plane tueri et defensare compellimur, numquam tacuit in precibus suis, etsi aliquando in sermonibus exserendam nullo urgente adversario non putavit. De dono persev. 23, 63 (ML 45, 1031). Vgl. De praedest. sanct. 14, 27 (ML 44, 980).

¹ Prorsus in hac re non operosas disputationes exspectet Ecclesia, sed attendat quotidianas orationes suas. De dono persev. 7, 15 (ML 45, 1002).

² Der im Folgenden häufig gebrauchte Ausdruck « Liturgiebeweis » meint zunächst « Liturgie » in diesem weiteren, vollen Sinn. An sich würde er zwar Riten und liturgische Gebete, nicht aber « privates » Beten umfassen; während andererseits der Ausdruck « Gebetsbeweis » die Riten ausschließen würde. Es wird sich übrigens zeigen, daß das Privatgebet bei Augustinus nur insofern Lehrwert besitzt, als es katholisch, also doch Gemeinschaftsgebet ist.

³ z. B. Contra epist. Parmeniani 2, 10, 20 (ML 43, 63 f.; CSEL 51, 67 f.). — De bapt. 4, 23, 30 (ML 43, 174; CSEL 51, 258). — Ep. 185, 9, 39 (ML 33, 810; CSEL 57, 34).

werden, der da sagt: 'Wir beten zu Gott, daß ihr nichts Böses tut.' Ist er einverstanden, so anerkenne er offen die Gnade, auf deren Hilfe wir uns stützen. »¹ Im gleichen Zusammenhang stellt er dieselbe Frage nach der Notwendigkeit des Gebetes zehn Jahre später in dilemmatischer Form abschließend auch im Brief an Vitalis². Und wie schließlich in seinen letzten Lebensjahren von den bedrängten Semipelagianern seiner Schriftauslegung vorgeworfen wird, sie sei traditionsfremd, und wie mit dieser Begründung seine Schriftbeweise einfach als nicht stichhaltig abgelehnt werden, da widerlegt er seine Gegner wiederum in einer herrlichen Stelle mit den Gebeten der Kirche, die damit wirklich ausschlaggebende Kronzeugen werden und auch allein siegreich das Feld behaupten³.

Aus Liturgie und Gebet wird, um die wichtigsten *Gegenstände* dieser Beweisführung bei Augustinus zu erwähnen, sozusagen die ganze augustininische Gnadenlehre bewiesen: das Bestehen der Erbsünde⁴, der Gnadencharakter des Heils in seinem Anfang⁵, Fortschreiten⁶ und seiner Vollendung⁷ und damit auch die Prädestination; die Sündhaftigkeit auch der Kinder Gottes⁸ — dies schon gegen die Donatisten mit ihrer falschen Auffassung von der Heiligkeit der Kirche⁹ — die Macht Gottes über den freien Willen des Menschen¹⁰. Besonders auf diese Frage, das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, fällt vom Gebet her helles Licht. Wie die Gebote ein Beweis sind für die Freiheit

¹ Aperte interrogetur, utrum ei placeat orandum esse a Domino, ne peccemus. Quod si ei displicet, legatur in auribus eius Apostolus dicens: «Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali»; si autem placet, aperte praedicet gratiam quam iuvamur. Ep. 179, 6 (ML 33, 775 f.; CSEL 44, 694).

² Ep. 217, 7, 30 (ML 33, 989; CSEL 57, 424 f.).

³ De dono persever. 23, 63-5 (ML 45, 1031-3). Siehe Anhang S. 129 f.

⁴ Ep. 194, 10, 43-6 (ML 33, 889 f.; CSEL 57, 210-2).

⁵ De praedest. sanct. 19, 39; 20, 40 f. (ML 44, 989 f.). — Enchir. 32, 9 (ML 40, 248).

⁶ De gratia et lib. arb. 13, 26 (ML 44, 896 f.). — De praedest. sanct. 11, 22 (ML 44, 976).

⁷ De corrept. et gratia 6, 10 (ML 44, 922 f.). — De dono persever. 2, 3 (ML 45, 996). — Enchir. 81, 22 (ML 40, 271).

⁸ Ep. 186, 9, 33 (ML 33, 828; CSEL 57, 73). — De fide et operibus 26, 48 (ML 40, 228; CSEL 41, 94 f.).

⁹ Contra Cresconium 2, 28, 35 (ML 43, 487; CSEL 52, 395). — Contra literas Petilianus 2, 103, 237 (ML 43, 340; CSEL 52, 151).

¹⁰ De praedest. sanct. 8, 15 (ML 44, 971 f.). — Ep. 215, 3 (ML 33, 972; CSEL 57, 390).

des menschlichen Willens, so ist das Gebet und die Aufforderung zum Gebet Zeichen seines Ungenügens, Beweis der Notwendigkeit göttlicher Hilfe. Da nun aber in der Heiligen Schrift oft dasselbe Werk Gegenstand sowohl eines Gebotes als auch des Gebetes ist, ist bewiesen, daß einerseits der Wille nicht genügt, andererseits die Notwendigkeit der Gnade den freien Willen nicht ausschließt¹. Die eigene Not und die völlige Abhängigkeit von Gott, das ist das Wesentliche, was das Gebet bekennt und bekennen will, was es darum lehrt und beweist. Dieser wesentliche Inhalt muß wahr sein, mit ihm muß die persönliche Glaubensüberzeugung übereinstimmen; er ist Glaubensnorm. Mag einer sich täuschen über die Zuträglichkeit des erbetenen Gutes, mag er aus Unwissenheit z. B. mit unrichtigen Titeln Gott anreden: darin täuscht er sich nicht, daß er arm und sündhaft und auf Gott ganz und gar und bedingungslos angewiesen ist und von Ihm, dem Urgrund aller Dinge, empfängt, was er braucht und empfängt. Darin ist der Gebetsbeweis schlüssig. « Wenn du aufrichtig und gläubig einen so Reichen (d. i. Gott) um etwas bittest, so glaube auch, daß der, den du bittest, der Spender von dem ist, worum du Ihn bittest. Während du Ihn mit den Lippen ehrst, erhebe dich nicht im Herzen über Ihn, indem du glaubst, daß in deiner eigenen Macht liege, was du von Ihm zu erbitten vorgibst. »²

Nicht nur für die Gnadenlehre findet Augustinus in der Liturgie Beweise. Die Semipelagianer hatten es gewagt, einen Schriftbeweis aus dem Buch der Weisheit abzulehnen mit dem Vorwand, daß dieses Buch nicht kanonisch sei. Milde, aber vorwurfsvoll weist Augustinus diese Meinung mit dem Hinweis auf den liturgischen Gebrauch des Buches zurück. « Man hätte den Satz des Buches der Weisheit nicht zurückweisen sollen, da dieses doch gewürdigt wurde, in der Kirche Christi vom Rang der Lektoren der Kirche Christi durch eine so lange Reihe von Jahren vorgelesen und von allen Christen, von den Bischöfen bis zu den letzten Laien, Gläubigen, Büßern und Katechumenen ehrfürchtig

¹ Serm. fragm. 1, 4 (ML 39, 1722 f.). — De gratia et lib. arb. 13, 26 (ML 44, 897). — De praedest. sanct. 14, 27 (ML 44, 980). — Ep. 177, 5 (ML 33, 766 f.; CSEL 44, 673-5).

² Si aliquid a tanto divite veraciter ac fideliter poscis, ab illo a quo poscis te accipere crede quod poscis. Noli eum labiis honorare et super eum corde te extollere, credens a te ipso tibi esse, quod ab illo te fingis orare. De dono persever. 2, 3 (ML 45, 996). Vgl. De corrept. et gratia 6, 10 (ML 44, 923); De praedest. sanct. 14, 27 (ML 44, 980).

als göttlicher Herkunft angehört zu werden.»¹ Die Liturgie bezeugt also den Kanon der inspirierten Bücher.

Aus dem Gedächtnis für die Verstorbenen in der heiligen Messe und der Totenliturgie überhaupt zieht Augustinus Schlüsse über die Verschiedenheit des Schicksals der Verstorbenen im Jenseits. Für die Verdammten, seien es Engel oder Menschen, bittet die Kirche nicht um Erlösung. Das beweist, daß das Verdammungsurteil unwiderruflich, die Höllenstrafe ohne Ende ist². Das Gedächtnis der Martyrer ist von dem der übrigen Verstorbenen getrennt; die Martyrer bedürfen nicht mehr unserer Hilfe, sondern vielmehr wir der ihrigen³. Den übrigen hingegen können wir helfen, und es ist häretisch zu behaupten, daß man für sie nicht opfern dürfe⁴. Der Liturgiebeweis für das Fegfeuer ist umso bemerkenswerter, als Augustinus 1 Cor. 3, 15 nicht vom Fegfeuer versteht, sondern diese Auslegung lediglich als Möglichkeit anführt⁵, 2 Makk. 12, 43-6 aber zwar als Beweis für die Möglichkeit der Hilfe anerkennt, jedoch das Gebet der Kirche ausdrücklich als selbständigen, ebenbürtigen Beweis daneben stellt⁶. Also ein Dogma, das Augustinus ganz aus der Liturgie begründet.

Im allgemeinen ist der Gebrauch, den Augustinus vom Liturgiebeweis macht, ziemlich nüchtern und zurückhaltend; er schließt aus den Gebeten weniger, als wir heute gelegentlich geneigt sind. Doch werden wir schon bei ihm auf die Schwierigkeit aufmerksam, die Grenzen des liturgischen Beweises richtig abzustecken, wenn er aus den Daten der Feste der Geburt und der Erscheinung des Herrn auf die geschichtlichen Daten dieser Ereignisse schließt⁷.

¹ . . . non debuit repudiari sententia libri Sapientiae, qui meruit in Ecclesia Christi de gradu lectorum Ecclesiae Christi tam longa annositate recitari et ab omnibus christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, catechumenos cum veneratione divinae auctoritatis audiri. De praed. sanct. 14, 27 (ML 44, 980). Vgl. De doctrina christ. 2, 8, 12 (ML 34, 40 f.).

² De civitate Dei 21, 24, 1 (ML 41, 737; CSEL 40, 2, 558 f.).

³ Serm. 159, 1, 1 (ML 38, 868). — Serm. 297, 2, 3 (ML 38, 1360).

⁴ De haeresibus 53 (ML 42, 40). — Serm. 172, 2, 2 (ML 38, 936 f.). — Enchir. 110, 29 (ML 40, 283 f.).

⁵ Enchir. 68 f., 19 (ML 40, 264 f.). Vgl. aber Enarr. in Psalmos 37, 3 (ML 36, 397).

⁶ In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis . . . locum suum habet etiam commendatio mortuorum. De cura pro mort. ger. 1, 3 (ML 40, 593; CSEL 41, 623 f.).

⁷ Dominus ergo noster Jesus Christus ante dies tredecim natus, a Magis hodie traditur adoratus. Quia factum est, Evangelii loquitur veritas; quo die

Als *Quellen* solcher Beweisführung finden wir bei Augustinus liturgische Bräuche (Taufe¹ und Kommunion² der kleinen Kinder, Gebet für die Verstorbenen, Gebrauch als Lesung im Gottesdienst), einzelne Riten, besonders der Taufe (Exorzismus, exsufflatio, abrenuntatio, Bekenntnis³) und Gebete, und zwar, weil sie unter verschiedenem Gesichtspunkt dasselbe ausdrücken, sowohl Bitt- als auch Dankgebete. Aus dem eucharistischen Gottesdienst werden angerufen die Fürbitten⁴, die Präfation, besonders das « Gratias agamus Domino Deo nostro »⁵, das Gedächtnis für die Verstorbenen⁶, das Gebet des Herrn, die Segensgebete bei der Kommunion⁷. Vereinzelt ist klar vom Privatgebet die Rede⁸. Meistens beruft sich Augustinus aber auf das Gebet allgemein, auf das Gebet « der Kirche »⁹ oder « der Heiligen »¹⁰, und es ist dann nicht leicht zu sagen, ob er die um den Altar versammelte Gemeinde meint oder nicht. Wesentlich tut ihm das nichts zur Sache, denn das Gebet des Gläubigen ist in seiner Haltung und in seinem Gehalt nicht verschieden von dem seines Priesters. Die liturgischen Formeln sind die klarste Ausdrucksform des Betens der ganzen Kirche. Was sich die einzelnen erlehen, erbittet die Liturgie in ihrem Namen für alle. Umgekehrt ist die Liturgie die Schule des Gebetes. Um was der Gläubige den Priester beten hörte, um das betet er auch persönlich, eben weil

autem factum sit, ubique clamat tam praeclarae istius solemnitatis auctoritas. Serm. 203, 1, 1 (ML 38, 1035).

¹ Serm. 293, 10 (ML 38, 1333). — Serm. 174, 6, 7-8, 9 (ML 38, 943-5). — De peccat. meritis et remiss. 1, z. B. 26, 39 (ML 44, 131; CSEL 60, 38).

² Infantes sunt, sed Sacramenta eius accipiunt. Infantes sunt, sed mensa eius participes fiunt, ut habeant vitam aeternam ... Quare cum illo curris ad medicum, si non habet vitium? Serm. 174, 6, 7 (ML 38, 944). — Opus imperf. contra sec. Jul. resp. 2, 30 (ML 45, 1154).

³ Ep. 194, 10, 43-6 (ML 33, 889 f.; CSEL 57, 210-4). — De peccat. meritis et remiss. 1, 34, 63 (ML 44, 146; CSEL 60, 63 f.). — Contra Julianum 6, 5, 11 (ML 44, 829). — Opus imperf. contra sec. Jul. resp. 2, 181 (ML 45, 1220).

⁴ De dono persev. 7, 15; 23, 63-5 (ML 45, 1002; 1031-3).

⁵ De dono persev. 13, 33 (ML 45, 1013). — Ep. 140, 19, 48 (ML 33, 558; CSEL 44, 195 f.). — Ep. 187, 6, 21 (ML 33, 840; CSEL 57, 99 f.). — Serm. 227 (ML 38, 1100 f.). — Denis Serm. 6, 3 (MORIN, Sermones post Maurinos reperti 31). — De spiritu et littera 11, 18 (ML 44, 211).

⁶ Serm. 159, 1, 1 (ML 38, 868). — Serm. 172, 2, 2 (ML 38, 936). — In Ioan-nem tract. 84, 1 (ML 35, 1847). — De cura pro mort. ger. 1, 3 (ML 40, 593; CSEL 41, 623 f.).

⁷ Ep. 179, 4 (ML 33, 775; CSEL 44, 693). — Serm. fragm. 1, 3 (ML 39, 1721).

⁸ De dono persev. 20, 53; 23, 63 (ML 45, 1026; 1031).

⁹ De praedest. sanct. 8, 15 (ML 44, 972).

¹⁰ De dono persev. 2, 3 (ML 45, 996).

er sich als Glied zur Kirche zählt, die man damals noch so lebendig als Einheit empfand. Er betet dem Geiste nach liturgisch. Seine Kirche hat ihre große, heilige Gebetstradition¹, deren Zeugen große Bischofsgestalten, wie Cyprian², deren Urheber die Apostel und der göttliche Lehrmeister selber sind. Augustinus holt seine Beweise oft unmittelbar daher, wo diese Tradition ihren Ursprung nimmt: vom Gebetsbeispiel und vom Gebetsauftrag im Neuen Testament. Er analysiert die Bitt- und Dankgebete der Apostel, besonders der Paulusbriefe³ und des Evangeliums⁴ und beweist endlich auch aus den Worten, mit denen die Apostel⁵ und Christus⁶ der Kirche den Auftrag gaben, zu beten, aus der «*lex orandi*». Gebets- und Schriftbeweis treffen sich.

Das Gebet der Kirche, diese große und heilige Überlieferung, findet sich in reinster Form im Gebet des Herrn, im *Vaterunser*, verkörpert. Es ist das evangelische Urbild des christlichen Betens und seine Kristallisation. Alle Kennzeichen der Tradition finden sich in ihm: so zu beten hat Christus gelehrt und befohlen (*lex*); so haben also die Apostel überliefert und selber gebetet, und seit ihnen die Heiligen alle; so betet täglich⁷ die Gemeinde, wenn sie sich um den Altar schart; so betet der Christ überhaupt zu seinem Gott⁸. Denn dieses Gebet enthält alle die wahrsten und tiefsten Anliegen seiner Kirche und seiner Seele, und es ist weit genug, auch die täglichen Sorgen einzuschließen. Der Katechumene muß lernen, um was er als Christ beten soll: die Kirche vertraut ihm in einer Weihstunde kurze Zeit vor der Taufe das als heiligen Erbschatz gehütete Gebet des Herrn an, lehrt es ihn beten und erklärt

¹ *Contradicitur orationibus nostris, quibus a Domino petimus, quidquid sanctos petiisse legimus et tenemus.* Ep. 179, 4 (ML 33, 775; CSEL 44, 693).

² Ep. 215, 3 (ML 33, 972; CSEL 57, 390). — *De praedest. sanct.* 8, 15 (ML 44, 972).

³ Ep. 179, 4; 6 (ML 33, 775 f.; CSEL 44, 693; 694). — *De gratia et lib. arb.* 18, 38 (ML 44, 904). — *De corrept. et gratia* 2, 3; 6, 10 (ML 44, 918; 922 f.). — *De praedest. sanct.* 8, 15; 19, 39 (ML 44, 972; 989).

⁴ *De corrept. et gratia* 6, 10 (ML 44, 922). — *Serm. fragm.* 1, 2 (ML 39, 1721). — Vgl. *In Ioannem tract.* 104, 2 (ML 35, 1902).

⁵ *De praedest. sanct.* 20, 40 f. (ML 44, 989 f.). — *De gratia et lib. arb.* 24, 46 (ML 44, 912).

⁶ *De praedest. sanct.* 8, 15 (ML 44, 972). — *De gratia et lib. arb.* 4, 9 (ML 44, 887). — *Contra Julianum* 4, 8, 41 (ML 44, 759). — *Enchir.* 32, 9 (ML 40, 248).

⁷ *Serm.* 58, 10, 12 (ML 38, 399).

⁸ Das schlichte *Vaterunser* stand zur Zeit Augustinus' zentraler und wichtiger als heute im religiösen Leben des Gläubigen; es bedeutete christliche Haltung und Form. Wie Cyprian davon sprach, so dachte auch Augustinus, sein Schüler. Vgl. unten S. 59-63.

es ihm¹. So, nicht nur mit diesen Worten, sondern mit diesen Gedanken, soll er in Zukunft beten, und der eucharistische Gottesdienst, wo der Bischof im Namen aller dieses Gebet laut vorbetet, soll ihm Schule sein². So ist das Vaterunser liturgisches Gebet im vollsten Sinn des Wortes: wirklich das Gebet der « Kirche » in ihrer ganzen zeitlichen Tiefe und räumlichen Weite, das Gebet aller Gläubigen, das sie alle allein in ihren Stuben und Kammern, aber auch wieder als Kirche mit dem Priester beten, und das der Bischof bei der Eucharistiefeyer im Namen seiner ganzen Familie an den Vater richtet: das Gemeinschaftsgebet, das sie der ewige, einzige Hohepriester gelehrt hat und in dem der Heilige Geist in ihr das « Abba, Vater ! » spricht.

Kein Wunder daher, wenn Augustinus den Gebetsbeweis — als solchen, nicht bloß als Schriftbeweis — am häufigsten aus den Bitten des Vaterunsers führt. Sehr häufig nennt und zitiert er es ausdrücklich³, oft meint er es wahrscheinlich, wenn er vom « täglichen Gebet der Kirche » oder « der Heiligen » spricht, wo es oft unklar bleibt, ob er auf das liturgische Fürbittgebet oder auf das Gebet des Herrn anspielt⁴. Gegenüber den präzisen Gebetsformeln der Liturgie gereicht es dem Gebet des Herrn im Beweis zum Nachteil, daß seine Worte allgemeiner gehalten sind. Sie können deshalb halb oder falsch verstanden und mißdeutet werden. Unter dem Druck des Gebetsbeweises haben das die Pelagianer tatsächlich zu tun gewagt, und Augustinus erschrickt geradezu, wie er ihre platte Auslegung erfährt⁵. Er hält sich daher in seinen Beweisen an die maßgebende Auslegung der Überlieferung⁶ und der Heiligen Schrift selber⁷. Besonders ist ihm der hochverehrte Märtyrerbischof von Karthago, Cyprian, Gewährsmann. Sein allberühmtes Werk *De oratione Dominica* empfiehlt und zitiert er immer und immer wieder⁸ als kostbares Zeugnis der katholischen Gebets- und Glaubenstradition.

¹ Vgl. ROETZER W., *Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, S. 149 f.

² Serm. 58, 10, 12 (ML 38, 399).

³ *De dono persev.* 2, 3-5, 9; bes. 7, 13 (ML 45, 996-9; 1001). — *Enchir.* 81, 22 (ML 40, 271). — *De gratia et lib. arb.* 13, 26 (ML 44, 897). — *De corrept. et gratia* 6, 10 (ML 44, 922 f.). — *De haeresibus* 88 (ML 42, 48).

⁴ *De dono persev.* 7, 15 (ML 44, 1002). — *Ep.* 179, 4 (ML 33, 775; CSEL 44, 693).

⁵ *Serm. fragm.* 1, 1 (ML 39, 1719-21). — Der Pelagianismus ist ein Anschlag auf das Gebet des Herrn: *Ep.* 176, 2 (ML 33, 763; CSEL 44, 664).

⁶ *Ep.* 179, 4 (ML 33, 775; CSEL 44, 693).

⁷ *Serm. fragm.* 1, 2 (ML 39, 1721).

⁸ *De gratia et lib. arb.* 13, 26 (ML 44, 897). — *Ep.* 215, 3 (ML 33, 972; CSEL 57, 390). Zitate z. B. *De dono persev.* 2, 4-5, 9; 19, 49; 21, 55 (ML 45,

2. Die Grundlagen der Autorität der Liturgie

Die Berechtigung des Beweises aus Gebet und Liturgie verteidigt Augustinus nirgends ausführlich. Es war nicht nötig, sie wurde nicht angefochten. Aus den kurzen Andeutungen ergibt sich immerhin folgende Begründung.

Erste Voraussetzung ist die absolute offene Aufrichtigkeit der Betenden, besonders der betenden Kirche, Gott gegenüber. Mit aller Entschiedenheit weist Augustinus das Ansinnen der Unwahrhaftigkeit zurück, das sofort sich ergäbe, wenn den Worten auf den Lippen nicht der demütige Glaube im Herzen entsprechen würde. So wäre das Beten trügerisch, «lügnerisch», «Verhöhnung oder Schmeichelei»¹. So mit dem Allerhöchsten zu reden wäre blasphemisch, und das von den Heiligen zu denken, ist absurd. Also glaubt die Kirche, was sie betet. Ihre Worte an Gott, ihre Gebete sind Offenbarung ihrer innersten Überzeugung².

Aber Wahrhaftigkeit ist noch nicht Wahrheit, Aufrichtigkeit des Sprechenden noch nicht ohne weiteres Richtigkeit des Gesprochenen. Könnte sich die Kirche nicht täuschen?

Augustinus weist zunächst die Ausflucht zurück, daß die Kirche etwa aus bloßer Gedankenlosigkeit von Gott erlehe, was sie ohne Seine Hilfe aus sich vermöchte. Das wäre unvernünftig, dumm³, und daher der Kirche Gottes unwürdig. Aber auch der Gedanke an einen unver-

996-9; 1024; 1027). — De praedest. sanct. 8, 15 (ML 44, 972). — De corrept. et gratia 6, 10 (ML 44, 923).

¹ Fallax: De praedest. sanct. 19, 39 (ML 44, 989). — Ep. 194, 10, 46 (ML 33, 890; CSEL 57, 212). Vanum atque inane: De praedest. sanct. 19, 39 (ML 44, 989). Mendaciter: Ep. 194, 10, 46 (ML 33, 890; CSEL 57, 212). Irrisio vel adulatio: De praedest. sanct. 19, 39 (ML 44, 989). Irrisoria: De dono persev. 2, 3 (ML 45, 996).

² Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates; nec oraret Ecclesia ut perseveraret in fide Christi, non decepta vel victa tentationibus mundi, nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle. Nam si haec ab ipso quidem poscit Ecclesia, sed a se ipsa sibi dari putat, non veras, sed perfunctorias orationes habet, quod absit a nobis. Quis enim veraciter gemat, desiderans accipere quod orat a Domino, si hoc a se ipso se sumere existimet, non ab illo? De dono persev. 23, 63 (ML 45, 1031 f.).

³ Quod licet non fiat, nisi voluntas adsit, tamen ut fiat, voluntas sola non sufficit: ideo pro hac re nec superflua nec impudens Domino immolatur oratio. Nam quid stultius, quam orare ut facias, quod in potestate habes? De natura et gratia 18, 20 (ML 44, 256; CSEL 60, 246). ... nulla ratione peteremus, vanissime fieret ... De gratia et lib. arb. 13, 26 (ML 44, 897). ... prorsus faceremus inaniter ... ebd. 14, 29 (ML 44, 898). ... non veras, sed perfunctorias ... De dono persev. 23, 63 (ML 45, 1032).

schuldeten Irrtum der gesamten betenden Kirche liegt ihm fern. Etwas Ungeheuerliches, ja Gotteslästerliches geschähe beispielsweise, wenn im Kind, an dem man Exsufflation und Exorzismus anwendet, nicht der böse, sondern der Geist Gottes wohnte¹. Das von der Kirche zu denken, ist unerträglich. Es widerstrebt dem «christlichen Sinn». Dieser ist es, der die Annahme der Unrichtigkeit der Kirchengebete gleich entschieden ablehnt wie die ihrer Unaufrichtigkeit². Dieser «sensus christianus», der in den Seelen der Gläubigen wacht, ist für sich schon Autorität; man muß ihm glauben³.

Dennoch gibt es selbst liturgische Bräuche und Gebete, in denen ein Irrtum möglich ist. Augustinus stimmt Cyprian in der Ansicht bei, daß Grund und Wahrheit über der Gewohnheit stehen⁴, und seine Richtlinien für die Überwachung partikulärer kirchlicher Bräuche⁵ setzen voraus, daß solche glaubenswidrig sein können. Von den Gebeten bei der Taufwasserweihe schreibt er: «Jeden Tag werden die Gebete von vielen verbessert, wenn sie Besserunterrichteten vorgetragen worden sind, und vieles findet sich in ihnen, was gegen den katholischen Glauben verstößt»⁶, und das komme etwa nicht nur bei schlechten, sondern auch bei guten Brüdern vor. Der christliche Sinn entscheidet also doch nicht ganz allgemein für Unfehlbarkeit von Gebet und Liturgie, nicht in jedem Fall für ihre Richtigkeit. Er unterscheidet und hat seine Kriterien, auch wenn er sie nicht immer reflexiv erkennt.

¹ Propter hoc et infantes, cum baptizantur, eruuntur de potestate tenebrarum; alioquin cum magna iniuria Dei, sicut iam diximus et saepe dicendum est, exorcizatur et exsufflatur imago Dei, si non ibi ille exorcizatur et exsufflatur princeps mundi, qui mittitur foras, ut sit illic habitatio Spiritus Sancti. Opus imperf. contra sec. Jul. resp. 2, 181 (ML 45, 1220). Vgl. ebd. 6, 23 (1557).

² Vgl. die Wortverbindungen «recte et veraciter»: De dono persev. 2, 4 (ML 45, 997). — Ep. 217, 5, 16 (ML 33, 985; CSEL 57, 416). «fallax et falsa»: De praedest. sanct. 19, 39 (ML 44, 989).

³ ... quod ipsi quoque auctoritate evangelica territi, vel potius christianorum populorum concordissima fidei conspiratione perfracti, sine ulla recusatione concedunt ... Ep. 194, 7, 31 (ML 33, 885; CSEL 57, 200 f.). — De dono persev. 9, 22; 12, 31; auch 8, 19 (ML 45, 1005; 1011; 1003).

⁴ Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est. De bapt. 4, 5, 7 (ML 43, 157; CSEL 51, 228).

⁵ Ep. 54, 2, 2; 5, 6 (ML 33, 200; 203; CSEL 34, 160; 165). — Ep. 55, 18, 34; 19, 35 (ML 33, 221 f.; CSEL 34, 208-10).

⁶ Si non sanctificatur aqua cum aliqua erroris verba per imperitiam precator effundit, multi non solum mali, sed etiam boni fratres in ipsa ecclesia non sanctificant aquam. Multorum enim preces emendantur quotidie, si doctioribus fuerint recitatae, et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. De bapt. 6, 25, 47 (ML 43, 213; CSEL 51, 323).

Es wurde schon gesagt, daß bei Augustinus das Gebet Beweisquelle ist, insofern es Gebet der Kirche ist. Je mehr die betenden Christen « Heilige Kirche » sind, umso mehr ist ein Irrtum ausgeschlossen. Am meisten sind sie das aber, wenn sie sich an heiligem Ort um den Altar Gottes scharen zum eucharistischen Gottesdienst. Dann sind sie die heilige Familie Gottes, die Gemeinschaft der Erlösten, geeint in gegenseitiger Liebe, geeint und geheiligt in Christus, durch den, mit dem und in dem sie sich Gott hingeben und Ihn verherrlichen. Wenn dann der gottbestellte Priester laut mit Gott spricht und Ihm die Bitten der Gemeinde vorträgt, wenn die ganze Gemeinde durch ihr « Amen » seine Bitten mit ihrem Glauben unterschreibt¹, dann sollte die Kirche sich täuschen? Eine solche Behauptung wäre empörend². Der Heilige Geist inspiriert ja diese Gebete, Er betet in den Gläubigen und durch sie³. In vermehrtem Maße wirkt Gott in den Sakramenten; wenn die Kirche sie spendet, hat sie Anteil an Seiner Treue; es muß geschehen, was sie sagt⁴. In solchen Gebeten muß die Wahrheit sein. Augustinus betont gelegentlich diesen selbständigen Beweiswert der Liturgie kraft ihrer Heiligkeit, ihrer Beziehung zum Heiligen Geiste, — man kann ihn den Eigenwert des Liturgiebewises nennen — recht stark⁵. Er ist neben dem Traditionswert die zweite Hauptwurzel der liturgischen Beweisführung.

Aber die Gemeinde, die an einem Orte versammelt ist, ist noch nicht die ganze Kirche. Erst die Katholizität sichert voll die Richtigkeit und Geistlichkeit der liturgischen Gebete; das Kriterium der Heiligkeit wird ergänzt durch das der Allgemeinheit, und sie sind miteinander verbunden. Augustinus betont die Universalität sehr stark. Wie die Lehren einzelner Bischöfe und Kirchen⁶, so können auch ihre Bräuche und Gebete an denen der Gesamtkirche korrigiert werden und erhalten aus der Übereinstimmung mit ihr unbestreitbare Gültigkeit. Was

¹ Defendamus et nos et vos; ne et nos sine causa benedicamus, et vos sine causa Amen subscribatis. Fratres mei, Amen vestrum subscriptio vestra est, consensio vestra est, adstipulatio vestra est. Serm. fragm. 1, 3 (ML 39, 1721). — De dono persev. 23, 63 (ML 45, 1031). — De praedest. sanct. 14, 27 (ML 44, 980).

² Ep. 179, 4 (ML 33, 775; CSEL 44, 693).

³ De dono persev. 23, 64 (ML 45, 1032). — Ep. 194, 4, 16 f. (ML 33, 879 f.; CSEL 57, 188-90).

⁴ ... quia fidelis Dominus in verbis suis, et propterea eius Ecclesia nullo modo fallaciter parvulos in remissionem peccatorum baptizat, sed ut fide agatur, quod agitur, utique fit, quod dicitur ... Ep. 194, 10, 45 (ML 33, 890; CSEL 57, 211 f.).

⁵ Vgl. De dono persev. 23, 64 (ML 45, 1032).

⁶ De bapt. 2, 3, 4 (ML 43, 128 f.; CSEL 51, 178).

katholisch, über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, ist wirklich Maßstab der Wahrheit und Garantie der Richtigkeit¹.

Die Katholizität geht jedoch nicht nur in die Weite, sondern auch in die Tiefe, und dort, wo sie ihren Ursprung hat, liegt auch der Quell ihrer Überzeugungskraft. Ihr Ursprung kann — wenn man von der mystischen Begründung im Heiligen Geist absieht — ein doppelter sein: ein allgemeines Konzil oder apostolische Tradition². Die « saluberrima auctoritas » der Plenarkonzilien, die auch bereits bestehende, allgemeine Bräuche noch bekräftigen kann³, wird nicht mehr weiter begründet. Sie kann nur in der aktiven Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche ihre Erklärung finden.

Alles was in der ganzen katholischen Kirche Brauch ist und nicht durch ein Plenarkonzil eingeführt wurde, führt Augustinus a priori auf die apostolische Zeit zurück; es muß bei Christus oder den Aposteln seinen Ursprung haben, sei es nun schriftlich in den heiligen Büchern enthalten oder nicht⁴, ja sogar, wenn es der Heiligen Schrift zu widersprechen scheint⁵. Katholisches Gebet ist apostolisch; es stimmt durch die langen Reihen der Generationen überein mit dem Gebets-Beispiel der Apostel, und es leitet sich her von ihrem Gebets-Auftrag und dem ihres Meisters. Diese Übereinstimmung⁶ oder Abhängigkeit⁷ stellt Augustinus bei Gelegenheit ausdrücklich fest und sichert damit seinem

¹ Ad haec itaque ita respondeo, ut quid horum sit faciendum, si divinae Scripturae praescribat auctoritas, non sit dubitandum, quin ita facere debeamus ut legimus. Similiter etiam si quid horum tota per orbem frequentat ecclesia; nam et hinc quin ita faciendum sit, disputare insolentissimae insaniae est. Ep. 54, 5, 6 (ML 33, 202; CSEL 34, 165). Vgl. ebd. 6, 8; auch 2, 3 (ML 33, 203; 204; CSEL 34, 166 f.; 161). — De haeresibus 88 (ML 42, 48). — Ep. 55, 15, 27; 19, 35 (ML 33, 217; 221; CSEL 34, 200; 210).

² Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in caelum et adventus de caelo Spiritus Sancti anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa quacumque se diffundit ecclesia. Ep. 54, 1, 1 (ML 33, 200; CSEL 34, 159 f.).

³ De bapt. 4, 5, 7 (ML 43, 158; CSEL 51, 228).

⁴ ... quamquam quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur ... De bapt. 4, 24, 31. Vgl. ebd. 2, 7, 12 (ML 43, 174; 133; CSEL 51, 259; 187).

⁵ Ep. 54, 6, 7-8 (ML 33, 203; CSEL 34, 166 f.).

⁶ Serm. fragm. 1, 3 (ML 39, 1721). — Ep. 179, 4, 6 (ML 33, 775 f.; CSEL 44, 693 f.). — De cura pro mort. ger. 1, 3 (ML 40, 593; CSEL 41, 623 f.).

⁷ Serm. fragm. 1, 2 (ML 39, 1721). — De praedest. sanct. 8, 15 (ML 44, 972).

Gebetsbeweis unerschütterliche Autorität. Denn damit ist die Verbindung zwischen dem Gebet der Kirche und der Offenbarung hergestellt. Übereinstimmung mit dem Apostelgebet bedeutet Übereinstimmung mit dem Apostelglauben, Übereinstimmung mit dem Herrengebot, Übereinstimmung mit der Lehre des Herrn; mittelbar oder unmittelbar stimmt damit also das Gebet überein mit der göttlichen Offenbarung, die vielleicht zunächst nicht reflexiv-lehrhaft, sondern nur religiös-lebendig, im Gebet erfaßt wurde. Gott wollte uns ja gerade durch unser Beten belehren und erziehen¹, ist doch «niemand so unerfahren, so fleischlich, so schwerfälligen Geistes, daß er nicht sähe, daß Gott das bewirkt, wovon Er verlangt, daß man Ihn bitte, es zu bewirken»². So läuft der Gebetsbeweis auch bei Augustinus zuletzt hinaus auf die von Christus gelehrt Gebetspflicht: *legem credendi lex statuat supplicandi*.

Der Gebets- und Liturgiebeweis ist Autoritäts-, Traditionsbeweis. Das Gebet bezeugt unmittelbar den Glauben, dessen Ausdruck es ist, und der so verbreitet und so alt ist wie die Gebete. «Wie in diesen Gebeten, so ist die Kirche auch in diesem Glauben geboren worden und aufgewachsen und wächst weiter»; «der soll sagen, diese Wahrheit ... sei einmal nicht im Glauben der Kirche enthalten gewesen, der sich zu behaupten untersteht, sie habe einmal nicht gebetet oder nicht aufrichtig gebetet um den Glauben der Ungläubigen ... Hat sie um diese Güter immer gebetet, so hat sie eben auch immer geglaubt, daß sie Gaben Gottes seien»³, so argumentiert der Kirchenvater einmal entscheidend und abschließend.

Aus dem Glauben ergibt sich der Schluß auf die Lehre, aus dem apostolischen Glauben der Schluß auf die göttliche Offenbarung. Ließe sich aber die Übereinstimmung des liturgischen Gebetes mit dem Glauben der Apostel und der Lehre ihres Meisters auch nicht unmittelbar in der Heiligen Schrift nachprüfen, so besäße es dennoch große Autorität. So sagt Augustinus ausdrücklich⁴. Denn die Liturgie bietet große Gewähr für treue Weitergabe und richtiges Verständnis des Über-

¹ *De dono persev.* 7, 15; 22, 60 (ML 45, 1002; 1030 f.).

² *Ideo Deus per orationes credentium nondum credentes credere facit, ut ostendat, quia ipse facit. Nemo est enim tam imperitus, tam carnalis, tam tardus ingenio, qui non videat Deum facere quod rogari se praecipit ut faciat.* Ep. 217, 7, 27 (ML 33, 988; CSEL 57, 423). Vgl. *Serm.* 181, 4, 6 (ML 38, 982): *Ecclesiae enim oratio est, vox est de magisterio Domini veniens. Ipse dixit: Sic orate ...*

³ *De dono persev.* 23, 63; 65 (ML 45, 1031; 1032). Siehe Anhang.

⁴ *De cura pro mort. ger.* 1, 3 (vgl. oben S. 25 Anm. 6).

lieferten. Die Weitergabe erfolgt ja in der im Herrn geeinten und vom Heiligen Geist erfüllten Gemeinschaft, wo nicht nur der Bischof als der Hüter der Reinheit des Glaubens, sondern auch das Volk für die Bewahrung der Tradition bürgt¹, deren Reinheit sich jederzeit in der Übereinstimmung mit den Schwesterkirchen, oder besser mit der Gesamtkirche prüfen läßt. Dieses lebendige Glaubensbekenntnis² ordnet daher Augustinus oft dem der Heiligen Schrift bei³. Dieser lebendige Baum treibt Blüten und Blätter in den persönlichen Gebeten der Gläubigen, die an der Lehrautorität der Liturgie teilnehmen, insoweit sie mit ihr übereinstimmen und aus ihr schöpfen.

Der Gebetsbeweis läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Die Pelagianer durften es nicht wagen, sich gegen die heilige Tradition zu stellen. Es blieb ihnen nur der Ausweg, Gebete und Zeremonien umzu-
deuten, wobei Augustinus sie in die absurdesten Konsequenzen trieb⁴ und damit vor den Gläubigen unmöglich machte. Für Irrende, die nicht verstockt waren, war die Beweisführung durchaus wirksam. Wir besitzen in Ep. 217 einen längeren Brief, der an einen solchen Irrenden gerichtet ist. Er ist zur Hauptsache eine Entwicklung des Liturgiebeweises, und damit eine Zusammenfassung und ein wertvoller, einheitlicher Beleg für fast alles, was bisher ausgeführt wurde. Aus diesem Grunde, und weil sich in ihm die Frage der Abhängigkeit Prosper's von Augustinus konkreter stellt, soll im Folgenden noch besonders darauf eingegangen werden.

3. Augustinus' Ep. 217 und Prosper

Vitalis, der sonst unbekannte Adressat von Epistola 217⁵ ist nicht Pelagianer, sondern im Gegenteil mit Augustinus Gegner dieser Irr-

¹ Vgl. Serm. 232, 1, 1 (ML 38, 1108). — Als Bestätigung durch die Gläubigen kommt dem « Amen » bei Augustinus große Bedeutung zu: Serm. fragm. 1, 3 (ML 39, 1721); Denis Serm. 6, 3 (MORIN, Sermones post Maurinos reperti, S. 31). Auch dem « dignum et iustum est »: De praedest. sanct. 13, 33 (ML 44, 1013).

² De dono persev. 23, 63 (ML 45, 1031).

³ Circumstipantur enim et divinarum auctoritate lectionum et antiquitas tradito ac retento firmo ecclesiae ritu in baptisate parvulorum ... Ep. 194, 10, 43 (ML 33, 889; CSEL 57, 210). Vgl. ebd. 7, 31 (885; resp. 200 f.). — Ep. 54, 2, 3 (ML 33, 201; CSEL 34, 161).

⁴ Vgl. Serm. fragm. 1, 1 (ML 39, 1719-21). — Ep. 194, 10, 43-6 (ML 33, 889 f.; CSEL 57, 210-3). — De peccat. meritis et remiss. 1 (ML 44, 109-52; CSEL 60, 3-71).

⁵ Ep. 217 (ML 33, 978-89; CSEL 57, 403-25). Der Brief wird auf etwa 427 datiert.

lehre¹. Nur meint er, daß doch der Anfang des Glaubens nicht Gottes Gabe sei, sondern daß der Mensch aus sich zu glauben beginne. Alles Weitere aber sei dann Gnade. — Dieser Irrtum ist rein theoretisch; praktisch glaubt Vitalis das selber nicht: das ist es, was Augustinus in diesem Brief seinem verwirrten Freund sehr liebenswürdig nachweisen will. Diesen Nachweis erbringt er aus der Gebetspraxis; das ist der leichteste und klarste Weg². «Du übersiehst, daß man deshalb Gott für die Ungläubigen um den Glauben bittet, weil Gott auch den Glauben gibt, daß man deshalb Gott für die, welche zum Glauben gekommen sind, dankt, weil Er auch den Glauben gegeben hat.»³

Unbestrittene und unbestreitbare Voraussetzung ist auch hier für Augustinus die Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit des Gebetes. «Wir wollen nicht die Menschen täuschen. Gott täuschen können wir ja nicht. Wir beten doch nicht, sondern wir tun nur so, als ob wir beteten, wenn wir glauben, daß nicht Er bewirkt, daß wir tun, um was wir bitten. Wir danken Gott nicht, sondern wir tun nur so, wenn wir nicht glauben, daß Er vollbracht habe, wofür wir Ihm danken. Sind die Lippen trugvoll in menschlichen Gesprächen, nein, wenigstens im Gebet sollen sie es nicht sein.»⁴

Über die Aufrichtigkeit hinaus macht aber Augustinus auch die Richtigkeit, Wahrheit des Bittgebetes um den Glauben und des Dankgebetes für den Glauben zur gemeinsamen Diskussionsgrundlage⁵, ein Beweis für die allgemeine Anerkennung, wie für die entscheidende Bedeutung, welche Augustinus diesem Beweis in der Auseinandersetzung mit Gegnern beimißt. Ist dieser Ausgangspunkt einmal zugegeben, so gibt es keinen Ausweg mehr, die Universalität der Gnade ist eine zwingende Konsequenz daraus⁶.

¹ Ego enim haereticum Pelagianum te esse non credo. 6, 25 (987; 424). (Bei solchen Seitenangaben ohne weitere Bezeichnung verweist im Folgenden die erste Zahl immer auf ML 33, die zweite auf CSEL 57.) Contra Pelagianos est iste conflictus tibi nobisque communis. 7, 29 (989; 424).

² Quomodo, inquires, respondebitur? Quomodo censes facilius et apertius, quam ut illud, quod de orando Deo superius egimus, sic amplectamur, ut hoc menti nostrae nulla subtrahat oblivionis inreptio, nulla calliditas argumentationis extorqueat? 2, 5 (980; 406).

³ Nec attendis ideo pro infidelibus Deum rogari, ut credant, quoniam Deus donat et fidem; ideo pro eis qui crediderint Deo gratias agi, quoniam donavit et fidem. 7, 29 (989; 424).

⁴ 2, 7 (981; 408).

⁵ Procul dubio non contradices 1, 1 (978; 403). Vgl. 7, 26 (987 f.; 421 f.).

⁶ ... si negas orandum esse ... aliter tecum agendum est (auf anderer Diskussionsgrundlage?) ... si autem, quod de te magis credo, sentis atque con-

Augustinus geht noch weiter. Die Richtigkeit des Gebetes ist ihm nicht allein eine wahre, allgemeine und gemeinsame Überzeugung der Christen, sie ist nach ihm Glaubenssache. In der Mitte des Briefes stellt er eine Reihe von zwölf Sätzen auf, Wahrheiten, aus denen sich ergebe, daß die Gnade dem Willen des Menschen zuvorkomme und nicht erst auf ihn folge. Die beiden letzten dieser Sätze heißen: « Wir wissen, daß wir Gläubige aus rechtem Glauben handeln, wenn wir zu Gott für die, welche nicht wollen, beten, daß sie glauben wollen. » « Wir wissen, daß wir für die aus ihnen, welche den Glauben angenommen haben, richtig und aufrichtig Gott als dem Wohltäter zu danken pflegen und schuldig sind¹ ». Von allen diesen zwölf Sätzen sagt Augustinus, daß sie « zum rechten und katholischen Glauben gehören »². Für die beiden letzten Sätze ist das noch klarer als für die übrigen. « Unter diesen zwölf Sätzen findest du vielleicht etwas, was du glaubst bestreiten oder bezweifeln zu sollen, und worüber du uns zu einer eingehenderen Auseinandersetzung zwingst. Aber willst du etwa auch der Kirche verbieten, für die Ungläubigen zu beten, damit sie gläubig werden ... ? »³ Ohne am Glauben zu rütteln, läßt sich auch an der Richtigkeit der Gebete nicht rütteln.

Wie begründet nun Augustinus diesen « Glaubenssatz ? » Er weiß, daß er damit nur eine Wahrheit und eine Überzeugung ausgesprochen hat, die mit der Übung privaten und gemeinschaftlichen Betens tief im Herzen Vitals eingewurzelt ist. Auf dieses persönliche christliche Glaubensbewußtsein seines Gegners beruft er sich daher in erster Linie. Auf den *sensus christianus*, dem die Richtigkeit solchen Gebetes feststeht und dessen Unrichtigkeit absurd ist, auf das christliche Gewissen, das zu solchem Beten als zur Erfüllung einer Pflicht antreibt⁴.

sentis orare nos Deum debere ac solere ... si sentis atque consentis debere nos etiam Deo agere gratias ac solere ... oportet sine dubio fatearis voluntates hominum Dei gratia praeveniri ... 7, 30 (989; 424 f.).

¹ *Scimus pro eis, qui nolunt credere, nos qui iam credimus recta fide agere, cum Deum oramus ut velint. Scimus pro eis qui ex illis crediderunt tamquam de beneficiis recte atque veraciter et debere nos agere Deo gratias et solere.* 5, 16 (985; 416).

² *Pervenimus autem in ea, quae ad fidem veram et catholicam pertinere firmissime scimus.* 4, 15 (984; 414). ... *quas nos dixi scire ad fidem rectam et catholicam pertinere ...* 5, 17 (985; 416). ... *quas pertinere ad catholicam fidem negare non sineris ...* 6, 25 (987; 421).

³ 7, 26 (987 f.; 421).

⁴ ... *procul dubio non contradicis ... Si hoc ergo pro caris nostris non tibi displicet ut oremus, si hanc orationem recognoscis esse christianam, si et tu*

Aber dieser persönliche Glaube und dieser persönliche Drang machen es allein noch nicht aus. Ihre objektiv überzeugende Kraft erhalten sie vielmehr erst daraus, daß sie christlich, d. h. kirchlich, allgemein sind, daß sich außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stellt, wer sie preisgibt. Es handelt sich um einen « allgemeinen Glauben »¹. Auch dies wird nicht ausdrücklich und ausführlich bewiesen. Aber die Autorität des hl. Cyprian wird zur Bestärkung angeführt². Vor allem aber das liturgische, gemeinsame Gebet der Kirche, dessen Richtigkeit Augustinus über allen Zweifel erhaben ist. Zweimal³ weist er ausführlich und eindrucksvoll hin auf die Fürbitten, das Litaneigebet im Gottesdienst der Gemeinde, wobei er die Heiligkeit solchen Gebetes stark hervorhebt⁴.

Die allgemeine Übung des kirchlichen Gebetes für die Ungläubigen wäre für Augustinus schon an sich ein Beweis für seinen apostolischen Ursprung. Indessen fehlt es für dieses Fürbitten ja nicht an ausdrücklichen Stellen in den Heiligen Schriften des Neuen Testaments. Die ganze Ausdrucksweise des Briefes läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß Augustinus das Gebet für die Ungläubigen als Pflicht erachtet, daß eine *lex orandi* besteht. Dabei führt er den Befehl des Herrn an, für die Feinde zu beten⁵, und das Vaterunser⁶. Gern verweist er auf das Beispiel des betenden Völkerapostels⁷, einmal auch auf eine paulinische Aufforderung zum Gebet⁸. Nirgends stoßen wir aber auf die *lex supplicandi* in dem konkreten Sinn, wie 1 Tim. 2, 1 f. sie darstellt, nirgends wird das Gebet der Kirche, besonders die Fürbitten, in Zusammenhang gebracht mit jener Anordnung des Apostels Paulus. Das muß überraschen, wo Augustinus so schriftgewandt und der Timotheustext so

pro caris tuis talia vel orare te recolis vel orare te debere cognoscis, quomodo dicis ... 1, 1 (978; 403). Si ... sentis atque consentis orare nos Deum debere ... si sentis atque consentis debere nos etiam Deo agere gratias ... 7, 30 (989; 424 f.).

¹ Siehe Anm. 2, S. 36: « catholica » ist dort in erster Linie nicht Name und Titel, sondern Eigenschaft.

² 1, 2 (979; 404). 2, 6 (980; 407). 7, 26 (988; 422).

³ Bes. 1, 2 (978; 404) und 7, 26 (988; 424 f.).

⁴ ... quando audis sacerdotem Dei ad altare (Dei) exhortantem populum Dei ... 1, 2 (978; 404).

⁵ Mt 5, 44: 2, 6 (980; 407). Vgl. 3, 8 (981; 409): Si tantummodo praedicandum esse dicis, iussioni Domini et orationibus Ecclesiae contradicis.

⁶ 2, 6 (980; 407). 1, 2 (979; 404).

⁷ 2 Cor. 13, 7: 1, 3 (979; 404). — Col. 1, 12 f.: 3, 8 (981; 408). — Rom. 10, 1: 7, 27 (988; 422). — Eph. 1, 15 f.: 7, 28 (988; 423).

⁸ 2 Thess. 3, 1 f.: 7, 27 (988; 422).

einzig treffend ist. Überraschen umso mehr, als Augustinus in einem früheren Brief bei Behandlung dieser Schriftstelle die Ansicht vertreten hatte, daß unter dem ersten Ausdruck — « *precationes* » las er statt « *obsecrationes* » — das « in allen oder fast in allen Gemeinden » übliche Litaneigebet zu verstehen sei¹. Zufall oder Absicht? 1 Tim. 2, 4, wo Paulus vom allgemeinen Heilswillen Gottes spricht, ist die Stelle, mit der die Pelagianer und Semipelagianer Augustinus immer wieder Schwierigkeiten bereitet haben, mit der er sich übrigens auch in unserem Brief² auseinandersetzen muß; die starke Einschränkung, die er dabei anbringt, mußte sich auch auswirken auf das vorhergehende Gebetsgesetz. Ging er dieser Stelle deshalb absichtlich aus dem Weg? Es scheint so. Prosper von Aquitanien hingegen hatte zur Zeit, da er den *Indiculus* schrieb, die streng augustinische Lehre vom partikulären Heilswillen Gottes aufgegeben. Damit fiel für ihn auch die Hemmung weg, den Liturgie- und Gebetsbeweis für die Notwendigkeit der Gnade mit dem Text des Timotheusbriefes zu verknüpfen. Und er hat es zum Vorteil des Argumentes getan.

« Wir müssen glauben, daß wirklich Gottes Gabe ist, was wir von Ihm erbitten, und was Er uns von sich erbitten heißt. Wir müssen glauben, daß Gottes Gabe ist, wofür wir Ihm betend danken, und wofür uns der Apostel danken lehrt. » Das ist der Grundgedanke des Briefes des hl. Augustinus an Vitalis. Hat Augustinus auch meistens das Gebet um den Glauben, und zwar das gemeinschaftliche und liturgische Gebet der Kirche im Auge, so nennt er doch auch das Privatgebet³ und spricht überhaupt allgemein. Im übrigen aber leitet er aus dem « Gesetz zu beten » ein Gesetz des Glaubens ab, genau im gleichen Sinn und in der gleichen Art wie nach ihm Prosper von Aquitanien⁴. Die Sache

¹ Sed eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis vel paene omnis frequentat ecclesia, ut « *precationes* » accipiamus dictas quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiāt benedici. Ep. 149, 2, 16 (ML 33, 636; CSEL 44, 362).

² 6, 19 (985 f.; 417 f.).

³ 1, 1 (978; 403). 5, 17 (985; 416).

⁴ Vgl. den zusammenfassenden Schlußabschnitt des Briefes: Quamobrem, ut hunc ad te sermonem aliquando concludam, si negas orandum esse ut qui nolunt credere velint credere, si negas agendas esse Deo gratias quoniam credere voluerunt qui nolebant credere, aliter tecum agendum est ut non sic erres aut, si errare persistis, ne mittas alios in errorem. Si autem, quod de te magis credo, sentis atque consentis orare nos Deum debere ac solere pro nolentibus credere ut velint credere, et pro eis qui adversantur et contradicunt legi eius atque doctrinae ut ei credant eamque sectentur, si sentis atque consentis debere nos etiam Deo agere gratias ac solere pro talibus, quod ad eius fidem doctrinamque conversi volentes ex nolentibus fiunt, oportet sine dubitatione fatearis voluntates hominum

ist die gleiche ; nur in der Formel geht Prosper über Augustinus hinaus. Die entsprechende Formel des hl. Augustinus wären etwa die Worte von Ep. 177 : « Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio. »¹

Man hat die Beweisführung Prosper's von Aquitanien in Cap. VIII als das vielleicht Originellste an den capitula bezeichnet². Nach allem, was die Untersuchung über Augustinus ergeben hat, wird man die Originalität gerade von Cap. VIII nicht übertreiben. Auch hier erweist sich Prosper als der gelehrige Schüler von Augustinus, der den Beweis aus der Liturgie und den neutestamentlichen Gebetsaufforderungen nicht nur angedeutet, sondern auch klar und immer klarer und eindrucksvoller durchgeführt hat, am mächtigsten am Schluß einer der letzten seiner Schriften : De dono perseverantiae³. Es stellt sich sogar die Frage, ob nicht Prosper's Cap. VIII in einer direkten *literarischen Abhängigkeit* gerade von Augustinus' Ep. 217 stehe.

Es sprechen dafür folgende Gründe :

1. Es scheint, daß sich Prosper bei der Zusammenstellung des Indiculus überhaupt von augustiniſchen Briefen leiten ließ. Die Wahl der auctoritates der ersten sieben Capitula stimmt nämlich auffallend überein mit der Aufzählung kirchlicher Dokumente in Augustinus' Ep. 215 an Abt Valentin⁴.

Um zu zeigen, « wie die katholische Kirche mit Gottes Barmherzigkeit das Gift der pelagianischen Häresie zurückgewiesen hat », sendet Augustinus dem Abt folgende Schriftstücke :

a) den Briefwechsel von Papst Innozenz mit dem Konzil von Karthago 416 : das sind die Briefe 175 und 181 der augustiniſchen Briefsammlung ; aus dem letztern schöpft Prosper Cap. I-III.

b) Den Briefwechsel desselben Papstes mit dem Konzil von Numidien, d. h. Mileve 416 : Ep. 176 und 182 ; Quelle von Cap. IV.

c) Den Briefwechsel zwischen Papst Innozenz und fünf bestimmten afrikanischen Bischöfen (Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius) : Ep. 177 und 183 ; von Prosper nicht benützt.

d) Sodann « was an Papst Zosimus vom afrikanischen Konzil geschrieben wurde, und die Antwort darauf, die derselbe den Bischöfen der ganzen Welt zugesandt hat » : Epistula tractatoria ; verwendet in Cap. V und VI.

Dei gratia praeveniri et, ut bonum velint homines quod nolebant, Deum facere qui rogatur ut faciat, et cui nos novimus agere gratias dignum et iustum esse, cum fecerit. Dominus tibi det intellectum in omnibus, domine frater. 7, 30 (989 ; 424 f.).

¹ Ep. 177, 4 (ML 33, 766 ; CSEL 44, 673).

² CAPPUYNS M., L'origine des Capitula pseudo-célestiniens. S. 169.

³ 23, 63-5 (ML 45, 1031-3) ; siehe Anhang.

⁴ (ML 33, 972 ; CSEL 57, 389 f.)

Auf Grund dieser Beobachtungen, besonders der letzten, wird man mit ziemlicher Sicherheit annehmen dürfen, daß Prosper in Cap. VIII nicht nur ideell, sondern auch literarisch von seinem Lehrer Augustinus abhängig ist, besonders von Ep. 217. Sein Liturgiebeweis ist geistiges Eigentum von Augustinus, sowohl in seinem Eigenwert auf Grund der Heiligkeit der Liturgie als auch in seinem Traditionswert auf Grund des apostolischen Ursprungs derselben; der Eigenwert kommt bei Augustinus eher noch stärker zur Geltung als bei Prosper. — Doch ist Prosper ein Verdienst in der Verarbeitung der vorgefundenen Elemente nicht abzuspochen. Durch die kluge Einschränkung auf das liturgische Fürbittgebet, die starke Betonung der allgemeinen Verbreitung und Gleichförmigkeit desselben und vor allem durch die strenge Zurückführung auf die konkrete Anordnung Pauli 1 Tim. 2, 1 f.¹ hat er das Argument geballter, straffer und wuchtiger gemacht. Vor allem bleibt sein Eigentum die Fassung der Idee, daß die Notwendigkeit des Gebetes die Notwendigkeit der Gnade beweise, in die klassische Formel: « Legem credendi lex statuat supplicandi ».

¹ Ganz deutlich erst in « De vocatione omnium gentium », wo dafür die Heiligkeit dieses Gebetes — und damit der Eigenwert des Liturgiebeweises — mehr in den Hintergrund tritt.

III

Die geschichtliche Verwurzelung des augustinischen Liturgiebeweises

Darf man, da Prosper es nicht ist, Augustinus als den Vater des Liturgiebeweises bezeichnen? Oder hat vielleicht auch er ihn als Erbe übernommen oder doch die Bausteine dafür bei seinen Vätern vorgefunden? Oder lag die liturgische Beweismethode überhaupt in der Luft, war sie bereits Allgemeingut? Diese Fragen müssen gestellt und beantwortet werden, bevor man des Bischofs von Hippo Verdienst um diese Beweisführung bestimmen kann.

Des hl. Augustinus Christentum wurzelt in der Tradition. Die eine Wurzel senkt sich in den Boden der mailändischen Kirche, die andere klammert sich an das Erdreich der afrikanischen Heimat. — In Mailand ist Augustinus katholischer Christ geworden. Hier gingen seiner Seele die Schönheiten der Kirche und ihrer Lehre auf. *Ambrosius* hat ihn in seinen Predigten und Katechesen eingeführt in die christliche Wahrheit und das kirchliche Leben. Später hat Augustinus die exegetischen Werke von *Ambrosius* benützt. Ihr Einfluß läßt sich leichter feststellen als der des ersten christlichen Unterrichtes, und doch ist dieser sicher bedeutender. In Mailand wurde Augustinus zum Christentum geboren; was er hier erhielt, blieb nicht bloß Eindruck, sondern wurde Substanz des Christen Augustinus. Grund genug, um unter dem Gesichtspunkt des Liturgiebeweises *Ambrosius'* katechetische Schriften zu prüfen, um daraus den Unterricht seines Lehrers und das Antlitz jener Mutterkirche kennen zu lernen.

Augustinus blieb aber Afrikaner. Greifbarer als der erste, formende Einfluß der Mailänder Kirche ist seine Abhängigkeit von den Schriftstellern der blühenden Kirchen seiner Heimat. *Optatus von Mileve* hatte in seinen sieben Büchern gegen *Parmenian* die katholische Kirche gegen die Vorwürfe und Ansprüche der fanatischen Donatistenpartei

glänzend verteidigt. Augustinus schätzte sie. *Cyprian* und *Tertullian* gar waren in der ganzen abendländischen Kirche berühmt, ja zum Teil maßgebend. Es ist bezeichnend, daß Hieronymus in seinem Schriftsteller-Katalog weder von den Werken des einen noch des andern eine Liste gibt, wie er es bei den übrigen Lehrern tut. Bei *Tertullian*, den man doch wegen seines Übertrittes zum Montanismus allmählich der Vergessenheit überantworten wollte — das Thema einer Anzahl seiner beliebten Schriften wurde ja gerade zu diesem Zweck von *Cyprian* neu bearbeitet — begründet er das damit, « daß seine vielen Werke doch den meisten bekannt seien », während er von *Cyprian* sagt, seine Werke seien weltberühmt, « sole clariora »¹.

Cyprian und *Tertullian* sind die Stufen, über die Augustinus' geistige Ahnenreihe hinabführt ins apostolische Zeitalter: durch *Tertullian* steht er schriftstellerisch in Verbindung mit *Justin* und *Irenäus*, und durch diesen kommt er in Berührung mit den *apostolischen Vätern*. — Damit sind die wichtigsten Namen genannt, welche eine Arbeit berücksichtigen muß, welche die Genealogie des augustinischen Liturgiebeweises untersuchen will.

A. AMBROSIUS UND MAILAND

Im Jahre 384 kam Augustinus als Lehrer der Rhetorik in staatlicher Stellung nach Mailand. Bischof in dieser Kaiserstadt war damals Ambrosius (339-397), und seine gewaltige Persönlichkeit schlug den jungen Rhetoren bald in ihren Bann. Durch das väterliche Wohlwollen des Bischofs angesprochen und durch den Ruf seiner Beredsamkeit gelockt, fand er sich oft zu seinen Predigten ein. Fesselte ihn anfänglich lediglich die Form derselben, so begann ihn doch nach kurzem auch der Inhalt zu interessieren, und Augustinus lernte die katholische Lehre, die ihm bisher einfältig erschienen war, achten. Unter dem Eindruck der Worte des Heiligen — die Predigten müssen sich oft mit dem Alten Testament befaßt haben — lösten sich quälende Zweifel; Augustinus faßte in der hoffnungslosen seelischen Lage, in die er durch den Manichäismus geraten war, allmählich wieder Mut, und unter vielen schweren Krisen wurde es in seiner Seele langsam Tag: er hatte den Weg zur Wahrheit gefunden. — Gewiß, eine sehr große Bedeutung

¹ HIERONYMUS, De viris illustr. 53; 67 (ML 23, 661; 667).

für diese Entwicklung kommt den neuplatonischen Schriften zu, mit denen Augustinus im Laufe dieser Entscheidungsjahre bekannt wurde. Aber schon bevor sie auf ihn Einfluß erhielten, hatte er nach dem Bericht der *Confessiones* vom Manichäismus Abstand gewonnen und sich der Kirche genähert, und das Verdienst daran kommt den Predigten des hl. Ambrosius zu. Gerne hätte Augustinus auch in längerer, persönlicher Aussprache bei Ambrosius Hilfe und Klarheit gesucht. Aber der Bischof war zu viel beschäftigt und, da seine Türe jedem offenstand, von Rat- und Hilfesuchenden überlaufen; die Gelegenheit fand sich nicht. Dagegen wird es der Sitte gemäß wieder Ambrosius gewesen sein, welcher Augustinus in der Fastenzeit 387 in Mailand mit den übrigen Taufbewerbern den Taufunterricht erteilte. Da uns in den Werken *De mysteriis*¹ und *De sacramentis*², sowie in der *Explanatio symboli ad initiandos*³ — wenn auch diese Schrift echt ist — Katechesen des hl. Ambrosius erhalten geblieben sind, können wir uns ein Bild machen über die Art und den Geist, in dem Augustinus zu Mailand in die kirchliche Tradition und in die Mysterien eingeführt worden ist. Soweit er sich durch das selbständige Studium der Heiligen Schrift und durch die Exegese, die Ambrosius in seinen Predigten gab, erarbeiten ließ, kannte Augustinus den katholischen Glauben bereits in manchen Stücken. Der Taufunterricht bot ihm eine mehr systematische Darstellung der kirchlichen Lehre und machte ihn mit dem vertraut, was im Mailand Ambrosius' die Arkandisziplin dem Außenstehenden vorenthalten hatte, vor allem mit den Sakramenten. Nicht weniger wichtig als die Belehrung ist es aber, daß Augustinus hier eintrat in die Gemeinde der Christen und begann, ihr Leben mitzuleben: hier fing er an, die Heilige Kirche zu erleben und zu erfassen, die später in seinem Denken eine so beherrschende Stellung einnahm. Nach dem aufreibenden und aufwühlenden, friedlosen Ringen um die Wahrheit war die tiefe Seele Augustinus' für den Unterricht und das Erlebnis der Kirche besonders aufgeschlossen. Er muß dadurch seelisch geformt worden sein. Man

¹ (ML 16, 389-410).

² (ML 16, 417-62). Über die Echtheit dieser Schrift vgl. MORIN G., *Pour l'authenticité du De Sacramentis et de l'Explanatio symboli de S. Ambroise*. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8 (1928), 86-106. — FALLER O., *Ambrosius, der Verfasser von De Sacramentis*. Zeitschrift für kath. Theologie 64 (1940), 1-14; 81-101. — FRANK H., *Ein Beitrag zur ambrosianischen Herkunft der Predigten De Sacramentis*. Theologische Quartalschrift Rottenburg 121 (1940), 67-82. — CONOLLY R. H., *The De Sacramentis, a work of St. Ambrose*. Downside 1942.

³ (ML 17, 4155-60). Vgl. den eben genannten Ausatz von MORIN.

darf darum die Bedeutung der Kirche Mailands und ihres Bischofs in ihrem besonderen Gepräge für die augustinische Gedankenwelt nicht unterschätzen¹.

1. Lehrautorität der Liturgie

Mailand war damals eine für das kirchliche Leben wichtige Stadt. Es war Residenz der Kaiser. Es bildete die Brücke zwischen Rom und Konstantinopel, zwischen West und Ost. Die Schriften des hl. Ambrosius, und vor allem die mailändische Liturgie beweisen, daß man sich eng an Rom anschloß. Aber gerade Ambrosius zeigt sich auch für den Osten aufgeschlossen. Nach der unerwarteten Erhebung zum Bischof bildete er sich an den Schriften der griechischen kirchlichen Schriftsteller, und er hat auch die Liturgie nach dem Vorbild der Ostkirche bereichert. So hatte das ambrosianische und mailändische Christentum einen morgenländischen Einschlag². — Nicht in allem war die Begegnung zwischen West und Ost in Mailand so friedlich. Überaus heftig prallten hier Arianismus und Rechtgläubigkeit aufeinander. Auxentius, der arianische Gegenbischof, war Alexandriner. Auch die leidenschaftliche Auseinandersetzung mit der Häresie, in der Ambrosius dem wahren Glauben zum Sieg verhalf, hinterließ in der mailändischen Kirche deutliche Spuren. — Vor allem darf man im Zusammenhang mit dem augustinischen Liturgiebeweis nicht übersehen, daß Mailand in der Geschichte der abendländischen Liturgie eine hervorragende Rolle spielt; der Ort, wo Augustinus katholisch wurde, war eine Hochburg der Liturgie.

Im Taufunterricht kam der Liturgie in Mailand, wie uns die erwähnten Katechesen zeigen, eine große Bedeutung zu. Die Arkan- disziplin war wie im Osten voll ausgebildet. Die Unterweisung über

¹ Vgl. *Confessiones*, vor allem 5, 13-6, 6 und 9, 5-6 (GIBB and MONTGOMERY, *The Cambridge Patristic Texts* 131-49; 246-9).

Eine geistige Verwandtschaft des hl. Augustinus mit Ambrosius ergibt sich auch aus seinen engen Beziehungen zu Simplician. Dieser edle Priester nahm sich des ringenden Rhetors freundschaftlich an und führte ihn, indem er seine Fragen beantwortete, seine Zweifel löste und so in persönlicher Aussprache ergänzte, was Ambrosius in der Predigt wirkte. Dieser Simplician war aber auch der Lehrer des so plötzlich auf die Kathedra berufenen Ambrosius gewesen. Vgl. *Confessiones* 8, 2, 3 (GIBB and MONTGOMERY 203). — Im übrigen liegt mir weniger daran, bestimmende Einflüsse von einzelnen Personen, als vielmehr, solche der Kirche von Mailand und ihres Geistes auf Augustinus festzustellen.

² Vgl. NEUNHAUSER B., *Orientalisches Gut in der Liturgie von Mailand: Das Transitorium*. *Der christliche Orient* 1938, 45-52. — PAREDI A., *Influssi orientali sulla liturgia milanese antica*. *La scuola cattolica* 68 (1940), 574-9.

die Geheimnisse der Taufe, der Firmung und der Eucharistie war nicht bloß kurz gehalten und einmalig, sodaß dem Sehen und Erleben der Vorrang vor der Belehrung eingeräumt war, sondern sie folgte dem Empfang der Sakramente erst nach und lehnte sich eng an ihren Ritus an: sie war in der Form eine Erklärung der Tauf- und der Meßliturgie. Bis jetzt hatte die Liturgie allein auf die Neophyten gewirkt; unmittelbar war sie als Lehrmeisterin vor sie hingetreten und hatte aus sich autoritativ widerspruchslosen Glauben gefordert. Staunend hatten sie gesehen, wie der Priester Brot nahm, darüber die Worte Christi sprach: «Das ist mein Leib.» und es ihnen reichte mit den Worten: «Der Leib des Herrn!» Ohne das Neue zu begreifen, hatten sie in dunklem, aber festem Glauben geantwortet: «Amen!» «Es ist wahr.»¹ «Ich beginne von den Sakramenten zu sprechen, die ihr empfangen habt. Eine Erklärung vorzuschicken ziemte sich nicht, denn im christlichen Mann ist das Erste der Glaube.»²

Ambrosius übersieht nicht die Gefahr einer solchen Methode. Lag nicht die Gefahr der Ernüchterung und Enttäuschung über die Unscheinbarkeit der sichtbaren sakramentalen Handlung nahe? «Darum hat man dir vorher gesagt, daß du nicht bloß glauben sollst, was du sehen werdest, damit nicht etwa auch du sagest: 'Ist jetzt das das große Geheimnis, das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, und das in keines Menschen Herz gedungen ist? Wasser sehe ich, wie ich es jeden Tag sehe. Dieses Wasser sollte mich reinigen, in das ich schon so oft hineingestiegen bin und nicht gereinigt wurde?' Lerne daraus, daß das Wasser ohne den Geist nicht reinigt!»³ Der Bischof ermahnt, vom Sichtbaren der Liturgie zur beglückenden unsichtbaren Wirklichkeit vorzudringen und sie im Glauben festzuhalten. «Vor allem hat der Apostel dich gelehrt, daß wir nicht das betrachten sollen, 'was man sieht, sondern was man nicht sieht. Denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig.' Auch an anderer Stelle heißt es ja: 'Das

¹ Vgl. De sacramentis 4, 5, 23-5 (ML 16, 443-5). — De mysteriis 9, 54 (ebd. 407).

² De sacramentis quae accepistis sermonem adorior, cuius (rei) rationem non oportuit ante praemitti; in christiano enim viro prima est fides. Ideo et Romae fideles dicuntur qui baptizati sunt, et pater noster Abraham ex fide iustificatus est, non ex operibus. Ergo accepistis baptismum, credidistis. Nefas est enim me aliud aestimare; neque enim vocatus esses ad gratiam, nisi dignum te Christus sua gratia iudicasset. De sacramentis 1, 1, 1 (ML 16, 417).

³ De mysteriis 4, 19 (ML 16, 394). — Vgl. ebd. 8, 44 (403 f.); 9, 59 (409 f.). — De sacramentis 4, 4, 14 (ML 16, 439).

Unsichtbare an Gott läßt sich seit der Schöpfung der Welt durch die geschaffenen Dinge wahrnehmen, auch seine ewige Macht und Gottheit läßt sich aus den Werken ermessen'. »¹ Um den Neugetauften die monumentale Sprache der Liturgie für die Zukunft voll zu erschließen, erklärt ihnen der Bischof Tauf- und Meßliturgie eingehend. Von der Messe zitiert er ausführlich Gebete des Kanons²; vom Taufritus durchgeht er Zeremonie um Zeremonie, immer wieder ihren übersinnlichen Gehalt aufdeckend und den Glauben daran fordernd. Dabei ist er aber immer bloß der Dolmetsch. Die die Wahrheit ausspricht und den Glauben fordert, ist die Mutter Kirche, die in der Liturgie unmittelbar zu ihren Kindern sprach und künftig stets unmittelbar zu ihnen sprechen wird, deren Stimme sie achten und jetzt besser verstehen werden.

Bei dieser Auffassung der Liturgie als eines Unterrichtes sind denn auch die wenigen Stellen, die man bei Ambrosius als *Liturgiebeweise* bezeichnen kann, anders aufgefaßt als bei Augustinus. « Er (der Priester) sagt: 'Der am Tage vor seinem Leiden Brot in seine heiligen Hände nahm ...' Brot ist es, bevor es konsekriert wird; wenn aber die Worte Christi dazu gekommen sind, dann ist es der Leib Christi. Denn höre, wie er sagt (der Priester): 'Nehmt hin und eßt alle davon, denn das ist mein Leib'. »³ Der Kanon ist also Glaubensgesetz. « Erinere dich, wie du geantwortet hast: daß du glaubest an den Vater, glaubest an den Sohn, glaubest an den Heiligen Geist. Es heißt da nicht: 'Ich glaube an einen Höheren und einen Geringeren und einen Letzten', sondern durch das eine, bürgende Wort machst du dich verbindlich, in gleicher Weise an den Sohn zu glauben, wie du an den Vater glaubst, in gleicher Weise an den Heiligen Geist wie an den Sohn. »⁴ Die Akzente sind anders gesetzt: für Ambrosius ist die Liturgie die Lehre der Kirche; bei Augustinus sahen wir sie als das Zeugnis ihres Glaubens. Die « *lex orandi* », auf die sich Ambrosius an diesen Stellen beruft, ist wie die Kirche eine über den Täuflingen

¹ De mysteriis 3, 8 (ML 16, 391).

² De sacramentis 4, 5, 21 f.; 4, 6, 27 (ML 16, 443 f.; 445 f.).

³ Qui pridie, inquit quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem. Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi. Denique audi dicentem: Accipite et edite ex eo omnes; hoc est enim corpus meum. De sacramentis 4, 5, 23 (ebd. 444).

⁴ Descendisti igitur; recordare quid responderis, quod credas in Patrem, credas in Filium, credas in Spiritum Sanctum. Non habes illic: credo in maiorem et minorem et ultimum, sed eadem vocis tuae cautione constringeris, ut similiter credas in Filium sicut in Patrem credis, similiter in Spiritum Sanctum credas sicut credis in Filium ... De mysteriis 5, 28 (ML 16, 397).

stehende, äußere Autorität. Die «*lex orandi*» in den Liturgiebeweisen Augustinus' ist eine den Gläubigen, da sie zusammen die heilige Kirche bilden, innere Gewissensstimme; unmittelbar zeigt ihnen das Gebet, wie sie im Grunde tatsächlich glauben, und erst mittelbar, wie sie im Einzelnen bewußt glauben müssen. Gewiß, die Verschiedenheit der Umstände bringt die verschiedene Akzentuierung mit sich: Ambrosius hat nicht Gläubige vor sich, sondern Täuflinge, die eben erst zum Glauben kamen. Doch liegt der eigentliche Grund der verschiedenen Auffassung wohl tiefer: in einer verschiedenen Schau der Kirche. Augustinus faßt sie tiefer, voller, organisch-lebendiger auf als Ambrosius, der Bischof der römischen Kaiserstadt, der Beamtensohn und frühere Staatsmann: Augustinus sieht in ihr Christi Leib, Ambrosius mehr Christi Reich.

Bei Ambrosius ist die Liturgie also stark lehrhaft aufgefaßt. Über die *Begründung* ihrer Lehrautorität verliert er keine Worte. Sie ist für ihn einfach die Stimme der Hüterin und gottgesandten Kündlerin der geoffenbarten Wahrheit, der weiten, katholischen Kirche, und damit genug beglaubigt. Ihre Autorität steht über der des einzelnen lehrenden Bischofs, denn er beruft sich auf sie. Der Traditionswert der Liturgie tritt im Gegensatz zu Prosper hinter dem absoluten Eigenwert ihrer Autorität zurück. Als Grund ihrer Geltung wird weniger ihr Alter namhaft gemacht, auch nicht besonders stark Allgemeinheit und Heiligkeit der Liturgie; es genügt, daß sie die Stimme der Kirche sei, die heute wie je göttlichen Lehrauftrag besitzt und auch in ihrer Liturgie ausübt. Daß die Liturgie als heiliger Schatz von einem Geschlecht dem andern in Ehrfurcht weiter gegeben wurde und apostolisches Erbgut sei, diesen Gedanken spricht Ambrosius nicht aus, setzt ihn aber wohl stillschweigend voraus. Klar ausgesprochen ist er nur für das Symbolum. Dieses «*breuiarium fidei*» haben die Apostel gemeinsam verfaßt. Unversehrt — denn niemand darf ihm etwas zufügen, noch etwas streichen — ist es auf uns gekommen, und es stimmt überein mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche Roms, der Stadt der Apostelfürsten. Es wird den Taufbewerbern nach den Skrutinien mitgeteilt. Sie müssen es auswendig lernen, um es lebendig im Herzen zu tragen. Ambrosius verbietet, es aufzuzeichnen. «*Es ist uns so überliefert, daß es nicht aufgeschrieben werden darf.*»¹ So erscheint das Glaubens-

¹ Sancti ergo apostoli in unum convenientes breuiarium fidei fecerunt, ut breviter fidei totius seriem comprehendamus... Sic unius apostoli scripturis nihil est detrahendum nihil addendum, quemadmodum nos symbolo quod acce-

bekenntnis, das eigentlich lehrhafte Stück der Liturgie, als ein kostbares, apostolisches Erbgut, ein vorsichtig und ehrfürchtig gehüteter heiliger Besitz der einen katholischen Kirche.

2. Lehrtendenz in der Liturgie

Ambrosius hat die Liturgie nicht nur ehrfürchtig gepflegt und gehütet, er hat sie auch bereichert. Von den Arianern in seiner Basilika belagert, hat er in stürmischer Stunde nach orientalischem Vorbild den Psalmen- und Hymnengesang in die abendländische Kirche eingeführt. Er ist selber Dichter mehrerer Hymnen. Augustinus beschreibt in den *Confessiones* den großen Eindruck, den der Gesang der Kirche auf ihn machte, und zugleich die wertvolle Wirkung, die er ausübte: mit den Liedern drang die Wahrheit in die Herzen und entzündete sie¹. Wie nachhaltig diese Wirkung war, zeigt Augustinus' *De beata vita*: wie das Gespräch am Schluß auf die heiligste Dreifaltigkeit kommt, beginnt Monika unwillkürlich einen Hymnus des hl. Ambrosius zu beten, der « tief in ihr Gedächtnis eingegraben war »². Diese belehrende Wirkung, die der lehrhaften Auffassung von der Liturgie ganz entspricht, war vom hl. Ambrosius beabsichtigt. « Sie (die Arianer) sagen auch, das Volk sei durch meine Hymnen verführt worden. Das will ich durchaus nicht bestreiten. Ein großer Zauber von unübertrefflicher Wirksamkeit liegt darin. Was wäre denn wirksamer als das Bekenntnis der Dreieinigkeit, die täglich wie aus einem Mund vom ganzen Volk gepriesen wird? Um die Wette eifern sie alle, den Glauben zu bekennen; in den Versen predigen sie den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, und kaum noch zum Lernen fähig, sind sie alle Lehrer geworden. »³

pimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrachere, nihil adiangere. Hoc autem est symbolum quod Romana Ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit... Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat. Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribi... Explanatio Symboli ad initiandos (ML 17, 1155D; 1158D; 1160A).

¹ Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! illae voces influebant auribus meis et eliquebatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis. *Confessiones* 9, 6 f. (GIBB and MONTGOMERY 448-50).

² Hic mater recognitis verbis quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi evigilans in fidem suam, versum illum sacerdotis nostri: « Fove precantes, Trinitas » laeta effudit... *De beata vita* 4, 35 (ML 32, 976).

³ ... Facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli. *Sermo contra Auxentium* 34 (ML 16, 1017 f.). Vgl. In Ps. 1, 9 (ML 14, 924 f.).

So antwortet er auf die Klage der Arianer. Augustinus berichtet an der gleichen Stelle, daß der Hymnengesang, die glückliche Eingebung eines gefahrvollen Augenblicks, nicht nur in Mailand beibehalten worden sei, sondern von dort aus schon fast in allen Kirchen Eingang gefunden habe. In Gallien war, aus der Verbannung in den Orient heimgekehrt, Hilarius mit dem Beispiel vorangegangen. Augustinus hat im Ausbau der Liturgie zur religiösen Bildung des Volkes Ambrosius nachgeahmt und sein Beispiel andern zur Nachahmung empfohlen; er bedauerte, daß die afrikanischen Kirchen in der Pflege des Volksgesanges von Hymnen und Psalmen so lässig seien und sich darin von den feurigeren Donatisten überbieten lassen¹. In seinem Psalmus contra partem Donati — daß er liturgisch verwendet wurde, ist weniger wahrscheinlich — hat er selber seiner Herde Schild und Schwert zum Kampf gegen die Schismatiker in die Hand gegeben, wohl in Erinnerung an den arianischen Sturm in Mailand².

Das Eindringen der Lehrtendenz in die Liturgie ist von großer Bedeutung für den Liturgiebeweis und seine Grundlagen. Die Liturgie in ihrem reinen Wesen ist Stimme der betenden, der anbetenden Kirche. Als solche ist sie voll ihres Glaubens, der im Gebet entweder unwillkürlich zum Ausdruck kommt, oder aber bewußt bekannt wird; ist doch das Bekennen des Glaubens eine Huldigung schönster Art vor dem wahrhaftigen Gott. Der Glaubensgehalt der Liturgie bedeutet Wahrheitsgehalt oder — weil diese Wahrheit zugleich Gegenstand der kirchlichen Lehre ist — Lehrgehalt. Dieser Lehrgehalt ist von hoher Autorität, weil die ganze Kirche mit ihrem Glauben dahinter steht, mit ihrer passiven oder Glaubensunfehlbarkeit, die durch den Heiligkeits- und Traditionscharakter der Liturgie besonders gut verbürgt ist. Lehrgehalt und Lehrautorität der Liturgie können daher im Liturgiebeweis ausgewertet werden, obgleich die Liturgie nicht lehren, sondern beten will.

¹ Si ... maiora studiosorum lucra speranda sint quam calumniatorum detrimenta metuenda, sine dubitatione faciendum est, maxime id quod etiam de Scripturis defendi potest; sicut de hymnis et psalmis canendis, cum et ipsius Domini et Apostolorum habeamus documenta et exempla et praecepta. De hac re tam utili ad movendum pie animum et accendendum divinae dilectionis affectum, varia consuetudo est, et pleraque in Africa Ecclesiae membra pigiora sunt: ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia divina cantica prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum psalmodiarum humano ingenio compositorum, quasi ad tubas exhortationis inflamment. Ep. 55, 18, 34 (ML 33, 224; CSEL 34, 208 f.).

² Vgl. *Retractationes* 1, 20 (ML 32, 617).

Die Grundlage des Liturgiebeweises ist aber verändert, wenn die Liturgie nicht nur Stimme der betenden, sondern zunächst der lehrenden Kirche ist, d. h. wenn sie Lehrtendenz verfolgt. Dann ist sie zu einer Lehrform, zu einem nützlichen Unterrichtsmittel geworden; sie ist ein Organ des Magisteriums und nimmt daher einfach teil an der aktiven Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche. Selbstverständlich spielt diese auch in der augustinischen Auffassung von der Autorität der liturgischen Gebete und Riten eine Rolle. Aber er erwähnt sie in diesem Zusammenhang kaum ausdrücklich, denn sie steht nicht im Vordergrund, sondern im Hintergrund. Die Liturgie ist für ihn nicht dem Lehramt, sondern dem Priesteramt der Kirche unmittelbar zugeordnet. Die lehrende Kirche steht wachsam dahinter und darüber, nicht bewußt predigend, sondern mehr prüfend, hütend und erhaltend. Sie steht überdies dahinter als Säerin des Glaubens der Kirche, der in der Liturgie Blätter und Blüten getrieben hat — « quomodo credent . . . sine praedicante ? » Jedoch nährt sich der Glaube der Gemeinde nicht allein vom lehrenden Wort des Bischofs, sondern auch unmittelbar an der Liturgie selber, in deren breitem Strom der katholische und apostolische Glaube lebenweckend durch alle Generationen fließt. — In der weiteren Entwicklung gestalten beide Kräfte nebeneinander die Liturgie: der liturgisch schöpferische Glaube, und die liturgisch verkündete Lehre, und je nach Zeit und Ort steht das eine oder das andere im Vordergrund; je nachdem steht auch der Liturgiebeweis auf der einen oder anderen Grundlage.

Vom Standpunkt der Liturgie aus war die zweckhafte Verbindung einer Lehrtendenz mit der liturgischen Gottesverehrung nicht ohne Nachteil oder doch Gefahr. Ihr hoher, überzeitlicher Charakter litt darunter; sie wurde hinein- und hinabgezogen in Zeit und Streit. Der Akzent wurde oft von den zentralen auf die aktuellen Glaubenswahrheiten verlegt, und in der Vielgestalt wurde die große, klassische Linie verwischt und die einfache, unmittelbare Schlichtheit gestört. Die warme Sprache des Glaubens lief Gefahr, durchsetzt oder ersetzt zu werden durch eine abstrakte, theologische Terminologie, und dadurch dem religiösen Gemüt entfremdet zu werden¹. Aber die Häresie hat die Kirche dazu gedrängt. Mailand zeigt, welcher Anteil an dieser Entwicklung dem Arianismus zukommt. Als der Großkampf zwischen

¹ Vgl. JUNGSMANN J. A., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, S. 67-80.

Kirche und Irrlehre, der hier, an der Schwelle von Ost und West, besonders heftig entbrannt war, den Höhepunkt erreichte, schenkte Ambrosius seiner Herde seine trinitarischen Hymnen. Er folgte damit dem Beispiel des Ostens.

Im Osten führte die Auseinandersetzung mit den Häretikern noch weiter. Es kam nicht bloß zur Bereicherung der Liturgie durch neues Gut, sondern auch zur Änderung des überkommenen. Der Streit um die Lehre von der Dreieinigkeit war dort auch ein Streit um die Doxologie; die Arianer beriefen sich für ihre Lehre von der Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater auf die liturgischen Texte, in denen die Mittlerschaft Christi zum Ausdruck kam, besonders auf die Doxologie, in der die Kirche den Vater « durch den Sohn im Heiligen Geiste » pries. Die griechischen Väter ließen sich dadurch bewegen, die alte Formel abzuändern und aus einem heilsökonomischen Bekenntnis ein trinitarisches zu machen.¹ Der Westen hatte mehr Scheu, Hand an das überlieferte Gebetsgut und die althergebrachte Gebetsweise zu legen. Ein Beweis dafür ist Mailand. Daß auch in dieser Gegend der Liturgiebeweis der Arianer eine Rolle spielte, zeigt das wertvolle Fragment einer arianischen Streitschrift, die vermutlich aus Norditalien oder vielleicht aus einer Kirche an der Donau stammt². Darin schließt zur Zeit des hl. Ambrosius oder doch nicht viel später ein Arianer aus katholischen liturgischen Gebeten auf vermeintlich subordinatianischen Glauben der Kirche und wirft ihr Unkonsequenz zwischen Liturgie und Lehre vor — ganz in der Art des augustinischen Liturgiebeweises³. « In ihren

¹ Ausführlich handelt vom Kampf um die Doxologie und den Einfluß des Arianismus auf die Liturgie JUNGSMANN J. A., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8, Münster i. W. 1925, bes. S. 151-68. LUBATSCHEWSKY M. J., Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Zeitschr. f. kath. Theologie 66 (1942), 20-38. Vgl. auch PROBST F., Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893, S. 35 f.

² MERCATI G., Frammenti liturgici latini tratti da anonymo ariano del sec. IV.-V. in: Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane (Studi e testi 7). Rom 1902. Einleitung S. 47-50.

³ Es scheint indes nicht, daß Augustinus in seinen Auseinandersetzungen mit den Arianern mit ihrem Liturgiebeweis bekannt geworden sei. Der arianische Bischof Maximin, mit dem Augustinus ein Streitgespräch führte, stellt sich ausdrücklich auf den Standpunkt des « Sola Scriptura »:

Si quid enim de divinis Scripturis protuleris, quod commune est cum omnibus, necesse est ut audiamus; eae vero voces, quae extra Scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur; praeterea cum ipse Dominus moneat nos et dicat: « Sine causa colunt me, docentes mandata et praecepta hominum ». Collatio cum Maximino Arian. episcopo 1 (ML 42, 718 f.).

Schriften stellen sie in keiner Weise den Vater höher als den Sohn, im Gegenteil, sie verdammen alle, welche den Vater höher stellen als den Sohn, und dennoch stellen sie selber bei ihren Opfern den Vater höher als den Sohn, wenn sie sagen: 'Würdig und gerecht ist es, Dir hier und allüberall Dank zu sagen, heiliger Herr, allmächtiger Gott; und es ist kein anderer, durch den wir zu Dir Zutritt haben, an Dich ein Gebet richten, Dir ein Opfer darbringen können, außer der, den Du gesandt hast', usw. Oder: 'Würdig und gerecht ist es, billig und gerecht ist es, Dir über alles Dank zu sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott . . . indem wir Deine große versöhnliche Güte bitten, dieses Opfer anzunehmen, das wir vor Deinem milden Angesicht Dir darbringen, durch Jesus Christus, unsern Herrn und Gott, durch den wir bitten und flehen . . . »¹ Die abendländische Kirche ließ sich nicht einschüchtern. In *De fide ad Gratianum* korrigiert Ambrosius den Brauch, durch den Sohn zum Vater zu beten, nicht, sondern erklärt und verteidigt ihn. « Alles, was der Vater tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn. In gleicher Weise tut es der Sohn, und dasselbe tut der Sohn, aber Er will, daß man den Vater um das bitte, was Er selber tun wird, nicht damit man darin ein Zeichen seiner Unfähigkeit, sondern die Einheit der Macht anerkenne. »² So hat es die alte römische Liturgie

¹ *Nulla modo praeponunt Patrem Filio in scribitis suis, insuper omnes qui praeponunt Patrem Filio condemnant, et tamen ipsi praeponunt Patrem Filio in oblationibus suis dicentes: Dignum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, Domine sancte omnipotens Deus; neque est alius, per quem ad te aditum habere, praecem facere, sacrificatio(ne)m tibi offerre possimus, nisi per quem tu nobis misisti et caetera. Item: Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, Domine sancte Pater omnipotens aeterne Deus, . . . petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stante(s) ante conspectum tuae divinae pietatis per Jesum Christum Dominum et Deum nostrum per quem petimus et rogamus . . . A. a. O. 52 f.*

In den vorausgehenden Beweisen, die alle mit der gleichen Formel eingeleitet werden, zitiert der Verfasser liturgische Gebete « in manupositionibus » und « in benedictionibus » und das Symbolum. S. 51 f.

² *Non ergo perfunctoria fides debet esse, imperator Auguste, scriptum est enim: Zelus domus tuae comedit me. Itaque fideli spiritu et mente devota Jesum Dominum invocemus, Deum esse credamus; ut in nomine eius quidquid a Patre petimus, impetremus; Pater enim se per Filium vult rogari, Filius vult rogari Patrem. Concordat pietatis gratia, nec virtutis facta discordant. Quaecumque enim Pater facit, eadem et Filius facit similiter. Et similiter facit, et eadem facit Filius, sed vult rogari Patrem in eo, quod ipse facturus est; uti non impossibilitatis indicium, sed unitatem potestatis agnoscas. Iure igitur adorandus atque venerandus indicium, sed unitatem potestatis agnoscas. Iure igitur adorandus atque venerandus est Dei Filius, qui mundum divinitate sua condidit, et nostrum pietate sua informat affectum. De fide ad Gratianum 2, 12 f. (ML 16, 532).*

überhaupt im allgemeinen der Häresie gegenüber gehalten : im sichern Bewußtsein, daß in ihrem Glauben nie etwas Falsches gewesen und darum in ihren alten Gebeten nichts Verkehrtes sich finde, und in Ehrfurcht vor dem Alter und der Heiligkeit der Liturgie hat sie an fälschlich mißdeuteten Formen unbeirrt festgehalten¹. Ein tapferes, selbstbewußtes Zeugnis für ihre unerschütterliche Autorität !

Mailand erklärt uns den aufgeschlossenen Sinn des hl. Augustinus für die Liturgie, für ihre Autorität und ihren Bildungs- und Lehrwert. Hier hat er sie erstmals erlebt und auch ihre sekundären Wirkungen erfahren. Hier erkannte er die Bedeutung, die ihr ein Ambrosius beimaß. Diesen Sinn hat er mit dem katholischen Glauben in die afrikanische Heimat heimgebracht, wo gewiß die Liturgie auch gepflegt war. Durch tieferes und volleres Eindringen in das Wesen der Kirche gewann er auch eine tiefere Auffassung von der Liturgie und ihrer Autorität. Ihre Worte waren ihm weniger zu Menschen als zu Gott gesprochen, weniger Lehre als gläubiges Bekenntnis. Das ließ ihn auch ihre Beweiskraft in einem andern Lichte schauen : weniger im Licht der lehrhaften Autorität als des überwältigenden, gnadenhaften Glaubens der ganzen katholischen Kirche.

B. OPTATUS VON MILEVE

Den Bischof Optatus von Mileve († nach 385) hat Augustinus kaum mehr persönlich gekannt. Aber seiner sieben Bücher *Contra Parmenianum* Donatistam, wie wir sie heute nennen, mit der beigefügten Urkundensammlung hat er sich gern bedient, und sie haben ihm gegen die Donatisten wertvolle Dienste geleistet. Sie decken nicht bloß die Schandflecken in der Geschichte der Donatistenpartei auf, sondern widerlegen auch die theoretischen Irrtümer ihrer Lehre. Besonders Buch 2 und 5 sind theologisch wertvoll. In ihnen finden sich zwei Dinge, die entweder auf die Gestaltung des augustiniischen Liturgiebeweises eingewirkt haben können, oder für den Liturgiebeweis überhaupt von Bedeutung sind : die ungewöhnlich starke Betonung der Katholizität als des Merkmals der wahren Kirche und die Verknüpfung der Wahrheit der Liturgie mit der sakramentalen Wirksamkeit. Als drittes enthält das Werk Muster des liturgischen Vaterunser-Beweises.

¹ Vgl. JUNGSMANN J. A., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, S. 239-43 ; siehe auch S. 187 f.

Im zweiten Buch setzt sich Optatus mit dem donatistischen Anspruch, die wahre Kirche zu sein, auseinander und handelt deshalb systematisch von der wahren Kirche und ihren Merkmalen. Es gibt eine einzige Kirche Christ. Sie muß heilig, katholisch und apostolisch sein. Nicht in der donatistischen, sondern nur in der katholischen Kirche finden sich diese Merkmale vereinigt. Also ist sie die wahre Kirche. Das ist sein Beweisgang. Eine einzige wahre Kirche gibt es, weil Christus nur eine Braut hat¹. Heilig ist sie, nicht, wie die Donatisten behaupten, als ob sie schon vollkommen wäre, sondern weil sie in den Sakramenten die Mittel der Heiligung besitzt². Die Donatisten erheben den Anspruch, die eine und heilige Kirche zu sein. Deshalb legt Optatus das Hauptgewicht auf die andern Merkmale. Parmenian, der donatistische Bischof von Karthago, hat selber die « cathedra », die Apostolizität, als eine der fünf dotes bezeichnet, die einer wahren Kirche eigen sind. Optatus nimmt ihn beim Wort: er führt die römische Bischofsliste an und spricht auf Grund derselben den Donatisten den Besitz der rechtmäßigen cathedra, das Merkmal der Apostolizität, ab; allein die katholische Kirche besitzt sie³. — Gegenüber der schismatischen Absplitterung unterstreicht Optatus als deutlichste Beglaubigung der wahren Kirche mit besonderer Lust die *Katholizität*. Hauptsächlich die Psalmen beweisen ihm, daß die eine, heilige Kirche auch katholisch sein muß, und in freudigem Stolz zählt er eine lange Reihe von Provinzen auf, mit denen seine Kirche Bruderschaft pflegt, während die Sekte des Donatismus im wesentlichen auf einen Winkel Afrikas beschränkt ist⁴. Dieser Beweis stellt sie am meisten bloß. Das stolze Bewußtsein, der weltweiten, wahren Kirche anzugehören, durchpulst begeistert die ganze Schrift des Optatus und verleiht ihr ein hervorstechendes eigenartiges Gepräge⁵. Vielleicht hat sich Augustinus gerade bei der Lektüre dieser Bücher, wenn nicht die Kennzeichen der wahren Kirche überhaupt, so doch das Merkmal der Katholizität erschlossen samt der siegreich beweisenden Kraft, die es birgt. Wie wichtig das Element der Verbreitung der liturgischen Gebete und des liturgischen Glaubens über

¹ 1, 10 (CSEL 26, 11 f.). — 2, 1 (CSEL 26, 32).

² Ergo ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de personarum superbia ponderatur; ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus appellat. 2, 1 (ebd. 32).

³ 2, 2-5 (CSEL 26, 36-9).

⁴ 2, 1 (ebd. 32-6).

⁵ Vgl. 2, 11; 13 (ebd. 46 f.; 47 f.). Auch 6, 3; 7, 5 (ebd. 147 f.; 176 f.).

die ganze Welt für den augustinischen Liturgiebeweis ist, haben wir oben gesehen. Auch den Begriff der Kirche hat sich Augustinus erarbeiten müssen, und ein tieferes Verständnis für ihre Universalität verdankt er Optatus oder doch sicher seiner Auseinandersetzung mit dem Schisma der Donatisten¹.

Im fünften Buch behandelt Optatus die *Wirksamkeit der Sakramente*. Die Donatisten lehren, bloß wer persönlich heilig und Glied der heiligen Kirche sei, könne gültig die heiligen Sakramente spenden. Weil die heilige Kirche aus ihnen allein bestehe, gilt ihnen die Taufe Außenstehender als nichtig, und sie taufen die zu ihnen Übertretenden ein zweites Mal. — Schon im ersten Buch hat Optatus klar unterschieden zwischen Schismatikern und Häretikern². Die Taufe der Häretiker anerkennt er nicht³, wohl aber die der rechtgläubigen Schismatiker. Drei Dinge wirken nämlich bei der Taufe zusammen: Dreieinigkeit, Glaube, Spender. Die beiden ersten sind unveränderlich und wesentlich, notwendig; das dritte ist veränderlich, nicht gleich notwendig⁴. Das Sakrament ist nicht durch den Spender, sondern in sich heilig und wirksam⁵. Nichtig ist die Taufe, wenn die Trinitas nicht da ist; nichtig auch, wenn die fides fehlt oder nicht der Trinitas entspricht; wirksam ist sie, wenn der Glaube mit der Dreieinigkeit übereinstimmt⁶. Unter fides versteht Optatus klar den Glauben des Täuflings. Trinitas aber bedeutet nicht bloß den Dreieinigen Gott als den die Taufgnade Wirkenden, sondern auch als den Gegenstand des Glaubens des Täuflings, und dies in der bestimmten Form des Symbolums, das sich vielleicht hier mit der Taufformel deckt, und diese, die Anrufung des Dreieinigen Gottes im Taufakt, ist das, was Optatus mit Trinitas als einem Wesensbestandteil der Taufe konkret meint. So spricht er vom einzigen und

¹ Vgl. HOFMANN F., Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933, bes. S. 196-212.

² 1, 10-2 (ebd. 11-15).

³ 1, 12 (ebd. 14).

⁴ In hoc sacramento baptismatis celebrando tres esse species constat, quas et vos nec augere nec minuere nec praetermittere poteritis: prima species est in Trinitate, secunda in credente, tertia in operante ... 5, 4 (ebd. 126).

⁵ Sacramenta per se esse sancta, non per homines ... 5, 4 (ebd. 127).

⁶ ... ut dum Trinitas cum fide concordat, qui natus fuerat saeculo, renascatur spiritaliter Deo. 2, 10 (ebd. 46).

Has res unicuique credenti non eiusdem rei operarius, sed credentis fides et Trinitas praestat. 5, 1 (ebd. 121).

wahren Wasser, das nicht vom Ort und nicht von der Person, sondern von der Trinitas seine Kraft erhalte¹. Im ersten Buch erklärt Optatus die Sakramente der Häretiker als aller Gnadenwirkung bar, « weil sie das Symbolum gefälscht haben, indem der eine zwei Götter lehrte, da Gott doch einer ist, der andere in der Person des Sohnes den Vater erkennen will, ein dritter dem Gottessohn das Fleisch abspricht, durch das die Welt mit Gott versöhnt worden ist ... »². An dieser und ähnlichen Stellen kann das « Symbolum », das Nichtigkeit oder Gültigkeit der Taufe bewirkt, sowohl dem Ausdruck « Trinitas » als auch dem andern, « fides » entsprechen. Beide korrespondieren sich ja. Weil die Ketzer nicht mit dem wahren Symbolum taufen, also in der Taufe die Trinitas und zugleich im Täufling der richtige Glaube fehlt, ist ihre Taufe wertlos. Dadurch, daß der Glaube des Empfängers so eng mit dem opus operatum verknüpft wird und die sakramentale Liturgie als Gegenstand dieses Glaubens dargestellt wird, erscheint die Wahrheit oder Richtigkeit des liturgischen Wortes, also die Grundlage und Grundfrage des Liturgiebeweises, in einem neuen Licht. Sie ist für die Gültigkeit und Wirksamkeit des Sakramentes innerlich notwendig gefordert. Nicht nur als Lehrerin der Wahrheit, sondern auch in ihrem Priesteramt, als Verwalterin der Geheimnisse und Ausspenderin der göttlichen Gnade besitzt die Kirche daher den Beistand des Geistes der Wahrheit. Das Sakrament — und Sakrament und heiliges Opfer bilden den Wesenskern der Liturgie — ist seiner Natur nach auch ein Bekenntnis des Glaubens sowohl von seiten der Kirche als auch des Empfängers. Erstens hängt von der Richtigkeit der sakramentalen Form objektiv die Gültigkeit des Sakramentes ab. Überdies — so sagt uns Optatus von Mileve, freilich noch nicht in klarer, scholastischer Terminologie — gehört der rechte Glaube zur notwendigen Disposition des Empfängers. Diesen Glauben soll die Liturgie nicht bloß wecken, sondern in ihrer Sprache selber darlegen und aussprechen. Der Empfänger des Sakramentes sagt sein Ja zu den Worten der Liturgie und erschließt sich damit der Wirksamkeit des Sakramentes. Bezüglich der wesentlichen

¹ Aqua igitur sola et vera illa est, quae non de loco, non de persona, sed de Trinitate condita est. 5, 1 (ebd. 120). Vgl. ebd. Sic et baptisma christianorum Trinitate confectum confert gratiam.

² Bene haec omnia potuerunt ad solos haereticos pertinere, qui falsaverunt symbolum, dum alter dixit duos deos, cum Deus unus sit, alter patrem vult in persona filii cognosci, alter carnem subducens Filio Dei per quam Deo reconciliatus est mundus ... 1, 10 (ebd. 13). Vgl. 1, 12; 2, 8 (ebd. 14; 44).

Glaubenswahrheiten darf daher die Liturgie keinen Irrtum enthalten, und in verschiedenem Grade ist Irrtumslosigkeit von allem gefordert, was in den heiligen Bannkreis des Sakramentes tritt: die Sprache der Liturgie muß wahr sein, weil sie Nahrung und Sprache des Glaubens ist, jenes Glaubens, der im Empfänger Bedingung ist, damit das Sakrament wirken kann. Damit sind kurz die innern Zusammenhänge angedeutet, die an der Wurzel des Liturgiebeweises liegen.

Schließlich finden wir in Optatus' Büchern eigentliche *Gebetsbeweise*. Die Donatisten verlangen für die Wirksamkeit der Sakramente die persönliche Heiligkeit des Spenders und maßen sich an, diese Heiligkeit und Sündenlosigkeit zu besitzen. Aber dann lügen sie ja, wenn sie im Vaterunser um die Verzeihung der Sünden bitten¹. Und welch schreiender Widerspruch in der Liturgie der schismatischen Kirche: als sündenlose « Heilige » legen sie den Sündern die Hände auf, und sogleich bekennen sie sich selbst offen als Sünder, wenn sie bei der Feier der heiligen Messe das Gebet des Herrn nicht überspringen dürfen: « Vater unser, der Du bist im Himmel, vergib uns unsere Schulden und Sünden »². Das ist der Gebetsbeweis, so wie wir ihn bei Augustinus gefunden haben, die Aufdeckung des Widerspruchs zwischen dem theoretisch gelehrt und dem praktisch gebeteten und überlieferten Glauben. Das Argument war treffend und lag nahe. Es ist nicht notwendig, daß es Augustinus von Optatus übernommen habe. Möglich ist es immerhin, und auf jeden Fall ist es Tatsache, daß Augustinus mit dem gleichen Argument die Donatisten seiner Zeit entwaffnet hat³.

¹ ... maxime cum nemo ex toto sanctus poterit inveniri. Nam si sunt, qui possint non habere peccata, mentiuntur in oratione dominica, si sine causa indulgentiam postulant dicentes Deo Patri: dimitte nobis peccata, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ... 7, 2 (ebd. 168).

² Non est ista praesumptio, sed deceptio, nec veritas, sed mendacium. Etenim inter vicina momenta dum manus imponitis et delicta donatis, mox ad altare conversi dominicam orationem praetermittere non potestis, et utique dicitis: Pater noster qui es in caelis, dimitte nobis debita et peccata nostra. Quid vocaris, dum peccata confiteris tua? si sanctus es, dum dimittis aliena? hoc modo et vos ipsos decipitis, et veritas in vobis non est. 2, 20 (ebd. 56). Vgl. auch 2, 12; 4, 2 (ebd. 47; 104).

³ AUGUSTINUS, *Contra epist. Parmeniani* 2, 10, 20 (ML 43, 63 f.; CSEL 51, 67 f.).

Contra litteras Petiliani 2, 103, 237 (ML 43, 340; CSEL 52, 151).

Contra Cresconium 2, 28, 35 (ML 43, 487 f.; CSEL 52, 395).

C. CYPRIAN

Der Kirchenvater, an dem Augustinus mit der höchsten Verehrung hing, und aus dessen Werken er am meisten schöpfte, ist Cyprian, der Märtyrerbischof von Karthago († 258). Er war die größte Gestalt in der Kirchengeschichte Afrikas, und Augustinus — schon durch die Ähnlichkeit der Lebensschicksale ihm verbunden — stand im Bann dieser ersten, wuchtigen Persönlichkeit. Selbst sein Irrtum in der Frage der Ketzertaufe, der ihn zum Kronzeugen der donatistischen Gegner des hl. Augustinus machte, vermochte die Verehrung nicht zu beeinträchtigen. In seine Schriften hat er sich vertieft. Er kannte und nannte sie nicht bloß, sondern zitierte sie oft und ausführlich und empfahl sie andern eindringlich zum Studium¹. Schon ein flüchtiger Blick in die Indices zu Augustinus' Werken zeigt, wie sehr er in den Schriften Cyprians — er nennt sie fast alle — lebt. Stützt er sich in Bibelfragen gern auf Hieronymus und auch auf Ambrosius und in den Fragen des Donatismus auf Optatus: so häufig wird kein kirchlicher Schriftsteller genannt wie Cyprian, der « martyr gloriosissimus et doctor lucidissimus »².

1. De dominica oratione und Augustinus' Gebetsbeweis

In der Gnadenkontroverse, in der der Liturgiebeweis hauptsächlich entwickelt wurde, und in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem, beruft sich Augustinus vor allem auf eine Schrift Cyprians: *De dominica oratione*³.

Diese Erklärung des Gebetes des Herrn zeugt von der beherrschenden Stellung, welche das Vaterunser im Gebetsleben des christlichen Altertums einnahm. Es ist nicht ein Gebet wie andere, sondern der volle Inbegriff, das wahre Vorbild und die edelste Form des christlichen Betens. « Wenn wir gebetet haben: 'Erlöse uns von dem Übel!', dann ist nichts mehr übrig, was wir weiter zu bitten hätten », denn Gott, der uns dieses Gebet gelehrt hat, hat « durch seine Unterweisung unser gesamtes Beten in heilsamen Worten kurz zusammengefaßt. »⁴ Gerade weil es vom Herrn stammt, ist es aber auch maßgebend, ver-

¹ z. B. *De gratia et lib. arb.* 13, 26 (ML 44, 897). — *Ep.* 215, 3 (ML 33, 972; CSEL 57, 390). — *Ep.* 217, 2, 6 (ML 33, 980; CSEL 57, 407).

² *De dono perseverantiae* 19, 49 (ML 45, 1024).

³ Text Ausg. HARTEL, CSEL 3, 1, 267-94.

⁴ 27/28 (CSEL 3, 1, 287). Vgl. 9 (ebd. 272).

pflichtend für den betenden Christen. Im Geist und in der Wahrheit müssen wir ja anbeten. Aber « welches Gebet verdiente eher ein Gebet im Geiste zu heißen, als das, welches uns von Christus zuteil geworden ist, der uns auch den Heiligen Geist gesandt hat? Welches Gebet wäre eher vor dem Vater ein Flehen in der Wahrheit als das, welches aus dem Munde Seines eigenen Sohnes stammt, der die Wahrheit ist? Anders zu beten, als Er gelehrt hat, wäre daher nicht nur Unwissenheit, sondern ein Vergehen, da Er selbst geäußert und gesagt hat: 'Ihr werft das Gebot Gottes, um euere Überlieferung aufzustellen'¹. In seiner alle umfassenden Weitherzigkeit, die es aus einem privaten zu einem Gebet der Kirche, zu einem « öffentlichen und gemeinsamen »² und in diesem Sinne liturgischen Gebet macht, auch wenn es vom einzelnen in der Stille seiner Kammer verrichtet wird, in seiner gemessenen Sprache und würzigen Kürze, in seiner stillen demütigen Bescheidenheit³, kurz, in seiner Gesinnung und in seinem Inhalt ist es nicht bloß ein Muster, sondern kraft seines göttlichen Ursprunges ein Gesetz für den Christen. Mit den Worten « Gesetz des evangelischen Betens » charakterisiert Pontius, der Diakon und Biograph Cyprians, dieses Werk⁴; den Ausdruck « *lex orationis* » braucht Cyprian selber wiederholt in dieser Schrift⁵ und sagt damit, daß der Christ im Geist und vorzüglich auch in den Worten des Vaterunsers beten müsse; das Vaterunser sei Norm und Form des christlichen Gebetes.

Stellt nun diese *lex orandi*⁶ auch eine Norm des Glaubens, eine *lex credendi* dar? Cyprian selber beantwortet diese Frage mit Ja, wenn er an die Spitze des ganzen Traktates den Satz stellt: « Die Gebote des Evangeliums, geliebteste Brüder, sind nichts anderes, als göttliche Lehren ... Stützen zur Festigung des Glaubens ... Indem

¹ ... ut aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit, sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: reicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis. 2 (CSEL 3, 1, 268).

² Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. 8 (CSEL 3, 1, 271). Vgl. ebd. die einleitenden Worte: Ante omnia pacis doctor adque unitatis magister singillatim noluit et privatim precem fieri ut quis cum precatur pro se tantum precetur.

³ Vgl. 4; 5 (CSEL 3, 1, 268 f.).

⁴ Evangelicae precis legem: PONTIUS, Vita Caecilii Cypriani 7 (CSEL 3, 3, XCVII).

⁵ 8; 20 (CSEL 3, 1, 271; 282).

⁶ Dieser Ausdruck findet sich: De catholicae ecclesiae unitate 13 (CSEL 3, 1, 221).

sie den gelehrigen Sinn der Gläubigen auf Erden unterweisen, führen sie zum himmlischen Reiche.»¹ Wo er nach Behandlung der Art und Weise, wie man beten soll, zur Auslegung des Textes des Vaterunsers übergeht, nennt er dieses geradezu eine «kurze Zusammenfassung der himmlischen Lehre»: «Wie schön aber, geliebteste Brüder, sind die heiligen Geheimnisse, die im Gebete des Herrn enthalten sind, wie zahlreich, wie bedeutsam, in Worten zwar kurz zusammengefaßt, aber in der Kraft dem Geiste nach überreich; nicht das Mindeste ist da übergegangen, und es gibt nichts, was in unsern Bitten und Gebeten dank dieser kurzen Zusammenfassung der himmlischen Lehre nicht mit eingeschlossen wäre.»² Jedes Gebet muß aus gläubigem Herzen kommen³. Das Gebet des Herrn aber ist eine tägliche Glaubenspredigt Christi, der man betend Zustimmung schuldet. Diesen Gedanken kann man die Grundidee der ganzen Auslegung Cyprians nennen. Besonders wenn man die demütig tiefen Worte über die fünfte und sechste Bitte⁴ liest,

¹ Evangelica praecepta, fratres dilectissimi, nihil sunt aliud quam magisteria divina ... fundamenta corroborandae fidei ... quae dum docibiles credentium mentes in terris instruunt, ad caelestia regna perducunt. 1 (CSEL 3, 1, 267).

² Qualia autem sunt, fratres dilectissimi, orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta sed in virtute spiritualiter copiosa ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus adque orationibus coelestis doctrinae compendio comprehendatur! 9 (ebd. 272).

Das Buch «Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde» (von katholischen Theologen und Laien, herausgegeben von G. MENSCHING, Leipzig 1937) macht sich S. 239 zu eigen, was ein evangelischer Christ gesagt habe: «Das christliche Credo heißt Unser Vater.» So sehr sich die Ausdrücke Cyprians (coelestis doctrinae compendium) und Tertullians (breviarium totius evangelii, s. u.) für das Vaterunser äußerlich dieser Formel nähern, so ist doch der Gedanke, den die Afrikaner aussprechen wollen, dem des indizierten Buches durchaus fremd. Denn

1. sie anerkennen rückhaltlos das Symbolum, das ja gerade in Tertullian einen ersten Zeugen und Verfechter besitzt, als Glaubensregel; es liegt ihnen fern, das Vaterunser dagegen auszuspielen und es gar dadurch zu ersetzen.
2. Sie finden auch im Vaterunser nicht bloß religiöse Werte und Symbole, sondern eine reiche Fülle begrifflicher und dogmatisch bindender Wahrheiten, denen zustimmen muß, wer katholisch heißen und sein will.
3. Das Credo der Verfasser des erwähnten Buches entspricht inhaltlich vielleicht dem Christentum Harnacks, aber nicht dem Glauben Cyprians und Tertullians.
4. Auch der Begriff des Glaubens ist bei letzteren der der katholischen Tradition und nicht der eines vagen, religiösen Symbolismus.

³ 5 (ebd. 269).

⁴ ... ne quis sibi quasi innocens placeat et se extollendo plus pereat, instruitur et docetur peccare se cottidie, dum cottidie pro peccatis iubetur orare. 22 (ebd. 283). Quando autem rogamus, ne in temptationem veniamus, admonemur infirmitatis et inbecillitatis nostrae, dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis superbe adque adroganter aliquid adsumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat ... 26 (ebd. 286).

begreift man die Verehrung, die Augustinus für dieses Werk im heißen Streit um die Wahrheit von der Gnade hegte, und den Eifer, mit dem er es nicht nur zum Studium, sondern selbst zum Auswendiglernen empfahl¹; er fand hier wirklich das Vaterunser dargelegt als eine göttliche *lex credendi* für die Wahrheiten von der Sündhaftigkeit und Schwäche des Menschen und der Gratuität der Gnade, er fand hier die Idee des Gebetsbeweises, seine erfolgreiche Waffe.

Freilich, zwischen dem Gebetsbeweis Augustinus' und dem Cyprians besteht ein grundlegender Unterschied. Augustinus schließt, je mehr er das Argument entwickelt, aus dem Gebet unmittelbar auf den Glauben der Betenden, der Kirche, und dann weist er auf Grund der Stetigkeit des Gebetes die Stetigkeit dieses Glaubens bis zurück auf die Zeit der Apostel nach; d. h. das traditionelle Gebet ist ihm der Beweis des traditionellen Glaubens und der traditionellen Lehre und damit der geoffenbarten Wahrheit: Beweis der Richtigkeit seiner Auslegung der Texte der Heiligen Schrift. Weil es sich um einen Traditionsbeweis handelt, dient ihm schließlich auch das Litaneigebet, dessen Bitten der Tradition entstammen und in ihrer Klarheit nicht umgedeutet werden können, besser als das Gebet des Herrn, in dem Heilige Schrift und Tradition zusammenfließen. Für Cyprian hingegen ist die Auslegung des Vaterunsers unmittelbar eine Darlegung der Offenbarung, eine Auslegung der Heiligen Schrift ohne jede Beziehung zur Tradition. Für Augustinus ist der Gebetsbeweis ein ausgesprochener Traditionsbeweis, für Cyprian ein reiner Schriftbeweis. Man könnte sagen, das sei rein zufällig, Augustinus sei selber nur durch die Entwicklung der Kontroverse, durch Rede und Gegenrede der Diskussion dazu gekommen, den Beweis als reinen Traditionsbeweis auszubauen. Aber es scheint höchst unwahrscheinlich, daß Cyprian, in eine Kontroverse verwickelt, auch diesen Weg beschritten hätte. Er hätte seine ganze grundsätzliche Einstellung zur Tradition ändern müssen.

Wenn man Cyprian einen Vertreter und « Träger » der kirchlichen « Tradition » nennt, so muß man, um den Tatsachen gerecht zu werden, die Begriffe bestimmen. Unter « Tradition » muß man dann die Weitergabe der Gesamtoffenbarung, nicht bloß der mündlichen Erblehren, verstehen; und « Träger » derselben kann man ihn bezeichnen nicht so

¹ *Commoneo autem Charitatem vestram et multum exhortor, ut beati Cypriani librum quem scripsit de Oratione Dominica diligenter legatis; et quantum vos Dominus adiuverit, intelligatis memoriaeque mandetis ... De gratia et lib. arb. 13, 26 (ML 44, 897).*

sehr kraft lehramtlicher Nachfolge, wonach er die kirchliche Überlieferung von seinem Vorgänger übernommen und seine Lehre aus ihr geschöpft hätte, als kraft des großen Ansehens und der allgemeinen begeisterten Anerkennung, die viele seiner Schriften in der Kirche fanden; ist doch nicht bloß der Ursprung, sondern auch die allgemeine gläubige Aufnahme bei der hörenden und die Anerkennung der lehrenden Kirche ein nachträgliches Zeugnis der Kirchlichkeit der Wahrheit.

2. Das tatsächliche Verhältnis Cyprians zur Tradition

Um die tatsächliche und grundsätzliche Einstellung Cyprians zur Tradition zu begreifen, muß man sich seinen theologischen Bildungsgang vergegenwärtigen. Man gewinnt davon aus der von seinem Diakon Pontius verfaßten Vita und seiner eigenen Bekehrungsschrift *Ad Donatum*, sowie aus seinen Schriften überhaupt, ungefähr folgendes Bild.

Cyprian entstammte — im Gegensatz etwa zu Ambrosius — einer heidnischen Familie und war in heidnischer Umwelt aufgewachsen. Als reicher, vornehmer, vielleicht adeliger Gebildeter hatte er vor seiner Bekehrung in den höchsten Kreisen der Stadt Karthago verkehrt und seine Freunde besessen¹. Umso größer war das Aufsehen und das Staunen, als der bekannte, hochangesehene, feingebildete Lehrer der Rhetorik, des heidnischen Lebens überdrüssig, mit der ungeachteten Sekte der Christen zu sympathisieren begann und ihr schließlich beitrug. Am meisten gestaunt haben mögen die Christen selber, besaßen sie doch, wie es scheint, in ihren Kreisen bis jetzt keinen Mann, der kraft seiner Tüchtigkeit und seiner Bildung, seines Reichtums und seiner sozialen Stellung annähernd solches öffentliches Ansehen genoß, wie der neue Katechumene. Dieses anfängliche Staunen wurde stille Verehrung, als man sah, mit welchem hohem Ernst und welcher glühender Liebe sich der wahrheitshungrige Konvertit dem Studium der Heiligen Schriften hingab; es wurde Bewunderung und warme Begeisterung, als er, in der Vollkraft seiner Jahre stehend, noch vor der Taufe sich aus Liebe zur göttlichen Wahrheit zu einem enthaltsamen Leben entschloß und gar einen Teil seines großen Vermögens den Armen der Gemeinde verschenkte. So zeigte er «gleich zu Beginn eine solche Reife des Glaubens, wie sie vielleicht nur wenige am Ende ihres Lebens erreicht haben»². Er war der Stolz der Christengemeinde von Karthago.

¹ PONTIUS, *Vita Caecili Cypriani* 14 (CSEL 3, 3, CV).

² PONTIUS, *Vita* 3 (CSEL 3, 3, XCIII).

Wie verlief die Entwicklung, die Cyprian durchgemacht hatte? Seine Seele war zu edel und zu tief, als daß sie in der heidnischen Literatur ihre Befriedigung hätte finden können; die Genüsse des heidnischen Lebens hatte er satt; sie stießen ihn ab und doch hielten sie ihn in eisernen Fesseln, sodaß er traurig glaubte, in schmerzlicher Resignation sich damit für immer abfinden zu müssen. In dieser Krise, da sich ihm die ganze Öde und Sinnlosigkeit seines Lebens zeigte, schlug ihm die Stunde der Gnade: er hörte von der Wiedergeburt und vom neuen Leben, das den Christen verheißen sei¹. Zwar konnte er der wunderlichen Botschaft zuerst keinen Glauben schenken, aber er vertiefte sich in die Heiligen Schriften, wurde von ihnen gefesselt, begeistert, und so nahm sein Leben die große Wendung.

Eine große Bedeutung für die Bekehrung Cyprians kommt, wie Pontius bemerkt, dem Presbyter Caecilius zu, den Cyprian « ehrfürchtig verehrte, nicht wie einen seiner Seele ebenbürtigen Freund, sondern als den Vater des neuen Lebens »; aus Dankbarkeit nahm er bei der Taufe seinen Namen an², denn er « hatte ihn vom Irrtum der Welt zur Erkenntnis der wahren Gottheit bekehrt »³. Caecilius, der nicht viel älter gewesen sein dürfte als Cyprian⁴, war demnach dessen Führer auf dem Wege zur christlichen Wahrheit und zur Kirche. Ist auch von einem besonderen Einfluß des Bischofs von Karthago, Donatus, nirgends die Rede, so hat also Cyprian doch einen Lehrer gehabt und einen persönlichen catechetischen Unterricht genossen, d. h. er steht in Verbindung mit der Tradition. Freilich, welche Bedeutung diesem Unterricht zukommt, wie lange er gedauert hat, und welcher Art er war, entzieht sich unserer sicheren Kenntnis. Beim Bildungsgrad Cyprians scheint es von vornherein wahrscheinlich, daß ihm Caecilius, in der Krise mit ihm in Verkehr getreten, die Heilige Schrift in die Hände gab und ihn selber aus dieser Quelle die göttliche Wahrheit schöpfen ließ. Diese Annahme scheint die Vita zu bestätigen, da sie den ersten und wichtigeren Faktor für die Entwicklung Cyprians im Studium der Heiligen Schrift erblickt. Sie beginnt ihren Bericht « von der Zeit ab, wo er die

¹ Vgl. Ad Donatum 3, 4 (CSEL 3, 1, 5 f.).

² HIERONYMUS, De viris illustribus 67 (ML 23, 677).

³ PONTIUS, Vita 4; 3 (CSEL 3, 3, XCV; XCIV).

⁴ Das dürfte vielleicht im Ausdruck: « non iam ut amicum animae coaequalem » PONTIUS, Vita 4 (XCV) liegen; vor allem könnte man darauf schließen aus der Bemerkung PONTIUS' 4 (XCV), Caecilius habe bei seinem Tode Kinder hinterlassen, zu deren Vormund er Cyprian ernannt habe. Vgl. aber zur Glaubwürdigkeit dieser Nachricht Cyprian Ep. 1 (CSEL 3, 2, 465-7).

Heiligen Schriften kennen lernte » und schildert Kap. 2 und 3 den außerordentlichen Eifer, mit dem er sich der Lesung der heiligen Bücher widmete, seine aufgeschlossene Bereitschaft und die radikalen Folgerungen, die er für sich und andere daraus zog. Die Veräußerung seines Vermögens hält Pontius selber für eine Folge des Studiums der Heiligen Schrift, und der Entschluß zur ehelichen Enthaltbarkeit ist ihm kaum von Caecilius nahe gelegt worden, da dieser selber eine Familie besaß. Wenn Pontius nach diesen Abschnitten weiterfährt: « Freilich stand er auch in enger Freundschaft mit einem gerechten und denkwürdigen Mann aus unserm Kreise, namens Caecilianus . . . »¹, so will er damit offenbar sagen, daß der Einfluß des Presbyters zwar seine Bedeutung gehabt habe, aber die Größe Cyprians nicht zu erklären vermöge. Er gab den Anstoß zur Bekehrung, er war der hilfsbereite Lehrer, wenn der Schüler sich in Schwierigkeiten an ihn wandte, und der verstehende, reife Freund, mit dem der sonst in der Gemeinde einsame Gebildete sich aussprechen konnte. Der gelehrte Rhetor aber vertiefte sich mit der überlegenen Unabhängigkeit und dem Weitblick, die er in seinem Beruf erworben hatte, in die heiligen Bücher und forschte darin mit dem Wahrheitshunger und dem glühenden Radikalismus eines Konvertiten.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Cyprian, nachdem er sich einmal zur Taufe entschlossen hatte, durch ein dreijähriges Katechumenat gehen mußte, wie es die Regel war. Auch die Paradosis Hippolyts gestattet Ausnahmen² und wenn einmal, so waren bei Cyprian die Bedingungen dafür erfüllt. Seine Taufe wird auf Karsamstag 246 angesetzt. Kurze Zeit darauf erhob man den vielverheißenden Neuchristen zum Priesterstand und schon um die Jahreswende 248/49 wurde er « durch das Urteil Gottes und die Gunst des Volkes » zum Bischof gewählt, « er, der erst vor kurzem bekehrt und, wie man meinte, noch ein Neuling war »³. « Durch das Urteil Gottes und die Gunst des Volkes », sagt Pontius. Er ist sich des Ungewöhnlichen einer so frühen Wahl bewußt: « Es heißt in den Apostelbriefen, man solle die Neubekehrten übergehen, damit nicht unerfahrene Neulinge sich irgendwie gegen Gott verfehlen, solange ihrem noch nicht fest gegründeten Sinn die Torheit des Heidentums anhafte. Er war das erste und, wie ich

¹ PONTIUS, Vita 4 (XCIV).

² 12, 2 (FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2, 107).

³ *Iudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur novellus electus est.* PONTIUS, Vita 5 (CSEL 3, 3, XCV).

glaube, das einzige Beispiel dafür, daß man durch den Glauben mehr gefördert werden kann, als durch die Zeit. »¹ In Kap. 6 scheint Pontius die Wahl nochmals rechtfertigen zu wollen. Denn es gab auch Kreise, welche Bedenken hatten, und fünf Presbyter arbeiteten dagegen². Cyprian selber wollte die Wahl zu Gunsten der Amtsältern ablehnen³, aber das Volk, in dessen Gunst er dank seines Ansehens, seines Charakters und seiner Werke, wohl nicht zuletzt seiner Wohltätigkeit, stand, wollte nicht anders. Er war Bischof, Bischof von Karthago, der Metropole Nordafrikas.

Als Autodidakt in hohem Grade, als der er sich in den Notizen über sein Leben zeigt, erscheint denn Cyprian auch in seinen Schriften. Nur in geringem Maße ist der Einfluß der kirchlichen Tradition zu spüren. Außer Tertullian, der sehr stark benützt, aber als Abtrünniger nie genannt wird — denn Nennung wäre Empfehlung — und vielleicht Minucius Felix läßt sich kein kirchlicher Schriftsteller nachweisen, von dem Cyprian abhängig wäre⁴. Tertullian hätte ihn vielleicht zur Tradition führen können; aber Cyprian hat ihn entweder mißverstanden oder mehr von seiner unkirchlichen Seite gekannt. Außer ihm schöpft Cyprian nur aus einer Quelle seine Weisheit und beruft sich überhaupt nur auf eine Autorität und auf diese immer wieder: auf die Heilige Schrift. Ihr Wort ist es, das gilt und entscheidet. In seiner Erstlingschrift, *Ad Donatum*, findet sich zwar noch nicht ein einziges Zitat der Heiligen Schrift; aber später läßt er sie immer wieder sprechen und kehrt immer wieder zu ihr zurück. Eines seiner ersten Werke, die *Testimoniorum Libri III*, ist nichts anderes als eine Sammlung und Zusammenstellung von Schriftstellen, wohl die Frucht der Durcharbeitung der Heiligen Schrift und später auch für ihn selber eine Art Kartothek. Das Alte Testament schätzt er nicht weniger hoch als das Neue; er hat sogar fast eine gewisse Vorliebe dafür. Wie er in seinem Werden nicht aus der Tradition herausgewachsen ist, so lebt er also auch in seinem Lehren weniger aus und in der lebendigen Tradition als unmittelbar aus der einen ihrer Quellen, aus der Heiligen Schrift, und diese nimmt er auch nicht aus der Hand der Tradition entgegen.

¹ Ebd. 3 (XCIII).

² Ebd. 5 (XCVI). Vgl. Ep. 43, 1 (CSEL 3, 2, 591).

³ Ebd. 5 (XCV): *antiquioribus cedens*.

⁴ Vielleicht hat er auch den lateinischen Irenäus gekannt. Vgl. Koch H., *Cyprianische Untersuchungen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 4), Bonn 1926, S. 475.

Cyprian ist ein Beweis dafür, daß man sich die mündliche Überlieferung der geoffenbarten Wahrheiten nicht allzueinfach vorstellen und vor allem in dieser Zeit nicht mehr als gleichbedeutend mit der ununterbrochenen hierarchischen Sukzession der Bischöfe betrachten darf. Die hierarchische Sukzession besagt nicht immer eine lehramtliche Sukzession im Sinn von 2 Tim. 2, 2, daß nämlich der Nachfolger in besonderer Weise vom Vorgänger in das Traditionsgut eingeführt worden sei; manchmal hat er ihn kaum gekannt, und auch nicht immer viel aus den Schriften der kirchlichen Tradition geschöpft. Der Glaube der Kirche, der ja als Gnade und theologische Tugend auch eine Unfehlbarkeit besitzt, und besonders die Liturgie, in der Lehre und Glaube einen bleibenden Ausdruck fanden, spielten eine bedeutende Rolle für die Stetigkeit der mündlichen Überlieferung.

3. Die grundsätzliche Einstellung Cyprians zur Tradition

Die Einstellung Cyprians zur Tradition ist aber nicht bloß ein zufälliges Übergehen und Übersehen, sondern ihr liegt eine Theorie zugrunde. Cyprian scheint eine Tradition als Quelle göttlicher Offenbarung und als Norm kirchlicher Lehre überhaupt kaum zu kennen. Diesen Eindruck erwecken wenigstens seine Schriften, die freilich — das sei hier betont — zu einem großen Teil Kontroversschriften und als solche einseitig überspitzt sind.

«Das Wort 'Tradition' bezieht sich in der Sprache Cyprians ausschließlich auf die erste Offenbarung, die durch Gott, Christus oder die Apostel gegeben wurde, nie auf die durch Sukzession weiter gegebene Offenbarung.»¹ Diese Behauptung D. van den Eyndes geht kaum zu weit für die Stellen, wo Cyprian anerkennend von der Tradition spricht². Er nennt sie «*traditio divina et apostolica*», «*evangelica et apostolica*» und «*dominica*»³ und meint damit nichts anderes als die Offenbarung des Alten und Neuen Testaments, das Wort Gottes selber. Die Offenbarung aber deckt sich mit der Heiligen Schrift. «Woher stammt diese Tradition?» schreibt er bezüglich der Anerkennung der Ketzertaufe.

¹ VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien*, Gembloux-Paris 1933, S. 244.

² Vgl. aber Ep. 63, 1: *ad radicem adque originem traditionis dominicae revertatur* (CSEL 3, 2, 704).

³ Ep. 67, 5; 69, 3; 4, 1; 63, 1; 9; 17; *lex evangelica et traditio dominica*: ebd. 19; u. a. (CSEL 3, 2, 739; 752; 473; 701; 708; 715; 716).

« Geht sie etwa auf ein Zeugnis des Herrn und des Evangeliums zurück, oder leitet sie sich aus den Geboten und Briefen der Apostel her? Das, was geschrieben sei, das müsse man tun, bezeugt nämlich Gott, der vorausahnend zu Jesus Nave spricht: 'Nicht soll das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde weichen, und du sollst es betrachten Tag und Nacht, auf daß du haltest und tuest alles, das darin geschrieben steht!' Ebenso trägt der Herr bei der Aussendung seinen Aposteln auf, die Völker zu taufen und zu lehren, damit sie alles beobachten, was er vorgeschrieben hat. Wenn es also entweder im Evangelium befohlen wird oder auch in den Briefen und der Geschichte der Apostel zu lesen ist, daß man die von irgendeiner Ketzerei Kommenden nicht taufen, sondern ihnen nur die Hand zur Buße auflegen soll, dann möge man sich an diese göttliche und heilige Überlieferung halten.»¹ « Apostolisch » und « evangelisch » ist bei ihm also gleichbedeutend mit « biblisch ». Wenn sich daher ein Brauch in der Heiligen Schrift erwähnt findet, wie z. B. nach seiner Ansicht das Mitwirken des Volkes bei der Wahl des Bischofs² oder das Prinzip der Sukzession³, so ist daran festzuhalten; geht aber eine Tradition über die Heilige Schrift hinaus oder scheint sogar dagegen zu verstoßen, dann ist es eine humana traditio und denen, die sich danach richten, hält er das harte Wort des Evangeliums, das Lieblingswort aller Gegner der Tradition, entgegen: « Ihr werft das Gebot Gottes, um eure Tradition aufzustellen »⁴; man muß ihnen mutig und entschieden entgegentreten. Tradition ist nicht Norm, sondern an der einzigen Norm, der Heiligen Schrift, zu messen. — Rom freilich kennt die Autorität der Überlieferung und beruft sich in seinem Entscheid bezüglich der Ketzertaufe auf sie. Es mutet fast komisch an, wenn sich demgegenüber Cyprian mit den Worten « anni sunt iam

¹ Unde est ista traditio? utrumne de dominica et evangelica auctoritate descendens an de apostolorum mandatis adque epistulis veniens? ea enim facienda esse quae scripta sint Deus testatur et praemonet ad Jesum Nave dicens: Non recedet liber legis huius ex ore tuo, et meditaberis in eo die ac nocte, et observes facere omnia quae scripta sunt in eo. Item Dominus apostolos suos mittens mandat baptizari gentes et doceri ut observent omnia quaecumque ille praecepit. Si ergo aut in evangelio praecipitur aut in apostolorum epistulis vel actis continetur ut . . . tantum manus illis imponatur in paenitentiam, observetur divina haec et sancta traditio. Ep. 74, 2 (CSEL 3, 2, 800). Vgl. Ep. 73, 13 (ebd. 787 f.).

² Ep. 67, 5 (ebd. 739).

³ Ep. 69, 3 (ebd. 752).

⁴ Mc. 7, 9. Dieses Bibelwort über die menschlichen Traditionen zitiert Cyprian sechsmal: De dom. oratione 2 (CSEL 3, 1, 268). — De cath. eccl. unitate 19 (ebd. 227). — Ep. 43, 6; 63, 14; 67, 2; 74, 3 (CSEL 3, 2, 595; 713; 736; 801 f.).

multi et longa aetas » auf eine Tradition beruft, die noch kaum vierzig Jahre alt ist, auf den Beschluß einer Synode unter Bischof Agrippin von Karthago¹. Das zeigt, daß geschichtliches Fühlen Cyprian ziemlich fremd ist, und daß er wenig Sinn hat für Tradition. Er unterscheidet — wenigstens in der Hitze der Kontroverse — nicht zwischen Gewohnheit und Gewohnheit, und weil ihm Gewohnheit überhaupt nichts sagt, stellt er sich kaum die Frage nach dem Alter der Überlieferung. Er kann auch von « neuer Überlieferung » sprechen². Der Gedanke, daß die allgemeine Verbreitung einer Überlieferung ihren Grund gerade in apostolischer oder göttlicher Einsetzung haben könnte, und daß deshalb die Tradition in der Auslegung der Heiligen Schrift ein Wort mitzusprechen habe, daß die Heilige Schrift in Einklang mit der Tradition ausgelegt werden müsse, liegt ihm fern. Die Auffassung, daß « vieles, was sich nicht in den Briefen der Apostel noch in späteren Konzilien findet und dennoch von der Gesamtkirche gehalten wird, als von den Aposteln überliefert und empfohlen zu betrachten sei »³, hat Augustinus nicht bei Cyprian gefunden. Er hat seine Traditionslehre erarbeitet, nicht ererbt.

4. Der Liturgiebeweis bei Cyprian

Bei dieser Einstellung zur Tradition wird man für den Liturgiebeweis bei Cyprian nicht viel erwarten. Dort wo er selber Gelegenheit hätte, allgemeine Gewohnheit ins Feld zu führen und auf diesem Weg eine Frage zu entscheiden, unterläßt er es und beruft sich allein auf die Heilige Schrift⁴. « Wenn man auf Christus allein hören soll, dann darf man nicht darauf achten, was ein anderer vor uns getan hat, sondern was zuerst Christus getan hat, der vor allen ist. Denn nicht nach menschlicher Gewohnheit muß man sich richten, sondern nach der göttlichen Wahrheit »⁵. Die Berufung auf seine vierzigjährige « Tradition » ist nicht viel mehr als ein unglückseliges Argumentum ad hominem, vermeintlich vom Standpunkt der Gegner aus gültig, aber nicht nach den eigenen Prinzipien, nach dem Schriftprinzip. Eine

¹ Ep. 73, 3 (CSEL 3, 2, 780). Vgl. Ep. 70, 1; 71, 4 (ebd. 767; 774).

² Ep. 43, 3 (ebd. 592).

³ AUGUSTINUS, De bapt. contra Donat. 2, 7, 12 (ML 43, 133; CSEL 51, 187).

⁴ Ep. 63 über die Frage der eucharistischen Elemente (CSEL 3, 2, 701-17).

⁵ ... neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed Dei veritatem.
Ep. 63, 14 (ebd. 712).

Beweisführung aus liturgischer Gewohnheit, die sich gegen ihn richtet, weist er zurück mit der Berufung auf *veritas* und *ratio*, Wahrheit und Vernunftgrund. «Man soll sich nicht auf eine Gewohnheit berufen, sondern durch Gründe überzeugen»¹, denn «eine Gewohnheit ohne Wahrheit ist eingefleischter Irrtum»². «Umsonst halten uns solche, die durch Gründe widerlegt werden, die Gewohnheit entgegen, als ob die Gewohnheit über der Wahrheit stünde.»³

Als *ratio*, welche über der Gewohnheit steht, betrachtet Cyprian nicht bloß die *veritas*, die Übereinstimmung mit dem Wortlaut oder der Auslegung der Heiligen Schrift, sondern es ist oft die Rücksicht auf den Bestand oder auf die gefährdet geglaubte Einheit und Ehre der Kirche und ihrer Taufe, auf ihr Selbstbewußtsein; man darf den Häretikern nicht die Ehre antun, ihre Taufe gelten zu lassen⁴. Cyprian steht aber auch nicht an, seine Ablehnung althergebrachter kirchlicher Gewohnheiten und seine neue Einsicht in *veritas* und *ratio* mit persönlicher Offenbarung des Heiligen Geistes zu begründen. Paulus hat 1 Cor. 14, 29 f. «gelehrt und bezeugt, daß vieles einzelnen besser geoffenbart wird, und daß ein jeder nicht einfach für das, was er sich einmal in den Kopf gesetzt hat, hartnäckig kämpfen soll ...»⁵, sagt er mit einer Spitze gegen den römischen Petrus, dem gegenüber er sich als Paulus fühlt⁶. In geistlichen Dingen muß man sich nach dem richten, was vom Heiligen Geist besser geoffenbart ist. «Wenn aber einer nach geschehener Eingebung und Offenbarung in seinem Irrtum bewußt verharrt, dann kann er seine Sünde nicht mit Unwissenheit entschuldigen.»⁷ Der Einfluß Tertullians, besonders seiner Streitschrift *De virginibus velandis*, ist hier mit Händen zu greifen.

Aber trotz seiner negativen Einstellung zur Tradition und seiner Ablehnung jeder Argumentation aus einer Gewohnheit, deren Übereinstimmung mit *veritas* oder *ratio* er nicht einsieht, suchen wir bei Cyprian nicht ganz umsonst nach einem Liturgiebeweis. Seine Auf-

¹ *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum* Ep. 71, 3 (ebd. 773).

² *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.* Ep. 74, 9 (ebd. 806).

³ *Proinde frustra quidam qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo maior sit veritate ...* Ep. 73, 13 (ebd. 787).

⁴ Vgl. etwa Ep. 71, 1; 73, 2 (ebd. 771 f.; 779). Vor allem 73, 20, wo sich die juristische Denkweise Cyprians am klarsten äußert, wenn er die rechtlichen Begriffe des *ius possidentis* und *occupantis* ausspielt (ebd. 797 f.).

⁵ Ep. 71, 3 (ebd. 774).

⁶ Vergleich seiner Situation mit Gal. 2, 14 in Ep. 71, 3 (ebd. 773).

⁷ Ep. 73, 13 (ebd. 787).

fassung von den Sakramenten ist diesem Beweis in gewisser Beziehung günstig. Nach seiner Ansicht wirken sie *ex opere operantis*. Deshalb kommt bei der sakramentalen Handlung den menschlichen Worten und Handlungen eine erhöhte Bedeutung zu. Sie müssen in vermehrtem Maße Zeichen des subjektiven Glaubens im Empfänger, aber besonders im Spender sein, sodaß die Richtigkeit der äußern Form nichts nützt, wenn ihr nicht der aufrichtige « volle und ganze Glaube auf seiten des Spenders und des Empfängers » entspricht¹. Es muß der Glaube der Kirche sein, ja sogar der Glaube eines Gliedes der Kirche, sodaß auch der richtige Glaube außerhalb der Kirche und ohne ihre Vollmacht nichts bewirkt². Die Liturgie ist Ausdruck des Glaubens, die Liturgie der Kirche Ausdruck des wahren, kirchlichen Glaubens; auch nach Cyprians falschen Voraussetzungen könnte und müßte sie also als Norm der Lehre und des Glaubens, als *lex credendi*, aufgefaßt werden.

Es mag sein, daß Cyprian die kirchliche Liturgie seiner Zeit ziemlich weitgehend auf das apostolische Zeitalter zurückführte³. Auf jeden Fall sind ihm im Taufritus nicht nur die Taufe selber, sondern auch Taufwasserweihe, Taufbefragung, Salbung und die dafür vorausgesetzte Ölweihe unantastbar⁴. Mit seiner ganzen bischöflichen Autorität verteidigt er gegenüber den « profanen », schismatischen Gottesdiensten nicht bloß die Einzigkeit der Liturgie⁵, sondern setzt sich auch ein für ihre Reinerhaltung⁶ und macht den Feinden der Kirche insbesondere die Abänderung des eucharistischen Gebetes zum Vorwurf⁷. Einzelne liturgische Bräuche und Formen haben also doch Eigenwert.

Cyprian deutet denn auch nicht bloß liturgische Bräuche symbolisch⁸, sondern er sucht der römischen Kirche aus ihrer eigenen liturgischen Praxis, der Handauflegung, den Glauben nachzuweisen, daß die

¹ Ep. 69, 12; 7 (ebd. 760 f.; 756). De cath. eccl. unitate 11: Per mendacium nati veritatis promissa non capiunt; de perfidia procreati fidei gratiam perdunt (CSEL 3, 1, 219).

² Ep. 69, 8; 4 (CSEL 3, 2, 756 f.; 749).

³ Vgl. etwa Ep. 63, 1, wo er Christus « sacrificii huius auctor et doctor » nennt (ebd. 701).

⁴ Ep. 70, 1-2 (ebd. 767-9).

⁵ De cath. eccl. unitate 16 (CSEL 3, 1, 226). — Ep. 68, 2; 69, 1 (CSEL 3, 2, 745; 750).

⁶ Ep. 63 (CSEL 3, 2, 701-17).

⁷ Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis ... audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere ... De cath. eccl. unitate 16 (CSEL 3, 1, 226).

⁸ Ep. 63, 13 (CSEL 3, 2, 711).

Ketzer ihren Täuflingen den Heiligen Geist nicht mitzuteilen vermögen ; aus der Einheit des Sakramentes, das entweder ganz da sei oder gar nicht ¹, schließt er dann auf die Nichtigkeit der Ketzertaufe überhaupt und damit auf die Notwendigkeit der Wiederholung der ganzen sakramentalen Handlung ². In diesem Fall handelt es sich freilich nur um ein Argumentum ad hominem, das bloß vom Standpunkt des Gegners aus Geltung haben soll, da in Karthago die Handauflegung durch die Wiedertaufe ersetzt ist. — Anders im Fall der Klinikertaufe. Die Kirche läßt es nicht zu, daß Leute, welche auf dem Krankenbett durch bloße Besprengung oder Infusion getauft wurden, nach ihrer Genesung nochmals getauft werden. Also, schließt Cyprian, haben sie mit der Taufe auch die Gnade erhalten und sind darum auch vollberechtigte Christen ³. Ein Gedankengang, in dem das augustinische Argument der Kindertaufe eine Parallele hat. In diesen beiden Fällen ist es nicht wahrscheinlich, daß Cyprian an den apostolischen Ursprung der betreffenden Bräuche denkt ⁴. Es wird vielmehr nur auf den Glauben der Kirche, auf ihre tatsächliche, wenn vielleicht auch nicht bewußte Überzeugung geschlossen. Die Richtigkeit derselben begründet er nicht weiter. — Am ausgeprägtesten, wenn auch nicht glücklich, ist bei Cyprian der Liturgiebeweis aus der Taufbefragung. « Aber schon die Befragung, die bei der Taufe stattfindet, bezeugt die Wahrheit. Denn wenn wir sagen: 'Glaubst du an das ewige Leben und an die Vergebung der Sünden durch die heilige Kirche?' dann sehen wir, daß nur innerhalb der Kirche eine Sündenvergebung möglich ist, daß aber bei den Ketzern, wo die Kirche nicht ist, auch keine Sünden nachgelassen werden. Deshalb sollen die, welche die Ketzer in Schutz nehmen, entweder die Befragung ändern oder für die Wahrheit eintreten, es sei denn, daß sie auch denen die Kirche zusprechen, deren Taufe sie verteidigen. » ⁵ Auch in diesem Fall hat Cyprian keinen Anlaß, den Beweis weiter zu

¹ Ep. 70, 3 (ebd. 769).

² Ep. 69, 11 ; 73, 6 ; 74, 5 (ebd. 760 ; 783 ; 802 f.).

³ Ep. 69, 13 (ebd. 763).

⁴ Die Frage der Ketzertaufe hat sich, sagt er, für die Apostel überhaupt noch kaum gestellt. Ep. 74, 2 (ebd. 801).

⁵ Sed et ipsa interrogatio quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: « credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam », intelligimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non peccata dimitti. Itaque qui haereticos adserunt, aut interrogationem mutant aut vindicent veritatem, nisi si eis et ecclesiam tribuunt, quos baptisma habere contendunt. Ep. 70, 2 (CSEL 3, 2, 768) ; ähnlich Ep. 69, 7 (ebd. 756).

unterbauen und zu sagen, aus welchen Gründen die Taufbefragung so große Autorität besitzt, und weshalb sie unantastbare und unveränderliche Norm ist ; sie ist es ja auch dem Gegner. Es handelt sich wieder um einen Schluß aus der Liturgie auf den Glauben der Kirche, der auch dem Gegner maßgebend ist.

Wie würde aber Cyprian, wenn er dazu veranlaßt gewesen wäre, die Richtigkeit dieses Glaubens begründet haben ? Mag der Gedanke an apostolischen Ursprung im letzten Beweis, in Verbindung mit dem Symbolum, weniger unwahrscheinlich sein, der Gedankenwelt Cyprians liegt eine andere Begründung näher. Nach seiner Auffassung macht die apostolische Nachfolge den einzelnen Bischof rechtmäßig. Diese Rechtmäßigkeit verleiht ihm volle Lehrautorität, nicht als ob er vom Vorgänger das überlieferte Offenbarungsgut übernommen hätte, sondern weil er mit der cathedra den unfehlbaren Beistand des Heiligen Geistes empfangen hat. So bürgt ihm auch in der katholischen Kirche die Sukzession und Apostolizität nicht unmittelbar dafür, daß ihre Lehre unverfälscht sei, sondern dafür, daß die Kirche selber die echte, die eine und einzige ist ; infolgedessen waltet in ihr und in ihr allein der Heilige Geist, der sie erleuchtet und ihre Reinheit von Fälschung und Irrtum garantiert. In beiden Fällen folgt der Besitz der Wahrheit nicht aus der Tradition, sondern aus dem Besitz des Heiligen Geistes ; die Sukzession garantiert nicht die Unverfälschtheit der Lehre, sondern mit der Rechtmäßigkeit den Besitz des Heiligen Geistes. Wenn daher die Kirche in der Liturgie ihren Glauben ausspricht, dann ist dieser Glaube richtig und Maß und Regel, nicht weil er — freilich auch unter dem Beistand des Heiligen Geistes — unverfälscht von den Aposteln bis auf uns überliefert wurde, sondern weil der Heilige Geist in der Gegenwart für die Irrtumslosigkeit der Kirche bürgt. Cyprian kennt daher den Liturgiebeweis nicht in seinem Traditionswert, sondern nur in seinem « Eigenwert » : er bezeugt die Wahrheit nicht kraft des Alters, sondern kraft der Heiligkeit der Liturgie, kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Man geht wohl nicht fehl, in dieser Einseitigkeit montanistischen Einfluß, vielleicht Tertullians, zu sehen.

Noch wurde, glaube ich, zuviel gesagt. Der Liturgiebeweis bei Cyprian ist nicht schlüssig kraft der Heiligkeit der Liturgie, sondern kraft der Heiligkeit der Kirche. Die Liturgie spielt darin bloß eine materielle Rolle, indem sie am klarsten den Glauben der Kirche ausspricht und nicht bloß den eines einzelnen Gliedes ; aber seine Beweiskraft hat dieses Zeugnis des kirchlichen Glaubens auch unabhängig

vom liturgischen Charakter. Es ist auffällig, wie wenig Gewicht Cyprian, der Vorkämpfer der Einheit der Kirche, auf das gemeinsame, liturgische Beten der um Priester und Altar versammelten Gemeinde legt. In seiner Abhandlung über das Gebet, *De dominica oratione*, ist nur zweimal davon die Rede¹, ohne daß das Vaterunser als liturgisches Gebet genannt wäre, noch daß überhaupt, wie bei Augustinus, die besondere Einheit der Gemeinde im Heiligen Geist, Seine besondere Gegenwart, und daher die hervorragende Heiligkeit des liturgischen Gemeinschaftsgebetes hervorgehoben würde. Der vorausgehende Abschnitt (4) scheint dem Gebet im Verborgenen fast den Vorzug vor dem liturgischen zu geben. Die äußere Einheit der versammelten Kirche hat nichts zu sagen; nur auf die innere, und zwar die der Liebe, kommt es an². Dieser haftet eine gewisse Äußerlichkeit an: Einheit der Kirche bedeutet bei Cyprian sehr weitgehend nur soviel als Eintracht; innerhalb dieser Einheit sollen recht weitherzig verschiedene und gegensätzliche Bräuche und Anschauungen Platz haben, sogar wenn sie die Einheit des Glaubens berühren (Ketzertaufe, Wiedertaufe)³. — So kann man bei Cyprian eigentlich nicht streng von einem Liturgiebeweis sprechen. Es ist ein Beweis aus der Liturgie, aber nicht insofern sie Zeugnis traditionellen Glaubens ist, noch in Kraft der Heiligkeit der Liturgie, sondern kraft der Heiligkeit der Kirche. Auch bei Augustinus ist die Heiligkeit, besonders die Heiligkeit der Liturgie, beweiskräftig, aber in Verbindung mit der Katholizität. Auch dieses Merkmal steht bei Cyprian mehr im Hintergrund. Wie von der Einheit, so hat er auch von der Universalität nicht einen so tiefen Begriff gehabt wie Augustinus. Der Bischof von Hippo ist gerade in der Ergründung des Wesens der Kirche und damit auch ihrer Liturgie tiefer gedrunken als sein hochverehrter Lehrer. So hat er dem Liturgiebeweis, auch insofern er nicht Traditionsbeweis ist, solidere Grundlagen gegeben. Als Traditionsbeweis hat er ihn überhaupt nicht bei Cyprian kennen gelernt, dem ja auch, seinem Bildungsgang und seiner grundsätzlichen Einstellung zur Tradition entsprechend, der Gebetsbeweis aus dem Vaterunser ein reiner Schriftbeweis war. Gerade das Beispiel Cyprians belegt aber auch, wie wichtig für die Kirche und die Stetigkeit ihrer Überlieferung neben dem Lehramt die Liturgie ist als Trägerin der Tradition.

¹ 4; 31 (CSEL 3, 1, 269; 289).

² Vgl. *De cath. eccl. unitate* 12 (CSEL 3, 1, 220).

³ Vgl. *Ep.* 69, 17; 72, 3; 73, 26 (CSEL 3, 2, 765 f.; 778; 798). — *Sententiae Episcoporum*, Einleitung (CSEL 3, 1, 436).

D. TERTULLIAN

Mit Tertullian († nach 220), dem scharfsinnigen, strengen Katecheten von Karthago, steht Augustinus unmittelbar und mittelbar in literarischer Verbindung: mittelbar durch die afrikanische Tradition, besonders durch die Schriften des hl. Cyprian, unmittelbar durch das eigene Studium der Werke seines Landsmannes.

Wie Cyprian, so beruft sich auch Augustinus in seinen Schriften nie ausdrücklich auf Tertullian. So verdienstvoll er früher gewirkt haben mag: er ist Häretiker geworden, auf seinen Namen stützt man sich nicht. Bei Cyprian verdeckt dieses Schweigen eine stille, freilich nicht vorbehaltlose Sympathie für viele Schriften des Geächteten; bei Augustinus ist es der Ausdruck einer inneren Abneigung, die sich in gelegentlichen abschätzigen Äußerungen kundtut¹. Galt die Kälte dem Mann, der mit seiner glänzenden Beredsamkeit den verehrten Cyprian geblendet hatte? In *De haeresibus* bemerkt Augustinus mit Genugtuung, daß sich während seines Aufenthaltes in Karthago der Rest der Sekte, die sich nach Tertullian benannte, aufgelöst habe, indem die letzten spärlichen Mitglieder katholisch wurden und ihre Kirche den Katholiken übergaben². Es scheint, daß diese Auflösung auf Betreiben des Augustinus geschah. Noch zu seiner Zeit besaß also Tertullian Anhänger. Ein Grund mehr, die stillen Sympathien nicht unvorsichtig durch ehrenvolles Zitieren neu zu entfachen und die Anhänglichkeit zu bestärken. — Wenn er die Werke Tertullians aber auch nicht empfahl, so verlangte es doch ihre Berühmtheit, daß er sie kenne, und er hat sie auch gelesen. Ein Augustinus war ihrem Einfluß nicht verschlossen, da seiner Natur die zum Philosophieren neigende Art Tertullians verwandter war als dem praktisch gerichteten Cyprian.

Bedeutend größer war aber doch der Einfluß Tertullians auf Cyprian. Dessen Sekretär soll, wie Hieronymus berichtet³, hochbetagt oft erzählt haben, daß sein Meister nie einen Tag vorübergehen ließ, ohne Tertullian zu lesen; mit dem berühmten Wort: « Da magistrum » pflegte er seine Werke zu verlangen. Wenn man die Einstellung des hl. Cyprian zur Tradition betrachtet und sich dabei nur an Tertullians *De praescrip-*

¹ Vgl. zur Stellung Augustinus' zu Tertullian HARNACK A., *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*. Sitzungsberichte der kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1895, S. 556-8 und Belege S. 573 f.

² *De Haeresibus* 86 (ML 42, 46).

³ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 53 (ML 23, 661-3).

tione haereticorum erinnert, diese begeisterte Verteidigung der kirchlichen Lehre auf Grund von Sukzession und apostolischer Tradition, ist man von diesem Bericht überrascht. Und doch ist in den Schriften Cyprians der Einfluß Tertullians, auch wenn sein Name gänzlich fehlt, unverkennbar; ja, es finden sich bei Tertullian nicht nur Lehren¹, sondern auch Prinzipien, aus denen gerade Cyprians Einstellung zur Tradition verständlich wird.

1. Das Zeugnis der Liturgie gegen die Gnostiker

Tertullian schätzt die Liturgie hoch. Dafür spricht schon allein seine schöne Schrift *De baptismo*². Er erklärt darin sowohl die Wirkweise als auch die einzelnen Riten des Mysteriums der Wiedergeburt, und dies nicht bloß für die Katechumenen³, sondern auch für die Gläubigen⁴. Mehr noch als die bloße Tatsache, daß er das tut, spricht der warme, begeisterte Ton, den er dabei findet, für seine Liebe zu den Geheimnissen der kirchlichen Lebens. In ihrer nüchternen, schlichten Einfachheit, die er gegen den ganz andern Pomp der heidnischen Mysterien verteidigt, sind sie ihm ein erhabenes Zeugnis für die Einfachheit und Macht Gottes⁵. — Trotz der hohen Einschätzung der Liturgie sind aber eigentliche Beweise aus ihr nicht zahlreich. Sie finden sich alle in jenen Schriften, welche die Häresie bekämpfen.

Mit Tertullian stoßen wir auf einen neuen, ganz anders gearteten Kreis bekämpfter Irrlehren als bei den bisher untersuchten Kirchenvätern. Es geht bei ihm nicht um die Verteidigung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott gegenüber einer Leugnung oder Abschwächung der Allwirksamkeit der göttlichen Gnade, noch um den Nachweis der Sündhaftigkeit aller Menschen gegenüber einer falschen Auffassung von der Heiligkeit der Kirche, sondern das christliche Weltbild selber ist es, das vom gnostischen Dualismus angegriffen wird und gegen ihn zäh verteidigt werden muß. Der Geist ist nach dieser Irr-

¹ Ablehnung der Ketzertaufe, begründet mit der Einheit von Kirche und von Taufe. *De bapt.* 15 (CSEL 20, 1, 213 f.).

² (CSEL 20, 1, 201-18).

³ 20 (a. a. O. 218).

⁴ 1 (ebd. 201).

⁵ *Nihil adeo est quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinatorum operum quae in actu videtur, et magnificentia quae in effectu repromittitur . . . Pro misera incredulitas, quae denegas Deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem! . . . 2 (ebd. 201 f.).*

lehre zwar gut, der Stoff aber böse. Er kann daher auch nicht vom guten Gott erschaffen sein, sondern hat einen andern Urheber, Gottes Widerspieler, den Schöpfergott. Das Alte Testament war das Zeitalter des Schöpfergottes, im Neuen Testament hat der Gott der reinen Güte seine Herrschaft angetreten. Daher der Gegensatz der Schriften der beiden Testamente. In Christus ist der Menschheit der Erlöser erschienen. Da er mit dem Bösen, der Materie, nichts gemein hat, hat er nicht einen wahren Leib besitzen können, sondern bloß einen Scheinleib. Die Erlösung besteht in der Befreiung der Menschenseele vom Stoff, schließt also eine glorreiche Auferstehung der Leiber aus.

Man sieht sofort die Bedeutung, welche die Sakramente in diesem Kampf erhalten mußten. Sie waren eine lebendige Widerlegung der dualistischen Anschauungen, und weil sie nicht bloß ein abstrakter Glaubenssatz waren, sondern das Mark des kirchlichen Lebens bildeten, wurden sie für die Kirche zu einer Wuhrring, an der die Wogen des Dualismus abprallen, sich brechen und zurückfluten mußten. Tatsächlich bildete denn auch der Beweis durch die Liturgie von allem Anfang an eine wichtige Abwehrwaffe gegen die doketische und dualistische Zersetzung. War doch in den Sakramenten gerade das zu einer innigen Einheit verbunden, was die Gnostiker trennen wollten. Sie waren stoffliche Zeichen geistiger Wirklichkeit, stoffliche Ursachen geistiger Wirkung. Der gute Gott haßte den angeblich bösen Stoff nicht; er erhob ihn vielmehr zu Seinem Werkzeug, um durch ihn das Heil der Seelen zu wirken, und der mißachtete Leib wurde dadurch, daß er das Sakrament empfing, der Seele zum Vermittler göttlichen Lebens. «Adeo caro salutis est cardo»¹. Vor allem widerlegte die Eucharistiefeier, der Mittelpunkt des Christenlebens, die Theorie vom Scheinleib Christi. Denn da nährte doch Sein wahrer Leib unter der Gestalt des Brotes den Leib und die Seele zum ewigen Leben. — Der Gegner mußte sich mit diesem Beweis auseinandersetzen, wenn er nicht konsequent die Sakramente abschaffte. Marcions Kirche hatte sie beibehalten. Er hatte sie im kirchlichen Leben aus der Tradition festgewurzelt gefunden. Sie waren etwas so Wesentliches, daß er sie nicht fallen lassen durfte, solange er auf den christlichen Namen Anspruch erheben wollte. Er durfte es wagen, neue Glaubenslehren zu vertreten, durfte die Bücher des Alten Testaments ablehnen und aus denen des Neuen Testaments willkürlich eine Auswahl treffen, durfte das Evangelium des Lukas

¹ TERTULLIAN, De carnis resurrectione 8 (CSEL 47, 36).

beschneiden : an den Sakramenten vergriff er sich nicht. Spricht nicht auch diese Tatsache für die Bedeutung der liturgischen Tradition ?

So führt denn auch Tertullian die Sakramente und Liturgie (wesentliche und auch sekundäre Riten, z. B. Genuß von Milch und Honig im Taufritus¹) gegen die Dualisten seiner Zeit ins Feld. Aus der Liturgie ergibt sich, daß die Materie gut und der gute Gott ihr Schöpfer ist²; da die Sakramente des Neuen Bundes im Alten Testament prophezeit sind, besteht nicht Zwiespalt, sondern Übereinstimmung zwischen den beiden Testamenten³. Der Leib, durch den Empfang des sakramentalen Zeichens ausgezeichnet und der Seele dienstbar, muß auch an ihrem ewigen Glücke Anteil haben, muß auferstehen. « Es können nicht in der Vergeltung getrennt sein, die das Werk verbindet. »⁴ — Etwas überrascht ist man davon, daß Tertullian den Beweis aus der Liturgie, nämlich aus der Eucharistie, gerade dort nicht verwendet, wo man ihn zuerst erwarten würde, weil er dort bereits traditionell ist : wo er die Wahrheit des Fleisches Christi gegen doketische Anschauungen verteidigt⁵. Zwar schließt er Adv. Marc. 4, 40 daraus, daß Christus das Brot zum sakramentalen Symbol Seines Leibes eingesetzt hat, auf die echte Körperlichkeit des Leibes Christi ; und daraus, daß Er Wein zu Seinem Blut konsekrierte, darauf, daß Sein Leib ein echter Leib aus Fleisch und Blut gewesen sei⁶. Aber es handelt sich an dieser Stelle im ganzen Zusammenhang um eine Widerlegung Marcions nicht aus seiner Liturgie, sondern aus dem Evangelium, das er sich zurecht-

¹ Adv. Marcionem 1, 14 (CSEL 47, 308).

² Sed ille quidem (deus melior) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos ungit nec mellis et lactis societatem qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris. Adv. Marcionem 1, 14 (CSEL 47, 308). Vgl. ebd. 28 (329 f.).

³ Ebd. 3, 22 (415 f.).

⁴ Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta huic substantiae frivola ac sordida apud Deum praerogativa sit . . . adeo caro salutis est cardo. De qua cum anima Deo alligatur, ipsa est quae efficit ut anima alligari possit. Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecratur ; caro signatur ut et anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur ; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit. De carnis resurrectione 8 (CSEL 47, 36 f.). Vgl. Adv. Marcionem 1, 28 : . . . et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exortem salutis ? (ebd. 330).

⁵ De carne Christi (OEHLER 2, 425-64). — Adv. Marcionem 3, 8 (CSEL 47, 388-90).

⁶ (CSEL 47, 559 f.).

gestützt hat; auf dieses Evangelium ist das ganze vierte Buch aufgebaut. Es liegt daher in diesem Text nicht ein Liturgie-, sondern ein «Schrift»-Beweis vor. Auch für die Auferstehung des Fleisches ist der Beweis aus der Eucharistie bei Irenäus (s. u.) viel ausgeprägter als bei Tertullian. Dieser legt dafür mehr Gewicht auf die Taufe. Hat sich im Glaubensbewußtsein eine Verschiebung vollzogen, die statt der Eucharistie mehr das Sakrament der Wiedergeburt in den Vordergrund stellte? Oder hat Tertullian die betreffenden Texte der Tradition nicht gekannt?

2. Eine Parallele zum Gebetsbeweis in der natürlichen Theologie und in der heidnischen Philosophie

Wie Augustinus in seinen Liturgiebeweisen, so zeigt auch Tertullian an diesen Stellen den Häretikern einfach und klar an einer konkreten Äußerung ihres religiösen Lebens auf, daß die neue Theorie mit der alten Praxis in Widerspruch steht; daß ihre Theologie ihrem Glaubensbewußtsein nicht gerecht wird; daß die Reflexion der einfachen Erkenntnis widerspricht, von der sie doch ausgehen und nach der sie sich richten sollte. In überaus anziehender Weise hat Tertullian diese Methode auch auf der Ebene der natürlichen Religion und Gotteserkenntnis angewandt, erstmals in Kap. 17 seines *Apologeticum*¹. Die Idee hat ihm so gut gefallen, daß er sie später in einem eigenen Werklein weiter ausführte, in *De testimonio animae*², und auch in seinen spätern Werken *Adv. Marcionem*³ und *De anima*⁴ kommt er darauf zurück. Am klarsten ausgearbeitet ist der Beweis in *De testimonio animae*.

Mehrere Christen, sagt Tertullian, haben die Schriften der anerkannten heidnischen Dichter, Philosophen und Lehrer durchgangen, haben die Stellen gesammelt, in denen christliche Gedanken ausgesprochen sind, und sie so zu einer Apologie des Christentums gegen seine Hasser und Verfolger gemacht. Ohne Nutzen: man schenkte den Schriften keine Beachtung, weil die Zitate nicht bekannt oder nicht stichhaltig wären. Der «Schriftbeweis» hat also versagt. Da ruft Tertullian die Seele selbst zum Zeugnis für die christliche Wahrheit auf

¹ (CSEL 69, 45 f.). ² (CSEL 20, 1, 134-43). ³ 1, 10 (CSEL 47, 303).

⁴ 41 (CSEL 20, 1, 368 f.). — Das gleiche Argument findet sich auch bei dem mit Tertullian verwandten Octavius des Minucius Felix 18, 11 (Flor. Patr. 8, 40 f.).

den Plan, die Menschenseele in der ursprünglichen Schlichtheit und Frische, in der sie jedem Menschen gegeben wurde, in der sie in ungebildeten und unverbildeten Menschen erhalten geblieben ist, oder doch, wenn wie betäubt von Laster und Zeitgeist, in lichten Augenblicken erwacht und in spontanen religiösen Ausrufen sich kund gibt. Wie spricht der einfache, urwüchsige Mensch der Gasse und der Werkstätte, wenn er sich spontan so gibt, wie er ist und fühlt, echt und unverfälscht? « 'Gott' sagt sie (die Seele), in der Einzahl, weil dieser wahre Gott ein einziger ist. 'Guter und großer Gott' und 'Gott gebe es!' ist in aller Mund. Auch als Richter bekennt sie ihn: 'Gott sieht es', 'Gott befohlen!' und 'Gott wird mir vergelten!' O Zeugnis der Seele, die von Natur aus christlich ist! Und wenn sie so sagt, schaut sie nicht zum Kapitol, sondern zum Himmel auf. Denn sie weiß, wo Gott thront; von ihm, und von dort ist sie herabgestiegen. »¹ In solchen unvermittelten Ausrufen, Segenswünschen und Drohungen findet Tertullian den Glauben an die Existenz eines einzigen Gottes, an seine Güte und Allmacht, an seine Vorsehung und sein Gericht, das Empfinden vom Dasein des bösen Feindes, den Glauben an ein Fortleben der Seele und die Auferstehung ausgedrückt. Der Christ wird für diesen Glauben bestraft, der Volksmund bekennt ihn ungestraft tagtäglich und überall.

Wie Augustinus, beruft sich also Tertullian auf das spontane Selbstzeugnis der Seele: « Damit du der Natur und Gott glaubest, glaube der Seele; so wirst du dir selber glauben »². Dieses Zeugnis ist darum gültig und überzeugend, weil es ganz alltäglich und allgemein, « katholisch » ist. Diese Allgemeinheit erklärt sich bloß aus der Natürlichkeit dieser Erkenntnis; die Stimme der allen gemeinsamen Natur spricht so. Die Natur erklärt nicht bloß die Tatsache des consensus omnium, sondern garantiert auch seine Richtigkeit. Hier liegt daher der Kern

¹ Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen respicit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur « Deum » nominat, hoc solo, quia proprie verus hic unus. « Deus bonus et magnus » et « Quod Deus dederit » omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: « Deus videt » et « Deo commendo » et « Deus mihi reddet ». O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo et inde descendit. Apolog. 17, 4-6 (CSEL 69, 45 f.).

² Neque Deus neque natura mentitur. Ut et naturae et Deo credas, crede animae, ita fiet ut et tibi credas. De test. anim. 6 (CSEL 20, 1, 142).

des Beweises¹. Die Naturerkenntnis ist dem Menschen zugleich mit der Natur von Gott gegeben. Sie beansprucht daher die höchste, die göttliche Autorität².

Es ist nicht klar, wie sich Tertullian die Entstehung dieser allen gemeinsamen, natürlichen Erkenntnis denkt³. De testimonio animae 1 läßt die Frage absichtlich offen, um keine Philosophenschule abzustoßen. « Ich will aus dir herausfragen, was du mit dir in den Menschen hereinbringst, wie du aus dir selbst oder durch deinen Urheber, wer er auch sei, fühlen gelernt hast. »⁴ Kap. 5 läßt er als Hypothese die Erklärung zu, daß diese allgemeinen Ideen nicht der Seele selbst entstammen, sondern von außen in sie hinein getragen worden seien, durch eine Tradition, welche von den Schriften bevorzugter, edler Menschen ihren Ausgang genommen hätte. Dann müsse man aber fragen, woher diese Dichter und Philosophen zu dieser Erkenntnis gekommen seien; beide möglichen Antworten: entweder doch wieder aus der Natur⁵, oder dann aus den ältesten Schriften, die die Menschheit kennt, aus den Büchern des Alten Testaments, führen wieder zurück auf Gott, den Lehrer der Natur und den Urheber der alttestamentlichen Offenbarung⁶. Die Ableitung aus einer Tradition ist aber für Tertullian

¹ Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina. Non puto cuiquam frivola et ridicula videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adiudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula ... De test. anim. 5 (CSEL 20, 1, 140; 141). ... de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae ... ebd. 6 (CSEL 20, 1, 142).

² Quidquid aut illa (natura) edocuit aut ista (anima) perdidit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. De test. anim. 5 (CSEL 20, 1, 140).

³ Vgl. SCHELOWSKY G., Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zur griechisch-römischen Philosophie. Diss. Leipzig 1901, S. 44. — D'ALÈS A., La théologie de Tertullien. Paris 1905, S. 41; 123. — FUETSCHER L., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian, in: Zeitschrift für kath. Theologie 51 (1927), 1-34; 247-51. — LORTZ J., Tertullian als Apologet 1 (Münsterische Beiträge zur Theologie 9), Münster i. W. 1927, S. 233-45. — WASZINK J. H., Q. S. Fl. Tertulliani De Anima, Amsterdam 1947, S. 404 f.

⁴ Ea exoptulo, quae tecum homini infero, quae aut ex temetipsa aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti (CSEL 20, 1, 135).

⁵ Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stilus, et prior homo ipse quam philosophus et poeta. De test. anim. 5 (CSEL 20, 1, 144).

⁶ ... si haec eloquia de litteris usurpavit anima, utique de nostris credendum erit, non de vestris ... Quod cum ita sit, non multum refert, a Deo formata sit animae conscientia, an litteris Dei. Ebd. (CSEL 20, 1, 141 f.).

bloß eine Hypothese, der er selber nicht beistimmt; Adv. Marc. 1, 10 hat er einen ursächlichen Zusammenhang mit den Schriften des Alten Bundes ausdrücklich bestritten¹. — An dieser Stelle scheint es klar zu sein, daß Tertullian über die Entstehung der natürlichen, allgemeinen Gotteserkenntnis denkt, wie Paulus Rom. 1, 20; die Seele erwirbt sie kraft ihrer natürlichen Anlage aus der Betrachtung der Außenwelt. « Von Anfang an wurde der Schöpfer dieser Dinge zugleich mit ihnen erkannt; dazu wurden sie ja hervorgebracht, daß Gott erkannt würde. »² Wenn nachher auch das Gottesbewußtsein als « eine uranfängliche Mitgift der Seele » bezeichnet wird³, so kann das im klaren Zusammenhang kaum, wie G. Schelowsky meint⁴, von angeborenen Ideen, sondern bloß von der allen angeborenen natürlichen Fähigkeit, sie leicht zu erwerben, verstanden werden. — Nicht immer drückt sich Tertullian so klar aus. In *De testimonio animae* lassen manche Ausdrücke vermuten, daß er doch angeborene Ideen über Gott annimmt. Gott ist der Lehrer der Natur, Er hat ihr die Erkenntnis gegeben⁵, die spontanen Ausrufe der Seele über Gott sind « die geheime Hinterlage des mitgeborenen und angeborenen Wissens »⁶; die Herkunft der Seele von Gott erklärt ihr Wissen um Gott: « Ist es zu verwundern, wenn sie, von Gott dem Menschen gegeben, zu weissagen versteht? Ist es so zu verwundern, wenn sie den kennt, von dem sie gegeben ist? ... Ist es so zu verwundern, wenn sie, von Gott gegeben, das bekennt, was Gott den Seinen zu erkennen gab? »⁷ In *De anima* spricht Tertullian von der « Göttlichkeit der Seele, die in prophetische Worte ausbricht »⁸ und kommt damit den heidnischen Erklärungen der Weissagung aus dem Zusammenhang der Menschenseele mit der Weltseele recht nahe⁹.

¹ Nec hoc ullis Moysei libris debent. Ante anima quam prophetia (CSEL 47, 303).

² Adv. Marcionem. 1, 10 (CSEL 47, 302).

³ Animae enim a primordio conscientia Dei dos est (ebd. 303).

⁴ Siehe S. 81, Anm. 3.

⁵ Quidquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. *De test. anim.* 5 (CSEL 20, 1, 140).

⁶ ... congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa ... (ebd. 141).

⁷ Mirum si a Deo data novit homini divinare? Tam mirum, si eum a quo data est, novit? ... Sic mirum, si a Deo data eadem canit quae Deus suis dedit nosse? (ebd. 140 f.). Vgl. *Apolog.* 17: Novit enim sedem Dei vivi; ab illo et inde descendit (CSEL 69, 46).

⁸ Sic et divinitas animae in praesagia erumpit ... Propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. *De anima* 41 (CSEL 20, 1, 368 f.).

⁹ Vgl. LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité* 1 (Bibliothèque de théologie historique), Paris 1927, S. 93 f.

Die Beweisführung Tertullians gleicht in vielen Punkten dem Gebets- und Liturgiebeweis Augustinus'. Da wie dort wird aus spontanen religiösen Äußerungen — auch der Gegner — auf religiöse Überzeugungen geschlossen; da wie dort macht die allgemeine Verbreitung unter den Menschen resp. Gläubigen diese Überzeugung maßgeblich; da wie dort wird diese allgemeine Verbreitung erklärt entweder aus einer Tradition, die von einer göttlichen Offenbarung ausginge, oder aus dem erleuchtenden Walten Gottes im geborenen oder wiedergeborenen Menschen. Augustinus hat das Argument «getauft», aus der natürlichen in die übernatürliche Sphäre übertragen und es entsprechend gemodelt. Vor allem ließ er das Moment der Tradition stärker hervortreten und stellte das Wirken Gottes, des Heiligen Geistes, im Gläubigen anders dar. Es erfaßt weniger den Christen als Einzelmenschen, denn als Glied der Christengemeinschaft, der Kirche; und im einzelnen bewirkt es weniger aktiv die religiöse Erkenntnis, als passiv das richtige und gleiche Verständnis der Lehre, die von außen, durch gottbestellte Menschen, dem Christen verkündet wird. Aber wahr bleibt doch, daß der Grundriß des augustininischen Liturgiebeweises bei Tertullian vorgezeichnet ist. Diese Tatsache hat umso größere Bedeutung, als Tertullian dieses Argument nicht erfunden, sondern von der heidnischen Philosophie übernommen hat.

Der consensus omnium spielte dort eine hervorragende Rolle in der Erkenntnistheorie überhaupt und für die Erkenntnis der grundlegenden Wahrheiten der Religion: Existenz Gottes, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele im besonderen. Und dies nicht bloß bei den Stoikern¹, sondern auch bei den Epikuräern² und den Eklektikern³. Die Akademiker freilich bezweifelten auch dieses Erkenntnisprinzip⁴, doch den Stoikern

¹ SO DE LABRIOLLE P., Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris 1920, S. 102, Anm. 3. Vgl. aber CICERO, De natura deorum 1, 23, 64: ... commune hoc est argumentum aliorum etiam philosophorum ... (nämlich als der Epikuräer) (PLASBERG 25).

² Solus enim (Epicureus) vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset natura. CICERO, De natura deorum 1, 16, 43 (PLASBERG 18).

³ Ut porro firmissimum hoc adferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit inmanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. CICERO, Tuscul. disput. 1, 13, 30 (POHLENZ 232).

⁴ Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum argumentum esse dixisti, cur esse deos confiteremur. Quod cum leve per se tum etiam falsum est. CICERO, De natura deorum 1, 23, 62 (PLASBERG 24). — Grave etiam argumentum tibi videbatur, quod opinio de dis immortalibus et omnium esset et cottidie cresceret: placet igitur tantas res opinione stultorum

galten die Gemeinideen als eigentliches Kriterium der Wahrheit und Norm der Wissenschaft¹. Daher begegnen wir auch in ihren Schriften, ähnlich wie bei Tertullian, sprichwörtlichen Äußerungen des Volksmundes zum Beweis ihrer Thesen². Auch aus Zeremonien wird auf die allgemeine religiöse Überzeugung geschlossen³.

In der Erklärung der Entstehung des consensus omnium und in der Begründung seiner Autorität gehen die Meinungen freilich auseinander. Dem Akademiker, dem die Übereinstimmung der Völker als solche nichts sagt, genügt die Tradition der Väter als Autorität⁴; Cicero aber bestreitet mit Nachdruck, daß Lehre oder Gedankenaustausch Ursache der gemeinsamen Überzeugung seien; sie ist vielmehr die Stimme der allen gemeinsamen Natur⁵. Natürlich sind diese Gemeinideen entweder in dem Sinn, daß sie der Natur angeboren sind — eine Auffassung, welcher die Epikuräer näher stehen⁶ — oder dann im Sinn « einer ursprünglichen Anlage, solche Ideen zu bilden, daher sie auch mit einer gewissen Notwendigkeit von Natur aus entstehen und die Stimme der Natur darstellen »⁷, wie es der Stoa entspricht, die

iudicari, vobis praesertim, qui illos insanos esse dicatis? Ebd. 3, 4, 11 (PLASBERG 121 f.).

¹ Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. SENECA, Ep. 117, 6 (HENSE 564). Vgl. ZELLER E., Die Philosophie der Griechen 3, 1. Leipzig³ 1880, S. 70-86.

² Marcus Aurelius Antoninus, Selbstbetrachtungen 5, 8, 1-3; 5-9; vgl. auch 10, 24, 2 (SCHENKL 50; 51; 129).

³ Itaque unum illud erat insitum priscis illis ... esse in morte sensum ... idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caeremoniis sepulcrorum intellegi licet ... CICERO, Tuscul. disp. 1, 12, 27 (POHLENZ 231). — Vgl. CICERO, De natura deorum 2, 2, 5 (PLASBERG 50).

⁴ Mihi enim unum sat erat, ita nobis maiores nostros tradidisse. CICERO, De natura deorum 3, 4, 9 (PLASBERG 121).

⁵ Multi de diis prava sentiunt ... omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur, nec vero id conlocutio hominum aut consessus efficit, non institutis opinio est confirmata, non legibus; omni autem in re *consensio omnium gentium lex naturae putanda est* ... atque haec ita sentimus natura duce, nulla ratione nullaque doctrina. Tuscul. disp. 1, 13, 30 (POHLENZ 232 f.). — *Quodsi omnium consensus naturae vox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est.* Ebd. 1, 15, 35 (POHLENZ 234).

⁶ Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. CICERO, De nat. deor. 1, 17, 44 (PLASBERG 18).

⁷ MEYER H., Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek 10), München 1925, S. 456 f.

die Objektivität der Sinneserkenntnis anerkennt. Die Idee der Verwandtschaft der Seele mit der Weltseele, von der der Mensch seine Seele erhielt, um sie durch Zeugung fortzupflanzen, spielt auch hier mit, wenn etwa Cicero meint, daß die Seele die Wahrheit umso besser sehe, je weniger Generationen sie von ihrem Ursprung und der göttlichen Abstammung trennen¹.

Die Abhängigkeit Tertullians von diesen Gedankengängen der heidnischen Philosophen braucht nicht weiter bewiesen zu werden; sie liegt in der Übereinstimmung klar zu Tage². Der Liturgiebeweis wurzelt also nicht bloß in der christlichen Tradition, sondern hat auch in der vorchristlichen Philosophie, im Allgemeinmenschlichen überhaupt, seine Vorläufer.

3. Gültigkeit von Tradition und Gewohnheit bei Tertullian

Wenn Tertullian die Anhänger Marcions aus der Liturgie ihres Irrtums überführte, brauchte er die Richtigkeit liturgischer Gewohnheit nicht zu begründen. Sie wurde nicht bezweifelt. Deshalb kommt er an jenen Stellen nicht auf die Tradition zu sprechen. Seine Gedanken über diese sind hauptsächlich in drei Schriften niedergelegt: in *De praescriptione haereticorum*, *De corona* und *De virginibus velandis*. In der ersten spielt das liturgische Symbolum eine Rolle; die zweite und dritte behandeln zwar nicht eine liturgische Gewohnheit im strengen Sinn, aber über liturgische Gewohnheit und Tradition denkt er nicht viel anders als über Gewohnheit und Tradition überhaupt.

Unmöglich kann man sich über Tertullians Traditionslehre klar werden, wenn man nicht die wichtige Unterscheidung vor Augen behält, die er im ersten Kapitel der letztgenannten Schrift so formuliert: « Die Glaubensregel ist zwar durchaus nur eine; sie allein ist unbeweglich und unveränderlich, nämlich daß man glaube an einen einzigen, allmächtigen Gott, Schöpfer der Welt . . . Während diese Gesetzesformel des Glaubens bestehen bleibt, lassen doch die übrigen Punkte der Lehre

¹ CICERO, *Tuscul. disp.* 1, 12, 26 (POHLENZ 230 f.).

² Vgl. BONFIGLIOLI, *Tertulliano e la filosofia pagana*. *Rivista filosofica* anno 7, vol. 8 (1905), Bd. 3, S. 356-76. — DERS., *La teologia di Q. F. Tertulliano nei suoi rapporti con la filosofia stoica*. *Rivista storico-critica delle scienze teol.* 1 (1905). — SCHELOWSKY G., *Der Apologet Tertullian in seinem Verhältnis zur griechisch-römischen Philosophie*. Diss. Leipzig 1901. — SEYR F., *Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa*. *Commentationes Vindobonenses* 3 (1937), 51-74. — LAZZATI, *Il De natura deorum fonte del De testimonio animae di Tertulliano?* *Atene e Roma* 41 (1939), 135-66.

und des Wandels (cetera iam disciplinae et conversationis) neue Verbesserungen zu, indem die Gnade Gottes ununterbrochen bis zum Ende wirkt und zunimmt ... »¹ Zwischen Glaubens- und Sittentradition, dogmatischer und disziplinärer Überlieferung hat auch das Tridentinum unterschieden² und ihre verschiedene Beständigkeit festgestellt³. Aber Unterscheidung heißt nicht Trennung. Manche disziplinäre Tradition ist angewandtes Dogma; in ihr ist eine dogmatische Tradition «Fleisch geworden». Die Disziplin ist aus dem Dogma herausgewachsen wie das Leben aus dem Glauben. Je inniger diese Verbindung im einzelnen ist, umso mehr nimmt die disziplinäre Tradition teil an der Autorität und in etwa auch an der Unveränderlichkeit der dogmatischen Tradition. Diese Verbindung von disziplinärer Tradition und Glaube ist eine Grundlage des Liturgiebeweises; er schält eben den Glaubensgehalt aus liturgischen Traditionen heraus, welche zunächst meist disziplinären Charakter haben. Das Dogma wird im angeführten Wort Tertullians — wie später beim heiligen Cyprian — von der disziplinären Überlieferung zu stark getrennt. Überdies beschränkt er die dogmatische Tradition an dieser Stelle auf die regula fidei. «Disciplina» bedeutet für ihn nicht bloß die Kirchenzucht, sondern alles, was nicht in der Glaubensregel festgelegt ist; der Satzzusammenhang zeigt, daß für ihn alles, was wir heute als Dogmenentwicklung bezeichnen, in das Gebiet der disciplina gehört, wo die Entwicklung freier und die Wandelbarkeit größer ist.

Mit der Glaubensregel befaßt sich hauptsächlich *De praescriptione haereticorum*. Kap. 13 faßt zusammen, was Tertullian zum Inhalt der regula fidei rechnet⁴. «Regula fidei» deckt sich für ihn nicht schlecht hin mit dem Symbolum. Sie umfaßt nicht alle, aber die hauptsächlichsten Wahrheiten des katholischen Glaubens. Wenn Tertullian sie darlegt, braucht er nicht eine fixe Formel, aber lehnt sich offenbar an

¹ Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem ... Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. De virg. vel. 1 (OEHLER 1, 883 f.).

Vgl. De praescript. haer. 12: quaeramus ergo ... id dumtaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire.

Ebd. 13: haec regula ... nullas habet apud nos quaestiones (Floril. Patr. 4, 16 f. Übersetzung nach KELLNER HEINRICH, Tertullians sämtliche Schriften 1, 365).

² Sess. 4, Decr. 1 (Concilium Trident. [Soc. Goerres] 5, 94).

³ (Conc. Trid. Bd. 5, 13, 33-6; 14, 20 f.).

⁴ (Flor. Patr. 4, 13). Vgl. auch Kap. 36 (ebd. 34). — De virg. vel. 1 (OEHLER 1, 883 f.). — Adv. Praxean 2 (CSEL 47, 229).

eine solche an ¹. Das Symbolum ist eine liturgische Formel. In *De praescriptione haereticorum* geht es jedoch nicht um einen « Liturgie »-Beweis, einen Autoritätsbeweis für eine bestimmte Wahrheit aus der Glaubensregel, sondern um die Voraussetzung eines solchen: um die Autorität, Richtigkeit und Gültigkeit der *regula* selber. Die Glaubensregel, die Tertullian bietet, ist eine Zusammenfassung der wichtigsten Offenbarungslehren, wie sie in der Heiligen Schrift gelehrt und in der Kirche geglaubt werden. Sie vereinigt also Schrift und explikative Tradition. Gegen die Häretiker, welche sich auch auf die Schrift berufen, muß vor allem das zweite Element, Lehre und Glaube der Kirche, betont werden. Sie als richtig zu erweisen, ist die Aufgabe, die sich Tertullian stellt.

Unsere Glaubensregel, sagt er, ist in allen apostolischen Kirchen zu finden, und in allen ist sie dieselbe. Sie ist katholisch und einheitlich ². Diese völlige Übereinstimmung der Lehre findet keine genügende Erklärung außer in der Annahme ihrer Einheit im Ursprung und in der kraft des Heiligen Geistes unversehrten Erhaltung des Ursprünglichen, in der Apostolizität ³. So sahen wir auch Augustinus, nicht aber Cyprian, folgern. Der apostolische Ursprung ist jedoch nicht ein bloßes Postulat der « Blutsverwandtschaft der Lehre »; die apostolischen Kirchen können ihn vielmehr durch die Sukzession ihrer Bischöfe unmittelbar nachweisen ⁴. Sie bilden eine lückenlose Kette bis zurück auf die Apostel. Die Apostel aber haben die Glaubensregel von Christus selber erhalten und Christus von Gott ⁵. — Auch für Tertullian sind es also Allgemeinheit und Einheit einerseits, die Apostolizität und die durch die Sukzession erwiesene unverfälschte Tradition andererseits, welche die Richtigkeit einer vorliegenden Überlieferung garantieren. Die Beglaubigung der Lehre geschieht demnach durch dieselbe Gedankenfolge, wie wir sie in Augustinus' Liturgiebeweis zur Beglaubigung der allgemeinen Gewohnheit überhaupt vorfinden.

Anders liegen die Dinge bei der Tradition von Lehren, die außerhalb der *regula fidei* liegen. Hier handelt es sich um die Konsequenzen aus den ersten Glaubenswahrheiten, vor allem um ihre Auswirkungen

¹ Vgl. VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien* S. 281-313; für Tertullian S. 291-7. — KATTENBUSCH F., *Das apostolische Symbol* 2, 53-94. — RESTREPO-JARAMILLO J. M., *Tertuliano y la doble fórmula en el símbolo apostólico*. *Gregorianum* 15 (1934), 3-58.

² 36; 27 (*Floril. Patr.* 4, 33 f.; 26).

³ 28 (*ebd.* 26). Vgl. 20 (*ebd.* 20).

⁴ 32 (*ebd.* 29 f.).

⁵ 13; 37 (*ebd.* 17; 34).

im Leben des Christen, um den Glauben als religiöses Leben. Die zwei Schriften, in denen sich Tertullian über Gewohnheiten solcher Art äußert, sind reich an Gegensätzen. In *De corona* setzt er sich ein für eine allgemeine Gewohnheit, die bedroht scheint: daß nämlich Christen, und damit auch Soldaten, keine Kränze auf ihrem Haupte tragen. Dieses Verbot sei in der Heiligen Schrift nirgends enthalten und verpflichte deshalb nicht: das ist der Haupteinwand der Gegner. Tertullian läßt ihn nicht gelten; er sei grundsätzlich unrichtig. Es gibt ja tatsächlich eine ganze Reihe von Bräuchen, die von allen als bindend betrachtet und beobachtet werden, ohne daß die Heilige Schrift sie erwähnt. Er führt dafür Beispiele vor allem aus der Tauf- und Eucharistiefeyer an¹. Ihre Autorität ist Tatsache. Welches ist der Grund? « Wenn die eingebürgerte Übung auch durch keine Stelle der Schrift bestätigt wird, so ist sie doch sicher durch die Gewohnheit gefestigt, diese aber ist ohne Zweifel aus der Überlieferung entsprungen. Denn wie könnte etwas in allgemeinen Gebrauch kommen, wenn es sich nicht zuvor in der Überlieferung vorfindet? »² Zunächst ist es also auch hier wieder die Übereinstimmung aller, die allgemeine Verbreitung, die der Gewohnheit ihre Kraft verleiht³, und diese Übereinstimmung erklärt sich bloß aus der Tradition. Übung — Gewohnheit — Tradition: diese Reihe tritt in diesen Kapiteln wiederholt auf⁴. Daß eine Übung sich in der Tradition erhalten hat und dann allgemein wurde, beweist,

¹ Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Denique, ut a baptisate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquando prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius; dehinc ter mergitatur... *De corona* 3 (OEHLER 1, 420 f.).

² Hanc (scil. observationem) si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest si traditum prius non est? *De corona* 3 (OEHLER 1, 420).

³ ... delictum (est) quod committitur in observationem suo iam nomine vindicandam et satis auctoritatem consensus patrocinio. *De corona* 2 (OEHLER 1, 419).

⁴ Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Ebd. 3 (420 f.).

His igitur exemplis renuntiatum erit posse etiam non scriptam *traditionem* in *observatione* defendi, confirmatam *consuetudine*, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseverantia observationis. Ebd. 4 (425).

Traditio tibi praetendetur auctrix, *consuetudo* confirmatrix, et fides *observatrix*. Ebd. 4 (424).

daß sie gut begründet war. Welcher Art aber ist diese Begründung? « Den Grund (ratio) aber, der für die Tradition, die stete Übung und den Glauben spricht, wirst du entweder selbst erkennen oder von einem erfahren, der ihn erkannt hat. Bis dahin wirst du auf Glauben hin annehmen, daß ein solcher existiert, dem man zu folgen hat. »¹ Die Möglichkeit, daß die ungeschriebene Tradition doch vom Apostel stammen und aus diesem Grunde verbindlich sein könnte, tritt ganz in den Hintergrund; ihre Rechtmäßigkeit und Gültigkeit wird vielmehr durch die ratio, den Grund der Vernünftigkeit, erwiesen, der nach dem Zusammenhang außerhalb der Autorität der Heiligen Schrift gesucht werden muß. Diesem Nachweis ist der Hauptteil der Schrift Tertullians gewidmet (Kap. 5-9). Diese Betonung der ratio ist uns von Cyprian her bekannt, dessen Geist im übrigen diese Schrift nicht entspricht. Die ratio ist auch der Gedanke, in welchem sich *De corona* mit *De virginibus velandis* trifft, trotzdem sich hier in der Einstellung zur Gewohnheit eine Wendung vollzogen hat.

In der Frage der Verschleierung der Jungfrauen sind es die Gegner Tertullians, die sich auf eine Tradition berufen können. Es ist die lokale Gewohnheit der Kirche Karthagos, daß sich die Jungfrauen nicht, wie die Frauen, verschleiern müssen². Tertullian hätte hier glänzende Gelegenheit, seine Meinung vom Standpunkt der Tradition aus zu verfechten. Gerade in der apostolischen Kirche von Korinth besteht nämlich die entgegengesetzte Gewohnheit, nicht nur die Frauen, sondern auch die Jungfrauen zu verschleiern; in der Kirche von Korinth also, an die auch jener Brief des Apostels Paulus gerichtet ist, auf den Tertullians Gegner sich berufen zu können glauben (1 Cor. 11, 5 f.). Tertullian übersieht zwar die Gelegenheit nicht, eine apostolische Tradition gegen eine nichtapostolische auszuspielen und läßt sie nicht unbenutzt³. Aber dieses Argument ist für ihn nur sehr sekundär. Er verschanzt sich nicht hinter der Tradition, sondern hinter der Wahrheit. Der Satz: « Unser Herr Jesus Christus hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt »⁴, der ähnlich im Kreis um Cyprian wieder

¹ Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo qui perspexerit disces. Interim nonnullam esse credes, cui debeatur obsequium. Ebd. 4 (424).

² Für die Verschleierung der Jungfrauen setzt sich Tertullian schon in *De oratione* 21 f. (CSEL 20, 1, 192 f.) ein, wenn auch bescheidener.

³ *De virg. vel.* 2; 8 (OEHLER 1, 885; 895).

⁴ Sed Dominus noster Jesus Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit 1 (ebd. 883).

auftaucht¹, kennzeichnet Tertullians Einstellung in diesem Werk; ebenso die folgenden, nach *De praescriptione* fremd anmutenden Worte: «Die Häresien werden nicht so sehr durch ihre Neuheit als vielmehr durch die Wahrheit widerlegt. Alles was gegen die Wahrheit verstößt, das ist Häresie, und wenn es auch eine alte Gewohnheit ist.»² Es gibt jetzt nicht nur Bräuche, die kraft der *ratio* durch *traditio* entstanden und zu einer verbindlichen *consuetudo* erstarkt sind, sondern auch solche, an deren Wurzel Unkenntnis oder Einfalt stand, die aber dennoch von den Späteren ungeprüft übernommen und weitergegeben und so zum *usus* wurden, der dann gegen die Wahrheit ausgespielt wird³. Neben der Reihe: *ratio* — *traditio* — *consuetudo* ist auch eine andere: *ignorantia* — *successio* — *usus* möglich. Die Wahrheit, die bisher demütig im Mantel einer Gewohnheit mit einer andern Gewohnheit sich vertrug und als Gewohnheit Duldung fand, soll jetzt diesen Mantel ablegen und ihre Stimme erheben, um ihren Anspruch geltend zu machen. Denn sie steht über der Gewohnheit. Diese «Wahrheit» ist dasselbe, was Tertullian in *De corona* mit *ratio* bezeichnete, der Grund, die innere Richtigkeit der Gewohnheit und die Einsicht dieser Richtigkeit, welche unter dem Beistand des Parakleten⁴ aus Vernunft oder Heiliger Schrift gewonnen wird⁵. Diese Einsicht, die unter dem Einfluß des Parakleten in der Kirche im Laufe der Zeiten stetig wächst und tiefer wird, kann zeigen, daß ein bisher als berechtigt anerkanntes Verhalten keine Berechtigung habe und deshalb unterdrückt werden müsse; und umgekehrt, daß ein Verhalten, das bisher nicht üblich war, im Sinn der Wahrheit liege, von ihr gefordert werde und daher einzuführen sei⁶.

¹ CYPRIAN, *Sententiae Episcoporum* 30 (CSEL 3, 1, 448).

² *Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcumque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. De virg. vel. 1* (OEHLER 1, 883).

³ ... *consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur* (ebd.).

⁴ *Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur. Vgl. den ganzen Abschnitt De virg. vel. 1* (OEHLER 1, 884 f.). — Vgl. dazu *De corona* 4 (ebd. 425).

⁵ Die Heilige Schrift kommt in diesem Werk (bes. 4-8) mehr zur Geltung als in *De corona*. Noch mehr aber wird das Wirken des Parakleten betont. Die frühere Auffassung, eitel sei der Brauch, der sich nicht auf ein Gebot Christi oder der Apostel stützen könne [... *non pigebit cetera quoque denotare, quibus merito vanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici aut apostolici praecepti auctoritate fiunt. De oratione* 15 (CSEL 20, 1, 189)] ist für Tertullian überholt.

⁶ *De virg. vel. 1* (ebd. 883-5).

Neu ist in *De virginibus velandis* gegenüber *De corona* nicht das, daß Ursprung und Berechtigung von *traditio* und *consuetudo* auf die *ratio* zurückgeführt werden; auch dort nennt er die Gewohnheit den « Ausdruck einer höheren Idee »: *rationis interpres*, und vertritt dabei die Ansicht, daß « alles, was von irgend jemand, wer er auch sei, eingeführt worden ist, Gesetz sei, wenn es eine vernünftige Begründung (*ratio*) für sich habe »¹. Aber dort war das bloße Bestehen einer Tradition oder Gewohnheit schon genügender Beweis, daß ihr eine Idee tatsächlich zugrunde liege; deshalb mußte sich an die Gewohnheit halten, auch wer ihre Idee nicht einsah; der blinde Gehorsam verdiente besonderes Lob, und das Suchen nach der verborgenen Idee durfte auf keinen Fall eine Infragestellung der Gewohnheit bedeuten². Diese ehrfürchtige Wertung alter Überlieferung als solcher vermischen wir in *De virginibus velandis*³, und Tertullian spricht so unterschiedslos und absolut dem Primat der Vernunft das Wort, daß er nicht bloß das Ansehen einer einzelnen, sondern der Überlieferung überhaupt trifft⁴.

¹ *Lex erit omne iam quod ratione constiterit a quocumque productum ...*

Auctoritatem ... consuetudinis ipsius, quae propterea colenda est, ne non sit rationis interpres ...! *De corona* 4 (OEHLER 1, 425 f.). Vgl. das ganze Kapitel.

² ... *observationem suo iam nomine vindicandam.* 2 (ebd. 419).

Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo qui perspexerit discas. Interim nonnullam esse credes cui debeatur obsequium. 4 (ebd. 424).

Laudo fidem, quae ante crediderit observandum esse quam didicit. 2 (ebd. 420).

Plane ut ratio quaerenda sit, sed salva observatione, nec in destructionem eius, sed in aedificationem potius quo magis observes, cum fueris etiam de ratione securus. 2 (ebd. 419).

³ Während *De corona* ziemlich allgemein auf 211 angesetzt wird, ist die chronologische Einordnung von *De virg. vel.* immer noch umstritten: 204-217 (vgl. D'ALÈS A., *La théologie de Tertullien VII-XIV*; dort auch die ältere Literatur; dazu ADAM K., *Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften Tertullians*. *Der Katholik* 88 [1908], 341-70; 416-34.)

Nach dem Gesagten scheint es richtig und viel ausgesprochener als für *De corona*, daß *De virg. vel.* « unzweifelhaft » und « unbestreitbar der Periode angehört, da Tertullian bereits Montanist war » (vgl. DE LABRIOLLE P., *La crise montaniste*, Paris 1913, S. 356; 364; auch KELLNER H., *Tertullians Schriften* 1 [BKV 7], S. XLIII; 2 [BKV 24], S. 363).

Gedanklich geht die Entwicklung von *De praescript. haer.* über *De corona* zu *De virg. vel.*, nicht von *De praescript. haer.* über *De virg. vel.* zu *De corona*, wie D'ALÈS a. a. O. und S. 258-60 und auch ADAM a. a. O. S. 420-3 annimmt. Oder darf man solche Schwankungen dem Advokatenblut Tertullians zuschreiben?

⁴ Über *traditio* und *consuetudo* bei Tertullian vgl. DE LABRIOLLE P., *La crise montaniste* S. 310-2.; und sehr ausführlich: DE PAUW F., *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 19 (1942), 5-46.

Damit ist auch die unmittelbare Autorität der liturgischen Gewohnheit in Zweifel gezogen; sie darf nicht auf Grund von Universalität und Alter angenommen, sondern muß aus der ratio bewiesen werden. Der Liturgiebeweis, der von der Autorität der heiligen Tradition ausgeht, ist unterhöhlt. Schade, denn gerade in diesem « credo ut intelligam »¹, das die Tradition gläubig annahm und gerade durch diese Anerkennung angefeuert nach ihrem Grund forschte, ist der Liturgiebeweis begründet. Man wertete die traditionelle kirchliche Gewohnheit als Ausdruck subjektiven Glaubens und objektiver Wahrheit, die entweder im Bereich natürlicher Erkenntnis oder göttlicher Offenbarung gelegen war. Der Ausdruck war in seiner Vollkommenheit relativ, er war verbesserungsfähig und nicht unwandelbar. Man suchte und schätzte in ihm den Kern des Glaubens, der ewigen Wahrheit, und sprach ihm Autorität zu: glaubte ihm. Schwierig war nur, das spürt man aus Tertullians Schwanken, die Schranken solcher Exegese zu finden: das Kriterium zur Unterscheidung der Traditionen und das Kriterium zur Bestimmung ihres Sinnes, ihres objektiven Gehaltes.

Aber wie fruchtbar dieses Forschen nach der ratio werden konnte, beweist bei Tertullian seine Schrift *De oratione*, die Cyprian für die Erklärung des Vaterunsers benützte. Auch das Gebet des Herrn besteht ja aus drei Dingen, « aus dem Worte, wodurch es ausgesprochen wird, aus dem Geist, in dem es so viel vermag, und aus dem Gedanken (ratio), dessentwillen es gelehrt wird »². Diesen Gedanken geht Tertullian mit großer Liebe nach. Das Vaterunser umfaßt trotz seiner Kürze « nicht bloß das dem Gebet wesentlich eigene, nämlich Verehrung Gottes und Bitten seitens des Menschen, sondern fast das ganze Wort des Herrn, den ganzen Inhalt der Sittenlehre, sodaß in dem Gebete wirklich ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums enthalten ist, *breviarium totius evangelii comprehendatur* »³. Dieser Einleitung entspricht dann die Auslegung Tertullians, die gedrängter und reicher, aber vielleicht weniger eindringlich ist als die Cyprians, da sie gerade darauf ausgeht,

¹ Vgl. S. 91 Anm. 2; auch die Stelle: *nos porro quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare ... De bapt. 10 (CSEL 20, 1, 209).*

² *Sic igitur oratio a Christo constituta ex tribus constituta est: ex sermone quo enuntiatur, ex spiritu quo tantum potest, ex ratione, qua docetur. De oratione 1 (CSEL 20, 1, 180).*

³ *... neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius evangelii comprehendatur. De oratione 1 (CSEL 20, 1, 184).*

die Fülle der in den Bitten enthaltenen und angetönten Lehren und Gebote aufzuzeigen. So kann er, nachdem er die einzelnen Bitten durchgegangen, zurückblickend ausrufen: « In diesen paar kurzen Worten, wie viele Aussprüche der Propheten, der Evangelien, der Apostel, Reden des Herrn, Parabeln, Beispiele und Vorschriften werden darin berührt, wie vielen Pflichten wird damit zugleich genügt! Die Ehre Gottes in dem Worte 'Vater'; in 'Name' liegt eine Bezeugung des Glaubens, in 'Wille' die Darbringung des Gehorsams, in 'Reich' die Erwähnung der Hoffnung, in 'Brot' die Bitte um das Leben, ein Geständnis der Schuld in der Vergebungsbitte, Besorgnis wegen der Versuchungen in dem Verlangen nach Schutz. Was Wunder? Gott allein war imstande, zu lehren, in welcher Weise er gebeten sein wollte ... »¹

Freilich handelt es sich hier für Tertullian weder um einen Liturgiebeweis noch um einen Beweis überhaupt. Für ihn ist die Erklärung des Vaterunsers Auslegung der Schrift, und vielleicht noch mehr als bei Cyprian steht nicht der Glaube der Betenden, sondern die Lehre des göttlichen Meisters im Vordergrund, die freilich gerade im Gebet gläubige Zustimmung finden soll. Aber von diesem originellen Werk ließ sich Cyprian zur Abfassung seiner Vaterunser-Erklärung anregen, und somit stehen wir doch hier historisch am Anfang einer nicht uninteressanten Entwicklung, an einer Wurzel des augustinischen Gebets- und Liturgiebeweises.

E. DIE VÄTER VOR TERTULLIAN

In den Schriften Tertullians zeigt sich eine Ideenverwandtschaft mit den Werken des hl. Irenäus von Lyon († um 200). Dieser hinwiederum erweist sich als abhängig von Justin dem Märtyrer († um 165), und steht als Schüler des hl. Polykarp persönlich in Verbindung mit apostolischen Vätern, sicher also mit Polykarp († um 156) und jedenfalls durch ihn, den ehrfürchtigen Sammler der Briefe des hl. Ignatius², auch mit diesem, dem leidenstrunkenen Märtyrerbischof von Antiochien († um 110). Augustinus hat indes die Schriften dieser griechischen Väter, Irenäus vielleicht ausgenommen³, kaum mehr selber gelesen. Für seinen Liturgiebeweis läßt sich eine direkte Abhängigkeit von ihnen nicht feststellen. Das dürfte eine summarische Behandlung in dieser Arbeit rechtfertigen.

¹ Ebd. 9 (186 f.).

² Ep. Polyc. 13, 2 (BIHLMAYER 120).

³ Vgl. ALTANER B., Augustinus und Irenäus. Tübinger Theolog. Quartalschrift 1949, S. 162-72.

1. Katholizität und Apostolizität

Am auffälligsten ist die Übereinstimmung der Ideen zwischen Tertullians *De praescriptione haereticorum* und Irenäus' *Adversus haereses*. Auch Irenäus verteidigt gegen gnostische Häretiker die Echtheit der kirchlichen Wahrheit und das richtige Schriftverständnis der Kirche durch Hinweis auf Katholizität¹ und Apostolizität², und diese beweist er durch die ununterbrochene Sukzessionskette der Bischöfe, deren erstes Glied von den Aposteln eingesetzt wurde. «Die apostolische Tradition, die in der ganzen Welt verkündet worden ist, kann in jeder Kirche jeder finden, der die Wahrheit sehen will, und wir können die Bischöfe nennen, die von den Aposteln in den einzelnen Kirchen eingesetzt worden sind, und ihre Nachfolger bis auf den heutigen Tag, und diese haben nichts von dem gelehrt noch gelernt, was die Häretiker schwafeln.»³ — Träger der Tradition ist wesentlich der Bischof. Er ist ihr amtlicher Zeuge, vom Vorgänger mit der Verwaltung des Depositums betraut⁴ und durch besondere Gnade zu dessen reiner Verkündigung eigens befähigt: mit der rechtmäßigen Nachfolge und dem Schatz der Wahrheit besitzt er auch den Geist Gottes, der die Wahrheit ist⁵.

¹ Vgl. etwa *Adv. haer.* 1, 10, 2 (3); 5, 20, 1 (HARVEY 1, 92-4; 2, 378). — Ich zitiere *Adversus haereses* nach der Ausgabe von HARVEY, Cambridge 1857, jedoch mit der gebräuchlichen Kapiteleinteilung von MASSUET, *Patrologia Graeca* 7, die auch Harvey am seitlichen Rand («Mass.») notiert. Die Zahl in Klammer gibt Kapitel und Nummer, bzw. nur Kapitel, nach Harvey an, wo sie von Massuet verschieden ist.

² *Adv. haer.* 1, 10, 1 (2); 2, 9, 1 (8, 1); 3, 3, 1; 5, 20, 1 (HARVEY 1, 90; 272; 2, 8; 37 f.).

³ *Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successiones eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt quale ab his deliratur.* Ebd. 3, 3, 1 (HARVEY 2, 8). Vgl. das ganze berühmte Kapitel.

⁴ Das ergibt sich aus dem vorhergehenden Zitat. Termini wie «instituti sunt episcopi, successiones, docuerunt, cognoverunt» gehören zur Fachsprache der alten Traditionstechnik. Vgl. RANFT J., *Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips*. Würzburg 1931.

So ist auch *Adv. haer.* 4, 26, 2 (40, 2) zu verstehen: *Eis qui sunt in ecclesia presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt* (HARVEY 2, 236).

⁵ 3, 24, 1 (38, 1): *Ubi enim Ecclesia, ibi et spiritus Dei; et ubi spiritus, illic Ecclesia, et omnis gratia. Spiritus autem veritas* (HARVEY 2, 134).

Für die große Bedeutung des hl. Irenäus für die Lehre von der Tradition

Der Name «katholisch» als unterscheidender Titel der wahren Kirche ist schon bei Irenäus' Lehrer Polykarp und seiner Gemeinde gebräuchlich¹, wahrscheinlich auch in ihrer Liturgie². Auch Ignatius braucht ihn schon³. — Daß auch die Idee der Berufung auf Tradentenreihen nicht von der Apogetik des zweiten Jahrhunderts erfunden wurde, sondern bereits in den Schriften des Neuen Testaments fundamental ist und der Umwelt des entstehenden Christentums geläufig war, hat J. Ranft in seinem Werk: «Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips» (Würzburg 1931) nachgewiesen. Eine Arbeit über diesen Gegenstand für die frühchristliche Literatur bis Irenäus ist von ihm angekündigt. Sie dürfte die Anfänge des kirchlichen Traditionsbeweises und damit auch Stellung und Begründung des Liturgiebeweises klären.

2. Antignostische Eucharistiebeweise

Der Liturgiebeweis gegen die dualistische Gnosis, der bei Tertullian ein Sakramentsbeweis war, ist bei Irenäus und Ignatius ein ausgesprochener Eucharistiebeweis. Am klarsten formuliert wird er für die Auferstehung der Leiber. «Wie können sie sagen, daß das Fleisch verderbe und nicht Anteil habe am Leben, das Fleisch, das doch vom Leib des Herrn und von Seinem Blut genährt wird? Entweder sollen sie ihre Lehrmeinung ändern oder aufhören, Besagtes zu opfern. *Unsere Lehre aber stimmt überein mit der Eucharistie und die Eucharistie bestärkt die Lehre* ... Denn wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen, entsteht, so gehören auch unsere Körper, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung.»⁴ So Irenäus. Auch für Ignatius ist die Eucharistie ein «Heilmittel zur Unsterblichkeit und Gegen-

und insbesondere für ihre Verknüpfung mit den Aposteln vgl. REYNDERS D. B., *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée. Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 5 (1933), 155-91.

¹ Mart. Polyc. inscr.; 8, 1; 16, 2; 19, 2 (BIHLMAYER 120; 124; 129; 130).

² Vgl. ebd. 8, 1 (BIHLMAYER 124). Oder hat Polykarp in seinem letzten Gebet andere, brennendere Anliegen als in seinem eucharistischen Gebet?

³ Smyrn. 8, 2 (BIHLMAYER 108).

⁴ IRENÄUS, *Adv. haer.* 4, 18, 5 (31, 4) (HARVEY 2, 203-5). Ausführlicher 5, 2, 2 f. (2, 1-3) (HARVEY 2, 318-24).

gift gegen den Tod »¹ und ihr Empfang ein Bekenntnis der Auferstehungshoffnung, offenbar auch ein Grund, weswegen die Häretiker sie meiden². Die enge Verknüpfung der Eucharistie mit der Auferstehung des Fleisches, für uns in ihrem Realismus und ihrer Häufigkeit geradezu auffällig, wurzelt bestimmt im 6. Kapitel des Johannesevangeliums und kommt über Ignatius und Justins I. Apologie³ oder noch eher eine seiner verlorenen Schriften gegen die Gnostiker zu Irenäus, der sie zum Argument gegen die Leugner der Auferstehung geformt oder schon als solches Argument bei Justin vorgefunden hat⁴.

Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang auf 1 Tim. 4, 3-5 aufmerksam zu machen. Die Stelle ist vielleicht ein paralleler Eucharistiebeweis, der sich auch gegen dualistischen Pessimismus richtet. Die Hinordnung auf den « Genuß unter Danksagung durch die Gläubigen » und die « Heiligung durch ein Wort Gottes und Gebet »⁵ beweisen, daß die Speise nicht in sich schlecht und ihr Genuß nicht sittlich verwerflich ist. Es handelt sich bei der Speise, die gemieden wird, möglicherweise um den Wein: dann würde sich die Beweisführung doppelt gut verstehen, weil es sich um eines der eucharistischen Elemente handelte.

Die Eucharistie ist auch ein Beweis für das wahre Gottmenschentum Christi. Bei Irenäus beweist sie, daß Christus der Sohn des Schöpfers der Welt ist⁶. Ignatius' dringendstes Anliegen ist es, den spiritualistischen Doketismus, der die Grunddogmen des Christentums zersetzt und schon in die christlichen Gemeinden eingedrungen ist, abzuwehren. In allen Briefen kommt er irgendwie auf die Eucharistie zu sprechen. Die Eucharistie ist es, an der sich die Geister scheiden, denn wenn Christus keinen wirklichen Leib gehabt hat, dann kann auch die Eucharistie nicht der Leib Christi sein. « *Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch sei von unserm Herrn Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten hat, das der Vater in Güte auferweckt hat.* »⁷ Das ist eine Feststellung

¹ Ign. Eph. 20, 2 (BIHLMAYER 88). Vgl. Ign. Rom. 7, 3 (ebd. 100).

² Smyrn. 7, 1 (BIHLMAYER 108).

³ 1 Apol. 66, 2 (KRÜGER 57).

⁴ Vgl. zum ganzen: PERLER OTH., Logos und Eucharistie nach Justinus 1 Apol. c. 66. Divus Thomas (Freiburg) 1940, S. 296-316; besonders 305-14.

⁵ Auf die Ähnlichkeit dieses Ausdrucks mit Justin, 1 Apolog. 13 und 66 hat schon HOLTZMANN H. J., Die Pastoralbriefe, Leipzig 1880, S. 251 hingewiesen, ohne aber die Stelle eucharistisch zu deuten. Man ist jedoch weder auf katholischer noch auf protestantischer Seite den Zusammenhängen nachgegangen.

⁶ Adv. haer. 1, 3, 1 (1, 5) (HARVEY 1, 25).

⁷ Smyrn. 7, 1 (BIHLMAYER 108).

des hl. Ignatius, nicht ein Beweis. Die Feststellung zeigt aber die Wirkung des Eucharistiebeweises: die Meidung der Eucharistie durch die Häretiker ist die Folge davon, daß gegen die Irrlehre immer wieder — die Briefe des Ignatius sind durchwirkt von diesen Gedanken — das zentrale Mysterium des kirchlichen Lebens, die Eucharistie, namhaft gemacht wurde. Dem Dilemma: entweder Änderung des Gottesdienstes oder Änderung der Lehre, mußten sie weichen. Sie wichen auf die falsche Seite.

In diesem Fall sind die Häretiker eher bereit, die Tradition des eucharistischen Gottesdienstes aufzugeben, beziehungsweise zu ändern — Ignatius warnt an andern Orten davor, ohne Bischof Eucharistie zu feiern¹ — als von ihrer Lehre abzulassen. Ein ähnliches Beispiel erzählt Irenäus von den Ebioniten; sie opfern bloßes Wasser, weil die Mischung von Wein und Wasser im eucharistischen Kelch als Sinnbild der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus gilt, an die sie nicht glauben². Andere Häretiker machen sich liturgische Formeln zunutze, um ihnen ihre abstrusen Lehren zu unterschieben: für ihre Aeonenlehre berufen sich die Valentinianer auf die liturgische Schlußformel « von Ewigkeit [griech. = Aeon] zu Ewigkeit »³.

3. Die Bedeutung der Liturgie für das Glaubensleben der frühchristlichen Gemeinden

Es lohnt sich, beim eben übersetzten Ignatiustext Smyrn. 7, 1 und seinem Zusammenhang bis 8, 2 noch ein wenig zu verweilen. Er zeigt die Beziehungen zwischen Eucharistiefeier und Glaube und Irrglaube auf, und wirft dadurch ein Licht auf die vielen Stellen, an denen Ignatius zum Anschluß an den einzigen Bischof und sein Presbyterium und zur Teilnahme an der einzigen Eucharistie auffordert und nicht bloß den Besuch einer häretischen Eucharistiefeier⁴, sondern auch das bloße Fernbleiben von der katholischen tadelt⁵. Nicht der Widerspruch zur rechtgläubigen Predigt ist es, was die Häretiker vom Gemeindegottesdienst fernhält, sondern die Eucharistie: « ... weil sie nicht glauben,

¹ z. B. Smyrn. 8, 1 (BIHLMAYER 108).

² Adv. haer. 5, 1, 3 (HARVEY 2, 316).

³ Adv. haer. 1, 3, 1 (1, 5) (HARVEY 1, 25).

⁴ z. B. Philad. 4; Smyrn. 8, 2 (BIHLMAYER 103; 108).

⁵ z. B. Eph. 5, 2 (BIHLMAYER 84).

daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für uns gelitten hat, das Gott in Güte auferweckt hat». Die Liturgie selber also, insbesondere die Eucharistie, die Kommunion ist ein Glaubensbekenntnis. Das ist der Grund, weshalb die Irrgläubigen ihr fernbleiben, das der Grund, weshalb die Gläubigen eifrig an ihr teilnehmen sollen¹.

Die Predigt der Eucharistie, der die Häretiker sich widersetzen, ist zunächst die Lehre der realen Gegenwart des Fleisches Jesu Christi, das für uns gelitten hat und auferstanden ist. Im Zusammenhang heißt das, daß sie das Leiden und die Auferstehung Christi selbst in der Eucharistie ausgesprochen finden, wozu sie sich nicht bekennen wollen²; sie glauben überhaupt nicht, daß Christus einen Leib besaß, welcher leiden und auferstehen konnte. Mit der Auferstehung Christi leugnen sie auch die eigene. Die Eucharistie ist also wirklich ein gedrängter Ausdruck des ganzen Evangeliums: mit dem Bekenntnis der Wahrheit des Fleisches Christi ist das der Inkarnation und damit das des Dreifaltigkeitsgeheimnisses untrennbar verbunden; weil sie das Fleisch ist, das für uns gelitten hat, stellt sie das Werk Christi dar, die Erlösung des Menschen und darin auch den Sündenfall und die Sündhaftigkeit; als Fleisch des Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Sitzenden, den Menschen gegeben als Speise des ewigen Lebens, lehrt sie die Wiederkunft Christi und die Auferstehung des Fleisches. So wird für Ignatius der «Glaube an das Blut Christi» das, was für die Ewigkeit entscheidet³, und das «Fleisch Christi» ist der «neuschaffende Glaube»⁴, und die Eucharistie wird zum Merkmal der katholischen Kirche. So und nicht anders darf man wohl im Sinne des hl. Ignatius sein Wort Smyrn. 8, 2 verstehen: «Wo immer der Bischof sich zeigt, da sei das Volk, so wie da, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist.»⁵ Denn für Ignatius ist Jesus Christus nicht ein Geist, sondern ein Mensch mit Fleisch und Blut; und als solcher ist er nicht bloß geistig, sondern substantiell in der Kirche gegenwärtig. Es könnte freilich auch der Glaube an diesen wahren Jesus Christus sein, der die katholische Kirche kennzeichnet; aber einerseits findet dieser katholische Glaube seinen stärksten Ausdruck gerade in der Eucharistie, wie

¹ Dazu tritt der andere Grund, daß die Eucharistie auch Gnadenmittel ist, Speise des Lebens, ohne die der Christ stirbt: Smyrn. 7, 1 (BIHLMAYER 108). Vgl. Eph. 5, 2 (ebd. 84).

² Vgl. Smyrn. 7, 2 (BIHLMAYER 108).

³ Smyrn. 6, 1 (BIHLMAYER 107).

⁴ Trall. 8, 1 (BIHLMAYER 95).

⁵ (BIHLMAYER 108).

seine Ablehnung sich in der Meidung der Eucharistie äußert ; und anderseits verlangt der Parallelismus der Stelle, daß der Christus, bei dem man die katholische Kirche findet, nichts weniger Konkretes sei als der Bischof, bei dem man die katholische Gemeinde findet. Die Deutung des « Jesus Christus » auf die Eucharistie entspricht auch ganz der realistischen Denk- und Ausdrucksweise, mit der Ignatius der spiritualistischen Gnosis entgegentritt.

Jesus Christus hat die Eucharistie als ein Denkmal des Evangeliums eingesetzt. Wie das Paschamahl, das sie ablöste, die Erinnerung an die Heimführung des auserwählten Volkes aus der Knechtschaft wach halten sollte, so sollte das eucharistische Mahl zur Erinnerung an Ihn immer wieder gefeiert werden, sollte ebenso Kerygma, Verkündigung der Großtat Gottes sein, wie die Predigt der Apostel und noch viel mehr als diese. Denn der, von dem die Predigt der Apostel zeugte, war beim Herrenmahl gegenwärtig, und dies nicht bloß in der Erinnerung der Gläubigen und auf geistige Weise, sondern wahrhaft, real und substanzuell, war gegenwärtig auch als Spender der Gnade. — Mit der Predigt war denn auch die Feier des eucharistischen Geheimnisses eng verbunden. So hat Paulus, der sich als Völkerapostel berufen wußte und zur Predigt gesandt war, das Taufen zwar nicht für seine Aufgabe erachtet : « Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden »¹; die Eucharistie aber hat er mit seinen Gemeinden gefeiert. Sie, das Herzstück der Liturgie, hatte und hat zur Glaubenspredigt noch engere Beziehungen als die übrigen Sakramente.

Weniger leicht verständlich scheint es, daß sich die Häretiker nicht bloß der Eucharistie, sondern auch « des Gebetes » enthalten, « weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für uns gelitten, das Gott in Güte auferweckt hat ». Es handelt sich offenbar nicht um das private, sondern um das öffentliche, gemeinsame Gebet², und « Eucharistie und Gebet » bilden zusammen einen Doppelbegriff, der die Eucharistiefeier der Gemeinde umschreibt. « Eucharistie » bedeutet darin mehr das Sakrament selber, « Gebet » wahrscheinlich in erster Linie das eucharistische Dankgebet, das die sakramentale Feier begleitet. Daß diesem bei der Eucharistiefeier eine sehr hohe Bedeutung zukam, zeigt schon die Entwicklung

¹ 1 Cor. 1, 17.

² Vgl. Ign. Eph. 5, 2 (BIHLMAYER 84).

der Terminologie für das christliche Abendmahl. Nannte man es zuerst die Feier des « Brotbrechens »¹, wegen der einfachen Handlung, die in ihrem Mittelpunkt stand, so erhielt es bald den Namen « Danksagung », Eucharistie, vom feierlichen Gebet, von dem sie umrahmt war. Von der Feier ging der Name « Eucharistie » wieder über auf die konsekrierten Elemente, weshalb Ignatius zur gesonderten Bezeichnung des Dankgebetes einen anderen, generellen Ausdruck einsetzt². — Hatten die Häretiker auf Grund ihrer Lehre besonders Grund, wie die Eucharistie als Sakrament, so auch das eucharistische Gebet zu fliehen ?

Es war die These von F. Probst in seinen Werken « Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte » (Tübingen 1870) und « Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten » (Tübingen 1874), daß Glaubensregel, Dankgebet (beide heißen auch « Kanon »!) und Taufsymbolum drei eng verwandte, formulierte Niederschläge der einen apostolischen Missionspredigt gewesen seien³. Tatsächlich zeigt das eucharistische Dankgebet nach Aufbau und Hauptinhalten große Ähnlichkeit mit den Glaubensregeln, deren Spuren wir in frühchristlichen Schriften finden. Es pries — die apostolischen Konstitutionen haben es uns im 8. Buch in einer alten, traditionellen Form erhalten⁴ — die Größe Gottes in der Schöpfung und in der Natur und in der Führung des auserwählten Volkes und dankte Ihm für Menschwerdung, Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehung Seines Sohnes Jesus Christus und die in Ihm der Kirche gegebene christliche Hoffnung. So war es eine Zusammenfassung der ganzen christlichen Glaubenslehre, der Predigt von Gott und von der Erlösung, und damit ohne weiteres eine eindeutige Ablehnung der Lehren der dualistischen Gnostiker und Doketen. Kein Wunder also, daß sie dieses Eucharistiegebet mieden, umso mehr als das ganze Volk zu diesem Hymnus gläubiger Dankbarkeit « Amen » sprach und sich damit das Bekenntnis des Bischofs oder Priesters zu eigen machte.

« Das Dankgebet wurde im katechetischen Unterrichte benützt und war schon darum Lehrern und Gläubigen sehr geläufig. Es war so in Fleisch und Blut der ersten Kirche übergegangen, daß wir kaum

¹ Vgl. Act. 2, 42. Auch hier der Doppelbegriff « Brotbrechen und Gebet ». Der Ausdruck « Brotbrechen » ist nicht ausschließlich und manchmal nicht sicher auf die Eucharistiefeier zu deuten. Vgl. dazu NIELSEN J., Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament, Freiburg 1937, S. 218-31.

² So auch LIGHTFOOT J. B., The Apostolic Fathers 2, 2, London 1889, S. 306.

³ Lehre und Gebet S. 64.

⁴ Vgl. Constit. Apost. 8, 12 (FUNK 1, 494-515; Flor. Patr. 7, 241-27).

eine Schrift finden, aus der es uns nicht entgegenhält.»¹ Oft floß es den Schriftstellern ganz unbewußt in die Feder. So befindet sich Klemens im ersten Korintherbrief² auf einmal in einem Gebet, das mit dem eucharistischen manche Ähnlichkeit hat. Die Lehrverordnung der apostolischen Konstitutionen 7, 39 stimmt mit ihren liturgischen Gebeten 8, 12; 7, 34-38³ überein. Besonders der Vergleich Justins mit den Apostolischen Konstitutionen ist überraschend⁴. Die Theologie Justins als eine Theologie des eucharistischen Dankgebetes zu bezeichnen, ist auch F. Kattenbusch versucht⁵. Um den wirklichen Einfluß des eucharistischen Gebetes auf die frühchristliche Literatur ermessen zu können, wäre es nötig, die Untersuchungen F. Probsts auf Grundlage der neuen Quellen, Hilfsmittel und Ergebnisse und mit den neuen Methoden wieder aufnehmen. Das wird sich nicht bestreiten lassen, daß nicht bloß die Predigt, sondern auch das liturgische Hochgebet, das in seinen Hauptinhalten und zum Teil auch in einzelnen Ausdrücken schon früh fixiert war, tatsächlich einen hohen Lehrwert besaß und gewollt oder unbewußt auf den Glauben der Urkirche einen großen Einfluß ausübte; eine Tatsache, für die auch die besprochene Stelle im Smyrnerbrief des hl. Ignatius lebendig spricht.

4. Das Symbolum

Der Charakter des alten eucharistischen Dankgebetes, das in der Form ein Dankeshymnus, dem Inhalt nach aber ein Bekenntnis des christlichen Glaubens war, erklärt die Tatsache, daß das Symbolum in der Meßliturgie lange keinen Platz fand. Erst als mit der Kürzung des Gottesdienstes das Dankgebet seinen ursprünglichen Inhalt weitgehend verlor, fühlte man das Bedürfnis, ein eigentliches Glaubensbekenntnis, ein Symbolum, in den eucharistischen Gottesdienst einzubauen. Das Symbolum, regula fidei oder lex credendi im engsten Sinn, ist aber

¹ PROBST F., Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, S. 9.

² 1 Clem. 59-61 (BIHLMAYER 66-9).

³ Vgl. Lehrverordnung Apost. Konstit. 7, 39 (FUNK 1, 441 f.) mit Apost. Konstit. 8, 12; 7, 34-8 (ebd. 495-515; 427-41).

⁴ PROBST F., Liturgie usw. S. 290-5; vgl. 284-7.

⁵ KATTENBUSCH F., Das apostolische Symbol 2, Leipzig 1900, S. 349. Vgl. den ganzen Abschnitt: «Die Liturgie als ein Hintergrund der Darlegungen über das Christentum bei den Theologen des zweiten Jahrhunderts», S. 347-53; sowie den Abschnitt: «Altliturgische Gebete als Grundlage der im Katechumenenunterricht behandelten Fragen», ebd. S. 266-8.

schon vorher eine liturgische Formel gewesen. Es wurde als solche aus der Taufe, dem ureigentlichen Sakrament des Glaubens, in das Sakrament der Liebe übertragen¹.

Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens. Wer dem Evangelium glaubte und entschlossen war, diesem Glauben entsprechend zu leben, nur der wurde zum Sakrament der Wiedergeburt zugelassen, wie andererseits auch erst der « Gläubiger » hieß, der nicht bloß der Verkündigung und Katechese zustimmte, sondern dazu auch das Sakrament empfangen hatte. Nicht der Glaube allein, und nicht die Taufe allein machte einen zum Christen, sondern Sakrament und Glaube zusammen, das heißt jenes Sakrament, das im Vollsinn den Glauben in sich schloß. Deshalb wurde denn auch im Taufakt selber der Täufling nach dem Glauben befragt; er bekannte ausdrücklich den Glauben an Gott den Vater, an Gottes Sohn Jesus Christus, an den Heiligen Geist; im Namen dessen, den er bekannte, wurde er ins Wasser des Lebens eingetaucht. Von diesem sakramentalen Taufakt aus, oder auf ihn hin, ist das Symbolum entstanden, je nachdem man seinen Ursprung primär als sakramentale Formel oder als Schul- und Lehrformel erklärt. F. Kattenbusch hält es für eine nicht schulmäßige, sondern primär kultische, sakrale Formel², während J. Ranft in ihm neuerdings mehr eine Schulformel sieht, wie sie einen Bestandteil der alten Traditionstechnik ausmachte³. Von der Taufliturgie läßt es sich auf keinen Fall trennen. Es erhielt die Weihe des Sakramentes. Wie das ganze Mysterium fiel es unter die Arkan- disziplin; die *traditio symboli* vollzog sich im Rahmen der Taufvorbereitung in einem feierlichen liturgischen Akt; ein liturgischer Akt war auch wieder die *redditio symboli*, wo nicht bloß der Bischof, sondern das ganze Volk über die Reinerhaltung des Glaubens achtsam wachte. Nicht nur zu unvorsichtig, sondern auch zu profan wäre es gewesen, die heilige Formel mit Tinte aufzuschreiben; auf die Tafel seines Herzens sollte sie jeder schreiben, als kostbaren göttlichen Schatz hüten und als Losungswort der Christen sorgfältig bewahren. Das Symbolum war ein liturgisches Stück und in diesem Sinn eine « *lex orandi* ».

Es war aber und wurde auch immer mehr « *lex credendi* », die eigentliche Lehr- und Glaubensnorm, als die es heute gilt, während der taufiturgische Charakter stark in den Hintergrund getreten ist. Es war nicht nur Grundlage des Katechumenenunterrichtes und Lehrplan

¹ JUNGSMANN J. A., *Missarum solemnia* 1, 569-84.

² KATTENBUSCH F., *Das apost. Symbol* 1, 37-55.

³ RANFT J., *Der Ursprung des kath. Traditionsprinzips* S. 230-4.

und Richtschnur des Katecheten, wie die Katechesen von Cyrill von Jerusalem zeigen, sondern im Kampf mit der Häresie auch der Wall, der die Kirche vor dem Ansturm des Irrtums schützte, und die Waffe, mit der sie ihn abwehrte. Es genügt, die Namen Irenäus und Tertullian zu nennen. Was es für die ganze Kirche war, das war es auch für den einzelnen Gläubigen : der Prüfstein der Wahrheit, an dem er die Wahrheit von der Falschheit unterschied, das Salz, das ihn vor ansteckender Fäulnis bewahrte.

Der verbreitetste und wohl älteste Liturgiebeweis ist also der aus dem Symbolum. Ihm hätte darum in dieser Arbeit ein großer Raum eingeräumt werden müssen. Es wurde absichtlich unterlassen. Auf dem Gebiet der Symbolforschung hat ja unsere Zeit viel gearbeitet¹. Es hätte zu weit geführt, den Liturgiebeweis auch von dieser Seite her zu untersuchen, zumal die entscheidende frühchristliche Zeit, aus der Augustinus nur indirekt schöpfte, in dieser Arbeit nur summarisch behandelt wurde. Auch das Symbolum erhält seine Autorität aus den beiden Quellen, die dem Liturgiebeweis überhaupt Gültigkeit gaben : aus der Heiligkeit, da es mit dem sakramentalen Geschehen aufs innigste verbunden war, und aus der Tradition, in der es in einer Urgestalt von den Aposteln her innerhalb von Kirche und Gottesdienst von einem Geschlecht dem andern weitergereicht worden war und deshalb die ganze Kirche in ihrer zeitlichen Tiefe und ihrer räumlichen Weite innerlich und äußerlich einte.

Je weiter man in der Geschichte des Christentums zurückforscht, umso inniger sind Liturgie und Lehre, Religion und Glaube verschmolzen. Dogmenlose Religiosität kannte das Christentum nicht. Vielmehr war und ist der Kern der christlichen Religion und das Geheimnis ihrer Kraft der Glaube : die demütige Unterwerfung der königlichen Urteilskraft unter den unkontrollierbaren Ausspruch Gottes, das überzeugte Festhalten daran nicht bloß als an einem Wert, sondern als an einem lichtvollen Wahrheitsbesitz, das konsequente Leben darin als in unsichtbarer Wirklichkeit, und die freudige Dankbarkeit dafür als für Erleuchtung und Erkenntnis. Glaube ist von Religion nicht trennbar ; christliche Religion, besonders christliche Liturgie ist immer Bekenntnis des Glaubens.

¹ Vgl. die zusammenfassende Arbeit von de GHELLINCK J., *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres. Patristique et moyen âge* (Etudes d'histoire littéraire et doctrinale) I. Bruxelles/Paris 1946.

Werdegang des augustinischen Liturgiebeweiſes Zusammenfaſſung

1. Ausgangspunkt und Entwicklung

Nach der Unterſuchung der wichtigſten kirchlichen Schriftſteller, welche auf Auguſtinus unmittelbar oder mittelbar eingewirkt haben, läßt ſich das Neue und das Alte an ſeinem Liturgiebeweis unterſcheiden und ſein Verdienſt daran beſtimmen.

Der Beweis der Notwendigkeit der Gnade aus dem liturgiſchen Fürbittgebet, den Auguſtinus im Brief an Vitalis mehrmals entwickelt und mit dem er mit Leidenschaftlichkeit ſein letztes vollendetes Werk, *De dono perfeverantiae*, krönt, iſt die reife Frucht, als deren Knospe wir Tertullians Vaterunſer-Erklärung anſprechen dürfen. Das Vaterunſer war ein perſönliches und ein liturgiſches Gebet; im Beten ſowohl der einzelnen als der Gemeinſchaft überragte es andere Formeln mächtig: der Herr hatte es gelehrt, in der Heiligen Schrift ſtand es aufgeſchrieben, in der Liturgie hatte es die Kirche von Geſchlecht zu Geſchlecht weitergegeben — im Taufunterricht in feierlichem Akt —, es galt nicht in gleicher, aber in ähnlicher Weiſe wie das Symbolum gegenüber Heiden und Katechumenen als die unterſcheidende Auszeichnung der Mitglieder der Kirche, der Kinder Gottes, und als der lebendige Ausdruck ihres Glaubens. Heilige Schrift, Überlieferung der Apoſtel und Glaube der ganzen Kirche trafen in ihm zuſammen; dieſe drei Werte verliehen ihm in den Augen der Chriſten Heiligkeit und unantaſtbares Anſehen.

Tertullian erklärte das Gebet des Herrn hauptſächlich für die Katechumenen, ſeine Schüler. Daher ſtrich er bei ſeiner Erklärung beſonders den erſten Zug, den Schriftcharakter, hervor. Das Vaterunſer erſcheint als der Inbegriff der evangeliſchen Lehre und des evangeliſchen Geſetzes. Es erinnert den Chriſten in Kürze daran, was er glauben, wie er leben muß. Die Autorität, die Lehre ſteht im Vordergrund. — Für Cyprian

ist der Gesichtspunkt bei der Auslegung des Vaterunser etwas anders. Er schreibt nicht nur und nicht in erster Linie für Katechumenen, sondern für die Gläubigen. Wenn sie das Vaterunser beten, dann lernen sie nicht erst ihren Glauben kennen, sondern sie bekennen ihn. Das Vaterunser sagt ihnen nicht so sehr, was sie glauben müssen, sondern erinnert sie täglich daran, was sie glauben, und mahnt sie, diesem Glauben treu zu leben. Den Reichtum und die Schönheit der enthaltenen Gedanken auszubreiten und aufzuzeigen, die Freude daran zu wecken, die Fülle des bekannten Glaubens bewußt und für das christliche Alltagsdasein lebendig zu machen: das ist das Ziel, das Cyprian verfolgt. Damit tritt an die Seite des objektiven das subjektive Element; Cyprians Vaterunser-Erklärung ist nicht bloß Exegese; sie pocht nicht allein auf das göttliche Ansehen der Heiligen Schrift, sondern weckt auch die innere Stimme des Glaubens in der Brust des Christen; auch auf ihr innerliches Zeugnis soll man beim Beten hören, ihm gehorchen, damit der Christ sich selber treu sei in seinem Leben.

So hat Augustinus Cyprian kennen gelernt, so hat er das Vaterunser aufgefaßt, und in diesem Sinn hat er zuerst aus seinen Bitten einen Beweis geformt, ein Mittel, um die Gegner von ihrem Irrtum zu überzeugen, der Selbsttäuschung sei. Die Donatisten halten Taufe und Weihe der Katholiken für ungültig, weil sie Sünder, die ihre aber für gültig, weil sie Heilige seien. Glauben sie das wirklich? Sie bitten täglich, auch bei ihrem Gottesdienst, auch nachdem sie heilige Handlungen vorgenommen haben, im Gebet des Herrn um Verzeihung für ihre Sünden. Diese Vaterunserbitte, in ernster Zerknirschung gebetet, hält ihnen Augustinus als Spiegel vor die Augen. Da sollen sie ihrer Seele ins Antlitz sehen, sollen sie sich betend hören und nicht anders lehren, als sie glauben. Der Vaterunser-Beweis ist zuerst durchaus ein — auch objektiv gültiges — Argumentum ad hominem. — Den gleichen Beweis fanden wir klar geformt schon bei Optatus von Mileve. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Augustinus von ihm angeregt worden ist. Auch Tertullian, der in seinem *De testimonio animae* mit den Heiden geistvoll genau gleich vorgeht, mag ihn beeinflußt haben. Lehre und Glaube, Glaube und Gebet sollen im Einklang stehen.

Im gleichen Sinn verwendet Augustinus den Gebetsbeweis zu Anfang des *Gnadenstreites*. Angeregt von Cyprians Auslegung in *De dominica oratione*, dehnt er ihn allmählich von der Vergebungsbitte auf sämtliche Vaterunserbitten aus. In allen bittet der Christ um die Gnade, besonders um die zuvorkommende und die der Beharrlichkeit,

und bekennt damit deren Notwendigkeit. Sein Geist, sein Glaubensbewußtsein hält ihn dazu an. Der Pelagianer anerkenne das «*testimonium animae!*» Aber die Gegner weichen nicht zurück, sie weichen nur aus. Sie übergehen schweigend den Beweis, oder sie bestreiten, daß im Gebete der Sinn liege, den Augustinus herauslese. Sie interpretieren anders. Der Vaterunserbeweis ist ein Schriftbeweis geworden. Auf dem Boden der Heiligen Schrift steht Auslegung gegen Auslegung; sie halten sich die Wage. Zwar beruft sich Augustinus auf Cyprian, als auf den Zeugen weniger der Notwendigkeit der Gnade als der Richtigkeit seiner Auslegung des Gebetes des Herrn. Die Berufung auf diesen einzelnen Zeugen der Vergangenheit vermag keine Entscheidung zu bringen. Damit hebt eine innere Entwicklung des Gebetsbeweises an, mit der eine äußere Hand in Hand geht.

Augustinus muß erkennen, daß die Irrlehrer eher bereit sind, anders zu beten als anders zu lehren; daß sie aber den neuen Gebetsinhalt auch der alten Gebetsform unterschieben können. Aus dem subjektiven Argumentum ad hominem muß deshalb ein objektiver Beweis werden. Das Gebetszeugnis muß zum Autoritäts- und Traditionsbeweis objektiviert werden. Darum verlagert Augustinus das Gewicht vom persönlichen Glauben der Irrenden und vom nicht maßgeblichen Glauben der Einzelnen überhaupt auf den unfehlbaren Glauben der Gesamtkirche, und als dessen Zeugnis wählt er von den Gebeten der Kirche statt des Gebetes des Herrn, das allgemein gehalten ist und deshalb mehrere Auslegungen nicht ausschließt, das eindeutige liturgische Fürbittgebet. Aus dem Gebetsbeweis wird ein Autoritätsbeweis, der sich auf das Ansehen nicht nur der lehrenden, sondern der ganzen Kirche stützt, auf das Ansehen, welches mit der Katholizität und der Heiligkeit der Kirche überhaupt und ihrer Liturgie im besonderen begründet wird. Durch eine ähnliche Verallgemeinerung hat auch Tertullian die Autorität des «*Zeugnisses der Seele*» gefestigt, indem er es dem Volksmund ablauschte und so als Stimme der Volksseele zur Geltung brachte. — Gleichzeitig tritt bei Augustinus auch das Element der Tradition in den Vordergrund, da die überlieferten Fürbitten besser als jeder Kirchenvater den Vorwurf widerlegen, daß die Schrifterklärung Augustinus' bezüglich der Notwendigkeit der Gnade, insbesondere seine Auslegung des Vaterunser, überlieferungsfremd sei. Dadurch ersteht auch der Vaterunserbeweis in neuer Beweiskraft, weshalb er in Augustinus' Schriften auch auf dieser Stufe nicht verstummt. Den Sinn der Kirche offenbaren nicht nur liturgische Worte, sondern auch liturgische Hand-

lungen, wie die Gewohnheiten des Exorzismus, der Kindertaufe. Sie sind Zeugen des kirchlichen Glaubens nicht nur in seiner räumlichen Weite, sondern auch in seiner zeitlichen Tiefe und damit mittelbar Zeugen der Lehre der Apostel und der göttlichen Offenbarung. Aus dem Gebetsbeweis ist der Liturgiebeweis geworden, der als Traditionsbeweis seine größte Bedeutung erhält. Prosper von Aquitanien hat die Entwicklung zum Abschluß gebracht, indem er die allgemeine und alte Verrichtung der Fürbitten mit der ganz konkreten Anordnung des Apostels Paulus 1 Tim. 2, 1 f. verknüpfte und durch diese Verankerung der Tradition in der Heiligen Schrift den Beweis zu einem unerschütterlichen, geschlossenen Ganzen machte, zum Muster eines Traditionsbeweises. Mit der Formel: « Legem credendi lex statuat supplicandi » hat er ihm eine klassische, knappe Fassung verliehen.

2. Die alten Bausteine

Die Originalität des Liturgiebeweises und das Verdienst des heiligen Augustinus daran soll gewiß nicht übertrieben werden. Eine gesunde Tradition geklärt und gefestigt oder erneuert zu haben, ist kein geringerer Ruhm. Aber der Beweis aus der Liturgie war bei weitem nicht in der Weise Gemeingut, wie man erwarten würde. Von der Autorität der Liturgie haben doch die früheren Schriftsteller im Vergleich zu Augustinus selten Gebrauch gemacht, wenn man von der frühchristlichen Zeit absieht. Es ist auch nur in wenigen Fällen ihr Beispiel gewesen, das Augustinus angeregt hat. Meist sind es nicht Quellen, sondern einfache Parallelen. Tertullians *De testimonio animae* und seine Wurzeln in der heidnischen Literatur haben gezeigt, daß der Beweis aus der Übereinstimmung aller besonders in religiösen Fragen irgendwie dem menschlichen Denken überhaupt entspricht, im Altertum Gültigkeit besaß und gewissermaßen in der Luft lag. In den arianischen Fragmenten Mercatis fanden wir ausgesprochene Liturgiebeweise auf christlichem Boden, die Augustinus zwar zeitgenössisch, aber wahrscheinlich unbekannt waren. Sie standen unter dem Einfluß des Orients, wo diese Beweisart gerade in den arianischen Streitigkeiten eine große Rolle spielte und auf die Liturgie zurückwirkte. Hieronymus schließt im Jahre 415 seinen *Dialogus adversus Pelagianos* mit dem Hinweis auf das bei der Kindertaufe gebrauchte Symbolum¹ und legt

¹ *Dialogus adversus Pelagianos* 3, 19 (ML 23, 590).

vorgängig in aller wünschenswerten Deutlichkeit Bitte um Bitte des Vaterunser — und zwar mit Betonung seines Gebrauches in der Meßliturgie — gegen die pelagianische Irrlehre aus¹. Aber Augustinus hat den Vaterunserbeweis nicht von dem so hoch geschätzten gelehrten Presbyter übernommen; denn schon vor 415, um 411 stützt er sich in *De peccatorum meritis et remissione* auf das Gebet des Herrn². Es handelt sich also um parallele Erscheinungen.

Augustinus hat den Gebets- und Liturgiebeweis nicht nur aufgegriffen, gepflegt und entfaltet, sondern vor allem solider unterbaut. Auch dafür bot ihm die Tradition Bausteine. Die Katholizität galt schon der Urkirche als Siegel der kirchlichen Wahrheit, und Optatus hat sie gegen das Schisma der Donatisten klar herausgeschält. In den eigenen Auseinandersetzungen mit den afrikanischen Separatisten hat sie sich auch Augustinus persönlich als lebendigen Besitz erarbeitet; das Dichterwort, daß man das von den Vätern Ererbte erwerben müsse, um es zu besitzen, gilt ja gerade für die Tradition; denn jede Tradition erstarrt ohne diesen persönlichen Neuerwerb und ist nicht mehr lebendig. — Auch die Berufung auf den apostolischen Ursprung als Beweis für die Wahrheit ist so alt wie die Kirche; Tertullian kennt auch, im Gegensatz zu Cyprian, den Schluß a priori von der Katholizität auf die Apostolizität. Der Eigenwert der Liturgie für den dogmatischen Beweis kraft ihrer Heiligkeit war Augustinus in Mailand, der Kirche, die mit dem Orient in besonderer Berührung stand, bewußt geworden.

3. Das neue Ganze

Dennoch darf man Augustinus' Verdienst um den Liturgiebeweis nicht unterschätzen. Nicht nur ging er grundsätzlich weit über Cyprian, seinen hauptsächlichen Lehrer hinaus. Er hat die zerstreuten Bausteine zusammengetragen und daraus einen soliden, geschlossenen Traditionsbeweis aufgemauert. Sein Argument ist durchdacht und gut unterbaut. Er hat erkannt, daß die treue Weitergabe des depositum fidei sich zu einem großen Teil im Gottesdienst vollzieht, daß die Liturgie eine bedeutende Trägerin der Tradition ist, ohne daß diese

¹ 3, 15 (ML 23, 585 f.).

² *De peccatorum meritis et remissione*, besonders Buch 2: 4, 4; 2, 2; 13, 23 (ML 44, 153; 151 f.; 199 f.; CSEL 60, 74 f.; 72; 150).

Auch Spuren der Reaktion auf diesen Beweis finden sich schon in dieser Schrift: 2, 10, 13 (ML 44, 159; CSEL 60, 84)

deshalb von der Sukzession der Bischöfe zu trennen wäre. Vor allem hat er den Beweis verankert in einer tiefen, umfassenden Schau der Kirche und ihrer Liturgie. Die Kirche ist ein wohlgegliedertes, heiliges Ganzes, geeint in Christus, erfüllt vom Heiligen Geist, der sie auf natürlichen und übernatürlichen Wegen durch Zeit und Raum in der Einheit der Wahrheit Christi behütet und vor Falschheit bewahrt. Das besonders, wenn sie, auch äußerlich geeint, in der Liturgie glaubensvoll zu ihrem Gott und Vater spricht, und wenn Gott durch sie in Wort und Sakrament der Menschheit seine Großtaten kündigt und seine Wohltaten spendet. Im Glauben ihrer Gesamtheit ist sie unfehlbar. Als Ausdruck dieses Glaubens ist die Liturgie von höchster Autorität¹.

Um die Bedeutung des Liturgiebeweises als Traditionsbeweis zu erkennen, ist es gut, zu untersuchen, wie er aufgenommen wurde. Prosper von Aquitanien ist der Schüler des hl. Augustinus und hat von ihm auch diesen Beweis übernommen; sein Gegenspieler ist Vinzenz von Lerin. Was ergibt sich aus den Schriften dieser beiden Schriftsteller für die Auswirkungen des Liturgiebeweises?

¹ Über den Traditionsbegriff des heiligen Augustinus handelt ausführlich und klar MARTIL G., *La tradición en san Agustín a través de la controversia pelagiana*. *Revista española de teología* 1 (1941), 279-311; 489-543; 813-44. 2 (1942), 35-61; 357-77; 547-603.

Als Basis der ganzen augustiniischen Traditionslehre bezeichnet er den Satz: «Der katholische Glaube, d. h. der Glaube der Kirche ist die absolute und höchste Norm der Wahrheit. Er ist mit Gewißheit unfehlbar» (2, 598). Über die Rolle der Liturgie in Augustinus' Traditionsauffassung vgl. 1, 821-34. — MARTIL schenkt vielleicht dem Moment der Entwicklung im augustiniischen Traditionsbeweis zu wenig Aufmerksamkeit; die stets wachsende und zuletzt überragende Rolle, die der Liturgiebeweis im Verlauf der Gnadenkontroverse allen andern Traditionsbeweisen gegenüber spielt, scheint er zu wenig beachtet zu haben.

Die Aufnahme des Liturgiebeweises : Prosper von Aquitanien und Vinzenz von Lerin

Die Geschichte hat gezeigt, daß auf der Grundlage der Heiligen Schrift allein Auseinandersetzungen über eine Irrlehre in der Regel ergebnislos verlaufen. Es steht oft Text gegen Text, oder doch Deutung gegen Deutung. Sie halten sich die Wage, weil jede die allein richtige zu sein beansprucht, denn die Wahrheit ist eine. Um eindeutige Glaubensregel sein zu können, verlangt die Heilige Schrift notwendig nach einer Ergänzung durch Überlieferung oder Lehramt. Sie muß im Rahmen des lebendigen Ganzen, des Glaubens der einen Kirche, aus der und für die sie entstanden ist, verstanden werden. Auf Grund dieser Einsicht hatte Tertullian den Häretikern überhaupt jedes Recht auf die Heilige Schrift, jeden Anspruch auf maßgebende Schriftauslegung abgesprochen: sie hatten sich vom Stamm der Kirche getrennt und standen außerhalb des Stromes der Überlieferung; sie besaßen daher den Geist nicht, der den Buchstaben lebendig macht. — So einfach ließ sich indes nicht immer argumentieren. Solange sich die Irrlehrer von der Kirche nicht getrennt hatten noch von ihr ausgestoßen waren, konnte man nicht im Sinne Tertullians die Kirche gegen sie ausspielen, da auch sie ihr angehörten. Welches ist der praktische Prüfstein, an dem man ihre Lehre und Schrifterklärung als irrig und die eigene als dem Wort Gottes und der Auffassung der Kirche entsprechend erweisen konnte? Diese Frage war besonders dann brennend, wenn es sich um Glaubenslehren handelte, die bisher nicht umstritten gewesen waren. Man hatte sie weniger durchdacht und durchbesprochen, sie waren daher im Glauben der katholischen, allgemeinen Kirche weniger scharf ausgeprägt und in ihrer Katechese und in ihrem Schrifttum weniger präzise formuliert. Welches war die katholische und apostolische Lehre? Wo fand sich die Tradition, welches waren ihre Zeugen?

Über diese Frage begann man vermehrt nachzudenken, als nach der Verurteilung des Pelagianismus gallische Mönche nicht nur des Pelagius, sondern auch des hl. Augustinus Lehre verwarfen und sich für ihren Mittelweg, wie Augustinus für seine Auffassung, auf die Heilige Schrift und die Tradition beriefen. Das Streitgespräch drohte unentschieden auszugehen, gelang es nicht, das Zeugnis der Tradition und mit ihrer Hilfe das der Heiligen Schrift eindeutig auf eine Seite zu ziehen. Augustinus war nicht verlegen. Er leistete den Beweis, wie wir sahen, solid und klar mit Hilfe der Liturgie. Das Gebet der Kirche zeigt ganz eindeutig, daß seine Lehre mit dem Glauben der Gesamtkirche in Gegenwart und Vergangenheit übereinstimmt.

Die Semipelagianer gaben sich mit diesem Beweis nicht zufrieden. Sie verweigerten ihm die Anerkennung, indem sie ihn totschiwigen und ihrerseits einen andern verlangten. Die Auseinandersetzung mit Augustinus und seinen Schülern — und unter diesen war Prosper von Aquitanien, obgleich Laienmönch, einer der tapfersten — veranlaßte um 434 den Priestermonch Vinzenz von Lerin, in einer Schrift die Meinung der semipelagianischen Partei über den Ort der kirchlichen Wahrheit zu entwickeln.

1. Das Commonitorium — eine semipelagianische Streitschrift

Seit Gerhard Johannes Vossius 1618 den Verdacht ausgesprochen hat, es könnte sich im Commonitorium des Vinzenz von Lerin um eine geschickt getarnte, semipelagianische Streitschrift handeln¹, ist diese Auffassung immer wieder vertreten worden und hat heute nicht mehr viele Gegner²; man stellt sich eher die Frage, ob die Polemik gegen Augustinus und seine Anhänger der primäre Zweck des Verfassers³ oder ob sie untergeordnet sei⁴. Wohl will der Verfasser den Anschein erwecken, von der Irrlehre ganz allgemein handeln zu wollen, aber es

¹ *Historia de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt* 1, 9. Lugdunum Bataviae 1618.

² z. B. BRUNETIÈRE F., in: BRUNETIÈRE - DE LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins (La pensée chrétienne)*, Paris 1906, S. XIII-XV.

³ D'ALÈS A., *La fortune du Commonitorium. Recherches de Science religieuse* 26 (1936), 354. — MADDOZ J., *El concepto de la tradición en S. Vincente de Lerins (Analecta Gregoriana 5)*, Rom 1933, S. 73-89. — KOCH H., *Vinzenz von Lerin und Gennadius. Texte und Untersuchungen* 31, 2 (1907), 54.

⁴ MOXON R. St., *The Commonitorium of Vincentius of Lerins (The Cambridge Patristic Texts)*, Introduction xxv f. Vgl. JÜLICHER A., *Vinzenz von Lerinum (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 1, 10)* Tübingen 1925, Einleitung.

ist ihm doch angelegentlich um einen sehr bestimmten Fall zu tun. Es seien hier für den anti-augustinischen, polemischen Charakter nur jene Gründe namhaft gemacht, welche sich aus dem Vergleich von Vinzenz von Lerin mit des Prosper von Aquitanien Äußerungen über die Semipelagianer ergeben¹. Das Commonitorium entspricht nämlich in allen Teilen dem Bild, das Prosper von Lehre, Beweismethode und Kampfweise seiner Gegner gibt.

Bezüglich ihrer Lehre berichtet Prosper an Augustinus, daß die Prädestination der Stein des Anstoßes sei: « Sie meinen, es widerspreche der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinn, was du über die Berufung der Auserwählten nach Gottes Ratschluß verteidigt hast. »² Gerade die Prädestinationslehre ungenannter Leute ist aber im Commonitorium Gegenstand eines heftigen Ausfalls in Kap. 26 (37)³. Dabei wird die Lehre Augustins' entstellt. Prosper hatte Augustinus berichtet, die Gegner behaupten, « zur Gnade, durch die wir in Christus wiedergeboren werden, könne man durch die natürlichen Fähigkeiten gelangen, petendo, quaerendo, pulsando »⁴; darauf hatte Augustinus gewarnt: « Es sollen beachten, wie sie sich täuschen, die da meinen, es sei aus uns, und es werde uns nicht gegeben, daß wir bitten, suchen, anklopfen, ut petamus, quaeramus, pulsemus »⁵; dem wird Vinzenz nicht gerecht,

¹ Am eingehendsten befaßt sich mit der polemischen Tendenz von neueren Autoren MADDOZ J., *El concepto de la tradición en S. Vincente de Lerins* (Analecta Gregoriana 5), Rom 1933, S. 59-89. Er kommt S. 89 zum Ergebnis, das Commonitorium sei ein « Pamphlet gegen den heiligen Augustinus ».

² Multi ergo servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti. PROSPER, Ep. 225, 2 (ML 51, 67 f.; CSEL 57, 455).

³ Audent etenim polliceri et docere quod in ecclesia sua, id est in communionis suae conventiculo, magna et specialis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant nec quaerant nec pulsant, quicumque illi ad numerum suum pertinent, tamen ita divinitus dispensentur, ut angelicis evecti manibus, id est angelica protectione servati, numquam possint offendere ad lapidem pedem suum, id est numquam scandalizari (Moxon 109 f.).

⁴ « ... atque ad hanc gratiam qua in Christo nascimur, pervenire per naturalem scilicet facultatem petendo, quaerendo, pulsando ». Ep. 225, 4 (ML 51, 70; CSEL 57, 460).

⁵ Attendant ergo quomodo falluntur qui putant esse a nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus. Et hoc esse dicunt, quod gratia praeceditur merito nostro, ut sequatur illa, cum accipimus petentes, et invenimus quaerentes, aperiturque pulsantibus. Nec volunt intellegere etiam hoc divini muneris esse ut oremus, hoc est petamus, quaeramus, atque pulsemus. De dono persev. 23, 64 (ML 45, 1032).

wenn er nun dem ungenannten, befehdeten Lehrer die Lehre unterschiebt, daß die Zahl der Prädestinierten sich mit dem Kreis seiner Anhänger decke, und daß die Auserwählten durch Gottes Schutz nie straucheln, und dies « ohne jede Anstrengung, ohne jede Mühe, ohne jeden Fleiß, auch wenn sie nicht bitten und nicht suchen und nicht anklopfen, sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant nec quaerant nec pulsant ». Die Übereinstimmung der Ausdrücke ist zu beachten. Sie gehören zur Terminologie des Semipelagianismus und begegnen uns noch bei der endgültigen Verurteilung dieser Irrlehre auf dem Konzil von Orange 529 in Can. 6: « Si quis sine gratia Dei . . . laborantibus . . . studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus . . . »¹ — Vinzenz von Lerin ist übrigens auch der Verfasser jenes « diabolicus indiculus », der gegen Prosper von Aquitanien herumgeboten wurde und gegen den er sich in seiner Schrift « Responsiones ad capitula objectionum Vicentianarum » zur Wehr setzt². Die capitula, die uns in den objectiones der Schrift Prospers erhalten geblieben sind und zum Teil stark mit Stellen des Commonitoriums übereinstimmen³, sind sicher semipelagianisch. Der Verfasser des Commonitoriums war also nicht nur ein überzeugter, sondern auch ein streitbarer Semipelagianer.

Was die Beweismethode betrifft, so beklagt sich Prosper bei Augustinus, wenn er gegen seine Gegner Augustinus' Schriften mit den treffenden und zahllosen Zeugnissen aus der Heiligen Schrift anführe und nach diesem Vorbild auch selber einen Beweis aufstelle, der sie in die Enge treibe, « dann verteidigen sie ihre starrsinnige Meinung mit dem Alter und behaupten, was man aus dem Römerbrief zum Beweis dafür vorbringe, daß die göttliche Gnade den Verdiensten der Auserwählten zuvorkomme, sei nie von einem Mann der Kirche so verstanden worden, wie man es jetzt auffasse »⁴. Das deckt sich mit dem Vorwurf, den das Commonitorium in unmittelbarem Zusammenhang mit dem oben zitierten Ausfall auf die Prädestinationslehre gegen die

¹ Can. 6 (Monum. Germ. hist. Leg. sect. 3. — Concilia t. 1 [FR. MAASSEN, 1903], 48).

² Vgl. KOCH H., Vinzenz von Lerin und Gennadius, Leipzig 1907, S. 43-7. — Mehr zurückhaltend JÜLICHER A., Vinzenz von Lerin, Tübingen² 1925, S. v.

³ KOCH H., a. a. O.

⁴ . . . obstinationem suam vetustate defendunt, et ea quae de epistola apostoli Pauli Romanis scribentis . . . proferuntur, a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta ut nunc sentiuntur affirmant. PROSPER, Ep. 225, 3 (ML 51, 69 f.; CSEL 57, 459).

« Häretiker » erhebt. Wenn man den Irrlehrer um einen Beweis frage, dann habe er « sofort tausend Zeugnisse, tausend Beispiele, tausend Gewährsmänner bereit, aus dem Gesetz, aus den Psalmen, aus den Aposteln, aus den Propheten ; diese legt er auf eine neue und falsche Weise aus und stürzt damit die unglückliche Seele aus der katholischen Burg in den Abgrund der Häresie »¹. Die novitas der Irrlehre oder, positiv gesehen, die vetustas der wahren Lehre und ihr Nachweis ist überhaupt der Kern, um den im Commonitorium alle Gedanken von Vinzenz kreisen. Auch die oft mißverständene Stelle über die Dogmenentwicklung steht in diesem Gedankenkreis. — Prosper schrieb an Augustinus, viele der Diener Christi in der Stadt Marseille machen ihm zum Vorwurf, daß seine Prädestinationslehre « der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinn widerspreche, contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui »². Auf die consensio, die Übereinstimmung der Meinung der Patres oder der Ecclesiastici, legen also die Gegner von Augustinus großes Gewicht: in des Leriners Schrift ist sie der Hauptgedanke. Diese consensio verfißt er ja eben als einzig gültige Norm der Schriftauslegung und richtigen Beweis für die antiquitas der Lehre.

Das Commonitorium trägt schließlich auch Züge jener geriebenen, hinterlistigen Kampfweise, mit der Prosper an verschiedenen Orten, besonders im Brief an Rufin³, die Semipelagianer, diese « Wölfe im Schafspelz », charakterisiert. Die Schrift, die nur einen Decknamen des Verfassers trägt und sich in der Einleitung den Anschein gibt, nicht

¹ Et continuo mille testimonia, mille exempla, mille auctoritates parat, de lege, de psalmis, de apostolis, de prophetis, quibus novo et malo more interpretatis ex arce catholica in haereseos barathrum infelix anima praecipitur. 26 (37) (MOXON 109).

² Ep. 225, 2. Siehe S. 112 Anm. 2; vgl. auch S. 113 Anm. 4.

³ Cui (sc. Augustino) inter tot certaminum palmas ... perfulgenti, quidam nostrorum (quod de ipsis multum dolendum est) occultis, sed non incognitis susurrationibus obloquuntur: et prout sibi obnoxias aliquorum aures opportunasque repererint, scripta eius, quibus error Pelagianorum impugnatur, infamant, dicentes, eum liberum arbitrium penitus submovere, et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem. Adjicientes etiam, duas illum humani generis massas et duas credi velle naturas: ut scilicet tantae pietatis viro Paganorum et Manichaeorum adscribatur impietas. Quae si vera sunt, cur ipsi tam negligentes, ne dicam, tam impii sunt, ut tam abruptam perniciem ab ecclesia non repellant, tam insanis praedicationibus non resistant, nec saltem aliquibus scriptis eum a quo talis emanat doctrina, conveniant? Ep. ad Rufinum 3, 4 (ML 45, 1794 f.); vgl. auch 4, 5 (ebd. 1795).

Contra Collatorem 1, 1-2 (ebd. 1801-3); 21, 57; 59; 60 (ebd. 1830-2).

Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum: Praefatio (ebd. 1833).

Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum: Praefatio (ebd. 1843).

für die Öffentlichkeit bestimmt zu sein¹, scheint geradezu darauf auszugehen, das Ansehen des hl. Augustinus zu erschüttern, nennt dabei aber nicht ein einziges Mal seinen Namen. Ausführlich und wiederholt wird dargetan, schon öfter seien hochangesehene, ja heiligmäßige Männer zu Irrlehrern geworden. Solches sei immer eine Prüfung, eine Versuchung der Kirche, und als solche umso größer, je gelehrter und angesehener der irrende Lehrer sei. Man müsse sich hüten, sich von ihrer Bibelkenntnis, ihrem Ansehen, ihrem Genie, ihrer Beredsamkeit, ihrer Philosophie, von der Liebe zu ihnen blenden zu lassen². Gern werden die Irrlehrer Afrikas als Beispiele angeführt; Agrippin, Tertullian und Cyprian werden erwähnt³. Fast gewinnt man den Eindruck, ein afrikanischer Lehrer sei überhaupt von vornherein etwas der Häresie verdächtig⁴. Es will auch scheinen, daß besonders am Ansehen Cyprians hinterrücks gerüttelt wird. Für den Nachweis der *consensio*, den angeblich ausschlaggebenden Beweis für die Kirchlichkeit der Lehre, kommt als *auctoritas* oder *magister probabilis* nur ein solcher Vater in Frage, der in der katholischen Einheit und im katholischen Glauben bis zum Tode verharret ist, und auch dies bloß in Lehren, die Gemeingut der Kirche waren; sonst nützt es nichts, « wenn er auch Bischof, wenn er auch Bekenner und Märtyrer war »⁵. « Welch sonderbarer Um-

¹ *Mihi ... Peregrino ... unde imbecillitas memoriae meae adsidua lectione reparatur.* 1 (MOXON 2 f.).

Die Kampfeslust des Verfassers, die in der Schrift zum Ausdruck kommt, macht es nicht wahrscheinlich, daß diese Bemerkungen ernst gemeint sind. Aus diesem Grunde möchte auch H. KOCH, *Vinzenz von Lerin und Gennadius* (Texte und Untersuchungen 31, 2), S. 42, trotzdem er die Worte ernst nimmt, « vermuten, daß es im tiefsten Herzensgrunde doch sein Wunsch war, das Büchlein sollte einmal ... in die Welt hinausgehen ».

² *Commonitorium* 10 (15)-11 (16); 17 (23)-19 (24) (MOXON 37-44; 66-78).

Dicebamus ergo, ... quod in ecclesia Dei temptatio esset populi error magistri, et tanto maior temptatio quanto ipse esset doctior qui erraret. 17 (23) (MOXON 66).

Verus et germanus et catholicus ... qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cuiuspiam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam, sed haec cuncta despiciens et in fide nixus ... 20 (25) (ebd. 79).

³ 4 (5) (MOXON 4). 6 (9)-7 (11) (ebd. 22-9); 18 (24) (ebd. 74-8).

⁴ Vgl. auch die Bemerkung über ein afrikanisches Konzil. 6 (10) (ebd. 26).

⁵ *Sed eorum dumtaxat patrum sententiae referendae sunt, ... qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt ... quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae et generalis sententiae auctoritate secretum sit.* 28 (39) (MOXON 114-6).

schwung! Die Urheber der gleichen Meinung gelten als katholisch, ihre Anhänger aber als häretisch; die Lehrer werden freigesprochen, die Schüler werden verurteilt, die Verfasser der Bücher werden 'Kinder des Reiches' sein, ihre Verteidiger aber wird die Hölle aufnehmen!» So schreibt Vinzenz von Cyprian, nicht ohne ihn dann doch wieder in hohen Titeln zu rühmen¹. Die Absicht solcher Verdächtigung ist durchsichtig: Besonders gegen die Semipelagianer ist Cyprian der Hauptzeuge Augustins; mit seiner Autorität ist sein Väterbeweis, und damit nach der Theorie der Semipelagianer sein Traditionsbeweis überhaupt aufs schwerste getroffen. — Der Fall Cyprians ist für Vincentius' Zweck überhaupt sehr brauchbar. Wie tapfer und machtbewußt war doch der römische Bischof jener Zeit, Papst Stephan, der sich nicht fürchtete, der Provinz Afrika, einem seiner Konzilien, seinen Bischöfen, und unter ihnen einer Leuchte wie Cyprian entgegenzutreten, gegen die Neuerung für die antiquitas!² Klingt in diesem Lob nicht ein Wunsch, ja eine Aufmunterung an den gegenwärtigen Papst Sixtus an, in sehr ähnlichen Verhältnissen ein Gleiches zu tun? — Was die Entstellung der angefeindeten Lehre betrifft, so kann die falsche Darstellung der Prädestinationslehre des Doctor gratiae auf einem Mißverständnis beruhen, das der Bosheit bar ist. Daß sich Vinzenz aber bei seiner polemischen Tendenz auf den Satz Cölestins I. an die gallischen Bischöfe zu berufen wagt: «Desinat, si ita res est, incessere novitas vetustatem!»³, auf den Satz, der ausdrücklich zum Schutz der Lehre Augustinus' gegen die semipelagianische Partei gerichtet ist, und der aus dem Brief stammt, den Prosper selber in Rom gegen die Partei des Vinzenz von Lerin erwirkt hat, das ist wirklich mehr als kühn. Es bestätigt aber aufs neue, was Prosper von der Kampfweise seiner semipelagianischen Gegner berichtet hat, unter denen Vinzenz von Lerin also offenbar nicht der letzte ist.

2. Die Forderung des Väterbeweises

Da also das Commonitorium eine Streitschrift gegen Augustinus und seine Schüler ist, kann man es darüber befragen, wie man in den Kreisen der Gegner den Liturgiebeweis, den sich Augustinus im Laufe des Streitgespräches mit den Pelagianern erarbeitet hat, aufgenommen hat. Nach Vinzenz ist eine Lehre, die in der Heiligen Schrift nicht eindeutig ausgedrückt erscheint, dann in ihrer Wahrheit gesichert, wenn

¹ 6 (11) (Moxon 27).

² 6 (9 f.) (Moxon 22-7).

³ 32 (43) (ebd. 133).

sie katholisch ist. Katholisch ist für ihn ein Vollbegriff: er umfaßt die allgemeine Verbreitung im Raum und in der Zeit der Gegenwart und der Vergangenheit und kommt zum Ausdruck in der Übereinstimmung der Väter: *universitas*, *antiquitas*, *consensio* sind die Prüfsteine der Wahrheit¹. Dabei liegt der Schwerpunkt in der Schrift des Vinzenz auf dem letzten Merkmal, der *consensio*. Nur ein kurzes Beispiel erläutert die *universitas*². Begreiflich, denn ihr Zeugnis haben nach Prosper³ die Semipelagianer gar nicht auf ihrer Seite; es spricht unzweideutig gegen sie. Dementsprechend kann Vinzenz auch für den Gedanken, daß die *universitas* als solche ein sehr starker Beweis für die *antiquitas* sei — ein Gedanke, der Augustinus so lieb ist — nicht viel übrig haben; er unterschlägt ihn ganz. Daß seinerzeit der Arianismus, trotzdem er Irrlehre war, eine kurze, aber ungeheure Verbreitung fand, mag das in etwa entschuldigen. — Vinzenz lenkt die Aufmerksamkeit auf die *antiquitas*, die Tradition, und dabei beschäftigt ihn weniger der Beweis, daß die wahre Offenbarungslehre alt sein müsse — das hat schon Tertullian getan — als der Nachweis, wie sich das Alter einer Lehre erkennen und beweisen lasse. Das ist ja die neue und strittige Frage, um die es geht. Die Lösung, die Augustinus im Liturgiebeweis gegeben hat, und die Vinzenz sicher bekannt war oder doch hätte bekannt sein sollen, wird nicht einmal erwähnt. Die Lösung des Commonitoriums ist eine andere: die Tradition muß durch die *consensio* bewiesen werden. Auf die *consensio* spitzt sich also die ganze Untersuchung Vinzenzens zu. Sie ist die Übereinstimmung der Väter, «aller oder fast aller Priester und Lehrer»⁴, die sich feststellen läßt zunächst in den Dekreten allgemeiner Konzilien und dann, wenn solche fehlen, durch den Vergleich der Aussagen der einzelnen Lehrer⁵.

Die *consensio*, der *Väterbeweis*, ist die neue Forderung des Commonitoriums. Vinzenz selber beruft sich zwar dafür auf seine Lehrer, ist sich aber bewußt, daß er nicht eine bereits geläufige Erkenntnis ausspricht. Er stützt sich auf das Konzil von Ephesus, das vor drei Jahren stattgefunden habe, und das diese Beweismethode angewandt habe⁶.

¹ 2 (3) (ebd. 10 f.). ² 4 (5) (ebd. 14).

³ Nisi forte . . . ignoverint, imo noverint, non solum Romanam Africanamque Ecclesiam, et per omnes mundi partes universos promissionis filios cum doctrina huius viri (scil. Augustini) sicut in tota fide, ita in gratiae confessione congruere . . . Ep. ad Rufinum 3, 4 (ML 45, 1795). Vgl. auch den Epilog (ebd. 1802).

⁴ 2 (3) (Moxon 11).

⁵ 2 (3)-3 (4) (Moxon 10-3); 27 (38) (ebd. 111 f.); 29 (41) (ebd. 121).

⁶ 29 (42)-30 (ebd. 121-7).

Tatsächlich hat dieses Konzil dadurch, daß es sich zum ersten Mal in der Reihe der ökumenischen Konzilien ausführlich auf die Autorität der Väter berief, diese Entwicklung der dogmatischen Beweismethode stark gefördert¹. — Vinzenz, dem der Gedanke der *fides implicita* ferne liegt, versteht den Beweis sehr eng: nur positive, ausdrückliche Zeugnisse sprechen für die Lehre, dagegen aber schon das bloße Schweigen der Väter.

Dem Liturgiebeweis gegenüber wird also der Väterbeweis gefordert. Beide sind Traditionsbeweise. Sie unterscheiden sich aber in wichtigen Punkten. Das Bewußtsein, daß die Gesamtkirche in ihrem Glauben lebendige Trägerin und Zeugin der Überlieferung und — weil passiv unfehlbar — Norm der Lehre und des Glaubens, *lex credendi*, ist, tritt im Väterbeweis zurück; im Vordergrund steht dafür die lehrende Kirche, das aktiv unfehlbare Magisterium, von dem der Glaube sich herleitet, das daher als der nächste Grund der Glaubenseinheit der Gesamtkirche gilt. Zunächst das außerordentliche, feierliche Lehramt: die allgemeinen Konzilien; aber außer ihm und neben ihm auch das gewöhnliche: die Lehrer der Kirche nicht nur insofern, als sie gemeinschaftlich, sondern auch insofern, als sie einzeln, aber übereinstimmend lehren. — Der umfassende Nachweis der Übereinstimmung der einzelnen Lehrer war und ist nicht nur das Wesen, sondern auch die Schwierigkeit dieses Traditionsbeweises und das Problematische daran. Gerade hierin ist ihm der Liturgiebeweis oft an Leichtigkeit und Überzeugungskraft überlegen. — Es sei betont, daß schon von Anfang an in der Kirche die einzelnen Bischöfe — an diese denkt Vinzenz von Lerin zwar nicht ausschließlich, aber in erster Linie² — als Träger und Garanten der reinen Tradition galten und es waren; die Untersuchung der frühchristlichen Väter hat dies klar gezeigt. Wir sprechen hier vom dogmatischen Beweis, und in dogmatischen Beweisen werden die « Väter » erst in dieser Zeit häufiger als Zeugen der Tradition angerufen, von den Zeitumständen gefordert.

¹ Für die Geschichte des Väterbeweises vgl. MADDOZ J., *El concepto de la tradición* . . . S. 135-42.

² Vgl. 5 (8): *omnium sanctae ecclesiae sacerdotum, apostolicae et catholicae veritatis heredum, decreta et definita sectantes* . . . (ebd. 21).

Zuweilen spricht Vinzenz von *sacerdotes et magistri*: 2 (3) (ebd. 11); zuweilen bloß von *magistri*: 3 (4) (ebd. 13); 27 (38) (ebd. 112); 28 (39) (ebd. 113).

Für die Vorbehalte, die Vinzenz macht vgl. 28 (39) (ebd. 114-6); 29 (41) (ebd. 121).

Für den Begriff der « *magistri probabiles* » vgl. MADDOZ J., *El concepto de la tradición*, S. 143-56.

Der Väterbeweis ist Augustinus nicht fremd. Pelagius selber hatte sich auf eine Reihe von Vätern berufen, weniger zum Beweis, daß seine Lehre traditionell, als daß er damit nicht alleinstehend sei¹. Von Anfang an hat Augustinus, wie schon im Donatistenstreit gegenüber Cyprian, klar festgestellt, daß die Autorität der einzelnen Väter nicht wie die der Heiligen Schrift unfehlbar und bindend sei²; er hat aber doch dem Väterbeweis hohe Autorität beigemessen; ohne den Gebets- und Liturgiebeweis zu vernachlässigen, hat er ihn selber gebraucht und den Gegner mit seiner eigenen Waffe geschlagen. Der beste Beleg dafür ist sein Werk *Contra Julianum*, das er im Jahre 422 verfaßt hat. Was er in der Einleitung verspricht: zu zeigen, « wie viele und wie hervorragende Lehrer der katholischen Kirche die Lästerung des Manichäismus treffe », mit der Julianus ihn beleidige, und « nicht mit eigenen, sondern mit den Worten derer, die früher lebten, die ausgetüftelten Beweise » Julians zu widerlegen³, das hält er auch, indem er eine ganze Reihe von Zeugnissen lateinischer und griechischer Väter anführt. Als ein wandelnder Väterbeweis gilt ihm — wenngleich nicht Bischof — Hieronymus, der hochgebildete Mann, der Lateinisch, Griechisch und dazu noch Hebräisch versteht und in der ganzen Literatur der morgenländischen wie der abendländischen Kirche weit besser als er selber bewandert ist und in der Lehre mit Augustinus übereinstimmt⁴. In den kleinen Werken gegen die Semipelagianer kommen freilich diese Zeugen, außer Cyprian, weniger zum Wort. Umso sorgfältiger ist der Liturgie- und Gebetsbeweis ausgeführt⁵.

3. Ersetzung des Väterbeweises und Bestand des Liturgiebeweises

Vermochte das Prinzip der *consensio* Klärung im Gnadestreit zu bringen? Prosper von Aquitanien nahm die Herausforderung an. Um Lehramtsbeweise war er nicht verlegen; seiner natürlichen Anlage nach

¹ Vgl. AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 61, 71 (ML 44, 282; CSEL 60, 286).

² Ebd. 61, 71 (ML 44, 282; CSEL 60, 286). Vgl. *De peccatorum merit. et remiss.* 3, 7, 14: *Haec non ideo commemoravi, quod disputatorum quorumlibet sententiis tanquam canonica auctoritate nitamur ...* (ML 44, 194; CSEL 60, 141).

³ *Contra Julianum* 1, 1, 3 (ML 44, 642).

⁴ *Contra Julianum* 1, 7, 34 (ML 44, 665). *De peccat. merit. et remiss.* 3, 6, 12-7, 13 (ML 44, 192-4; CSEL 60, 138).

⁵ Über den Väterbeweis des hl. Augustinus vgl. MARTIL G., *La tradición en san Agustín a través de la controversia pelagiana*. *Revista española de teología* 1, 489-543.

mehr verarbeitender und verteidigender Schüler als schöpferischer Lehrer, entsprach ihm diese Beweisführung überhaupt besser als Spekulation und selbständige Exegese, in der er, der Laie, sich den priesterlichen Gegnern nicht gewachsen fühlte. « Geirrt hat der heilige Vater Innocentius ... geirrt haben also die orientalischen Bischöfe ... geirrt haben die Konzilien der afrikanischen Bischöfe ... geirrt haben die 214 Priester in ihrem Brief an Zosimus ... geirrt hat der Heilige Stuhl des seligen Petrus, der durch den Mund Zosimus' so zur ganzen Welt spricht ... geirrt haben die Bischöfe Afrikas in ihrer Antwort an Zosimus ... »¹, so schlägt er semipelagianische Ansichten zurück, die er in den *Collationes* Kassians findet. Aber das sind lauter Stimmen aus den letzten Jahrzehnten, nicht Zeugen einer alten Tradition. Und es sind nicht allgemeine Konzilien, die sich da geäußert haben, sondern nur partikuläre, und Vinzenz hat wohlweislich Entscheidungen allgemeiner Konzilien verlangt. Einen eigentlichen Väterbeweis im Sinne des Vinzenz aber versucht Prosper gegen die Semipelagianer nicht zu leisten. Augustinus selber hat es nicht getan, und Cyprian, der wichtigste seiner Zeugen, galt dem Gegner nicht als einwandfrei. Aber das bedeutet nicht Niederlage. Die Gegner sind nämlich selber nicht fähig, mit ihrer Methode einen positiven Gegenbeweis zu leisten. « Was man aus dem Römerbrief zum Beweis dafür, daß die Gnade den Verdiensten zuvorkommt, anführt, so behaupten sie, sei noch nie von einem der Männer der Kirche so verstanden worden, wie es jetzt aufgefaßt werde. Bitten wir sie dann, diese Stellen nach der Auffassung von wem sie wollen auszulegen, dann gestehen sie, sie hätten nichts gefunden, was ihnen entspreche und verlangen, daß man über Dinge, deren Tiefe niemand ergründet habe, schweige. »² Also wieder keine Entscheidung.

So drängte die Entwicklung des dogmatischen Beweises rasch noch einen Schritt weiter. Einige Jahre später schreibt Prosper in der Einleitung seines *Indiculus*: weil einige, die zwar Pelagius und Cölestius ohne Zaudern verurteilen, « unsern Lehrern aber, als hätten sie das notwendige Maß überschritten, widersprechen und sagen, sie befolgen

¹ *Contra Collatorem* 5, 15 (ML 45, 1807 f.).

² *Et ea quae de Epistula apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem divinae gratiae praevenientis electorum merita proferuntur a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta ut nunc sentiuntur affirmant. Cumque ut ipsi ea exponant secundum quorum velint sensa deprecemur, nihil se profitentur invenisse quod placeat, et de his taceri exigunt, quorum altitudinem nemo attigerit.* PROSPER, Ep. 225, 3 (ML 51, 70 A).

und anerkennen bloß soviel, als der heiligste Stuhl des seligen Apostels Petrus gegen die Feinde der Gnade durch seine Bischöfe festgelegt und gelehrt habe, deshalb war es nötig, sorgfältig nachzusuchen, was die Leiter der römischen Kirche über die Häresie, die zu ihrer Zeit aufgekomen war, geurteilt haben ... »¹ Das heißt, daß nach dem Schriftbeweis auch der Traditionsbeweis als Berufung auf allgemeine Konzilien oder auf die Übereinstimmung der Väter die Parteien nicht zu einigen vermochte und als unmittelbare Glaubensnorm nicht genügte. Man erkannte, daß nur der apostolische Stuhl zuständig und fähig sei, autoritativ zu entscheiden, wo die göttliche Wahrheit läge, und man wandte sich an ihn als letzte, entscheidende Instanz. Beide Parteien anerkannten sie. Prosper hatte sich schon immer stark auf die Autorität Roms gestützt²; daß es auch die Gegner tun, darauf deutete schon an manchen Stellen das *Commonitorium* hin, das beweist auch die eben zitierte Stelle. Durch den Gnadenstreit wie durch die christologischen Kämpfe derselben Zeit erfuhr also der Primat insofern eine Stärkung, als eine nicht nur disziplinäre, sondern dogmatische Entscheidung von zwei streitenden Parteien von ihm verlangt wurde, und nicht nur verlangt, sondern als Notwendigkeit und als Segen empfunden wurde. Auch hier handelt es sich natürlich nicht erst um die prinzipielle Anerkennung des lehramtlichen Primates, sondern um die Konsequenz daraus für den dogmatischen Beweis.

Die Entwicklung des dogmatischen Beweises ging also vom Schrift- zum Traditionsbeweis und dann schnell zum rein lehramtlichen Autoritätsbeweis; vom *locus constituens* zum *locus testificans* und dann zum *locus proponens*. Innerhalb des Traditionsbeweises stützte sich der Väterbeweis weniger auf den Glauben der ganzen Kirche, als auf die Lehre der lehrenden Kirche. Vom Magisterium als einem authentischen Zeugen der Überlieferung war nur noch ein kleiner Schritt zur Berufung auf das Magisterium als autoritatives Lehramt. Dieses besaß im römischen Primat die größte Autorität, die immer anerkannt gewesen — man

¹ *Quia nonnulli ... magistris tamen nostris tamquam necessarium modum excesserint, obloquuntur, eaque tantummodo sequi et probare profitentur, quae sacratissima beati Apostoli sedes Petri contra inimicos gratiae Dei per ministerium praesulum suorum sanxit et docuit, necessarium fuit diligenter inquirere, quid rectores Romanae Ecclesiae de haeresi quae eorum temporibus exorta fuerat, iudicarent ...* (ML 51, 205).

² *Responsiones ad cap. obiect. Vincentianarum, Praefatio* (ML 45, 1843). — *Contra Collatorem* 1, 1 (ebd. 1802); 21, 57-22, 61 (ebd. 1830-4), wo direkt nach einem letzten Entscheid Roms gerufen wird.

denke nur an Irenäus — aber für den dogmatischen Beweis bisher weniger benützt worden war.

Eines dürfen wir nun aber nicht übersehen. Nach den sieben Capitula römischer Entscheide, die im Indiculus de gratia Dei auf die Einleitung folgen, entwickelt Prosper in Cap. VIII und IX aufs neue in aller Ausführlichkeit und Klarheit den Liturgiebeweis für die Notwendigkeit der Gnade. Darauf vergessen hat er nie¹. Daß er ihn aber im Indiculus den «entscheidenden und unabweisbaren» päpstlichen Argumenten anreihet, das zeigt, daß er ihn nach wie vor für sein unwiderlegtes und durchaus zwingendes Kronzeugnis hält. Der Liturgiebeweis hat den Väterbeweis überdauert; er stellt die reinste und stärkste Form des Traditionsbeweises dar. Groß erweist sich die Liturgie als Trägerin der kirchlichen Offenbarungstradition. Denn in der Liturgie der katholischen Kirche hat sich ihr Glaube gleichsam kristallisiert.

¹ Vgl. Responsiones ad cap. obiect. Vincent. 2 (ML 45, 1844 f.). — Responsiones ad excerpta Genuens. 5 (ebd. 1853).

RÜCKBLICK

Der Satz «*Legem credendi lex statuat supplicandi*» findet sich zum ersten Mal im *Indiculus de gratia Dei*. Dieser hat nicht Papst Cölestin I., sondern Tiro Prosper von Aquitanien, einen gallischen Laienmönch und Schüler des hl. Augustinus, zum Urheber. Das genannte Axiom, das in *Capitulum VIII* formuliert wird, hat dort nur den Sinn, daß die Notwendigkeit des Gebetes die Notwendigkeit der Gnade für den Anfang des Glaubens beweise, weshalb man an diese glauben müsse (*lex credendi*). Die Notwendigkeit des Gebetes ergibt sich zwingend aus der Anordnung von Fürbitten für alle Menschen durch den Apostel 1 Tim. 2, 1-4 (*lex supplicandi*), eine Anordnung, die in der regelmäßigen Verrichtung der Fürbitten im liturgischen Gottesdienst von Geschlecht auf Geschlecht überliefert wurde und von allen Kirchen der ganzen Welt heilig gehalten wird. Sie ist Gebot der Kirche, des Apostels, Gottes.

Prosper erweist sich im ganzen *Indiculus*, und in *Cap. VIII* im besonderen, als durchaus abhängig vom hl. Augustinus. In der Auswahl der Dokumente *Cap. I-VII* hat er sich wahrscheinlich von dessen *Ep. 215* an Abt Valentin leiten lassen. *Cap. IX* und besonders *Cap. VIII* stimmen im Inhalt, zum Teil auch im Ausdruck überein mit *Ep. 217* an Vitalis, die als ihre unmittelbare Quelle bezeichnet werden darf. Urheber des Gebetsbeweises von *Cap. VIII* ist also nicht Prosper, sondern Augustinus. Prosper's Eigentum bleibt die klassische Formel.

In Augustinus' Schriften ist der Gebetsbeweis häufig. Seine erste Form war der Beweis aus dem Vaterunser, der seine Wurzeln in den Vaterunser-Erklärungen des hl. Cyprian und Tertullians hat. Er war ein ausgesprochenes *Argumentum ad hominem*, als solches Augustinus bekannt aus dem Werk des Bischofs Optatus von Mileve, und der Idee nach der Beweisführung Tertullians in *De testimonio animae* verwandt. Die Notwendigkeit, aus dem subjektiven einen soliden, objek-

tiven Beweis zu machen, hat Augustinus veranlaßt, dem Vaterunser die liturgischen Fürbitten und die Liturgie überhaupt als Grundlage vorzuziehen. Er begründet die Autorität des Liturgiebeweises mit der Autorität der Gesamtkirche. Die Einheit und allgemeine Verbreitung (Katholizität) der Liturgie und des darin ausgesprochenen Glaubens bürgt deshalb für die unfehlbare Richtigkeit dieses Glaubens, weil einerseits die Gesamtkirche, besonders in der Liturgie, vom Heiligen Geist erfüllt, heilig ist, und weil andererseits die Einheit in der Vielheit sich bloß durch die Einheit im Ursprung, durch die Apostolizität, erklärt. Dieser letzte Gesichtspunkt: Liturgiebeweis als Traditionsbeweis, hat den Liturgiebeweis besonders gegen die Semipelagianer wichtig, ja entscheidend gemacht. Augustinus hätte ohne die Sicherung dieses Argumentes nicht sicher an seiner ganzen Gnadenlehre festgehalten.

Hat also bei Prosper die Formel: « Legem credendi lex statuat supplicandi » nicht den allgemeinen Sinn, den wir ihr heute beilegen, so ist doch der Grundsatz, den die Theologie heute damit ausspricht, schon bei Augustinus anerkannt: die Liturgie gilt in gewissem Sinn als Glaubensnorm. Diese Auffassung ist bei Augustinus nicht neu. In Mailand war sie unter orientalischem Einfluß stark betont, und zerstreute Spuren dafür fanden wir bis hinab ins Zeitalter der apostolischen Väter; von Anfang an hat die Liturgie für den Glauben der Kirche eine große Rolle gespielt.

Nicht alle liturgischen Gebete sind nach Augustinus fehlerfrei. Die wichtige Frage, welches das *Kriterium* sei, um zu bestimmen, welche Teile der Liturgie für den Glauben als maßgebend betrachtet werden müssen, wird noch nicht ausdrücklich gestellt. Im Sinn des hl. Augustinus müßte sie dahin beantwortet werden, daß erstens hohes Alter einer liturgischen Form für ihre Autorität spricht. Sodann ist die Gewähr für die Irrtumslosigkeit umso größer, je feierlicher und heiliger, wesentlicher ein Gebet im christlichen Gemeindegottesdienst ist. Der eucharistische Gottesdienst, in dem der Priester am Altar im Namen des Volkes zu Gott spricht und die Gemeinde der Auserwählten in der Einheit des Heiligen Geistes seine Worte mit dem « Amen » unterschreibt, besitzt höchste Autorität. Ausschlaggebend aber ist die Katholizität, denn die Übereinstimmung der weitverstreuten, katholischen Kirchen der ganzen Welt, für deren Erklärung damals noch kein Zentralismus geltend gemacht werden konnte, kann nur vom

Heiligen Geist, dem Geist der Wahrheit, stammen, dem Schützer der Tradition und Erleuchter der Kirche. — Es bleiben hier aber noch viele Fragen offen.

Für die tieferen *Gründe* der Lehrautorität der Liturgie haben sich aus den verschiedenen Vätern verschiedene Gesichtspunkte ergeben. Sie könnten Ansatzpunkte für eine systematische Untersuchung des Liturgiebeweises bilden und seien hier kurz zusammengestellt. Die erste Voraussetzung ist der Zusammenhang von Liturgie und kirchlichem Glauben. Es besteht eine innere Verbindung zwischen der Tugend der Religion und der Tugend des Glaubens, dank deren das Bekenntnis der religio, das Gebet, als ein Bekenntnis des christlichen Glaubens betrachtet werden kann, wie es Augustinus ohne weiteres tut. Sodann gibt es Beziehungen von Sakrament und Glaube: die Rolle, die der Glaube des Empfängers für die Auswirkung und in diesem Sinn für das Vollsein des Sakramentes spielt (Optatus von Mileve); die Eigenart des Sakramentes überhaupt als eines Zeichens, in dem die Kirche ihren Glauben ausdrückt und sich zu ihm bekennt; schließlich das Sakrament als Gegenstand des Glaubens der Kirche, wo besonders das Zentrum des sakramentalen und liturgischen Lebens, die heilige Eucharistie, Inbegriff des ganzen christlichen Glaubens ist — Gedanken, die den frühchristlichen Vätern teuer sind.

Erweist sich aus diesen Zusammenhängen die Liturgie als der Ausdruck des Glaubens der Kirche, so ist der Liturgiebeweis gültig in dem Maße, als die zweite Voraussetzung gesichert ist, die Irrtumslosigkeit des kirchlichen Glaubens, die Glaubensunfehlbarkeit der Kirche. Träger des Glaubens und damit auch Träger der Glaubensentfaltung ist bei Augustinus die Gesamtkirche, Priester und Laien zusammen. Gläubige sind sie alle. In dieser Gesamtheit bleibt der Glaube rein und unverfälscht erhalten durch das notwendige Zusammenwirken zweier Faktoren: eines sichtbaren: des Lehramtes, als des aktiven Trägers der Überlieferung und Verwalters des Depositum fidei, mit einem unsichtbaren: dem Heiligen Geiste, der Glaubensbereitschaft und richtiges Glaubensverständnis weckt, die gläubige Kirche vor Irrtum schützt und in der Glaubenseinheit bewahrt. Ausdruck, spontanes Bekenntnis des Glaubens der ganzen Kirche ist die Liturgie; darum ist sie auch Glaubensnorm.

Die Liturgie ist aber nicht bloß Bekenntnis des unfehlbaren Glaubens der Gesamtkirche; sie ist auch mit und neben dem Lehramt

— also dem sichtbaren, aktiven Faktor im Glauben der Kirche — Trägerin und Zeugin der Tradition. Nun wirkt das Lehramt nicht bloß zusammen mit dem in den Hörenden waltenden Heiligen Geist, sondern ist selbst vom Heiligen Geist getragen; in ihm selber spielen zwei Faktoren, ein menschlicher und ein göttlicher, zusammen: der menschliche: die ununterbrochene Überlieferungskette, die Sukzession der Bischöfe, in der das Depositum von Hand zu Hand und von Geschlecht zu Geschlecht weiter gereicht wird; und der göttliche: der Beistand des Heiligen Geistes, der dem Träger des Amtes noch in besonderer Weise gegeben ist, damit er die Lehre heilig bewahre und treu verkünde und weitergebe. Ähnlich spielt nun auch in der liturgischen Tradition Menschliches und Göttliches zusammen: Alter und Heiligkeit der Liturgie. Es sind die beiden Säulen, die bei Augustinus nach der Katholizität den Liturgiebeweis tragen. Die Liturgie ist altes Überlieferungsgut, unter Aufsicht nicht bloß des Bischofs, sondern der oft äußerst wachsamten Gemeinde von Geschlecht zu Geschlecht weiter gegeben, in den wesentlichen Teilen apostolischen Ursprungs. Diese liturgische Überlieferung vollzog sich im heiligen Rahmen des Gebetes und des Gottesdienstes, wo die Kirche priesterlich ihres höchsten Amtes waltete und sich in vermehrtem Maße vom Heiligen Geist erleuchtet und getrieben wußte. So bot die Liturgie große Gewähr, nicht bloß den Glauben der gegenwärtigen Kirche zuverlässig auszusprechen, sondern auch den früherer Generationen treu zu bewahren.

Das Nebeneinander von lehramtlicher und liturgischer Überlieferung ist wieder nicht so zu verstehen, als ob diese ohne jene geschehen könnte. Die Frage ist nicht: Tradition durch Liturgie oder durch Sukzession, sondern: Tradition durch Liturgie oder Lehre, denn in beiden Reihen bildet die Sukzession der Bischöfe das Rückgrat. Bei Augustinus haben wir gesehen, wie aufmerksam er die Liturgie auf ihre Glaubensreinheit überprüft und wie sehr er diese Überwachung auch andern Bischöfen zur Pflicht macht. Diese wachsame Aufsicht des Lehramtes ist eine neue Gewähr für die Irrtumslosigkeit der Liturgie und ein weiteres Element in der Begründung ihrer Autorität. Es tritt an erste Stelle, wenn, wie wir bei Ambrosius sehen konnten, die Liturgie bewußt zum Organ des Lehramtes gemacht wird und nicht so sehr als Blüte aus dem Glauben der Gesamtkirche herauswächst, sondern ihn eher bilden soll. Von dieser hervorragenden Möglichkeit, das Denken der Gläubigen zu beeinflussen, hat das kirchliche Lehramt im Lauf der Jahrhunderte reichlich Gebrauch gemacht, z. T. auf

göttliche Veranlassung hin (Fronleichnamfest ; Herz-Jesu-Fest gegen Jansenismus usw.) In solchen Fällen ist die Liturgie primär nicht mehr Ausdruck des Glaubens der ganzen Kirche, sondern der Lehre der lehrenden Kirche. Die Universalität der Liturgie erhält dadurch eine andere Note. Denn die Übereinstimmung findet eine natürliche Erklärung in der Vorschrift der Kirche, besitzt aber theologischen Wert kraft der göttlichen Lehrautorität des Amtes und kraft der Zustimmung der Gläubigen.

Der Bildungsgang des hl. Cyprian hat gezeigt, wie notwendig eine Ergänzung der persönlichen, lehramtlichen Form der Tradition durch eine sachliche Form für die Stetigkeit der Lehre sein kann. Liturgie ist *Anbetung* des dreieinigen Gottes durch die Kirche in Jesus Christus. Trägerin der Tradition zu sein, ist ihr sekundär. Es macht nicht ihr Wesen aus, aber ergibt sich als notwendige Eigentümlichkeit — aus der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. Ihre Bedeutung ist auch in dieser Hinsicht groß. Ein rein äußeres Zeichen dafür: das Festhalten der toten Sprache für die Liturgie beweist, welchen Einfluß die Kirche heute noch dem Glaubensinhalt und dem Lehrwert der Liturgie beimißt, da sie sie so sorgfältig vor Verfälschung schützt. Andererseits bedeutet aber die Kirchensprache auch ein großes Hindernis für die Auswirkung ihres Lehr- und Bildungswertes. Die neue Zeit hat versucht, den Gläubigen den herrlichen Schatz der Liturgie wenigstens durch Hilfsmittel zugänglich zu machen. Möchte, wie unsere Päpste es wünschen, der markige, kraftvolle, ganzheitliche, wesenhafte Geist der Liturgie immer mehr die Nahrung werden, mit der sich das Glaubensleben der Kirche unserer entscheidungsvollen Zeit nährt.

«Die Liturgie ist wirklich eine heilige Sache. Denn durch sie werden wir zu Gott erhoben und mit Ihm verbunden, wir bezeugen unsern Glauben und walten eines heiligen Amtes wegen der Wohltaten, die wir empfangen, und der Hilfe, deren wir unablässig bedürfen. Daher besteht ein inniges Verhältnis zwischen dem Dogma und der heiligen Liturgie, wie auch zwischen dem christlichen Gottesdienst und der Heiligung des Volkes. Darum glaubte Cölestin I., daß in den ehrwürdigen Formeln der Liturgie die Glaubensregel ausgedrückt sei, denn er sagt: *LEGEM CREDENDI LEX STATUAT SUPPLICANDI*: Das Gesetz des Betens sei ein Gesetz für das Glauben. Denn wenn die Vorsteher des heiligen Volkes des ihnen aufgetragenen Amtes

walten, vertreten sie vor Gottes Güte die Sache des ganzen Menschengeschlechtes, und wenn sie bitten und flehen, betet die ganze Kirche mit ihnen »¹ (Pius XI.).

¹ Atque res utique sacra est liturgia; per eam enim ad Deum evehimur ipsique coniungimur, fidem nostram testamur nosque gravissimo ei obligamur officio ob accepta beneficia et auxilia, quibus perpetuo indigemus. Hinc intima quaedam necessitudo inter dogma et liturgiam sacram, itemque inter cultum christianum et populi sanctificationem. Quapropter Caelestinus I fidei canonem expressum esse censebat in venerandis liturgiae formulis; ait enim: Legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur.

PIUS XI., Constitutio Apost. « Divini cultus » (AAS 21 (1929), 33).

ANHANG

AUGUSTINUS, De dono perseverantiae 23, 63-5.

(Abschluß der Argumentation gegen die Semipelagianer
durch den Liturgiebeweis.)

Caput XXIII. — 63. Atque utinam tardi corde et infirmi, qui non possunt, vel nondum possunt Scripturas vel earum expositiones intelligere, sic audirent vel non audirent in hac quaestione disputationes nostras, ut magis intuerentur orationes suas, quas semper habuit et habebit Ecclesia ab exordiis suis, donec finiatur hoc saeculum. De hac enim re, quam nunc adversus novos haereticos, non commemorare tantum, sed plane tueri et defensare compellimur, nunquam tacuit in precibus suis, etsi aliquando in sermonibus exserendam nullo urgente adversario non putavit. Quando enim non oratum est in Ecclesia pro infidelibus atque inimicis eius ut crederent? Quando fidelis quisquam amicum, proximum, conjugem habuit infidelem, et non ei petivit a Domino mentem obedientem in christianam fidem? Quis autem sibi unquam non oravit, ut in Domino permaneret? Aut quis sacerdotem super fideles Dominum invocantem, si quando dixit, Da illis, Domine, in te perseverare usque in finem; non solum voce ausus est, sed saltem cogitatione reprehendere; ac non potius super eius talem benedictionem, et corde credente et ore confitente respondit, Amen: cum aliud in ipsa oratione dominica non orent fideles, dicentes maxime illud, Ne nos inferas in tentationem; nisi ut in sancta obedientia perseverent? Sicut ergo in his orationibus, ita et in hac fide nata est, et crescit, et crevit Ecclesia, qua fide creditur gratiam Dei non secundum merita accipientium dari. Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates: nec oraret Ecclesia ut perseveraret in fide Christi, non decepta vel victa tentationibus mundi, nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle. Nam si haec ab ipso quidem poscit Ecclesia, sed a se ipsa sibi dari putat, non veras, sed perfunctorias orationes habet: quod absit a nobis. Quis enim veraciter gemat, desiderans accipere quod orat a Domino, si hoc a se ipso se sumere existimet, non ab illo?

64. Praesertim, quoniam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus, ait Apostolus, interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui enim scrutatur corda, scit quid sapiat Spiritus, quia secundum Deum

interpellat pro sanctis (Rom. 8, 26, 27). Quid est, ipse Spiritus interpellat, nisi, interpellare facit, gemitibus inenarrabilibus, sed veracibus, quoniam veritas est Spiritus? Ipse est enim de quo alio loco dicit: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater (Galat. 4, 6). Et hic quid est, clamantem, nisi clamare facientem; tropo illo quo dicimus laetum diem, qui laetos facit? Quod alibi manifestat, ubi dicit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus, Abba, Pater (Rom. 8, 15). Ibi dixit, clamantem; hic vero, in quo clamamus: aperiens videlicet quomodo dixerit, clamantem, id est, sicut jam exposui, clamare facientem. Ubi intelligimus, et hoc ipsum esse donum Dei, ut veraci corde et spiritualiter clamemus ad Deum. Attendant ergo, quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus: et hoc esse dicunt, quod gratia praeceditur merito nostro, ut sequatur, cum accipimus petentes, et invenimus quaerentes, aperiturque pulsantibus: nec volunt intelligere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est petamus, quaeramus, atque pulsemus. Accepimus enim Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater. Quod vidit et beatus Ambrosius. Ait enim: Et orare Deum, gratiae spiritualis est: sicut scriptum est, Nemo dicit, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto (1 Cor. 12, 3).

65. Haec igitur quae poscit a Domino et semper ex quo esse coepit, poposcit Ecclesia, ita Deus vocatis suis daturum se esse praescivit, ut in ipsa praedestinatione jam dederit: quod Apostolus sine ambiguitate declarat. Scribens quippe ad Timotheum: Collabora, inquit, Evangelio secundum virtutem Dei salvos nos facientis, et vocantis vocatione sua sancta; non secundum opera nostra, sed secundum suum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Jesu ante tempora aeterna, manifestata autem nunc per adventum Salvatoris nostri Jesu Christi (2 Tim. 1, 8-10). Ille itaque dicat Ecclesiam aliquando in fide sua non habuisse veritatem praedestinationis huius et gratiae, quae nunc contra novos haereticos cura diligentiore defenditur: ille, inquam, hoc dicat, qui dicere audent aliquando eam non orasse, vel non veraciter orasse, sive ut crederent infideles, sive ut perseverarent fideles. Quae bona si semper oravit, semper ea Dei dona esse utique credidit; nec ab illo esse praecognita unquam ei negare fas fuit. Ac per hoc praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit. (ML 45, 1031-33.)

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellen

AMBROSIUS :

De mysteriis ; De sacramentis ; Sermo contra Auxentium : ML 16.
Explanatio symboli ad initiandos : ML 17.

ANTONINUS Marcus Aurelius :

In semetipsum libri 12 : Ausg. Schenkl Henricus, Leipzig 1913.

APOSTOLISCHE VÄTER :

Ausg. Bihlmeyer Karl (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften N. F. 1), Tübingen 1924.
Ausg. Funk Franciscus Xaverius, Tübingen 1901 (für den Pastor des Hermas).

ARIANO anonymo :

Frammenti liturgici latini tratti da anonymo ariano del sec. IV.-V. in :
Mercati Giovanni : Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane
(Studi e testi 7), Rom 1902, S. 47-56.

AUGUSTINUS :

ML 32-45. Außerdem :
Schriften gegen die Donatisten : Ausg. Petschenig CSEL 51-3.
Briefe : Ausg. Goldbacher CSEL 34 ; 44 ; 57 ; 58.
De peccatorum meritis et remissione ; De natura et gratia : Ausg.
Urba-Zycha CSEL 60.
Confessiones : Ausg. Gibb-Montgomery (Cambridge Patristic Texts),
Cambridge ²1927.
Sermones post Maurinos reperti : Ausg. Morin Germain (Miscellanea
Agostiniana I), Rom 1930.

CICERO :

Tusculanae disputationes : Ausg. Pohlenz, Leipzig 1918.
De natura deorum : Ausg. Plasberg, Leipzig 1918.

CYPRIAN :

Ausg. Hartel CSEL 3, 1-3.

DIDASCALIA et Constitutiones Apostolorum :

Ausg. Funk Franciscus Xaverius, 2. Bd., Paderborn 1905.
Auch : Monumenta eucharistica et liturgica, Ausg. Quasten (Flori-
legium Patristicum 7), Bonn 1935-7, S. 34-6 ; 179-233.

HIERONYMUS :

Dialogus adversus Pelagianos ; De viris illustribus : ML 23.

HILARIUS von Poitiers : ML 9 f.

HIPPOLYT von Rom :

Traditio apostolica : Ausg. Quasten (Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima : Florilegium Patristicum 7), Bonn 1935, S. 26-33.
Übersetzung (Liturgische Lesebücher 5), Klosterneuburg 1932.

IRENÄUS :

Adversus haereses libri V : Ausg. Harvey, 2. Bd., Cambridge 1857.
Erweis der apostolischen Verkündigung : Deutsche Ausg. Weber
Simon BKV 4, 2.

JUSTINUS der Märtyrer :

Apologien : Ausg. Krüger (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften 1, 1), Tübingen 1915.

MINUCIUS FELIX :

Octavius, Ausg. Martin (Florilegium Patristicum 10), Bonn 1930.

OPTATUS von Mileve :

(Contra Parmenianum Donatistam) Libri VII : Ausg. Ziwsa CSEL 26.

PONTIUS :

Vita Caecilii Cypriani : Ausg. Hartel CSEL 3, 3.

PROSPER von Aquitanien :

ML 45 und 51.

TERTULLIAN :

Opera quae supersunt omnia : Ausg. Oehler Franciscus, 2. Bd., Leipzig 1853 f.

De testimonio animae ; De oratione ; De baptismo ; De anima :
Ausg. Reifferscheid-Wissowa CSEL 20, 1.

Adversus Marcionem ; De carnis resurrectione : Ausg. Kroymann
CSEL 47.

Apologeticum : Ausg. Hoppe CSEL 69.

Übersetzung : Kellner Heinrich : Tertullians sämtliche Schriften,
2. Bd., Köln 1882 ; ders. : BKV 7 ; 24.

SENECA :

Ad Lucilium epistularum quae supersunt : Ausg. Hense, Leipzig 1914.

Concilium TRIDENTINUM :

Acta (ed. Societas Goerresiana), Tom V., Ausg. Ehses Stephanus,
Freiburg i. B. 1911.

VINZENZ von Lerin :

Commonitorium : Ausg. Moxon (Cambridge Patristic Texts), Cambridge 1915.

II. Literatur

- D'ALÈS ADHÉMAR : La théologie de Tertullien (Bibliothèque de théologie historique). Paris 1905.
- — La théologie de Saint Cyprien (Bibliothèque de théologie historique). Paris 1922.
- BATIFFOL PIERRE : Le catholicisme de saint Augustin. Paris 1920.
- — L'Eglise naissante et le Catholicisme. Paris 1927.
- BAUMSTARK ANTON : Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Ecclesia Orans 10). Freiburg i. Br. 1923.
- BOUSSET WILHELM : Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1915, S. 435-89.
- CAPPUYNS MAIOLUS : L'auteur du « De vocatione omnium gentium ». Revue Bénédictine 39 (1927), 198-226.
- — L'origine des Capitula pseudocélestiniens contre le Semipélagianisme. Revue Bénédictine 41 (1929), 156-70.
- — Le premier représentant de l'Augustinisme médiévale, Prosper d'Aquitaine. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1 (1929) 309-37.
- DENEFFE AUGUST : Der Traditionsbegriff (Münsterische Beiträge zur Theologie 18). Münster i. Westf. 1931.
- VAN DEN EYNDE DAMIEN : Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Universitas Catholica Lovaniensis : Dissertationes ad gradum magisterii in Facultate Theologica consequendum conscriptae 2, 25). Gembloux-Paris 1933.
- DE GHELLINCK J. : Les recherches sur les origines du symbole des apôtres. Patristique et moyen âge (Etudes d'histoire littéraire et doctrinale) I. Bruxelles-Paris 1946.
- HOFMANN FRITZ : Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. München 1933.
- JUNGMANN JOSEF ANDREAS : Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtl. Forschungen 7/8). Münster i. Westf. 1925.
- — Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien 1948.
- KATTENBUSCH FERDINAND : Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. 2. Bd. Leipzig 1894 und 1900.
- KOCH HUGO : Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus (Texte und Untersuchungen Harnack-Schmidt 31, 2). Leipzig 1907, S. 37-58.

- DE LABRIOLLE PIERRE : La crise montaniste. Paris 1913.
- LIETZMANN HANS : Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8). Bonn 1926.
- LORTZ JOSEPH : Tertullian als Apologet (Münsterische Beiträge zur Theologie 9/10). Münster i. Westf. 1927 f.
- MADOZ JOSÉ : El concepto de la tradición en S. Vincente de Lerins. Estudio historico-critico del Conmonitorio (Analecta gregoriana 5). Rom 1933.
- MARTIL GERMAN : La tradición en san Agustín a través de la controversia pelagiana. Revista española de teología 1 (1941), 279-311 ; 489-543 ; 813-844. 2 (1942), 35-61 ; 357-77 ; 547-603. In Buchform : Madrid 1942.
- NIELEN JOSEF MARIA : Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik. Freiburg i. Br. 1937.
- DE PAUW FRANS : La justification des traditions non écrites chez Tertullien. Ephemerides Theologicae Lovanienses 19 (1942), 5-46.
- PROBST FERDINAND : Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870.
- — Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1871.
- — Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform. Münster i. W. 1893.
- RANFT JOSEPH : Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Würzburg 1931.
- — Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums. Würzburg 1934.
- REYNDERS D. B. : Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 5 (1933), 155-91.
- ROETZER WUNIBALD : Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle. Eine liturgiegeschichtliche Studie. München 1930.
- SCHELOWSKY GEORG : Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie. Diss. Leipzig 1901.
- SCHERMANN THEODOR : Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Erg.-Bd. 3). Paderborn 1916.
- Spezialliteratur in den Anmerkungen an Ort und Stelle.

STELLENVERZEICHNIS

HEILIGE SCHRIFT :

2 Makk. 12, 43/6	25
Mt. 5, 44	37 ⁵
— 12, 29	40
Mc. 7, 9	68 ⁴
Jo. 6	96
Act. 2, 42	100 ¹
Rom. 1, 20	82
— 8, 26	17 ³
— 10, 1	37 ⁷
1 Cor. 1, 17	99 ¹
— 3, 15	25
— 11, 5 f.	89
— 14, 29 f.	70
2 Cor. 13, 7	37 ⁷
Gal. 2, 14	70 ⁶
Eph. 1, 15 f.	37 ⁷
Col. 1, 12 f.	37 ⁷
2 Thess. 3, 1 f.	37 ⁸
1 Tim. 2, 1/4 .. 14 15 16 37 f. 41	107 123
— 4, 3/5	96
2 Tim. 2, 2	67
1 Petr. 2, 9	17 ²

AMBROSIUS :

Explanatio symboli ad ini- tiantos	44 48 ¹
De fide ad Gratianum 2, 12 f.	53 ²
De mysteriis	44
— 3, 8	47 ¹
— 4, 19	46 ³
— 5, 28	47 ⁴
— 8, 44	46 ³
— 9, 54	46 ¹
— 9, 59	46 ³
In Ps. 1, 9	49 ³

De sacramentis	44
— 1, 1, 1	46 ²
— 4, 4, 14	46 ³
— 4, 5, 21	47 ²
— 4, 5, 23/5	46 ¹ 47 ³
— 4, 6, 27	47 ²
Sermo contra Auxentium 34 ..	49 ³

ANTONIUS MARCUS AURELIUS :

Selbstbetrachtungen	
5, 8, 1/3 ; 5/9. 10, 21, 2 ..	84 ²

ARIANUS ANONYMUS	53 ¹
------------------------	-----------------

AUGUSTINUS :

De baptismo contra Donatistas	
— 2, 3, 4	31 ⁶
— 2, 7, 12	32 ⁴ 69 ³
— 4, 5, 7	30 ⁴ 32 ³
— 4, 23, 30	22 ³
— 4, 24, 31	32 ⁴
— 6, 25, 47	30 ⁶
De beata vita 4, 35	49 ²
De catechiz. rudibus 26, 50 ..	21 ³
De civitate Dei 21, 24, 1	25 ³
Collatio cum Maximino 1	52 ³
Confessiones 5, 13/6	45 ¹
— 6	45 ¹
— 8, 2 f.	45 ¹
— 9, 5 f.	45 ¹
— 9, 6 f.	49 ¹
De correptione et gratia	19
— 2, 3	27 ³
— 6, 10	23 ⁷ 24 ² 27 ³ 4 28 ³ 8
Contra Cresconium	
2, 28, 35	23 ⁹ 58 ³
De cura pro mortuis gerenda	
1, 3	25 ⁶ 26 ⁴ 32 ⁶ 33 ⁴

De doctrina christiana 2, 8, 12	25 ¹	Epistulae 185, 9, 39	22 ³
De dono perseverantiae	19	— 186, 9, 33	23 ⁸
— 2, 3-5, 9	28 ^{3 8}	— 187, 6, 21	26 ⁵
— 2, 3	23 ⁷ 24 ² 26 ¹⁰	— 194, 4, 16 f.	31 ³
— 2, 4	30 ²	— 194, 7, 31	30 ³ 34 ³
— 7, 13	28 ³	— 194, 10, 43/6	23 ³ 26 ³ 34 ⁴
— 7, 15	22 ¹ 26 ⁴ 28 ⁴	— 194, 10, 43	34 ³
— 8, 19	30 ³	— 194, 10, 45	31 ⁴
— 9, 22	30 ³	— 194, 10, 46	29 ¹
— 12, 31	30 ³	— 215	39 f. 123
— 13, 33	26 ⁵	— 215, 3	23 ¹⁰ 27 ⁴ 28 ⁸ 59 ¹
— 19, 49	28 ⁸ 59 ²	— 217	34/41 123
— 20, 53	26 ⁸	— 217, 1, 1	36 ⁴
— 21, 55	28 ⁸	— 217, 1, 2	17 ⁴ 37 ⁴
— 22, 60	33 ¹	— 217, 2, 5	35 ²
— 23, 63/5	23 ³ 26 ⁴ 39 ³	— 217, 2, 6	40 ⁵ 59 ¹
— 23, 63	21 ⁵ 26 ⁸ 29 ^{2 3} 31 ¹ 33 ³ 34 ²	— 217, 2, 7	35 ⁴
— 23, 64	31 ^{3 5} 112 ⁵	— 217, 3, 9/11	40
— 23, 65	33 ³	— 217, 4, 15	36 ²
Enarrationes in Psalmos 37, 3	25 ⁵	— 217, 5, 16	30 ² 36 ¹
Enchiridion 32, 9	23 ⁵ 27 ⁶	— 217, 5, 17	36 ²
— 68 f., 19	25 ⁵	— 217, 6, 25	35 ¹ 36 ²
— 81, 22	23 ⁷ 28 ³	— 217, 7, 26	36 ³
— 110, 29	25 ⁴	— 217, 7, 27	33 ²
Epistulae 54, 1, 1	32 ²	— 217, 7, 29	35 ³
— 54, 2, 2	30 ⁵	— 217, 7, 30	23 ² 35 ⁶ 36 ⁴ 38 ⁴
— 54, 2, 3	32 ¹ 34 ³	— 225	19
— 54, 5, 6	21 ⁴ 30 ⁵ 32 ¹	— 225, 1	19 ¹
— 54, 6, 7 f.	32 ^{1 5}	— 225, 2	112 ² 114 ²
— 55, 7, 13	20 ²	— 225, 3	113 ⁴ 120 ²
— 55, 11, 21	21 ¹	— 225, 4	112 ⁴
— 55, 15, 27	32 ¹	— 226, 10	19 ³
— 55, 18, 34	21 ^{1 4} 30 ⁵ 50 ¹	Contra epistulam Parmeniani	
— 55, 19, 35	24 ⁴ 30 ⁵ 32 ¹	2, 10, 20	22 ³ 58 ³
— 140, 19, 48	26 ⁵	De fide et operibus 26, 48	23 ⁸
— 149, 2, 16	38 ¹	De gratia et libero arbitrio..	20
— 175	39	— 4, 9	27 ⁶
— 176	39	— 13, 26	23 ⁶ 24 ¹ 28 ^{3 8} 29 ³ 59 ¹ 62 ¹
— 176, 2	28 ⁵	— 14, 29	29 ³
— 177	39	— 18, 38	27 ³
— 177, 4	39 ¹	— 24, 46	27 ⁵
— 177, 5	24 ¹	De haeresibus 53	25 ⁴
— 179, 4	26 ⁷ 27 ^{1 3} 28 ^{4 6} 31 ² 32 ⁶	— 86	75
— 179, 6	23 ¹ 27 ³ 32 ⁶	— 88	28 ³ 32 ¹
— 181	39	Contra Julianum	19 119
— 182	39	— 1, 1, 3	119 ³
— 183	39	— 1, 7, 34	119 ⁴

Contra Julianum 4, 8, 41	27 ⁶	CICERO :	
— 6, 5, 11	26 ³	De natura deorum 1, 16, 43.	83 ²
Contra litteras Petiliani		— 1, 17, 44	84 ⁶
2, 103, 237	23 ⁹ 58 ³	— 1, 23, 62	83 ⁴
De natura et gratia 18, 20	29 ³	— 1, 23, 64	83 ¹
— 61, 71	119 ^{1 2}	— 2, 2, 5	84 ³
Opus imperf. contra Julianum		— 3, 4, 9	84 ⁴
— 2, 30	26 ²	— 3, 4, 11	83 ⁴
— 2, 161	26 ³	Tusculanae disput. 1, 12, 26.	85 ¹
— 2, 181	30 ¹	— 1, 12, 27	84 ³
— 6, 23	30 ¹	— 1, 13, 30	83 ³ 84 ⁵
De peccatorum meritis et remis.		— 1, 15, 35	84 ⁵
— 1	26 ¹ 34 ⁴	CLEMENS VON ROM :	
— 1, 26, 39	26 ¹	1 Clem. 59/61	101 ²
— 1, 34, 63	26 ³	CONCILIA :	
— 2, 2, 2 ; 4, 4 ; 10, 13 ; 13, 23	108 ²	Arausicanum can. 6	113
— 3, 6, 12-7, 13	119 ⁴	Carthaginense can. 83	14 ¹
— 3, 7, 14	119 ²	Tridentinum 4, 1	86 ²
De praedestinatione sanctorum	19	CYPRIAN :	
— 8, 15	23 ¹⁰ 26 ⁹ 27 ^{2 3 6} 28 ⁸ 32 ⁷	De cath. ecclesiae unitate 11	71 ¹
— 11, 22	23 ⁶	— 12	74 ²
— 13, 33	34 ¹	— 13	60 ⁶
— 14, 27	21 ⁵ 24 ^{1 2} 25 ¹ 31 ¹	— 16	71 ^{5 7}
— 19, 39	23 ⁵ 27 ³ 29 ¹ 30 ²	— 19	68 ⁴
— 20, 40 f.	23 ⁵ 27 ⁵	De dominica orat.	28 59/63 74 105
Psalmus contra partem Donati	50	— 1	61 ¹
Retractationes	20	— 2	60 ¹ 68 ⁴
— 1, 20	50 ²	— 4	60 ³ 74 ¹
Sermones 58, 10, 12	27 ⁷ 28 ²	— 5	60 ³ 61 ³
— 159, 1, 1	25 ³ 26 ⁶	— 8	60 ^{2 5}
— 172, 2, 2	25 ⁴ 26 ⁶	— 9	59 ⁴ 61 ²
— 174, 6, 7-8, 9	26 ^{1 2}	— 20	60 ⁵
— 181, 4, 6	33 ²	— 22	61 ⁴
— 203, 1, 1	25 ⁷	— 26	61 ⁴
— 227	26 ⁵	— 27 f.	59 ⁴
— 232, 1, 1	34 ¹	— 31	74 ¹
— 293, 10	26 ¹	Ad Donatum	66
— 297, 2, 3	25 ³	— 3, 4	64 ¹
Sermo fragment. 1, 1	28 ⁵ 34 ⁴	Epistulae 1	64 ⁴
— 1, 2	27 ⁴ 28 ⁷ 32 ⁷	— 4, 1	67 ³
— 1, 3	26 ⁷ 31 ¹ 32 ⁶ 34 ¹	— 43, 1	66 ²
— 1, 4	24 ¹	— 43, 3	69 ²
Denis Sermones 6, 3	26 ⁵ 34 ¹	— 43, 6	68 ⁴
De spiritu et littera 11, 18	26 ⁵	— 63	69 ⁴ 71 ⁶
Tractatus in Joannem 84, 1	26 ⁶		
— 104, 2	27 ⁴		

Epistulae 63, 1	67 ² 71 ³	HIPPOLYT VON ROM :	
— 63, 9	67 ³	Paradosis 12, 2	65 ²
— 63, 13	71 ⁸	IGNATIUS VON ANTIOCHIEN :	
— 63, 14	68 ⁴ 69 ⁵	Eph. 5, 2	97 ⁵ 98 ¹ 99 ²
— 63, 17	67 ³	— 20, 2	96 ¹
— 63, 19	67 ³	Philad. 4	97 ⁴
— 67, 2	68 ⁴	Rom. 7, 3	96 ¹
— 67, 5	67 ³ 68 ²	Smyrn. 6, 1	98 ³
— 68, 2	71 ⁵	— 7, 1-8, 2	97/101
— 69, 1	71 ² 5	— 7, 1	96 ² 7 98 ¹
— 69, 3	67 ³ 68 ³	— 7, 2	98 ²
— 69, 7	71 ¹ 72 ⁵	— 8, 1	97 ¹
— 69, 8	71 ²	— 8, 2	95 ³ 97 ⁴ 98
— 69, 11	72 ²	Trall. 8, 1	98 ⁴
— 69, 12	71 ¹	IRENÄUS :	
— 69, 13	72 ²	Adversus haereses	94
— 69, 17	74 ²	— 1, 3, 1 (1, 5)	96 ⁵ 97 ³
— 70, 1	69 ¹ 71 ⁴	— 1, 10, 1 (2)	94 ²
— 70, 2	71 ⁴ 72 ⁵	— 1, 10, 2 (3)	94 ¹
— 70, 3	72 ¹	— 2, 9, 1 (8, 1)	94 ²
— 71, 1	70 ⁴	— 3, 3, 1	94 ² 3
— 71, 3	70 ¹ 5 6	— 3, 24, 1 (38, 1)	94 ⁵
— 71, 4	69 ¹	— 4, 18, 5 (31, 4)	95 ⁴
— 72, 3	74 ³	— 4, 26, 2 (40, 2)	94 ⁴
— 73, 2	70 ⁴	— 5, 1, 3	97 ²
— 73, 3	69 ¹	— 5, 2, 2 f. (2, 1/3)	95 ⁴
— 73, 13	68 ¹ 70 ³ 7	— 5, 20, 1	94 ¹ 2
— 73, 20	70 ⁴	JUSTINUS DER MÄRTYRER :	
— 73, 26	74 ³	1 Apolog. 13	96 ⁵
— 74, 2	68 ¹ 72 ⁴	— 66	96 ³ 5
— 74, 3	68 ⁴	KONSTITUTIONEN, APOSTOLISCHE	
— 74, 5	72 ²	— 7, 34/8	101
— 74, 9	70 ²	— 7, 39	101
— 76, 6	72 ²	— 8	100
Sententiae Episcoporum praef.	74 ³	— 8, 12	100 ⁴ 101
— 30	90 ¹	MINUCIUS FELIX :	
Testimoniorum libri III	66	Octavius	66
CYRILL VON JERUSALEM :		— 18, 11	79 ⁴
Katechesen	103	OPTATUS VON MILEVE :	
EPISTULA TRACTATORIA	40	Libri VII	54/8
HIERONYMUS :		— 1, 10/2	56 ²
Dialogus adv. Pelagianos 3, 15	108 ¹	— 1, 10	55 ¹ 57 ²
— 19	107		
De viris illustribus 53 ...	43 ¹ 75 ³		
— 67	43 ¹ 64 ²		

Libri VII 1, 12	56 ³ 57 ²	Contra Collatorem 21, 59. 20 ¹ 114 ³
— 2, 1	55 ^{1 2 4}	— 21, 60
— 2, 2/5	55 ³	Epistula 225 s. August. Ep. 225
— 2, 8	57 ²	Epistula ad Rufinum 3, 4 . 114 ³ 117 ³
— 2, 10	56 ⁶	— 4, 5
— 2, 11	55 ⁵	— Epilogus
— 2, 12	58 ²	Indiculus de gratia Dei
— 2, 13	55 ⁵	9 f. 11/4 120/2 123 f.
— 2, 20	58 ²	— praefatio
— 4, 2	58 ²	— 8
— 5, 1	56 ⁶ 57 ¹	— 9
— 5, 4	56 ^{4 5}	Resp. ad capitula calumnian-
— 6, 3	55 ⁵	tium Gallorum, praefatio..
— 7, 2	58 ¹	Resp. ad capitula objectionum
— 7, 5	55 ⁵	Vincent., praefatio ..
PIUS IX., PAPST :		— 2
Bulle « Ineffabilis Deus »	2	Respons. ad excerpta Genuen-
PIUS XI., PAPST :		sium 5
Constitutio apostol. « Divini		De vocatione omnium gentium
cultus »	2 128 ¹	— 1, 12
Enzykl. « Quas primas »	2	SENECA :
PIUS XII., PAPST :		Epistula 117, 6
Enzykl. « Mediator Dei »	2 f.	TERTULLIAN :
POLYKARP :		De anima 41.....
Brief 13, 2	93 ²	Apologeticum
Martyrium inscr.	95 ¹	De baptismo 1
— 8, 1	95 ^{1 2}	— 2
— 16, 2	95 ¹	— 10
— 19, 2	95 ¹	— 15
PONTIUS :		— 20
Vita	63/7	De carne Christi
— 3	63 ² 64 ³ 66 ¹	De carnis resurrectione 8 .
— 4	64 ^{3 4} 65 ¹	De corona
— 5	65 ³ 66 ^{2 3}	— 2
— 7	60 ⁴	— 3
— 14	63 ¹	— 4
PROSPER VON AQUITANIEN :		— 5/9
Contra Collatorem 1, 1 ...	114 ³ 121 ²	Adv. Marcionem 1, 10 ...
— 5, 15	120 ¹	— 1, 14
— 12, 35	13 ¹	— 1, 28
— 21, 57-22, 61	121 ²	— 3, 8
— 21, 57	114 ³	— 3, 22
		— 4, 40
		De oratione
		— 1
		— 9

De oratione 15	90 ⁵
— 21 f.	89 ²
De praescr. haer.	86 f. 90 91 ³ 94
— 12	86 ¹
— 13	86 ¹ 87 ⁵
— 20	87 ³
— 27	87 ²
— 28	87 ³
— 32	87 ⁴
— 36	86 ⁴ 87 ²
— 37	87 ⁵
Adversus Praxean 2	86 ⁴
De testimonio animae ..	79/85 105
	107 123
— 1	81
— 5	81 ¹²⁵⁶ 82 ⁵⁶⁷
— 6	80 ² 81 ¹
De virginibus velandis	70 89/92 91 ³
— 1	86 ¹⁴ 89 ⁴ 90 ²³⁴⁶
— 2	89 ³
— 8	89 ³

VINZENZ VON LERIN :

Commonitorium	111/9
— 1	115 ¹
— 2 (3)	117 ¹⁴⁵ 118 ²
— 3 (4)	117 ⁶ 118 ²
— 4 (5)	115 ³ 117 ²
— 5 (8)	118 ²
— 6 (9)-7 (11)	115 ³
— 6 (9 f.)	115 ⁴ 116 ²
— 6 (11)	116 ¹
— 10 (15)-11 (16)	115 ²
— 17 (23)-19 (24)	115 ²
— 18 (24)	115 ³
— 20 (25)	115 ²
— 26 (37)	112 ³ 114 ¹
— 27 (38)	117 ⁵ 118 ²
— 28 (39)	115 ⁵ 118 ²
— 29 (41)	117 ⁵ 118 ²
— 29 f. (42)	117 ⁶
— 32 (43)	116 ³

PERSONEN- UND SACHREGISTER

Adam K. 91³.
 Agrippin, Bischof von Karthago 69 115.
 Akademiker 83 f.
 d'Alès A. 81³ 91³ 111³.
 Altaner B. 93³.
 Ambrosius, Bischof von Mailand 43/54 59; und Augustinus 42 43.
 Amen 31 34¹.
 Apostolizität: Grund der Universalität 87; bei Irenäus 94, bei Tertullian 87.
 Arianismus 107; in Mailand 45 49; Einfluß auf die Liturgie 51 f.
 Arkandisziplin 27 44 45 48.
 Augustinus, Kirchenvater 19/41 74 104/9 123; und die Liturgie 20 f. 54; und der liturgische Gesang

49 50; Verbreitung seiner Schriften 19 f., und Ambrosius 42 43 45¹, und Mailand 42 54, und Hieronymus 119, und Irenäus 93³, und Tertullian 75, und die Autorität der Väter 119.
 Auxentius, Gegenbischof in Mailand 45.
 Belehrung, religiöse: und Liturgie 20.
 Beweis, dogmatischer: Entwicklung 121; s. Lehramtsbeweis, Liturgiebeweis, Schriftbeweis, Väterbeweis.
 Bonfiglioli 85².
 Bouix D. M. 2 Anm.
 Brunetière F. 111².
 Buch der Weisheit 24 f.
 Bückel A. 1¹.

- Cabrol F. 1 7².
 Cäcilius, Lehrer Cyprians 64 f.
 Capitula Coelestini s. Indiculus de gratia Dei.
 Cappuyens M. 10 39².
 Cölestin I, Papst 9 10 116 123 127.
 Conolly R. H. 44².
 consensio (Väterbeweis) bei Vinzenz von Lerin 114 117.
 consensus omnium bei den heidnischen Philosophen 83 f.
 consuetudo und ratio resp. veritas 68 69 70.
 Cyprian, Bischof von Karthago 27 28 37 59/74 104 f. 115 f. 123 127; Berühmtheit 43; christlicher Bildungsgang 64 f., Autodidakt 66, Konversion 63; De dominica oratione 28 59/63. Augustinus und C. 59, C. und Tertullian 66 75; C. und Gewohnheit 68 f., und Liturgie 71 74, und Heilige Schrift 64 f. 66, Schriftprinzip 68 69 f., und Tradition 62 f.: tatsächliches Verhältnis 63/7, grundsätzliche Einstellung 67/70.
 Cyrill von Jerusalem, Kirchenlehrer 103.
 Deneffe A. 6.
 Dionysius Exiguus 9.
 Disziplin und Dogma 86.
 disciplina bei Tertullian 86.
 Donatismus 22 23 50 54 119.
 Donatus, Bischof von Karthago 64.
 Doxologie 52.
 Eklektiker 83 f.
 Epikuräer 83 f.
 Eucharistie: und urchristlicher Glaube 97 f., Widerlegung des Gnostizismus 77 78 95, Beweis der Auferstehung 95 f., Eucharistiebeweis und die Häretiker 95 96 f.
 van den Eynde D. 6 67 87¹.
 Faller O. 44².
 Fegfeuer 25.
 Frank H. 44².
 Fuetscher L. 81³.
 Fürbitten, liturgische 13 26 40; apostolischer Ursprung 14; liturgisch-kirchliche Autorität 16.
 Gebet 26; Aufrichtigkeit 29 35, Notwendigkeit 16 23; Ausdruck des sensus ecclesiae 33, als göttliche Unterweisung 33.
Eucharistisches Gebet (Kanon): Inhalt 100, Grundlage der Katechese 100 f., und Glaubensregel resp. Symbolum 100.
Liturgisches Gebet: 21 22, Würde und Heiligkeit 13 31, und Heiliger Geist 17 31, nicht unüberlegt 29, objektive Richtigkeit 35, Irrtumslosigkeit als Glaubenssache 36; Verbesserung liturgischer Gebete 30 s. Liturgie.
Privatgebet 38 74, Verhältnis zum liturgischen Gebet 22 26 34; s. Vaterunser, Fürbitten.
 Gebet des Herrn s. Vaterunser.
 Gebetsbeweis bei Cyprian und Augustinus 62, als Schriftbeweis 62.
 Geist Heiliger (Paraklet) und ratio resp. veritas 70 90. s. Liturgie, Lehrautorität.
 Gesang, liturgischer 49 f.
 Gewohnheit und apostolische Tradition 88.
 Ghellinck J. 103¹.
 Glaube, Bedeutung für die Sakramente 56 f.
 Glaubensregel (regula fidei) 85 86 f. 100.
 Gnade, Notwendigkeit 16 23 f.
 Gnostiker 76 f. 95/101.
 Gotteserkenntnis, natürliche 80/2; Ursprung derselben nach Tertullian 81.
 Guardini R. 1.
 Guéranger P. 1.
 Häretiker und Eucharistie 97 f., und Gebet (Kanon) 99 f.

Harnack A. 75¹.
 Herwegen I. 1¹.
 Hieronymus, Kirchenlehrer 59 107 f. 119.
 Hilarius, Bischof von Poitiers 50.
 Hilarius, gallischer Mönch 9 19.
 von Hildebrand D. 1.
 Hofmann F. 56¹.
 Holtzmann H. J. 96⁵.
 Hopfenbeck G. 6⁵.
 Hymnengesang, Wirkung 49 f.

Ignatius von Antiochien 93 95 96.
 Indiculus de gratia Dei 9/14; abhängig von Augustinus 39 f.
 Innozenz I, Papst 11 39 120.
 Irenäus von Lyon 43 66⁴ 93 94 95 96 97 103 122; Eucharistiebeweis 95.
 Irrtumslosigkeit der Liturgie: Begründung nach Optatus von Mileve (Glaube und Sakrament) 57, nach Cyprian (Heiliger Geist) 73, nach Tertullian 86/92; Kriterien (Zusammenfassung) 124.

Johannes, Bischof von Jerusalem 22.
 Julian von Aeklanum 119.
 Jülicher A. 111⁴.
 Jungmann J. A. 51¹ 52¹ 54¹ 102¹.
 Justinus der Märtyrer 43 93 96 101.

Kanon der heiligen Bücher 24;
 der heiligen Messe s. Gebet, eucharistisches.

Kassian, Collationes 120.
 Katechumenat 27.
 Katholizität bei Irenäus 95, bei Optat von Mileve 55.
 Kattenbusch F. 87¹ 101⁴ 102³.
 Kellner H. 91³.
 Ketzertaufe 67 f. 70 72 76¹.
 Kirche: Merkmale 55; Kirchenbegriff von Augustinus 56 109, von Augustinus und Ambrosius 48.
 Kirchensprache 127.
 Klinikertaufe 72.

Koch H. 66⁴ 111³ 115.
 Konzilien: Grund der Universalität der Liturgie 32; Konzil von Ephesus (Väterbeweis) 117; afrikanische Konzile 120, von Karthago 11 39 40, von Mileve 39, von Orange 113, von Trient 86.
 Korinth und Karthago 89.

de Labriolle P. 91³ 4.
 Lazzati 85².
 Legem credendi lex statuat supplicandi, resp. Lex orandi lex credendi: 11/8 123 124; Aktualität 1, lehramtlicher Gebrauch 2 127, falsche Auslegung 3 f.; Übersetzung 9; Autor 9 f., Autorität 10, ursprünglicher Sinn 15 f., Abhängigkeit von Augustinus 39/41, entsprechende Formel bei Augustinus 39. s. Lex orandi.
 Lehramt und Liturgie 2 f. 125 f.; lehramtliche und liturgische Überlieferung 126. Lehramtsbeweise 119 f. 121.
 Lehrautorität der Liturgie: in Mailand 45; Begründung bei Augustinus 29/34, bei Ambrosius 48, bei Tertullian 86/92; Gründe: Aufrichtigkeit 29 35, Apostolizität 32 37, Glaube und Sakrament 57, Heiligkeit der Liturgie (Eigenwert des Liturgiebeweises) 31, Wirken des Heiligen Geistes 17 31 73, Katholizität resp. Universalität 17 31 37, Konzilien 32, Lehramt 51, sensus ecclesiae s. sensus, aktive Unfehlbarkeit 51, passive Unfehlbarkeit 109. Zusammenfassung 124 f. Traditionswert 15 f. s. Liturgie, Liturgiebeweis, Irrtumslosigkeit, Tradition.
 Lehrtendenz der Liturgie bei Ambrosius 49/54; Folgen 51.
 Lesung, liturgische 24 f.
 «lex orandi» 60.
 Lex orandi: Gebetspflicht 15 33 37,

- Symbolum 102 ; bei Ambrosius 47, bei Augustinus 48 ; 4 38.
- Lightfoot J. B. 100².
- Liturgie : Wesen 50 54, Bildungswert 20, Eindringlichkeit ihrer Sprache 20 49, Änderungen 52 ; *Liturgie und Dogma* 127, und Glaube 103, Ausdruck des Glaubens 50, fordert Glauben 47, Nahrung des Glaubens 58, Liturgie im frühchristlichen Glaubensleben 97. L. und Heiliger Geist 17 31 57 73. *Irrtumslosigkeit* 5 17 29 f., als Glaubenssache 36, s. Irrtumslosigkeit. Irrtümer in der L. 30. L. und Konzilien 3 11 32, und Lehramt 2 5 51. Lehrautorität 5 22, Lehrmeisterin der Katechumenen 46, Schule des Gebetes 26 f. 28, s. Lehrautorität. Lehrgehalt 21 ; *Lehrwert* 2, kraft Heiligkeit (Eigenwert) 16 f., kraft apostol. Ursprungs und allgem. Verbreitung (Traditionswert) 15 f. L. als locus theologicus 2 f., s. Lehrtendenz. L. und Tradition 33 f. 74 108 f. 127, Stabilität im Abendland 52 53, bei Augustinus 109¹. s. Tradition.
- Liturgiebeweis : Begriff 7¹ 22², Begründung 124, Dogma und Disziplin 86 ; s. Lehrautorität. Eigenwert 16 f. 31 73 74 ; Traditionsbeweis 33 106 124, seine stärkste Form 122 ; und Väterbeweis 118 ; aus dem Symbolum 103 ; s. Gebetsbeweis, Eucharistiebeweis. Werdegang 43 104/7, Verdienst des Augustinus 41 108, des Prosper 41. *Liturgiebeweise* bei Augustinus 20/41, bei Ambrosius 47, bei den Arianern 52, bei Cyprian 70/2 74, bei Hieronymus 107 f., bei Optatus von Mileve 58, bei Tertullian 78, Parallele 79/85 ; Liturgiebeweis und die Pelagianer 34, und die Sempelagianer 111 116/8.
- Lortz J. 81³.
- Lubatschivsky M. J. 52¹.
- Madoz J. 111³ 112¹ 118¹.
- Mailand 42 43, Hochburg der Liturgie 45, und der Orient 45 45², Bedeutung für Augustinus 44 f. 54.
- Marcion 77 85.
- Martil G. 109¹ 119⁵.
- Maximin, arian. Bischof 52³.
- Mensching G. 4¹ 3 61².
- Mercati G. 52² 107.
- Meyer H. 84⁷.
- Miller A. 6⁵.
- Minucius Felix 66.
- Modernismus 4 61².
- Monika, Mutter von Augustinus 49.
- Morin G. 44².
- Moxon R. St. 111⁴.
- Mulert H. 4³.
- Neunhauser B. 45².
- Nielen J. 100¹.
- Oppenheim Ph. 1¹ 6 7².
- Optatus von Mileve 42 54/8 105 123 ; Verhältnis zu Augustinus 54. Orientalische Liturgie 52, s. Mailand.
- Paredi A. 45².
- Parmenian, donat. Bischof 55.
- Parsch P. 1.
- de Pauw F. 91⁴.
- Pelagianer 14 22 28 ; Stellung zum Liturgiebeweis 34.
- Pelagius 22 119.
- Perler O. 96⁴.
- Pius IX, Papst 2.
- Pius XI, Papst 2.
- Pius XII, Papst 2 f.
- Polykarp, Bischof von Smyrna 93 95.
- Pontius, Diakon Cyprians 60.
- Präfation 26 ; s. Gebet, eucharistisches.
- Primat 121.
- Probst F. 52¹ 100 101¹ 4.

- Prosper von Aquitanien 9/18 38
112/6 119/22 123; Augustinus-
schüler 19; Indiculus Cap. VIII
IX 122.
- Ranft J. 94⁴ 95 102³.
ratio oder veritas und Heiliger Geist
70 90; und Tradition bei Cyprian
70, bei Tertullian 89 f.
- Restrepo-Jaramillo J. M. 87¹.
Roetzer W. 21² 28¹.
- Sakrament: und Glaube 56 f. 71
102; Bedeutung gegen die Gnos-
tiker 77 f.
- Schelowsky G. 81³ 82 85².
Schrift heilige und Tradition 106
110; Schriftbeweis 62 66 68 79
113 121; Schriftprinzip 68 69 f.
Semipelagianer 111 114 f. 124; semi-
pelag. Kontroverse 10 19 23 38.
sensus ecclesiae resp. christianus 14
18 30 33 36.
- Seyr F. 85².
Simplician, Priester in Mailand 45.
Sixtus III, Papst 116.
Stephan I, Papst 117.
Stoiker 83 f.
- Sträter J. 2 Anm.
Sukzession 87 94; und Heiliger
Geist bei Cyprian (cathedra) 73.
Symbolik, liturgische 20 49.
Symbolismus, kath. 4 61.
Symbolum 48 f. 56 f. 100 101;
s. Glaubensregel.
- Taufunterricht in Mailand 44 45 f.
Tertullian 66 70 75/93 103 104 110
115 123; Chronologie der Schrif-
ten 91³, Berühmtheit 43; und
Augustinus 75, und Cyprian 75;
und die Liturgie 76, Traditions-
lehre 85/91.
- Theologie, liturgische 1.
Tradition 67; und Bischofsamt 94,
und Liturgie 33 f.; apostol. T. 32;
Glaubens- und Sittentradition 86;
T. bei Cyprian 63/9, bei Irenäus
94⁵, bei Tertullian 85; s. Liturgie.
Traditionsbeweis 118, s. Väter-
beweis, Liturgiebeweis.
Traditionstechnik 94⁴ 102.
Tyrell G. 4.
- Unfehlbarkeit, aktive (Lehrunfehl-
barkeit) 32 51; passive (Glaubens-
unfehlbarkeit) 50 67 109; Ver-
hältnis 126.
- Väter, apostolische 43 95/101.
Vaterunser 27 59/63 92 f. 104 f.;
als Beweisgrundlage 28 105; als
lex orandi 60; V. und Glaube 61,
und Credo 61²; V. bei Cyprian
59/63, bei Tertullian 92 f.
- Väterbeweis 117 118, sein Versagen
120 f.; bei Augustinus 119, bei
Cyprian 66, bei Prosper von
Aquitanien 120, bei Vinzenz von
Lerin (consensio) 114 117, im
Konzil von Ephesus 117 f. V. und
Liturgiebeweis 118.
- Vinzenz von Lerin 111/9; Commo-
nitorium semipelagianische Streit-
schrift 111/6, nach Lehre 112 f.,
Beweismethode 113, und Kampf-
weise 114; Kerngedanke consen-
sio 117.
- Vitalis, Adressat von Ep. 217 34.
Volksgesang in der Liturgie 49 f.
Vonier A. 6⁵.
Vossius G. J. 111.
- Waszink J. H. 81³.
Weber M. J. 2 Anm.
Willensfreiheit 23.
- Zeller E. 84¹.
Zosimus, Papst 11 120; Epistula
tract. 39.