

PARADOSIS

*Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*

---

XXIX

---

Othmar Perler

# SAPIENTIA ET CARITAS

Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag

herausgegeben von  
Dirk Van Damme und Otto Wermelinger  
unter Mitarbeit von Flavio Nuvolone

1990

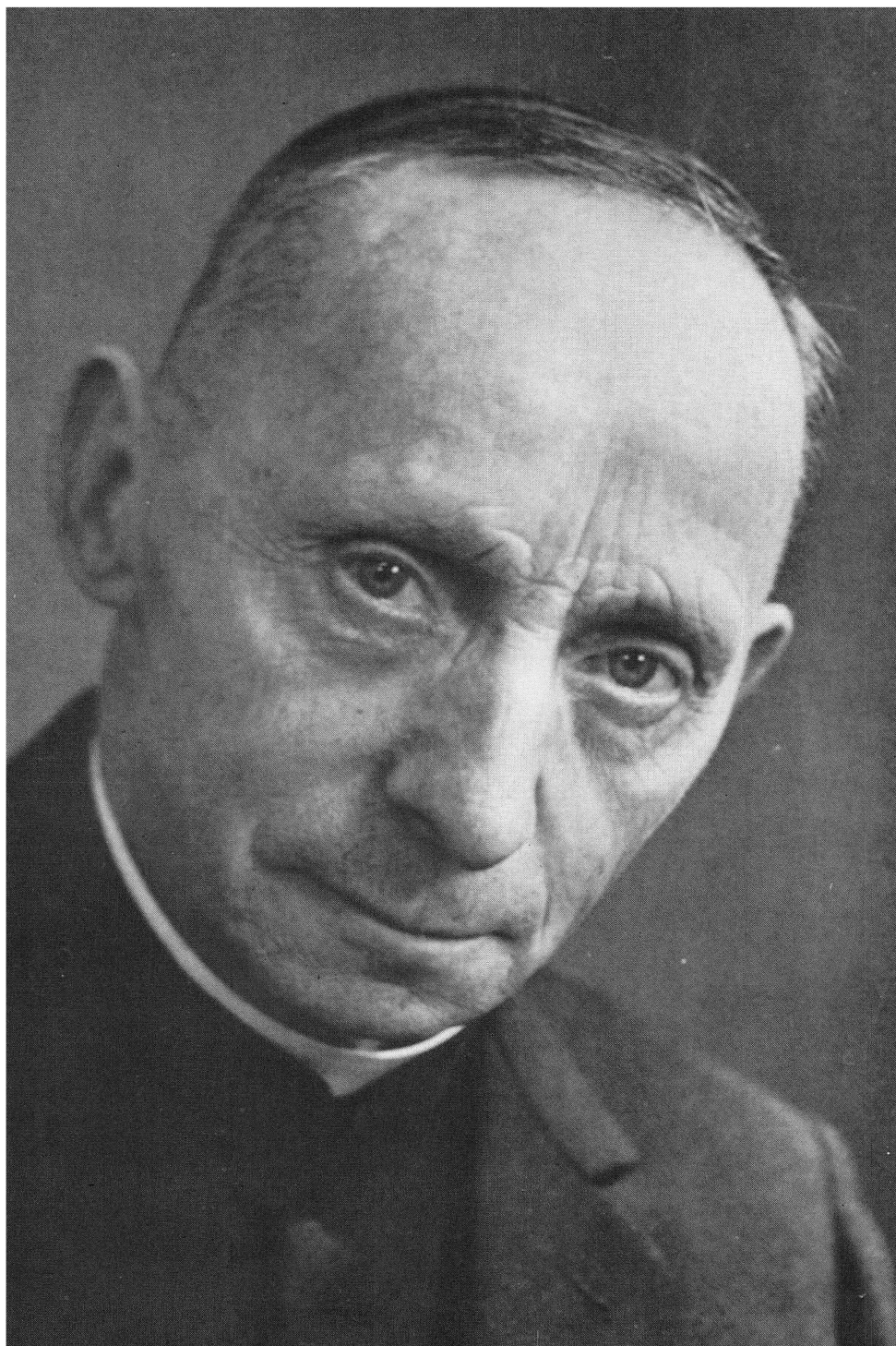
UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiete der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch die grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäss in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung und ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i.d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.







PARADOSIS

*Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*

---

XXIX

---

BEGRÜNDET VON

OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON

DIRK VON DAMME – CHRISTOPH VON SCHÖNBORN –

OTTO WERMELINGER

1990

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ



OTHMAR PERLER

# SAPIENTIA ET CARITAS

Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag

herausgegeben von  
Dirk Van Damme und Otto Wermelinger  
unter Mitarbeit von Flavio Nuvolone

1990

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

*CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Perler, Othmar:**

Sapientia et caritas: gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag/Othmar Perler. Hrsg. von Dirk van Damme u. Otto Wermelinger. - Freiburg, Schweiz: Univ.- Verl., 1990

(Paradosis; 29)

ISBN 3-7278-0684-2

NE: GT

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Rektorates und des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz

© 1990 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0684-2

## VORWORT

Der vorliegende Sammelband vereinigt Beiträge zu Fragen der Patristik und christlichen Archäologie als Festgabe für Prof. Dr. Othmar Perler, der am 3. Juni 1990 seinen 90. Geburtstag feiert. Die Auswahl folgt den Schwerpunkten der Forschungsinteressen, wie sie der Jubilar als langjähriger Lehrer der Patristik und der christlichen Archäologie zwischen 1932 und 1971 an der zweisprachigen Universität Freiburg i. Ü. vertrat: Cyprian, Ignatius, Augustinus, Meliton. Der vorangestellte Titel «Sapientia et Caritas», seinem Buche «Weisheit und Liebe» (nach Texten aus den Werken Augustinus, Olten 1951) entnommen, will die beiden Grundaspekte seines wissenschaftlichen Arbeitens hervorheben: die Akribie des Forschers und die Zielrichtung des Seelsorgers.

Verzichtet wurde auf die Aufnahme der Veröffentlichungen, die den Heimatkanton des Geehrten betreffen, wofür ihm unter anderem 1973 der Freiburger Kulturpreis zugesprochen wurde. Die beigelegte wissenschaftliche Bibliographie enthält indes ein Verzeichnis sämtlicher Bücher und Aufsätze, wobei die hier wiedergegebenen Beiträge mit einem Asterisk (\*) gekennzeichnet sind.

Die Herausgeber danken allen, die zum Gelingen dieses Buches beigetragen haben: Flavio Nuvolone, wissenschaftlicher Bibliothekar an der Theologischen Fakultät, für die Zusammenstellung der Bibliographie; den Herren Dr. Jean-Louis Feiertag (Assistent am patristischen Seminar bis 1988), Dr. Philippe Henne O.P. (Assistent) und Gregor Wurst, M. A. (Assistent) für die Vorarbeiten und die Erstellung der Register. Nicht unerwähnt bleiben darf die grosszügige finanzielle Unterstützung, die das Rektorat und der Hochschulrat sowie der Universitätsverlag zugesprochen haben.

Freiburg, den 4. Dezember 1989

DIRK VAN DAMME  
OTTO WERMELINGER





# Tabula gratulatoria

Abtei Hauterive (Posieux)  
 Bibliotheca Bodmeriana (Coligny-Genève)  
 Biblioteca Levasti, Firenze  
 Bibliotheek Dominikanen, Leuven  
 Bibliothek der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen,  
 Frankfurt  
 Bibliotheksverwaltung Fachbereich Ev. Theologie Marburg  
 Bibliothèque de l'Albertinum, Fribourg  
 Bibliothèque des Fontaines, Chantilly  
 Centre d'analyse et de documentation patristiques,  
 Strasbourg  
 Corpus Christianorum, St. Pietersabdij, Steenbrugge  
 Dominikanerkloster Sankt-Hyazinth, Freiburg  
 Faculté de Théologie de Neuchâtel  
 Generalvikariat Zürich  
 Institut des Etudes Augustiniennes, Paris  
 Institut Sources Chrétiennes, Lyon  
 Kings College London  
 Les Ateliers de La Pierre Qui Vire, St. Leger Vauban  
 Stiftsbibliothek Engelberg  
 Theologische Hochschule Chur  
 Università Pontificia Salesiana, Roma  
 Universität Salzburg  
 Universitätsbibliothek Siegen  
 Verbund der Institutsbibliotheken der Theologischen Fakultät  
 Freiburg

ABRAMOWSKI Luise (Tübingen)  
 ALTENDORF Hans-Dietrich (Aesch/ Forch)  
 AUDERSET Linus (Jaun)  
 AUF DER MAUR Hans Jörg (Wien)  
 BÄCHLER Gerhard (Murten)  
 BARBEY Léon (Fribourg)  
 BARTHELEMY Dominique (Fribourg)  
 BAUMEISTER Theofried (Mainz)  
 BEATRICE Pier Franco (Padova)  
 BERTHOUSOZ Roger (Genève)  
 BILLERBECK Margarethe (Fribourg)

BISE André (Vaudens)  
BORTIS Heinrich (Villars-sur-Glâne)  
BOSCHUNG Moritz (Rechthalten)  
BOVON François (Genève)  
BRAENDLE Rudolf (Basel)  
BRAUN Hans E. (Cologne)  
BREITENSTEIN Urs (Basel)  
BROGGINI Romano (Bellinzona)  
BÜRGY Hedwig (Fribourg)  
CARLEN Louis (Fribourg)  
CHRISTE Yves (Laconnex)  
COYLE J. Kevin (Ottawa)  
CANDOLFI Joseph (Soleure)  
CRAMER Winfried (Warendorf)  
DASSMANN Ernst (Bonn)  
DECORVET Benjamin (Lausanne)  
DEKKERS Eligius (Brugge)  
EICHHORN Werner (Fribourg)  
ENGEL de BECKER Jenny (Fribourg)  
ENO Robert (Washington DC)  
LILIENFELD Fairy von (Nürnberg)  
FECHTER Rupertus Friedrich (Fribourg)  
FELDMANN Erich (Münster)  
FERRARESE Veniero (Carouge)  
FLECK Florian Hans (Fribourg)  
FOLLIET, Georges (Paris)  
FREY Albert (Prahins)  
GAUDARD Gaston (Fribourg)  
GEERARD Maurice (Brugge)  
GEERLINGS Wilhelm (Bochum)  
GENDRE François (Villarsel-sur-Marly)  
GIRARD Jean-Michel (Bourg-Saint-Pierre)  
HAAS Alois (Niederhelfenschwil)  
HAAS Wolfgang (Chur)  
HÄNGGI Anton (Fribourg)  
HAMMAN Adalbert Gautier (Besançon)  
HAYOZ Alfons (Sankt Antoni)  
HOLDEREGGER Adrian (Fribourg)  
HOLTZ Bruno (Genève)  
HUBER Hugo (Posieux)  
HÜBNER Reinhard (Eichstatt)

JÄGER-CORPATAUX Andreas (Alterswil)  
 JUNOD Eric (Lausanne)  
 JUNOD Helena (Lausanne)  
 KANNENGIESSER Charles (Notre Dame, IN)  
 KAUL, Bernhard (Hauterive)  
 KOSCHORKE Klaus (Worb)  
 KRAFT Heinrich (Kiel)  
 KÜCHLER Max (Fribourg)  
 LAUTERER Kassian (Bregenz)  
 LEUBA Jean-Louis (Neuchâtel)  
 MACHERET-VAN DAELE Elisabeth et Augustin (Fribourg)  
 MAMIE Pierre (Fribourg)  
 MARA Maria-Grazia (Roma)  
 MAYER Cornelius (Giessen)  
 MEHRLE Thomas (Fribourg)  
 MONDESERT Claude (Lyon)  
 MORARD Françoise (Fribourg)  
 MUELLER Alois (Kastanienbaum)  
 NAUTIN Pierre (Vanves)  
 NEVA Juan (Lausanne)  
 O'DALY Gerard (Nottingham)  
 PASQUATO Ottorino (Roma)  
 PERLER Dominik (Fribourg)  
 PERLER Elmar (Wünnewil)  
 PERLER Thomas (Plaffeien)  
 PERLER-ZÜSLI Marie-Theres und Georges (Marly)  
 PETERS Michael (Fribourg)  
 PFAFF Carl (Muntelier)  
 PIÉRART Marcel (Avry-sur-Matran)  
 PINCKAERS Servais (Fribourg)  
 PORTMANN Fridolin (Cham)  
 POUPON Gérard (Lausanne)  
 PRIGENT Pierre (Strasbourg)  
 RIKLIN Thomas (Fribourg)  
 RILLIET Isabelle et Frédéric (Genève)  
 RITTER Adolf Martin (Neckargemünd)  
 ROBERGE René-Michel (Laval, Québec)  
 RORDORF Willy (Peseux)  
 SAFFREY Henri D. (Paris)  
 SAXER Victor (Roma)  
 SCHAEUBLIN Christoph (Bern)

SCHNEIDER Paul (Sankt Gallen)  
 SCHENKER Adrian (Fribourg)  
 SCHINDLER Alfred (Bern)  
 SCHMID Alfred A. (Fribourg)  
 SCHNEUWLY Josef (Wünnewil)  
 SCHÖNBORN Christoph (Fribourg)  
 SCHÖPFER, Hermann (Fribourg)  
 SCHUBIGER Gianfranco (La Tour de Peilz)  
 SCHWAB Hanni (Fribourg)  
 SCHWANDER Vital (Lausanne)  
 SEAGRAVES Geoffrey (Bregenz)  
 SENNHAUSER Hans Rudolf (Zurzach)  
 SGHERRI Giuseppe (Pensier)  
 SIEGWART Josef (Fribourg)  
 SINISCALCO Paolo (Roma)  
 SOBIELA-CAANITZ Guiu (Ardez)  
 SPÄNI Peter (Fribourg)  
 SPEIGL Jakob (Würzburg)  
 STIRNIMANN Heinrich (Illanz)  
 STIRNIMANN Joseph (Luzern)  
 STOLL Brigitta (Bern)  
 STUDER Basil (Roma)  
 SUGRANYES DE FRANCH Ramon (Granges-Paccot)  
 SZIDAT Joachim (Riedholz)  
 TANNER Erwin (Fribourg)  
 TISSOT Yves (Môtiers)  
 TREMP-UTZ Kathrin und Ernst (Fribourg)  
 TROXLER Anton (Fribourg)  
 VAN BAVEL Jan Tarcisius (Leuven)  
 VAUCHER Josef (Fribourg)  
 VICAIRE Marie-Humbert (Fribourg)  
 VICIANO Alberto (Pamplona)  
 VITALINI Sandro (Fribourg)  
 VOGT Hermann-Josef (Tübingen)  
 VON LANTHEN Joseph (Tafers)  
 WILDHABER Bruno (Villars-sur-Glâne)  
 WUBBE Felix (Fribourg)  
 ZANIN Yolanda (Soleure)

# INHALT

<i>VORWORT</i> . . . . .	V
--------------------------	---

## I. CYPRIAN VON CARTHAGO

Cyprians Traktat: De catholicae ecclesiae unitate in einer Freiburger Handschrift. – ZSKG 30 (1936) 49–57 . . . . .	3
Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate Ecclesiae. – RQ 44 (1936) 1–44 . . . . .	13
De catholicae ecclesiae unitate, cap. 4–5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung. – RQ4 (1936) 151–168	57
Le «De Unitate» (chap. IV–V) de saint Cyprien, interprété par saint Augustin. – In: AVGVSTINVS MAGISTER. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954, Paris: Les Etudes Augustiniennes 1954, vol. II, S. 835–858. . . . .	75

## II. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde. – DTh 22 (1944) 413–451 . . . . .	101
Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte. – Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1949. 29 S. oder: RivAC 25 (1949) 47–72 . . . . .	141
Eucharistie et unité de l'Eglise d'après S. Ignace d'Antioche. – In: 35 Congreso Eucaristico Internacional. La Eucaristia y la paz. Sesiones de Estudio II. Barcelona: Huecograbado Planas 1953, S. 424–429 . . . . .	167
Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa. – HJ 77 (1958, B. Altaner zum 70. Geburtstag gewidmet) 73–82 . . . . .	173

Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Frage der Echtheit – neue, arabische Übersetzung. – FZPhTh 18 (1971) 381–396 . .	183
---	-----

### III. AUGUSTINUS VON HIPPO

L'Eglise principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone- la-Royale d'après les textes de saint Augustin. – RevEAug 1 (1955) 299–343 . . . . .	201
La «Memoria des Vingt Martyrs» d'Hippone-la-Royale. – RevEAug 2 (1956) 435–446 (= Mémorial Gustave Bardy) . . .	247
Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus. – RevEAug 11 (1965) 25–37 . . . . .	259
Augustinus und das Todesdatum des Augustus Maximus von Trier. – In: Festschrift für Alois Thomas. Archäolog., kirchen- u. kunst- histor. Beiträge. Zur Vollendung d. 70. Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten v. Freunden u. Bekannten. Trier: Selbstverlag des Bistumsarchivs 1967, S. 289–296 . . . . .	273
Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum. – Augu- stinus 13 (1968) 345–352 (= Strenas Augustinianas V. Capanaga oblatas cur. ed. Oroz Reta, II: Philosophica) . . . . .	281
Confrontation avec saint Augustin. – RThom 71 (1971) 222–245 (= Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet) . . .	289

### IV. MELITON VON SARDES

Recherches sur le Peri Pascha de Méliton. – RSR 51 (1963) 407–421 . . . . .	315
L'Evangile de Pierre et Méliton de Sardes. – RB 71 (1964) 584–590 . . . . .	331
Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri Pascha. – In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten in two Volumes. Edited by P. Granfield and J. A. Jungmann. Münster/Westf. 1970, Bd. I, S. 256–265 . . . . .	339

Méliton Peri Pascha 56 et la traduction géorgienne. – In: <i>Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino</i> , ed. T. Ali-monti/F. Bolgiani et alii, Torino 1975, S. 334–349 . . . . .	349
Le fragment du traité «Sur le Dimanche» de Méliton de Sardes. – In: <i>Studien zur Kodikologie, Paläographie und Überlieferungsge-schichte</i> , hrsg. v. F. Paschke (= <i>Festschrift Marcel Richard; Texte und Untersuchungen</i> 125), Berlin 1981, S. 445–453 . . . . .	365

## V. ARCHAEOLOGICA

L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de saint Ambroise. – <i>RivAC</i> 27 (1951) 145–166 .	377
Glossen zur Pektoriosinschrift. – In: <i>Miscellanea Mons. Giulio Belvederi</i> . Roma: Pontificio Istituto di archeologia cristiana (Col-lezione «Amici delle catacombe» 23) 1954, S. 199–208 . . . . .	399
Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Keli-bia. – In: <i>Mullus. Festschrift für Theodor Klauser</i> , hrsg. v. A. Stui-ber u. A. Hermann. Münster/Westf. 1964, S. 282–290 ( <i>JbAC</i> E 1) . . . . .	409
Die Darstellung der Eucharistie auf dem Theodor-Mosaik in Aquileja. – <i>RivAC</i> 43 (1967, pubbl. 1968) 233–249. (= <i>Miscellanea in onore di Enrico Josi</i> , II) . . . . .	419
Zu den Inschriften des Baptisteriums von Dura-Europos. – In: <i>Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou</i> . Publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. Paris: Beauchesne 1972, S. 175–185. . . . .	437
Les théophanies dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome. – <i>RivAC</i> 49 (1974, <i>Miscellanea in onore di Luciano De Bruyne e Antonio Ferrua</i> ) 275–293 . . . . .	449

## VI. VARIA

Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66. – In: <i>Festgabe zum 50jährigen Bestehen der theologischen Fakultät der Univer-sität Freiburg</i> . Hrsg. von der Redaktion des <i>Divus Thomas</i> . Jahr-	
---	--

buch für Philosophie und spekulative Theologie, Freiburg/ Schweiz 1940, S. 168–188 = DTh 18 (1940) 296–316 . . . . .	471
Dom Germain Morin, O.S.B. – ZSKG 40 (1946) 31–41, 1 Taf. . . . .	493
Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V. – FZPhTh 6 (1959) 23–35 . . . . .	505
Patristique et Vatican II. (Texte de la Conférence prononcée à l'occasion de l'inauguration de l'Institut Patristique Augustinia- num. – Rome 7.5.1970) – Augustinianum 11 (1971) 35–46 . . . . .	519
Die Marienverehrung im Gebiet der heutigen Schweiz vom 5. bis zum 11. Jahrhundert. – In: De Cultu Mariano saeculis VI–XI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Croatia Anno 1971 celebrati, vol. V, Romae 1972, S. 147–170 . . . . .	531
<i>LEBENS DATEN</i> . . . . .	559
<i>WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOGRAPHIE</i> . . . . .	561
<i>INDICES</i> . . . . .	575
A. Bibel . . . . .	577
B. Antike Autoren . . . . .	585
C. Moderne Autoren . . . . .	621



## I. CYPRIAN VON CARTHAGO



## CYPRIANS TRAKTAT: DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE IN EINER FREIBURGER HANDSCHRIFT.

Das 4. und 19. Kapitel des Traktates *De catholicae ecclesiae unitate* vom hl. Cyprian sind uns in zweifacher Textgestaltung überliefert worden. Einer der Texte scheint im Unterschied zum andern die römische Primatstellung außergewöhnlich stark zu betonen. Dieser Umstand verlieh dem textkritischen Problem eine dogmengeschichtlich bedeutungsvolle Seite. Die Kontroversen über die Echtheit der beiden Rezensionen wurden daher schon im 16. Jahrhundert entfacht.

Der Herausgeber der letzten Gesamtausgabe der Werke Cyprians im Wiener Corpus (Vol. III, Pars 1-3, Vindobonae 1868, 1871), *G. Hartel*, glaubte den primatfreundlichen Text als Interpolation offenbar eines « römischen Theologen »<sup>1</sup> endgültig in die Fußnote verweisen zu können.

Drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen dieser Ausgabe kam der englische Benediktiner *J. Chapman*<sup>2</sup> auf Grund eindringender Untersuchungen zum Ergebnis, daß beide Rezensionen Cyprian selbst zum Urheber haben.

Zahlreiche Gelehrte und zwar ohne Unterschied der weltanschaulichen Einstellung stimmten dieser Schlußfolgerung zu. (J. Ernst, P. Batiffol, O. Bardenhewer, Harnack, A. d'Alès, J. Lebreton, E. Caspar usw.)

Zu Gunsten Hartels sprach allerdings die handschriftliche Überlieferung insofern als die ältesten und besten Codices den « interpolierten » Text nicht enthalten.

Chapman konnte die mangelhaften handschriftlichen Kenntnisse

<sup>1</sup> CSEL. III, P. 3. Appendix XLIII sq.

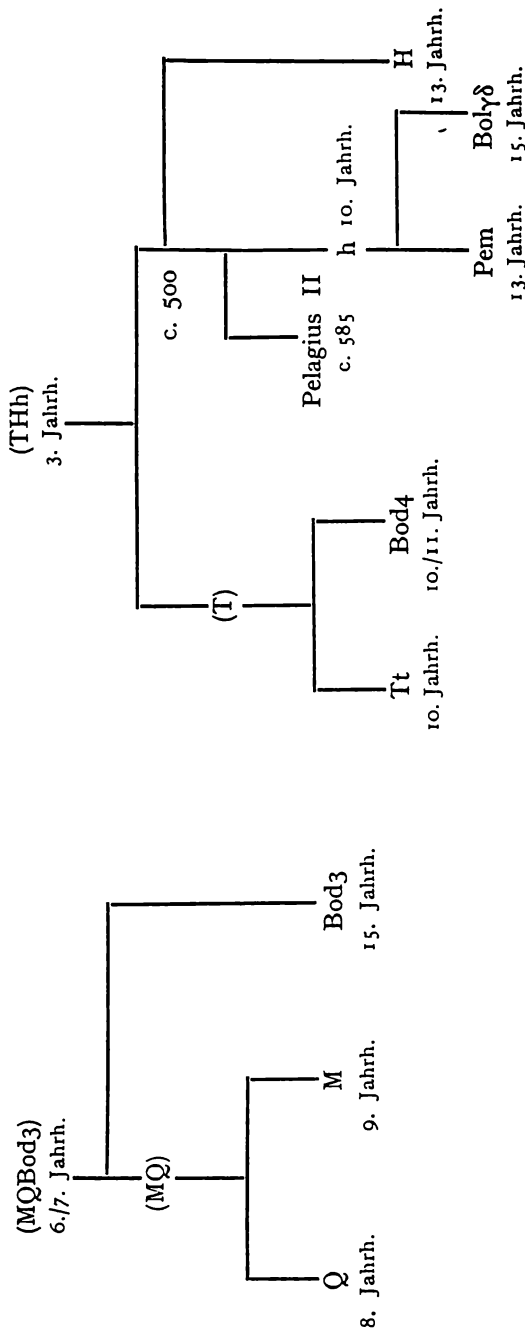
<sup>2</sup> *J. Chapman*, Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise, *Revue bénédictine*, XIX (1902) 246-254 ; 357-373 ; XX (1903) 26-51.

Hartels durch eine ganze Anzahl neuer Zeugen ergänzen. Er hat auch einen Stammbaum der Hss. mit dem « interpolierten » Text aufgestellt. Von den drei Gruppen gibt die eine (MQBod3) zuerst den « interpolierten », im Anschluß daran, getrennt, den « authentischen » Text. Die zweite und dritte, auf eine sehr alte, gemeinsame Vorlage (THh) zurückgehenden, vermischen die beiden Texte. Die Vermischung ist unvollständig in der Familie TtBod4, vollkommen in hPem Bolyδ. Letztere ist bereits durch Papst Pelagius II um 585 bezeugt. Eine Abzweigung von dieser letzten Familie, in H (Paris, 15282, 11./12. Jahrh.) auf uns gekommen, fand jedoch bereits vor Pelagius statt. (Siehe Tabelle S. 51.)

Das Archiv des Domkapitels zu Freiburg in der Schweiz besitzt eine bis jetzt unbekannt gebliebene Cyprianhandschrift. Auf dieselbe aufmerksam wurden wir durch den lebenswürdigen Hinweis des Domarchivisten H. H. Generalvikar Domherr *L. Wæber*. Es war nicht schwer auf den ersten Blick in ihr einen neuen Zeugen des « interpolierten » Textes zu erkennen, der mit dem von Chapman unter Abkürzung δ zitierten Codex Vaticanus lat. 5099 verwandt schien. Wir geben zunächst eine Beschreibung der Freiburgerhandschrift und werden dann deren Familienzugehörigkeit und Wert zu bestimmen suchen.

*FREIBURG* (Schweiz), Archiv des Domkapitels zu St. Niklaus, ohne Signatur. Pergament. Die einzige Lage, eine Quinternio, auf der rechten untersten Ecke Bl. 1r-5r mit arabischen Ziffern 1-5 numeriert, wurde in neuerer Zeit mit einem Papierumschlag versehen, auf dessen Vorderseite der Titel steht: *S. Caecilii Cypriani Liber de unitate Ecclesio* (sic). — Größe der Hs. 250 × 180 mm, der Schreibfläche (eine einzige Spalte) 163 × 86 mm. — Beschrieben sind Bl. 1 - Bl. 9v drei Zeilen. Alle Blätter aber sind auf beiden Seiten mit 36 feinen, regelmäßigen, horizontalen, an den Rändern von je einer Vertikalen begrenzten Hilfslinien versehen. Zahl der beschriebenen Zeilen 35. Zeilenabstand 4-5 mm. — Spätgotische Minuskel ohne nennenswerten Wechsel der Hand. Die Abkürzungen sind nicht sehr zahlreich, aber häufiger als im oben genannten verwandten Cod. Vat. lat. 5099. Bl. 1r mit sehr schöner Initiale. Das von schwebendem Engel gehaltene blaue und weiß gestrichelte C umschließt eine rosettenartige Verzierung auf Goldgrund. Links, oben und unten bis zur Mitte des Blattes gehend, eine reiche Randleiste: Hellrote, blaue, braunrote und grüne stilisierte Akanthusblätter wachsen (oder umgeben) mit andern Zweigen, Blättern,

Folgendes ist nach Chapman<sup>1</sup> die Genealogie :



M = München 208 ; Q = Troyes 581 ; Bod3 = Oxford Laud 217 ; T = Vatikan Reg. 118 ; t = Paris 1648 ; Bod4 = Oxford Laud 105 ; H = Paris 15282 ; h = Leyden Voss. lat. 7 ; Pem = Cambridge, Pembroke College C 20, 1935 ; Bol = Bologna, Universität 2572 car. 20v ; γ = Vatikan lat. 201 ; δ = Vat. lat. 5099. — Bol(ogna Univ. Bibl. 2572) gehört noch in das 14. Jahrh. nach Angabe auf S. 248, a. O.

<sup>1</sup> A. a. O. SS. 252, 359.

Knospen, Blumen und vergoldeten Samenkapseln (?) aus einem grün beginnenden, in gold und blau sich fortsetzenden Stengel. In der Mitte des untern Randes halten zwei schwebende Engel einen von einer Mithra überragten Wappenschild, dessen oberes Feld blau, das untere schwarzgrau ist, früher möglicherweise braunrot war. Eine spätere Hand fügte am oberen rechten Rande des Blattes den Titel hinzu: *S. Cypriani De simplicitate Praelatorum Tractatus contra Novatianum pontificem schismaticum*, unterhalb des Wappenschildes: *Sum Sebastiani Werronii*. 1594. Eine noch jüngere Hand schrieb neben obigen Titel rechts, mit Bleistift: *De unitate Ecclesiae*. In der ganzen Hs. sind die Initialen gelblich gefärbt. Hinweisende Hände finden sich Bl. 1r, 3v, 4rv, 5v, 6rv (an letzter Stelle verschiedene Hand und Randbemerkung: *sacrificium*), 7v, 8rv. Randbemerkungen stehen außer der genannten Bl. 2r: *Apostolis parem potestatem* (zu cap. 4.), Bl. 3v, Bl. 6r: *inobudientes* statt des im Text stehenden *inaudientes* (Hartel, cap. 16. p. 224, 20), Bl. 7v: *non bene* (Hartel, cap. 20. p. 228, 10 sq.). Ein Kreuz als Randbemerkung steht Bl. 2r, Bl. 3v, Bl. 6v. — Die Hs. ist auf Grund des Schriftcharakters am wahrscheinlichsten in das beginnende 15. Jahrhundert zu datieren. Italienische Herkunft legen mehrere Indizien sehr nahe. Laut der später Bl. 1r hinzugefügten Bemerkung war die Hs. im Jahre 1594 Besitztum des späteren Propstes Sebastian Werro. Ein Vergleich dieses späteren Zusatzes mit mehreren Handschriften Werros, die im Besitz des Franziskanerklosters zu Freiburg sind, läßt übrigens mit Gewißheit Werros eigene Hand erkennen.<sup>1</sup> Werro hatte

<sup>1</sup> Bibliothek der Franziskaner Hs. 19, 38, 80, 75, 52, 91. Noch besser ein Exemplar der Ausgabe der Werke Cyprians durch Erasmus! Werro bezeichnet dasselbe auf dem Titelblatt in völlig gleicher Weise als sein Eigentum: *Sum Sebastiani Werronii* 1594. Das Datum ist zudem das nämliche. Offenbar hat der Verfasser unserer Hs. den oben erwähnten Titel hinzugefügt, weil er ihn ähnlich in dieser Ausgabe vorfand (S. 162). Das 4. Kapitel dieser Ausgabe ist derart mit roter Tinte bearbeitet, daß ein Vergleich mit dem « interpolierten » Text angenommen werden muß. Ebenso ist der Passus über das Opfer im 17. Kapitel (Hartel, 226, 5 sq.) schwarz unterstrichen, jener gleiche Passus, den eine spätere Hand in unserer Hs. Bl. 6v mit einer hinweisenden Hand und der Randbemerkung *sacrificium* versehen hat. Wahrscheinlich ist all das auf Werro selbst zurückzuführen, ein Beweis seines intensiven Väterstudiums, das er in den Dienst der katholischen Polemik stellte (*sacrificium*!). Auch die Kontroversen, welche kurz vorher anläßlich der römischen Ausgabe des Manutius vom Jahre 1563 durch Latino Latini entfacht worden waren, dürften Werro nicht unbekannt geblieben sein. Daher der Vergleich unserer Hs. mit der Ausgabe des Erasmus. — Es sei hier dem Bibliothekar H. H. P. Nikolaus Bongard für die Dienstfertigkeit gedankt, mit welcher er seine Schätze zur Verfügung stellte.

1590 als Pfarrer von Freiburg abgedankt. Er begab sich dann nach Rom. Hier hat er ein dreijähriges Studium am unlängst gegründeten Germanikum mit dem Doktorat der Theologie abgeschlossen.<sup>1</sup> Die Vermutung liegt nahe, daß Werro die Hs. damals in Italien erworben hat.

*Inhalt.* Die kleine Hs. enthält nur den Traktat *De catholicae ecclesiae unitate* des hl. Cyprian.

Interesse darf die Hs., vom lokalgeschichtlichen Gesichtspunkte abgesehen, vor allem wegen der beiden Kapitel 4 und 19 beanspruchen. Auf sie beschränken wir diese Untersuchung. Wir geben sie in extenso. In den kritischen Apparat nehmen wir, gestützt auf die Arbeit Chapmans, jene Varianten auf, die durch den Zweck dieser Arbeit gegeben sind. Leider hat Chapman nur das 4. Kapitel kritisch untersucht. Für das 19. und den Anfang des 4. Kapitels sind wir somit auf die Ausgaben Hartels und Fells (1690) angewiesen. Vom Cod. Vat. lat. 5099 ließen wir durch gütige Vermittlung von Mgr. J. P. Kirsch mehrere Seiten photographieren (Bl. 18rv-19r = cc. 1-6; Bl. 22v-23r = cc. 17-21).

Bl. 2r Z. 3-27 : Quam si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio ueritatis. Loquitur Dominus ad Petrum : Ego tibi dico, inquit, Petre, quia tu es Petrus et super petram istam aedificabo<sup>5</sup> ecclesiam meam et portae inferorum non uincunt eam et tibi dabo clauis regni caelorum et quae ligaueris super terram erunt ligatae et in caelis, et quaecumque solueris super terram erunt soluta et in caelis. Et idem post resurrectionem suam dixit : Pasce oues meas. Mandat. Et quamuis apostolis omnibus<sup>10</sup> parem tribuat potestatem et dicat : Sicut misit me Pater et ego mitto uos. Accipite Spiritum sanctum et si cui remiseritis

<sup>1</sup> P. Esseiva, Notice biographique sur Sébastien Werro, Revue de la Suisse catholique, IV (1872/73) 352.

1 quam] ð hPem, quae Hartel quis] non add. G consideret] consideratur S (a in e corr. m. 1) tractatu] tracto M<sup>1</sup>R, tracto S longo] om. G 2 compendio] compendium G<sup>2</sup> 3 tibi dico] dico tibi MR inquit] om G 4 Petre] ðh, om. Pem Hartel petram istam] istam petram Hartel 5 et tibi dabo] ð, dabo tibi S, tibi dabo WGMVR 6 quae] ðh Hartel; quaecumque Pem ligaueris] legaueris — legata M 7 et] om. S super] in S 8 Et idem] Hic Chapman incipit. Bolγð; MQBod3; e\*\* dem h eidem Pem; et eidem HTt Bod4; et idem — meas om. Hartel 9 suam] om. Bod3, 4 dixit] dicit alii omnes meas] super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oues add. HhPem; TtBod4; MQ (illum — unum) Bod3 Mandat] in margine add. apostolis parem potestatem; om. Hartel 10 et dicat — manifestaret] hPem Bolγð; Hartel; om. HTt Bod4; MQBod3 11 et si cui] Pemð, si cui \*\* h, et cui Bolγ; si cui R<sup>2</sup>v, sicut R<sup>1</sup>, si cuius Hartel

peccata, remittuntur illi; si cuius tenueritis, tenebuntur, tamen ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit. Hoc erant<sup>15</sup> utique et ceteri apostoli quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstraretur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Hanc Petri unitatem qui non<sup>20</sup> tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quam fundata est ecclesia deserit, in ecclesia se esse confidit? Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur etc.

*Bl. 7r Z. 11-30*: Quos imitantur scilicet atque sectantur qui Dei traditione contempta alienas doctrinas appetunt et magisteria humanae<sup>25</sup> institutionis adducunt. Quos increpat Dominus et obiurgat in euangelio dicens: Reicitis mandatum Dei, ut traditionem uestram statuatis. Peius hoc crimen est quam quod hi, qui sacrificarunt, admisisse

12 remittuntur] *hPemBolγδ*; *R*; remittentur *Hartel* illi] *hPemγ*; *Hartel*; ei *Bolδ*; illis *M*; *om.* *G* si cuius] *hPemγδ*; *Hartel*; et si cui *Bol* 13 ut] *om.* *Pem* unam — et *om.* *Hartel* unitatis] eiusdem *add.* *Hartel* 14 atque rationem] *om.* *Hartel*, atque orationis suae *M<sup>1</sup>Q<sup>1</sup>*, sed atque deleuit *M<sup>2</sup>Q<sup>2</sup>*; rectionem *T* 15 et] *hPemBolγδ*; *MQBod3*; *Hartel*; *om.* *HTiBod4* apostoli] *hPemγδ*; *Hartel*; *om.* *HTiBod4*; *Bol*; *MQBod3* quod fuit et Petrus] *hPemBolγδ*; *G*; et *om.* *HTiBod4*; *Beda*; *Hartel*; fuit et *om.* *MQ*; fuit *om.* *Bod3* pari — proficiscitur] *hPemBolγδ*; *Hartel*; *om.* *HTiBod4*; *MQBod3* 16 proficiscitur ex proficiscitur et<sup>3</sup>] *hPemBolγδ* *Pelagius*; sed *HTiBod4*; *MQBod3*; et — datur *om.* *Hartel* 17 ut una Christi ecclesia] *hPemBolγδ* *Pelagius*; et una ecclesia *HTiBod4*; *M<sup>1</sup>Q<sup>1</sup>* (ut *M<sup>2</sup>Q<sup>2</sup>* *Bod3* *Beda*); ut ecclesia Christi una *Hartel* et cathedra una] *om.* *Hartel* monstraretur] *δ*; monstratur *Hhγ*; *TiBod4*; monstretur *Pem* *Pelagius*; *MQBod3*; *Hartel*; monstraret *Bol* 18 Et pastores — pascatur *om.* *Hartel* 19 pascatur] pascantur *Bol*; *add.* *TiBod4* super unum aedificat ecclesiam etc. id est textum authenticum; *add.* *Hartel*, Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae Hanc — confidit hic *om.* *TiBod4*, at illa post verba genitrici suae in « authenticum » textu substituit Petri] *hPemγδ*; Petrus *Bol*; hanc ecclesiae suae *H*; hanc et ecclesiae *T*; ecclesiae *Bod4t* *Pelagius*; *Hartel*; et Pauli *MQBod3* 20 se] si *Pem* Qui cathedram — deserit] qui ecclesiae renititur et resistit *Hartel* super quam] *Bolδ* *Pelagius*; *MQBod3*; quem *HhPemγ*; *TiBod4* fundata est ecclesia] *BolBod3*; fund. eccl. est *HhPemγδ*; *T*; *MQ*; est *om.* *Bod4t*; eccl. f. est *Pelagius* 21 deserit] *add.* et resistit *Pelagius* (ex textu « authenticum ») confidit] Post confidit octo lineas *Hartelii* editionis hic omittunt *HhPemBolγδ*; *add.* Super unum aedificat etc. id est textum « authenticum » *MQBod3*; *add.* quando et beatus apostolus Paulus etc. *Hartel* 24 contempta] contempto *S* 25 adducit] inducunt *δ* *Hartel*, inducant *G* euangelio] suo *add.* *δ* *Hartel* 26 reicitis] inquit *add.* *M* uestram] *om.* *W* 27 hi qui sacrificarunt] *δ*, *hPem* (sacrificaverunt? *Fell*); *om.* *Hartel* admisisse] *δ* *Hartel*, amisisse *R*; lapsi *add.* *Hartel*



uidentur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenius satisfactionibus deprecantur. Illic ecclesia quaeritur et rogatur, hic<sup>30</sup> ecclesiae repugnatur. Illuc potest necessitas fuisse, hic uoluntas tenetur in scelere. Illic qui lapsus est tantum sibi nocuit, hic qui heresim uel scisma facere conatus est multos secum trahendo decepit. Illic animae unius est damnum, hic periculum plurimarum. Certe peccasse se ille et intelligit et lamentatur et plangit, hic tumens in peccato suo et in<sup>35</sup> ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Et cum lapsus semel peccauerit, hic cotidie peccat. Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere. Hic si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia peruenire.

Die Freiburgerhandschrift gehört zur Gruppe mit dem vollständig vermischten Texte. Es sei auf die Einschübe des « authentischen » Textes von Hartel und die dadurch bedingten Konstruktionsänderungen in Z. 10-13 *tribuat et dicat-manifestaret*, in Z. 15-16 *pari-proficiscitur*, in Z. 17 *Christi* hingewiesen. Daher fallen ohne weiteres außer Betracht die Gruppe MQBod3, ebenso die Familie TtBod4, von H gar nicht zu sprechen. Wie in HhPemBolyδ fehlen die ersten Zeilen des folgenden 5. Kapitels der Hartelschen Ausgabe. Dieses Ergebnis, wie überhaupt die von Chapman aufgestellte Genealogie, finden eine auffallende Bestätigung in kleineren Varianten, so in Z. 8 *et idem*, Z. 15 *et*<sup>1</sup>, *apostoli*, *quod fuit et Petrus*, Z. 16 *et*<sup>3</sup>, Z. 19 *Petri*.

In Frage kommen somit nur h und dessen Abkömmlinge. Einen weiteren Beweis dafür liefert die Umschreibung des Ausdruckes « *lapsi* » in Z. 27 (c. 19) durch « *hi qui sacrificarunt* ». Die Lücke in Z. 9 *super illum-oues*, welche unsere Hs. gegen hPem mit Bolyδ gemeinsam hat, weist uns auf letztere hin.

In Z. 11-12 gibt die Freiburgerhandschrift durchwegs den besseren

28 paenitentia] paenitentiam R Deum] dominum V plenius] δ: plenis Hartel. 29 Illic] δM; hic Hartel ecclesia] dei add. M<sup>2</sup> hic] δM; illic Hartel 30 ecclesiae] ecclesia R Illuc] illic M, Ilir δ; hic Hartel hic — nocuit om. δ; hic M; illic Hartel 31 Illic] hic Hartel qui lapsus est] lapsum R tantum sibi] sibi tantum Hartel hic] δ; illic Hartel heresim] δM; haeresin Hartel 32 scisma] δWGR, schisma Hartel secum] quoque add. M decepit] decipit G Illic] δM; hic Hartel 33 hic] δM; illic Hartel plurimarum] δ; plurimorum Hartel ille] M; illic δ; hic Hartel 34 hic] δM; ille Hartel 35 placens] plangens W<sup>1</sup> filios] filium ex filio R m. 2 segregat] segregato R<sup>1</sup> oues] ex uel R m. 2 36 sacramenta] sacramentum R hic] δM; ille Hartel cotidie] quotidie δ 37 potest ex post W m. 2 38 Hic] δ, illic M<sup>1</sup>R<sup>1</sup>, ille Hartel 39 praemia] primia G.

Text als Bol, gemeinsam, bald mit  $\delta$ , bald mit  $\gamma$ , jedoch immer gegen Bol. Sie entfernt sich mit Bol vom ursprünglichen Text in Z. 20 *quam fundata est ecclesia*. In Z. 17 *monstraretur* berührt sie sich nur mit  $\delta$ . Die ursprüngliche Leseart war *et-monstratur*. h, vom « authentischen » Text beeinflusst, schreibt *ut-monstratur*.  $\gamma$  allein übernimmt diese grammatikalisch fehlerhafte Lesung unverändert. Pem korrigiert *monstretur*, Bol *monstraret*.  $\delta$  und unsere Hs. lösen die Schwierigkeit auf die denkbar einfachste Art *ut-monstraretur*. Die engste Verwandtschaft muß also zwischen beiden Hs. bestehen. Aus diesem Grunde war ein besonderer Vergleich zwischen ihnen geboten. Die Übereinstimmungen nun sind weitgehend auch in den andern von uns kollationierten Kapiteln.

Die Abhängigkeit ist jedoch keine unmittelbare. Zunächst sind beide Schriften verschieden.  $\delta$  (Humanistenschrift) ist jüngerer Datums. G. Mercati weist  $\delta$  der Mitte des 15. Jahrh. zu<sup>1</sup>. Auch die Orthographie und Interpunktion gehen häufig auseinander. So schreibt unsere Hs. im Gegensatz zu  $\delta$  « *ti* » fast regelmäßig « *ci* ». Die Ausarbeitung der Hs.  $\delta$  ist sorgfältiger. Was die Textvarianten des 4. Kapitels betrifft, so geht die Freiburger Hs. mit hPemy gegen Bol $\delta$  in Z. 12 *illi*, obwohl sie sonst regelmäßig sich mit  $\delta$  deckt. Ein einziges Mal geht sie eigene Wege in Z. 9 *dixit* statt *dicat*.

Am aufschlußreichsten ist das 19. Kapitel, für das leider Chapman die Varianten der von ihm eingesehenen Hs. nicht veröffentlicht hat. Eine Kontrolle seiner Genealogie wäre aber gerade hier möglich und eine wertvolle Ergänzung gewesen. Der « interpolierte » Text unterscheidet sich hier vom « authentischen » nur durch den konsequenten, zwölfmal wiederkehrenden Wechsel der hinweisenden Pronomina *hic-illic*. Alle zwölf Umstellungen finden sich fehlerlos in der Freiburger Hs., eine einzige Verschreibung ausgenommen in Z. 30 *illuc* statt *illic*. Das trifft nicht einmal für den Codex Monacensis saec. IX. zu, wenn Hartels Angaben zuverlässig sind. Dies wäre ein neuer Beweis dafür, daß nicht MQ als Grundlage für die Rekonstruktion des « interpolierten » Textes zu dienen haben, wie nach Hartel noch heutige Gelehrte behaupten, sondern die Vertreter der Familie (THh).  $\delta$  hat nach Hartel in Z. 25 *inducunt, suo* den ursprünglichen Text überliefert. Hingegen läßt  $\delta$  in Z. 30 *hic-nocuit* eine ganze Linie aus, in Z. 33 *ille* läßt sie sich durch den « authentischen » Text beeinflussen und schreibt *illic* statt *ille*.

<sup>1</sup> Chapman, a. a. O. 248.

8 ist somit, vom Alter der Hs. ganz abgesehen, nicht die Vorlage der Freiburger Hs. gewesen. Diese steht der gemeinsamen Vorlage und damit hPem näher. Gestützt auf die Varianten, die Fell in seiner Ausgabe für den Anfang des 4. Kapitels gibt<sup>1</sup>, müssen wir sogar schließen, daß unsere Hs. besser als Pem, h kopiert hat. Sie macht auch sonst, vor allem in der zweiten Hälfte, einen günstigen Eindruck.

Damit sei nicht behauptet, daß der Wert der jungen Hs. für den cyprianischen Text schlechthin hoch einzuschätzen ist. Da aber Chapmans Untersuchungen nach der handschriftlichen Seite hin noch auf eine Ergänzung und Vervollständigung warten<sup>2</sup>, dürfte die Freiburger Hs. nicht ganz belanglos sein. Unseres Wissens ist sie der einzige bis jetzt in der Schweiz namhaft gemachte Zeuge des « interpolierten » Textes. Sie ist ein Beweis für das große Interesse, welches Propst Werro nicht bloß philosophischen, sondern auch patristischen Fragen entgegenbrachte. In Freiburger Archiven und Bibliotheken liegt reiches Material zu einer lohnenden Arbeit über diesen einflußreichen und gelehrten Mann, der unter Propst Schneuwly, in engster Beziehung zum heiligen Kanisius für die Restauration arbeitete und mit dem hl. Franz von Sales in brieflichem Verkehre stand.

<sup>1</sup> Z. 4 *Petre*, Z. 6 *quae*.

<sup>2</sup> Vgl. H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung, Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. altchristl. Literatur N. F. Bd. X, H. 3, Leipzig 1904. Die von Chapman zitierten Zeugen dürften nach dieser Arbeit noch nicht vollständig sein. Für unsere Hs. kämen vor allem sechs andere S. 121 f. durch diesen Auktor erwähnte, vom Leydener Codex h abhängige Hs. in Betracht.





## ZUR DATIERUNG DER BEIDEN FASSUNGEN DES VIERTEN KAPITELS DE UNITATE ECCLESIAE.

Seitdem J. Chapman<sup>1)</sup> in seinen vielbewunderten Untersuchungen über die doppelte Rezension des vierten Kapitels der Einheitsschrift Cyprians die Echtheit auch des sogenannten „interpolierten“ Textes bejaht hat, ist die Forschung in dieser schwierigen Frage nicht mehr zur Ruhe gekommen. Während Vertreter gegensätzlichster Richtung den Ergebnissen des berühmten Benediktiners zustimmten (Ernst, Batiffol, Harnack, d'Alès, Poschmann, Caspar, Lebreton usw.) steht heute noch an der Spitze der ablehnenden Gelehrten der durch seine scharfsinnigen Untersuchungen bekannte H. Koch<sup>2)</sup>.

Chapman hatte geglaubt, den geschichtlichen Hintergrund der ihm sicher stehenden Tatsache der doppelten Redaktion durch Cyprian selbst im mehr oder weniger römischen Klange der beiden Texte fassen zu können. Die beiden Traktate *De lapsis* und *De unitate* seien auf dem Frühjahrskonzil des Jahres 251 den in Karthago versammelten Bischöfen vorgelesen worden. Die nicht genannten Gegner wären Felizissimus und seine Parteigänger. Als kurz darauf Novatian auch in die engbefreundete römische Gemeinde die Fackel der Zwietracht schleuderte, hätte Cyprian im Herbst des gleichen Jahres die genannten Traktate nach Rom geschickt. (Epist. 54, 4). Bei dieser Gelegenheit seien das vierte und neunzehnte Kapitel, in dem eine parallele, doppelte Fassung nachweisbar ist, einer den römischen Verhältnissen entsprechenden Revision unterzogen worden. Dadurch würde sich der stark ausgeprägte römische Charakter des sogenannten interpolierten Textes erklären.

---

1) J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'église*, *Revue Bénédictine* XIX (1902) 246—254, 357—373; XX (1903) 26—51. Vgl. *Rev. Bénéd.* XXVII (1910) 447—464.

2) H. Koch, *Cyprian und der römische Primat: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* XXXV 1 (1910) 159—169. — *Cathedra Petri*, Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre: Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XI (1930) 114—147.

Diese Datierung wurde im allgemeinen von jenen angenommen, welche Chapmans Folgerung in bezug auf die Authentizität des „interpolierten“ Textes als schlüssig anerkannt hatten. Aber die dafür angeführten Beweise hatten doch Bedenken hervorgerufen, z. B. K. A d a m <sup>3)</sup>, J. E r n s t <sup>4)</sup>, B. P o s c h m a n n <sup>4b)</sup>. Eine andere Lösung war jedoch nicht vorgeschlagen worden. H. K o c h <sup>5)</sup> und J. T u r m e l <sup>6)</sup> griffen unter anderm von dieser Seite her die Hauptthese Chapmans an.

P. B a t t i f o l <sup>7)</sup> ging eigene Wege. Er hatte zwar nichts gegen die Bestimmung der Adressaten der „interpolierten“ Fassung einzuwenden. Er bezeichnete diese aber als die ursprüngliche, da die Einheitsschrift von Anfang an das novatianische Schisma im Auge gehabt hätte. Auf die Frage, wann und warum C. das vierte Kapitel überarbeitet hat, erteilt Battifol keine befriedigende Antwort.

In jüngster Zeit gab der Franziskaner D. v a n d e n E y n d e der Frage eine neue Wendung in einem bemerkenswerten Artikel der *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 29 (1933) 5—24 von Löwen. Van den Eynde beginnt seinen neuen Datierungsversuch mit einer interessanten Feststellung: Die dem „authentischen“ Texte eigenen Schriftzitate kommen in der übrigen cyprianischen Literatur erst wieder nach dem Ausbruch der Kontroverse mit Papst Stephan über die Gültigkeit der Ketzertaufe vor. Eine gewisse Einschränkung wird für den Schrifttext Ephes. 4, 4 sq. gemacht, der in freier Bearbeitung früher schon zitiert wird (S. 11—15). Ferner stimmen die Äußerungen C. zur römischen Primatsfrage in den Schriften vor diesem Zeitpunkt mit der „interpolierten“ Fassung überein, mit der „authentischen“ in den Briefen seit dem Ausbruch dieser Kontroverse (S. 16—19). Also, schließt der Verfasser, ist der „authentische“ Text die bei Anlaß dieser Polemik überarbeitete, der „interpolierte“ hingegen die ursprüngliche Fassung (S. 19). Dieses neue Ergebnis sei dazu ein weiterer Beweis für die Echtheit des „interpolierten“ Textes, da einem Fälscher eine solch raffinierte Nachahmung, die Texte nur

---

3) Theol. Revue IX (1910) 476. — Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre, Theol. Quartalschr. Tübingen CIX (1928) 211 ff.

4) J. E r n s t, Cyprian und das Papsttum (Mainz 1912) 10 f.

4b) B. P o s c h m a n n, *Ecclesia principalis* (Breslau 1933) 76.

5) H. K o c h, Cyprian u. der römische Primat 167.

6) J. T u r m e l, *Chronique d'histoire ecclésiastique: Revue du clergé français* XXXIX (1904) 286 s.

7) P. B a t t i f o l, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, 4e édit. (Paris 1909) 445 ss.

aus der Zeit vor 254 benützen würde, nicht zuzumuten sei (S. 19f.). Aus den inhaltlichen Unterschieden beider Fassungen glaubt endlich van den Eynde auf eine Entwicklung C. in seiner Auffassung über den Primat Roms schließen zu müssen (S. 23). In einer weiteren Arbeit will der Verfasser sich eingehender darüber äußern.

Der neue Vorstoß blieb nicht unbeantwortet. J. Zeiller<sup>8)</sup> beurteilt ihn sehr wohlwollend. Anders B. Poschmann und J. Lebreton.

Poschmann „scheint das Fundament nicht genügende Tragfähigkeit zu besitzen. Das Wiederauftauchen der Schriftzitate der Fassung A („authentische“ Text) in der Diskussion über die Ketzertaufe läßt sich ohne besondere Schwierigkeit damit erklären, daß Cyprian zur Begründung der Ausschließlichkeit der Gnadenvermittlung durch die eine Kirche einfach auf seine Argumentation in der Einheitsschrift zurückgegriffen hat. Sodann nimmt E. . . unbegründeterweise eine inhaltliche Verschiedenheit beider Fassungen in bezug auf den Primat an“<sup>9)</sup>).

Lebreton, auf den der neue Lösungsversuch anfänglich Eindruck gemacht hatte, zieht sich im wesentlichen auf die Beweisführung Chapmans zurück. Im übrigen macht er die nämlichen Schwierigkeiten geltend wie Poschmann. Wie dazu eine Überarbeitung erst um 255 annehmen, da doch nichts, weder eine Erklärung C. noch ein Protest seiner Gegner, dieselbe nahelegt?<sup>10)</sup>

Unseres Wissens ist bis heute keine Antwort auf diese Einwände erschienen. Van den Eynde scheint aber mit seinem Datierungsversuch den richtigen Weg eingeschlagen zu haben. Auf breiterer Grundlage sind wir zum nämlichen Ergebnis gekommen. Wir unterbreiten es hier der Beurteilung.

Der sogenannte „interpolierte“ Text wird in den folgenden Ausführungen stets mit A, der von Hartel, Koch usw. als allein authentisch anerkannte Text mit B bezeichnet werden.

Obwohl die Echtheit des „interpolierten“ Textes noch nicht über alle Zweifel feststeht, ist unsere Fragestellung trotzdem berechtigt. Es wird sich immer klarer zeigen, ob das Hauptergebnis Chapmans allseitig die Feuerprobe besteht.

---

8) J. Zeiller, *La conception de l'Eglise aux quatre premiers siècles*, Rev. d'hist. eccl. XXIX (1933) 838 n. 1.

9) B. Poschmann, *Ecclesia principalis* (Breslau 1933) 83 f.

10) J. Lebreton, *La double édition du De Unitate de saint Cyprien: Recherches de Science Religieuse* XXIV (1934) 456—467.

## A

Mt. 16, 18 sq.

- |    |   |                   |
|----|---|-------------------|
| 1  | <i>Et eidem post resurrectionem suam dicit</i>                        | V 1               |
| 2  | <i>Pasce oves meas (Io. 21, 17).</i>                                  |                   |
| 3  | <i>Super illum aedificat ecclesiam</i>                                | L 2 <sup>i</sup>  |
| 4  | <i>et illi pascendas oves mandat.</i>                                 | V 1               |
| 5  | <i>Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem,</i>         | V 1               |
| 6  | <i>unam tamen cathedram constituit</i>                                | P 2 <sup>ur</sup> |
| 7  | <i>et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit.</i> | L 1 <sup>s</sup>  |
|    |   |                   |
| 8  | <i>Hoc erant utique ceteri quod fuit Petrus,</i>                      | V 1               |
| 9  | <i>sed primatus Petro datur</i>                                       | V 2               |
| 10 | <i>et una ecclesia et cathedra una monstratur.</i>                    | V 1               |
|    |   |                   |
| 11 | <i>Et pastores sunt omnes,</i>  | S                 |
| 12 | <i>sed grex unus ostenditur</i>                                       | V 2               |
| 13 | <i>qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur</i>          | V 1               |
|    |   |                   |
| 14 | <i>Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet,</i>                         | V 2               |
| 15 | <i>tenere se fidem credit?</i>  | V 1               |
|    |   |                   |
| 16 | <i>Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit</i>    | V 2               |
| 17 | <i>in ecclesia se esse confidit?</i>                                  | V 1               |



## B

Mt. 16, 18 sq.

1

2

3 Super *unum* aedificat ecclesiam,

L 2<sup>a</sup>

4

5 et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam  
parem potestatem tribuat et dicat (P 1): *sicut misit me  
pater et ego mitto vos. Accipite Spiritum  
sanctum: si cuius remiseritis peccata, re-  
mittentur illi: si cuius tenueritis, tenebun-  
tur* (Io. 20, 21 sq.),

6 tamen ut unitatem manifestaret,

P 1

7 unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctori-  
tate disposuit.

L 1<sup>a</sup>

8 Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus,  
*pari consortio praediti et honoris et potestatis,*

V 1

V 1

9 sed exordium ab unitate proficiscitur

M 2<sup>a</sup>

10 ut ecclesia Christi una monstre<sup>tur</sup>.

V 1

(11) *Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus*

(12) *sanctus ex persona Domini designat et dicit (V1): una est  
columba mea, perfecta mea, una est matri*

(13) *suae, electa genetrici suae* (Cant. 6, 8).

14 Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet

V 2

15 tenere se fidem credit?

V 1

16 *Qui ecclesiae renititur et resistit*

L 3<sup>a</sup>

17 in ecclesia se esse confidit?

V 1

18 *Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat (P 2<sup>tr</sup>)  
et sacramentum unitatis ostendat dicens (S): unum cor-  
pus et unus spiritus, una spes vocationis  
vestrae, unus Dominus, una fides, unum bap-  
tisma, unus Deus* (Eph. 4, 4 sq.).

Wir haben den Text unseren Zwecken entsprechend disponiert. Die jeder Fassung eigenen Stellen sind durch Kursivschrift, der Satzreim durch Fettdruck kenntlich gemacht. Die am Rande der Texte beigefügten Buchstaben und Zahlen sind die unten zu erklärenden Abkürzungen der metrischen Satzklauseln.

Text A entspricht im allgemeinen dem von Chapman in der *Revue Bénédictine* 19 (1902) 254 veröffentlichten. Aus den Handschriftengenealogien dieses Gelehrten (a. a. O. 252. 359) und aus seinen Vergleichen ergibt sich mit genügender Sicherheit, daß die Vertreter der Familie (THh) trotz ihres jüngeren Alters den ursprünglichen Text besser bewahrt haben als jene der Familie (MQBod 3). Dazu kommt das von Chapman unabhängige Urteil Hartels<sup>11)</sup>, der sich sehr geringschätzig über den Wert der beiden Hss. MQ besonders im Vergleich mit T ausspricht.

Wir benützen die Gelegenheit, um einen weiteren Zeugen des „interpolierten“ Textes zu melden. Es handelt sich um ein Pergament aus der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts, das Eigentum des Stiftspropstes Sebastian Werro († 1614) war und das sich heute im Archiv des Domkapitels zu Freiburg in der Schweiz befindet. Wir verdanken den gütigen Hinweis H. H. Generalvikar Domherr L. Waeber. Die Handschrift enthält nur den Traktat *De unitate*. Die Varianten des vierten Kapitels decken sich mit jenen des Cod. Vat. lat. 5099 „8“, ausgenommen „dizit“, statt „dicit“ in der zweiten Linie des Textes von Chapman (a. a. O. 250). Nach dem 19. Kapitel zu schließen, ist jedoch die Freiburgerhandschrift dem Codex Vat. überlegen<sup>11b)</sup>.

Einer besonderen Begründung bedürfen folgende Varianten unserer Fassung A, weil sie vom Texte Chapmans abweichen oder von besonderer Wichtigkeit sind:

- 1 *suam*] MQTtHhPemBolyδ. Auch Chapman (a. a. O. 357 Anm. 1) entschied sich später für diese Lösung. Das nämliche verlangt die metrische Klausel; man vergleiche die diesbezüglichen späteren Ausführungen.
- 8 *utique et*] MQBod3 Cambr Bruxelles 921 (9376). Die Vertreter der Familie (THh) Tt Bod4 H lassen „et“ aus. Dieses „et“ ist wahrscheinlich aus Text B herübergenommen worden.

---

11) G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia: Corpus Scriptorum Eccl. Lat. Vol. III P. 3 Appendix XLII sq.*

11b) Vgl. O. Perler, *Cyprians Traktat De catholicae ecclesiae unitate in einer Freiburger Handschrift: Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte XXX (1936) 49—57.*

- 8 *quod fuit*] T t Bod4 H Beda Text B; *quod et* Bod3; *quod fuit et* h Pem Bol $\gamma\delta$ ; *quod Petrus* M Q Cambr Bruxelles 921 (9376). Die Wahl wird auch hier, von den handschriftlichen Zeugen abgesehen, durch die Klausel erleichtert. „*Quod et*“ Bod3 allein würde die gute Endung wie „*quod fuit*“ in Tt usw. geben.
- 10 *et ... monstratur*] Tt Bod4 H; *et ... monstretur* M Q; *ut ... monstretur* Bod3 Cambr Bruxelles 921 (9376) Pem Pel; *ut ... monstratur* h  $\gamma$ ; *ut ... monstraret* Bol; *ut ... monstraretur*  $\delta$ . Bereits Chapman hat auf die Bedeutung dieser Stelle hingewiesen. Nirgends wie hier tritt der Wert der verschiedenen Hss. zutage. Auch der Satzreim weist nach der gleichen Richtung hin.
- 14 *Hanc ecclesiae unitatem*] Bod4 (Cambr); *hanc et ecclesiae* Tt; *hanc ecclesiae suae* H; Pelagius II und Alexander III († 1181) stimmen mit Bod4 überein. Diese Variante ist somit ausgezeichnet gestützt, so daß auch Chapman (a. a. O. 357 Anm. 1) sich nachträglich für dieselbe zu entschließen scheint, obwohl er anfänglich (a. a. O. 253 f.) „*hanc Petri unitatem*“ gewählt hatte mit Berufung auf h und der damit verwandten Pem Bol $\gamma\delta$ . Die Familie M Q Bod3 Bruxelles 921 (9376) hat „*hanc et Pauli unitatem*“. Das entspricht in Text B dem Pauluszitat Eph. 4, 4 sq. Es handelt sich wie an anderen Stellen auch hier um eine Beeinflussung von Text B auf M Q. Hierin stimmen wir mit Hugo Koch überein. Gegen H Tt Bod4 Pelagius kommen jedoch M Q niemals auf. Die Authentizität beider Texte immer vorausgesetzt, begünstigt auch der Kontext diese Lösung. „*Et Pauli*“ wäre etwas unvermittelt, wenn auch nicht absolut unmöglich.
- 16 *super quem*] T t Bod4 H h Pem  $\gamma$ ; *super quam* M Q Bod3 Cambr Bruxelles 921 (9376) Bol  $\delta$  Pelagius. Die gleichen Gründe wie oben entscheiden auch hier. Ferner kennt Cyprian nur die Redeweise: „Die Kirche auf Petrus“, nicht: „Auf seine Kathedra bauen“; vgl. De hab. virg. 10 (194, 26); Ad Forl. 11 (338, 17); ep. 43, 5 (594, 6); 59, 7 (674, 16); 70, 3 (769, 19 sq.); 71, 3 (773, 12); 73, 11 (786, 6).

Kurz die in der Kontroverse wesentlichen Varianten, für die wir uns entschieden haben, sind rein äußerlich besser bezeugt als die fallen gelassenen. Die inneren Kriterien sind ihnen entschieden

günstig. Es ist nicht ersichtlich, warum man trotz der unter 10 und 16 genannten Beispiele immer noch die Varianten von MQ vorziehen kann.

Text B ist handschriftlich durch so vorzügliche Zeugen gestützt, daß wir ohne weiteres den von Hartel edierten Text unverändert übernommen haben. Nach der Ausgabe Hartels sind auch alle anderen Texte Cyprians zitiert.

Die Bestimmung des gegenseitigen zeitlichen Verhältnisses der beiden Texte A und B kann von zwei Seiten her versucht werden, von der rein formellen und von der inhaltlichen Seite her. Den letzteren Weg hat v a n d e n E y n d e beschritten. Sein Beweis läßt sich erweitern und erhärten. Aber auch der bis jetzt noch nicht begangene Weg des formellen Vergleiches ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Kaum ein altchristlicher Schriftsteller hat wie Cyprian einen so gewissenhaft nach den Regeln der Schule sich richtenden Stil. Auf Grund dieser Regeln scheint das Verhältnis zweier Texte, von denen der eine der revidierte ist, zum wenigsten mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, feststellbar zu sein. Das philologische Argument machte bereits auf den hl. Augustinus<sup>12)</sup> Eindruck: „quod et stilus ejus (Cypriani) habet quamdam propriam faciem qua possit agnosci“. L a u r a n d<sup>13)</sup> hat zur Stützung der These Chapmans für die Echtheit des Textes A auf die Satzklauseln hingewiesen, ohne jedoch einen Vergleich zwischen beiden Texten anzustellen.

#### a) *Formeller Vergleich.*

Die formelle Eigenart eines Textes wird durch drei Faktoren bestimmt: Den architektonischen Aufbau des Ganzen, die damit zusammenhängende Satzkonstruktion im einzelnen, schließlich die Metrik oder die Anordnung der Satzteile und Worte nach metrischen, einen bestimmten Rhythmus hervorrufenden Gesichtspunkten.

#### Text A.

Text A kennzeichnet sich durch seinen straffen, kunstvollen Aufbau. Bereits äußerlich tritt dies in obiger Anordnung hervor.

12) Epist. 93, 10, 39 nach Migne PL 33, 340.

13) L. L a u r a n d, Die Satzschlüsse der Interpolation in dem Traktate De unitate Ecclesiae: Berliner philolog. Wochenschrift XXIX (1909) 1015 f.

Ausgangspunkt des Beweises für die Einheit der Kirche ist das doppelte Schriftzitat Mt. 16, 18 sq. und Io. 21, 17.

Linie 3 und 4 heben den Wertgedanken der beiden Zitate in das richtige Blickfeld: „*Super illum aedificat -illi mandat*“.

Die Zeilengruppen 5-7, 8-10, 11-13 entwickeln den Beweis in rhetorisch wirksamer Einkleidung: Auf einen Einwand oder ein Zugeständnis, eine Reserve (auch die andern Apostel . . .) folgt stets eine bündige Antwort (6 „*unam tamen cathedram*“ . . ., 9 „*sed primatus*“ . . ., 12 „*sed grex unus*“ . . .), welche ein längerer Nachsatz näher begründet oder bestimmt, (7 „*et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit*“, 10 „*et una ecclesia et cathedra una monstratur*“, 13 „*qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur*“).

Die Gruppen 14-15, 16-17 enthalten in engem Anschluß an den Beweisgang die praktische, ganz auf den durch den Verfasser beabsichtigten Zweck eingestellte Folgerung: „*unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri . . . deserit, in ecclesia se esse confidit?*“

Es ist unmöglich eines der Glieder herauszunehmen, ohne die Harmonie des ganzen Aufbaues zu zerstören. Das gilt vor allem für die Fundamente desselben, die beiden Schriftzitate. Wie wir noch sehen werden, Mt. 16, 18 sq. bestimmt 3, 5-7, 8-10; Io. 21, 17 ist Voraussetzung für 4, 11-13.

Diese absolute Ebenmäßigkeit der Gesamtarchitektur tritt plastisch in ihren Einzelheiten hervor durch einen nach allen Regeln der späteren Rhetorik gefeilten Satzbau.

Auffallend ist zunächst die zwei- oder dreigliederige Symmetrie der Sätze. Zweigliedrige Satzgruppen sind 1-2, 3-4, 14-15, 16-17; dreigliedrig 5-7, 8-10, 11-13, Gruppen, die sich ihrerseits wieder zu einer dreigliedrigen Anaphora zusammenschließen.

Dadurch daß die entsprechenden Sätze annähernd gleiche Länge und oft gleichklingende Endungen haben, entstehen die ausgesuchtesten Formen der Paronomasie, das Parison und Homoioteleuton. So sind 3-4 Parallelglieder mit fast gleicher Silbenzahl (12 und 10). Ebenso sind die Dreiergruppen 5-7, 8-10, 11-13 völlig symmetrisch aufgebaut. In vermindertem Maße trifft das für 14-15 und 16-17 zu. Die gleichlautenden Satzendungen sind bereits im Texte sichtbar gemacht. Daß es sich um eine beabsichtigte Figur handelt, kann in den meisten Fällen nicht zweifelhaft sein: *ecclesiam* (3) - *potestatem* (5)?, *constituit* (6) - *disposuit* (7), *datur* (9)

- monstratur (10), ostenditur (12) - pascatur (13), credit (15) - deserit (16) - confidit (17).

Erwähnt seien schließlich eine Reihe anderer Figuren, die Reichtum und Wohlklang anstreben: „unitatis originem adque rationem“ (7), „una ecclesia et cathedra una“ (10), hier verbunden mit Chiasmus, der sich in 14-15 mit Reim vereint: „unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit“. Alliteration scheint vorzuliegen in 5, 9, 13.

Das wichtigste Element der metrischen Prosa sind die Satzklauseln. Auf sie allein beschränkt sich diese Untersuchung. Sie dehnt sie aber auf kleinere Sätzchen aus. Nicht nur die Urteile von Fachleuten wie E. Norden<sup>14)</sup> und Ed. de Jonge<sup>15)</sup> berechtigen dazu, sondern auch die unten anzufügende Analyse des De un. 4 unmittelbar vorausgehenden dritten und unmittelbar folgenden fünften Kapitels. Es liegt uns allerdings fern, das schwierige Problem der Klauseln als solches zu behandeln noch einer der verschiedenen Lösungen uns zu verschreiben<sup>16)</sup>. Es kommt uns vor allem auf die Benützung des statistischen Materials an, wie es besonders Ed. de Jonge<sup>17)</sup> gesammelt und für unsere Zwecke am geeignetsten Th. Zielinski im 10. Suppl.-Band des Philologus (Leipzig 1907, Das Ausleben des Clauselgesetzes in der römischen Kunstprosa, II Cyprian S. 446 ff.) zusammengestellt hat.

Folgendes ist die Statistik der in A vorkommenden metrischen Formen, die der Einfachheit halber mit den von Zielinski vorgeschlagenen Sigla bezeichnet werden (V = Verae, L = Licitae, M = Malae, P = Pessimae, S = Selectae. Der Sinn der diesen Buchstaben beigefügten Zahlen ergibt sich aus der hier stehenden Zusammenstellung. Im übrigen sei auf die genannte Arbeit Zielinskis hingewiesen und auf die derselben vorausgehende: Das Clauselgesetz in Ciceros Reden, 9. Suppl. Philol. [Leipzig 1904] 589 ff.)

14) E. Norden, Die antike Kunstprosa II (Leipzig 1918) 944 f.

15) Ed. de Jonge, Les clauses métriques dans Saint Cyprien (Louvain 1905) 34 Anm. 3.

16) Vgl. Fr. Novotný, Etat actuel des études sur le rythme de la prose latine (Lwów 1929): EUS Supplementa vol. V. — Wir haben auch die Arbeiten von A. W. Groot nachgesehen: Der antike Prosarhythmus (Haag 1921); La prose métrique des anciens (Paris 1926): Collect. d'Etud. Lat. II. Das Ergebnis, bleibt für uns wesentlich das gleiche.

17) A. a. O. 36 ff.

— — — — ≍	= V 1 : 1, 4, 5, 8, 10, 13, 15, 17	Summa: 8
— — — — — ≍	= V 2 : 12, 16	„ 2
— — — — — ≍	= V 2 : 9, 14	„ 2
— — — — — ≍	= L 1 <sup>a</sup> : 7	„ 1
— — — — — ≍	= L 2 <sup>a</sup> : 3	„ 1

Eine besondere Stellung nehmen 2, 6, 11 ein. 2 als Schrifttext fällt außer Betracht. 6 hat eine verpönte Klausel (— — — — — ≍ = P 2<sup>tr</sup>). Da aber „constitult“ sich mit „disposult“ reimt, so tritt offenbar die Metrik vor dem Reim zurück. In 11 sind alle Silben des ganzen Satzgliedes lang. Dadurch erhält der ganze Satz, nicht nur seine Endung, eine eigentümliche Schwere. Das paßt übrigens ausgezeichnet zum Sinn. Zielinski nennt solche Klauseln Selecta-Klauseln.

### Text B.

Der Gesamtaufbau wird durch das Verschwinden des Schriftzitates Io. 21, 17 ein anderer. Er ist weniger kunstvoll, weniger symmetrisch.

Das sieht man am besten in Linie 11-13. An Stelle des Io. 21, 17 voraussetzenden „Et pastores sunt omnes“ etc. wird das unvermittelte Zitat Cant. 6, 8 eingefügt.

Ebenso in 14-15 und 16-17. Der hier in A vorkommende, auch anderswo <sup>18)</sup> bezeugte Doppelbegriff „ecclesia - cathedra“ ist in den vorausgehenden Zeilen begründet. In 10 findet sich ein wörtlicher Vorläufer: „una ecclesia et cathedra una“. B kennt nur mehr den einen Ausdruck „ecclesia“. Der Reichtum der Sprache wird dadurch vermindert.

Ephes. 4, 4 sq. ist ebenso lose wie Cant. 6, 8 angefügt. Kurz in B Verschwinden des einen fundamentalen Schriftzitates Io. 21, 17. Dadurch Lockerung des straffen Aufbaues! Andererseits weniger organische, enge Verbindung der neuen Schriftzitate (wenigstens Cant. 6, 8 und Eph. 4, 4 sq.) mit dem übrigen Text.

Das ist noch ersichtlicher aus der Analyse der einzelnen S ä t z e. Die in A geradezu aufdringliche Symmetrie ist inhaltlich wie formell herabgesetzt oder zerstört. Am fühlbarsten wird dies in der Dreiergruppe 5-7, 8-10, 11-13.

Die zweimalige Wiederholung des gleichen Gedankens wenn auch mit Synonymen in 6 und 10 („manifestaret - monstretur“) läßt einen besonderen Zweck erkennen, aber zerstört den Satzreim in

18) Z. B. epist. 43, 5 (594, 5): Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata.

6-7, vermindert ihn in 9-10. In 12-13 hat derselbe überhaupt keine eigentliche Parallele, um in 15-16-17 wieder zu erscheinen, zum Teil mit anderen Worten (16).

Erwähnt sei die Schwächung der Anaphora in 5-13. (Statt drei nur mehr zwei Glieder!), das Verschwinden der in Cyprian sonst häufigen doppelgliederigen Ausdrücke in 7, 10, des Chiasmus in 10, der möglichen Alliteration in 5 (Schwächung), 9, 13.

Anderseits erscheinen beliebte Satzfiguren wieder an völlig unabhängigen Stellen: „tribuat et dicat“ (5), „designat et dicit“ (11), „doceat - ostendat“ (18), „pari consortio praediti honoris et potestatis“ (8b).

#### Satzklauseln:

— ∪ — — ≍	= V 1 : 8, 8b, 10, (11-13), 15, 17	Summa: 6
— — — — ∪ ≍	= V 2 : 14	„ 1
— ∪ — ∪ — ≍	= L1 <sup>3</sup> : 7	„ 1
∪ — ∪ — — ∪ ≍	= L2 <sup>1</sup> : 3	„ 1
∪ — ∪ — — ∪ — ≍	= L3 <sup>2</sup> : 16	„ 1

Dazu kommt eine schlechte Klausel in 9 (— ∪ — — — ∪ ≍ = M2<sup>2</sup>), zwei verpönte in 5 und 6 (— ∪ — — — ≍ = P1), eine weitere in 18 (— ∪ — — — — ∪ ≍ = P2<sup>1r</sup>) und schließlich eine Selecta in 18 (— — — — ≍ = S1). Hingegen ist es zweifelhaft, ob bei Einführung von Schriftzitaten eine Klausel beabsichtigt war. 5, (11-13) und 18 sind daher mit großer Zurückhaltung herbeizuziehen.

#### Schlußfolgerungen.

Was für Schlüsse sind aus den Ergebnissen dieser Analyse für das gegenseitige, zeitliche Verhältnis von A und B zu ziehen?

Jener Text ist offenbar der frühere, welcher dem cyprianischen Stile näherkommt, jenem Stile, den wir an den sicher unberührten Stellen finden, den der Verfasser schrieb, wenn er ungezwungen, nach freier Inspiration nur den Fleisch und Blut gewordenen Regeln der Schule folgte. Das stimmt aber für Text A.

E. W. Watson<sup>19)</sup>, auf dessen zahlreiche Belege wir hinweisen, schließt seine Untersuchungen über den Stil Cyprians mit dem Ergebnis, derselbe verrate einen Mann, der so sehr in der Rhetorenschule durchgebildet sei, daß er nie, auch nicht in den mit Eile niedergeschriebenen Texten diese Schulung verleugne. Nichts sei

19) E. W. Watson, *The Style and Language of St. Cyprian: Studia biblica et eccl. IV* (Oxford 1896) 240 f.



so charakteristisch wie sein Streben nach Symmetrie in der Satz-  
bildung<sup>20)</sup>, wie seine Sucht für zwei- und dreigliedrige Satzgebilde<sup>21)</sup>,  
für Satzparallelismus, und zwar mit mehr oder weniger gleicher  
Gliedlänge vereint mit Satzreim<sup>22)</sup>, wie seine Vorliebe für die ver-  
schiedensten anderen Klangfiguren, Anaphora, Alliteration, Chiasmus  
und überhaupt den Rhythmus<sup>23)</sup>. Ähnlich drückt sich L. Bayard<sup>24)</sup>  
aus. E. Norden<sup>25)</sup> schreibt: „Die Signatur seines (Cyprians) Stils  
ist der Satzparallelismus mit Homoioteleuton“. Weiter: „Der erste  
christliche Schriftsteller, bei dem die Beobachtung des Gesetzes (des  
rhythmischen Satzschlusses) ungemein pedantisch ist, weil es sich  
auf die kleinsten Kommata ausgedehnt findet, ist Cyprian“<sup>26)</sup>. Was  
die Klauseln im besonderen betrifft, so hat schon W. Meyer<sup>27)</sup> auf  
die Bedeutung und Häufigkeit derselben hingewiesen. Seither haben  
Spezialforscher der Klauseltechnik C. immer wieder berücksichtigt.

Die Feststellungen dieser Gelehrten auf die bereits ermittelten  
Tatsachen unseres Spezialfalles anwenden, heißt den Beweis für  
unsere Behauptung liefern: Gerade das, was als charakteristisch in  
Cyprians Stil bezeichnet wird, findet sich in erhöhtem Maße in A  
und verschwindet oder wird abgeschwächt in B. Gerade da wo die  
empfindlichsten Berührungsstellen sind, macht A durchwegs den  
Eindruck der ungezwungenen, primitiven Fassung, während B alle  
Zeichen der Korrektur an sich trägt, um Cyprians Eigenart wieder  
hervortreten zu lassen, wo eine größere Freiheit dies ermöglicht.

Der architektonische Aufbau beider Texte wird durch die  
den Beweis eröffnenden Schriftzitate bedingt. Diese sind unzertrenn-  
lich mit dem Inhalt verbunden. Die allseitige Vergleichung dieses  
Punktes muß somit teilweise auf die folgenden Seiten verschoben  
werden.

A ist allerdings außerordentlich kunstvoll aufgebaut. An Höhe-  
punkten, wie es Kap. 4 ist, das so emphatisch angekündigt wird,  
darf dies nicht überraschen. Unter den Parallelen ist die inter-  
essanteste jene des 5. Kapitels. Wir glauben dessen Inhalt und  
Komposition innerlich mit Text A verbunden, verweisen aber auch  
hier auf später.

20) A. a. O. 212 ff. 21) A. a. O. 213. 22) A. a. O. 214 f. 217 f. 221 ff.

23) A. a. O. 217 f. usw.

24) L. Bayard, *Le latin de Saint Cyprien* (Paris 1902) 280 ff.

25) E. Norden, *Die antike Kunstprosa II* (Leipzig 1918) 619.

26) Ebd. S. 945 f.

27) W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik I*  
(Berlin 1905) 14 f.; II 242 ff.

B scheint andererseits noch Spuren des zerschlagenen Aufbaues von A aufzuweisen (so die Gruppen 5-7, 8-10, 14-15, 16-17), während das Umgekehrte rein formell betrachtet, wegen der Geschlossenheit von A nicht so leicht anzunehmen ist. So ist z. B. (11-13) in B im Vergleich zu A 11-13 reine Ausfüllung. In A ist 11-13 in 1-2 fest verankert und hat in 10 einen Vorgänger.

Vielleicht darf man auch auf die überhaupt lose Verbindung der Schrifttexte Cant. 6, 8 und Eph. 4, 4 sq. mit dem Kontext hinweisen. Cyprian verkettet gewöhnlich enger und kommentiert gerne durch vorausgehende Einführung oder nachfolgende Erklärung. Wir können nicht umhin, auf zwei interessante Parallelen zu verweisen, weil es sich gerade um gleiche oder verwandte Zitate handelt, in Epist. 69, 2 und Epist. 74, 11.

Epist. 69, 2 (750, 22—751, 10): *Quod ecclesia una sit declarat in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona Christi dicens: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae. De qua item denuo dicit: hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae. Si autem hortus conclusus est sponsa Christi quae est ecclesia, patere res clausa alienis et profanis non potest. Et si fons signatus est, neque bibere inde neque consignari potest cui foris posito accessus ad fontem non est. Puteus quoque aquae vivae si unus est, idem qui intus est, vivificari et sanctificari foris positus ex illa aqua non potest, ex qua solis eis qui intus sunt usus omnis et potus concessus est.*

Epist. 74, 11 (808, 24—809, 4): *Hortus conclusus etc. Cant. 4, 12. 13. Si autem ecclesia eius hortus conclusus est et fons signatus, quomodo in eundem hortum introire aut bibere de fonte eius potest qui in ecclesia non est.*

Keineswegs möchten wir damit behaupten, daß B in sich unlogisch wäre. Aber während dem Aufbau der Fassung A vorzugsweise ein ästhetisches, ein rhetorisches Prinzip zugrunde liegt, ist in B das theologische, um nicht zu sagen ein tendenziöses Prinzip maßgebend („ut manifestaret . . . ut monstretur“). Da Cyprian in seinen früheren Schriften mehr noch im Banne der Rhetorik befangen war als in den späteren, so würde man von dieser Erwägung aus die Fassung A ohne weiteres als die frühere bezeichnen.

Wichtiger sind die formellen Verschiedenheiten im *Satzbau*.

Trotzdem wir dieselben teilweise erwähnt haben, führen wir dieselben hier nochmals an. Zwei- oder dreigliederige Satzgebilde verschwinden in B oder werden vermindert. Das gilt auch vom Satzparallelismus mit Homoioteleuton, nach E. Norden die Signatur des Stiles Cyprians. Sehr auffallend und bezeichnend ist dies an der sensiblen Berührungsstelle 6. Hier verschwindet der Reim („constituit - disposuit“) zugunsten des theologisch tendenziösen

„manifestaret“. Der gleichen Tendenz zulieb wird er abgeschwächt in 9-10 (A: „**datur** - **monstratur**“; B: „**proficiscitur** - **monstretur**“).

Weniger cyprianisch — die Parallelen zu diesen Stellen werden dies noch näher belegen — ist ebenso das Verschwinden des Doppelausdruckes in 7 („unitatis originem adque rationem“) und 10 („una ecclesia et cathedra una“) sowie des beliebten Chiasmus an letzter Stelle.

Andererseits findet sich, wie bereits gesagt, die Überschwenglichkeit des Ausdruckes wieder in der Einführung der Schriftzitate, und zwar oft mit Homoioteleuton. Ebenso die Alliteration. B bewahrt also in den unabhängigen Stellen den cyprianischen Charakter sehr gut.

Wir kommen zu den metrischen Klauseln. Nach Zielinski<sup>28)</sup> Tabelle, die auf Grund von 1631 in den Traktaten Cyprians gemessenen Satzendungen statistisch den Rhythmus veranschaulicht, ist das Verhältnis der uns interessierenden Klauseln folgendes: Die V Klauseln machen 71,4% aus. Die V1 Klauseln allein sind darunter mit 37,9%, d. h. mehr als der Hälfte vertreten. Von den Ableitungen kommen sozusagen nur die durch Auflösung von V1 abgeleiteten L1 Klauseln in Betracht, d. h. 22,9%. Die VL1 Klauseln sind also mit der eindrucksvollen Mehrheit von 94,3% vertreten. Sie bestimmen den eigentlichen Rhythmus.

Stellen wir nun dieser Tabelle die Statistik unserer Texte zur Seite. Von Bedeutung werden dabei nicht bloß die Art der Klauseln sein, sondern auch die Stellen, an denen sich die verschiedenen Formen finden. Denn von Wichtigkeit für den Vergleich sind nicht so sehr die beiden Texten gemeinsamen Stellen 3, 7, 8, 10, 14, 15, 17 als die jedem Texte eigenen. Unter diesen sind wiederum die bedeutsamsten 5, 6, 9, 16, weil an diesen Stellen die Berührungspunkte am engsten sind. Hier muß somit die Korrektur am ehesten erkennbar sein.

Folgendes nun ist die Übersicht:

VL1 Klauseln . . . A = 13 (7 eigene); B = 8 (2 eigene)

L2 „ . . . A = 1 ; B = 1

Summa . . . A = 14 (7 eigene); B = 9 (2 eigene)

Andere . . . A = 2 eigene: S, P; B = 6 eigene, 1 = L3, 1 = S,  
1 = M, 3 = P.

28) Das Ausleben des Clauselgesetzes, Philol. X Suppl. 451.

Wenn wir aber die Schriftzitate einführenden und daher zweifelhaften Stellen abrechnen, dann hat B 7 VL 1 Klauseln, wovon eine einzige eigene, je eine L3, M, P Klausel.

Trotzdem wir in Betracht ziehen, daß wir in A 16 Endungen zählen, in B hingegen nur 15, bzw. 11, so fällt das ungleiche Verhältnis ohne weiteres auf. Von den 16 Klauseln in A gehören nicht weniger als 13 zu den typisch cyprianischen. Eine zur Form L2 gehörige in 3 (mit B gemeinsame) mag durch den Schrifttext gebunden sein. Jedenfalls ist es eine erlaubte und findet sich laut Zielinskis Tabelle 20mal, d. h. am häufigsten unter den übrigen Klauseln. Die einzige gemiedene P Klausel in 6 erklärt sich durch das höhere Gesetz des Reimes. Im Grunde enthält also A keinen Verstoß gegen die metrischen Wohlklangsgesetze. Die weitüberwiegende Zahl cyprianischer Klauseln erzeugt den charakteristischen Rhythmus, den bereits die oben analysierten, rhetorischen Kunstgriffe in hohem Maße hervorbringen.

Ganz anders Text B! Von den 15, bzw. 11 Endungen gehören nur 8, bzw. 7 zur cyprianischen Gruppe. Alle anderen (bzw. die S Klausel ausgenommen in 18) sind verpönte, schlechte oder ungebräuchliche Klauseln. L3 hat kein Beispiel aufzuweisen unter den 1631 von Zielinski gemessenen.

Noch sprechender wird das Verhältnis, wenn, was natürlich genauer ist, die jedem Texte eigenen gegenübergestellt werden. Von den 9 A eigenen gehören 7 zur ersten Gruppe, eine ist eine Selecta, eine eine P Klausel, deren Anomalie erklärt werden kann. Von den 8, bzw. 4 B eigenen gehören nur 2, bzw. 1 zur ersten Gruppe, 5, bzw. 3 zur zweiten.

Was in der Akustik der zahlenmäßige Ausdruck der Schwingungen für die Harmonie ist, das bedeuten diese Zahlen für den mehr oder weniger cyprianischen Rhythmus der beiden Texte.

Noch überraschender ist das Ergebnis, wenn wir die sensiblen Stellen in 5, 6, 9, 16 ansehen.

- Zeile 5: A = V1; B = P1
- „ 6: A = P2<sup>tr</sup>; B = P1
- „ 9: A = V2; B = M2<sup>2</sup>
- „ 16: A = V2; B = L3<sup>2</sup>.

In Worten heißt das: In 5 endigt A mit der Form V1; B zerstört durch Herübernahme des „post resurrectionem suam“ aus A und durch Einfügung des neuen Zitates Io. 20, 21 sq. nicht nur den möglichen Reim („aedificat ecclesiam - tribuat potestatem“), nicht nur

den Parallelismus gleicher Länge mit den Dreiergruppen 5-7, 8-10, 11-13 in sich und untereinander, sondern die Klausel V1 wird zu einer verpönten P Klausel. Als mildernder Umstand ist allerdings die Tatsache zu bewerten, daß es sich um Einführung eines Schriftzitates handelt. Aber den Rhythmus hebt die Änderung in keinem Falle.

„Constituit“ in A 6 gibt allerdings keine gute Klausel; aber während dadurch in A ein ausgezeichnete Reim zustandekommt, wird in B nicht nur dieser zerstört, sondern auch keine bessere Klausel gefunden.

Linie 9 in A gibt die Klausel V2. In B finden wir an deren Stelle wieder ein Gebilde (M2'), das wir nicht unter die bei Cyprian üblichen Klauseln einreihen können. Nach Zieliński's Tabelle befindet sich keine einzige dieser Art unter den 187 in De un. cccl. gemessenen.

V2 in 16 A wird zu L3' in B, Klausel, die Cyprian ebenfalls unbekannt war, nach der gleichen Statistik. Allerdings schreiben manche Forscher (Ed. de Jonge, A. W. de Groot) den beiden Trochäen, ohne kretische Basis, Klauselwert zu. Dadurch wäre das Beispiel weniger beweiskräftig. Immerhin bleiben in jedem Falle als unbestrittene Vergleichsendungen 6 und 9. Niemand wird in Abrede stellen, daß es sich gerade um die allerwichtigsten, allersensibelsten Stellen handelt. Ist das reiner Zufall?

Was die Typologie der Klauseln oder die Einschnitte in dieselben betrifft, so möchten wir eine einzige Tatsache erwähnen, die für Text A bedeutungsvoll ist.

Die Typen —, ~ —, — ≃ wie in 1: „resurrectionem suam dicit“ mit zwei Einschnitten nach der ersten und dritten Silbe, ebenso —, ~ — — ≃ wie in 5: „tribuat potestatem“ mit einem Einschnitt nach der ersten Silbe, sind von hohem Interesse, weil Ed. de Jonge<sup>29)</sup> und Th. Zieliński<sup>30)</sup> an denselben ein wichtiges Gesetz festgestellt haben. Beim letzten Typus mit einem Einschnitt ist nämlich das Anlaufswort, dessen letzte Silbe die erste der Klausel bildet (also nicht eine Monosyllab), in der Regel ein Proparoxytonon. Für den anderen Typus mit zwei Einschnitten ist dieses Gesetz nicht obligatorisch. In A nun haben wir vier Beispiele vom ersten Typus mit zwei Einschnitten (1, 4, 8, 15). Darunter sind zwei A eigene (1, 4). Wenn wir von den Beispielen, bei denen die Klausel mit einsilbigem Wort beginnt (8, 15), absehen, haben alle als Anlaufs-

29) Les clauses métriques dans Saint Cyprien (Louvain 1905) 60 f.

30) A. a. O. 434 ff. 453.

wort ein Paroxytonon. Ein einziges, und zwar A eigenes Beispiel gehört zum zweiten Typus mit einem Einschnitt. Es gehört zudem zur empfindlichen Linie 5. Das Gesetz stimmt glänzend. „Tribuat“ ist ein Proparoxytonon.

Stellen wir nun zur Ergänzung dieses formellen Vergleiches die beiden Texte in den unmittelbaren Kontext, zwischen Kap. 3 und 5 hinein.

Disposition der Texte und die nun bekannten Abkürzungen Zielinskis für die metrischen Klauseln mögen lange Erklärungen ersetzen,

### Caput 3.

Cavenda sunt autem non solum quae sunt aperta adque manifesta	L1 <sup>2</sup>
sed et astutae fraudis subtilitate fallentia.	V2
Quid vero astutus quivte subtilius,	V2
quam ut Christi adventu detectus ac prostratus inimicus,	L1 <sup>2</sup>
postquam lux gentibus venit	V1
et sospitandis hominibus salutare lumen effulsit,	V1
ut surdi auditum gratiae spiritalis admitterent,	V2
aperirent ad Dominum oculos caeci,	L1 <sup>1</sup>
infirmi aeterna sanitate revalerent,	M2 <sup>2</sup>
clodi ad ecclesiam current,	V2
multi claris vocibus et precibus orarent,	L1 <sup>1</sup>
videns ille idola derelicta	M5
et per nimium credentium populum sedes suas et templa deserta	V1
excogitaverit novam fraudem (V1) ut sub ipso christiani nominis	V1
titulo fallat incautos? (V1) Haereses invenit et schismata, V1, L2 <sup>tr</sup>	
quibus subverteret fidem, veritatem corrumpere, scinderet	
unitatem.	L3 <sup>2</sup>
Quos detinere non potest in viae veteris caecitate,	L3 <sup>tr</sup>
circumscribit et decipit novi itineris errore.	L1 <sup>1</sup>
Rapit <sup>31)</sup> de ipsa ecclesia homines et,	L4
dum sibi adpropinquasse iam lumen (V2) adque evasisse saeculi	V2
noctem videntur,	L3 <sup>tr</sup>
alias nescientibus tenebras rursus infundit,	V1

---

31) Hier reimt sich das Anfangswort eines Satzes mit einem Schlußwort: **Rapit** — **infundit**. Vgl. epist. 74, 8 (805, 16 sq.): **Dat** honorem Deo qui Marcionis baptismo **communicat**! **Dat** honorem Deo qui foras de adultera et fornicaria nasci Dei filios **adseverat**! **Dat** . . . vindicat! **Dat** . . . putat! Vgl. epist. 43, 3 (592, 7): **Vigilate** . . . **excubate**.

ut cum evangelio Christi et cum observatione eius et lege non		
	<b>stantes</b> christianos se vocent	L2 <sup>tr</sup>
et <b>ambulantes</b> in tenebris habere se lumen existiment		V2
<b>blandente</b> adversario adque <b>fallente</b> ,		V1
<b>qui</b> secundum apostoli vocem transfiguratur se velut angelum lucis		V1
et ministros subornat suos velut ministros iustitiae		P2 <sup>tr</sup>
adserentes noctem pro die,		V2
interitum pro salute,		L3 <sup>tr</sup>
desperationem sub obtentu spei,		V2
perfidiam sub praetextu fidei,		V2
antichristum sub vocabulo Christi,		V1
ut dum verisimilia mentiuntur,		?
veritatem subtilitate frustrantur.		V1
Hoc eo fit, fratres charissimi, dum ad veritatis originem non		
	<b>reditur</b>	V3
nec caput quaeritur		V2
nec magistri caelestis doctrina servatur.		V1
4. Quae si quis consideret et examinet,		L2 <sup>tr</sup>
tractatu longo adque argumentis opus non est.		V1
<b>Probatlo</b> est ad fidem facilis		L1 <sup>tr</sup>
<b>conpendio</b> veritatis.		V3
3	5. Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus,	V1
	maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus,	V3
	ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probemus.	V3
2	Nemo fraternitatem mendacio fallat,	V1
	nemo fidem veritatis perfida praevaricatione corrumpat.	V1
2	Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.	L3 <sup>tr</sup>
	Ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento	
	fecunditatis extenditur,	V2
3	quomodo solis multi radii sed lumen unum,	L3 <sup>tr</sup>
	et rami arboris multi (V1) sed robur unum tenaci radice	
	fundatum,	V1
3	et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt (V2), numerositas	
	licet diffusa videatur exundantis copiae largitate,	V3
	unitas tamen servatur in origine.	M2 <sup>tr</sup>
3	Avelle radium solis a corpore (V2), divisionem lucis unitas non	
	capit:	V2
	Ab arbore frange ramum, (L3 <sup>tr</sup> ) fructus germinare non poterit:	L1 <sup>tr</sup>
	A fonte praecide rivum, (V3) praecisus arescit.	V1

Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios

suos porrigit: V2

- |   |   |  |                 |
|---|---|--|-----------------|
| 3 | { | Unum tamen lumen est (V2) quod ubique diffunditur,           | V2              |
|   |   | nec unitas corporis separatur.                               | V3              |
| 3 | { | Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit,     | V1              |
|   |   | profluentes largiter rivos latius pandit:                    | V1              |
|   |   | Unum tamen caput est et origo una et una mater feccunditatis |                 |
|   |   | successibus copiosa:   | V3              |
| 3 | { | Illius fetu nascimur,  | V2              |
|   |   | illius lacte nutrimur,                                       | V1              |
|   |   | spiritu eius animamur.                                       | L1 <sup>2</sup> |

Die durch Druck, Anordnung und Anmerkungen sichtbar gemachten Satzfiguren sprechen mit hinreichender Klarheit. Kapitel 5 — darauf liegt das Hauptgewicht dieses Vergleiches — hängt nicht bloß inhaltlich mit Kapitel 4 Text A zusammen (als Anwendung auf die Gegenwart), sondern auch rein kompositionell verrät es A. Der Doppelgedanke: „ecclesia-cathedra“ in A 14-15 und 16-17 hat seine Parallele in Kap. 5: „episcopatus unus est — ecclesia una est“. (Für die Zusammenstellung von „cathedra-episcopatus“ vergleiche man z. B. Epist. 55, 24 [642, 5 sq.], epist. 43, 5 [594, 5]).

Hier wie dort durchwegs zwei- und dreigliedrige Satzgebilde! Die dreigliedrige Anaphora in A kann sehr gut in dem dreifachen Beispiel (Sonne, Baum, Quelle) nachklingen. Hier wie dort ist der Aufbau ganz ähnlich. Hier wie dort als Schluß eine praktische Folgerung („Illius fetu nascimur“ etc.).

Vor allem sind es Satzparallelismus und Reim, welche die enge Verwandtschaft herausfühlen lassen. Es gibt ja kaum eine Zeile ohne diese Figuren.

Man mag allerdings einwenden, in B sei dies durch die Schriftzitate unmöglich gemacht. Jedoch ganz abgesehen von der oben genannten Anomalie in B 6 und 9, bleibt die Tatsache bestehen, daß Cyprian, selbst wenn er seinen Text mit Schriftziten durchwirkt, unfehlbar wieder den Reim findet in den an den Text sich anschließenden Paraphrasen. Man vergleiche in De unit. cap. 7, 8, 11, besonders 12, 14, 24 usw., ferner die oben zitierten Briefe 69, 2 und 74, 11, welche mit B verwandte Schriftzitate haben.

Es wäre nun merkwürdig, wenn gerade der Höhepunkt eines Traktates, der für die öffentliche Lesung bestimmt war, dieses Schmuckes entbehrte, jener Beweis, der so emphatisch angekündigt



wird und der eine so emphatische Anwendung auf die Gegenwart erhält.

Die Klauseln gehören ebenfalls, wie die nun bekannten Abkürzungen es leicht sichtbar machen, in weit überwiegender Mehrheit der cyprianischen Gruppe VL1 an. Ausnahmen, vor allem im dritten Kapitel, fehlen jedoch nicht. Sie erklären sich immer aus dem der Metrik übergeordneten Gesetz des Reimes oder anderer Figuren, besonders der chiasmatischen Wortstellung. Nicht anders war in A 6 die Klausel zu erklären.

So dürfte denn die Behauptung kein Irrtum sein, daß A sich ausgezeichnet in den unberührten Kontext einschmiegt. B hingegen ist vom rein formellen Standpunkt eher ein erratischer Block zu nennen, der den breiten und gleichmäßig dahinfließenden, in die Dämme rhetorischer Gesetze eng eingezwängten Redestrom aufhält, unterbricht und zersplittert. Die enge Verwandtschaft der Fassung A mit dem fünften Kapitel darf geradezu auffallend genannt werden. Nicht die eine oder andere der beobachteten Tatsachen, sondern die Gesamtheit derselben scheint uns mit hinreichender Klarheit zu sprechen.

Vielleicht wendet man ein: A könnte eine spätere stilistische Korrektur sein.

Dieser Einwand dürfte schon dadurch entkräftet sein, daß Cyprian fähig war, im ersten Entwurf seinen Stil zu schreiben, ohne auf eine spätere Korrektur angewiesen zu sein. Seine eilig hingeschriebenen Briefe beweisen das zur Genüge. Warum sollte es sodann gerade das Hauptkapitel des Traktates sein, da das vorausgehende dritte und folgende fünfte Kapitel so glänzend geschrieben sind?

Dazu kommt ein weiterer, schwerwiegender Umstand, dessen Tragweite über den gemachten Einwurf hinausgeht. Lebreton ist er entgangen, obwohl van den Eynde auf ihn hingewiesen hatte <sup>22</sup>). Kap. 19 De unit. ist, wie Chapman bewies, mit der doppelten Rezension des vierten Kapitels solidarisch. Cyprian vergleicht hier das Verbrechen seiner Gegner (Felicissimus und seine Parteigänger) mit jenem der Gefallenen: „Peius hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur, qui tamen in paenitentia criminis constituti Deum plenius satisfactionibus deprecantur“ (227, 9 sq.). Dann folgt in einer Reihe von Gliedern der Vergleich zwischen dem Schis-

---

32) A. a. O. 20—23. Die dort angegebene Lösung scheint den Tatsachen zu entsprechen.

matiker und dem Gefallenen. Die Handschriftengruppe des Textes B schließt sich unmittelbar, grammatikalisch natürlicher, an den obigen Satz: „Illic (Gefallene) ecclesia quaeritur et rogatur, illic ecclesiae repugnatur: hic potest necessitas fuisse, illic voluntas tenetur in scelere: hic qui lapsus est“ etc. (227, 11 sq.) Die Handschriftengruppe des Textes A kehrt die hinweisenden hic-illic gerade um, und zwar in konstanter Weise: „Illic ecclesia quaeritur et rogatur, hic ecclesiae repugnatur: illic potest necessitas fuisse hic voluntas“ etc. Dies geht gegen das natürliche Sprachempfinden. (Nebenbei bemerkt kein schlechtes Anzeichen für die Ursprünglichkeit der Variante A. Nicht die leichteste, sondern die schwerste Variante hat oft den Vorzug.)

Wenn nun aber A eine spätere Korrektur des im Frühjahrskonzil von 251 gelesenen Textes wäre, dann müßte A als revidierter, für ein weiteres Publikum bestimmter Text solche Korrekturen aufweisen, die den veränderten Umständen Rechnung trügen, d. h. die den natürlichen, unmittelbaren Kontext herstellten und nicht den unnatürlichen, zeitlich und umständlich bedingten. Nun ist gerade das umgekehrte der Fall. A setzt außergewöhnliche, die normalerweise zu erwartende Konstruktion beeinflussende Umstände voraus, während B von solchen absieht. Man vergleiche De lapsis 3 (239, 2 sq.); epist. 55, 26 (644, 8 sq.). Mit anderen Worten, B und nicht A ist der revidierte Text. Noch viel weniger ist das vierte Kapitel der Fassung A eine stilistische Korrektur. A ist es ja auch nicht in Kap. 19. Die Verschiedenheiten wurzeln viel tiefer. Das beweist uns näher der inhaltliche Vergleich.

### b) *Inhaltlicher Vergleich.*

Die inhaltlichen Unterschiede gruppieren sich laut vorausgehender Analyse um die Schriftzitate, welche den Aufbau bedingen. Die Vergleichspunkte sind daher leicht aufzufinden und gegenseitig abzugrenzen. Es sind erstens die Schrifttexte, zweitens die an die Schrifttexte sich anschließenden Ergänzungen oder Erklärungen.

#### 1. *Schrifttexte.*

Van den Eynde machte zuerst darauf aufmerksam, daß die jeder Fassung eigenen Schrifttexte mit Rücksicht auf ihr Vorkommen in den übrigen Schriften Cyprians sich genau nach chronologisch verschiedenen Perioden scheiden. Der Trennungsstrich wird durch den Ausbruch der Kontroverse über die Gültigkeit der Ketzertaufe gezogen. Eine gewisse Ausnahme macht Ephes. 4, 4 sq.

Da unseres Wissens eine Antwort auf die Einwände *Lebretons* und *Poschmanns* bis jetzt nicht gekommen ist, werden wir versuchen, dieselbe zu geben, den Beweis van den *Eyndes* durch eine Reihe von Beobachtungen zu ergänzen und demselben durch eine engere Verbindung mit dem vorausgehenden philologischen Vergleich eine etwas andere Wendung zu geben.

Folgende sind die Schrifttexte:

**A:** Mt. 16, 18—19; Io. 21, 17.

**B:** Mt. 16, 18—19; Io. 20, 21—23; Cant. 6, 8; Eph. 4, 4—6 Anfang (unus Deus). Mt. 16, 18—19 scheidet, weil beiden Texten gemeinsam, aus.

Texte von **A:**

Io. 21, 17 (oder sein unmittelbarer Kontext, d. h. die Übergabe der Herde Christi an Petrus) kommt isoliert, als eigentliches Zitat, in Cyprians Schriften nirgends vor. Der Text wird jedoch vorausgesetzt in *De zelo et livore* c. 12 (427, 1 sq.) aus dem Jahre 256. Die Stelle wird uns noch beschäftigen.

Hingegen finden wir diesen Bibeltext in einem Briefe des römischen Klerus an jenen von Karthago aus dem Jahre 250 (Epist. 8, 1 [486, 16 sq.]):

„Sed et Simoni sic dicit: diligis me? Respondit diligo. Ait ei: pasce oves meas. Hoc verbum factum ex actu ipso quo cessit cognoscimus, et ceteri discipuli similiter fecerunt.

Merkwürdigerweise berührt sich die Stelle mit *De unit.* 4 auch in der Übertragung dessen, was sich auf Petrus bezieht, auf die anderen Jünger. Man vergleiche *De unit.* 4, besonders Z. 8: „Hoc erant utique ceteri quod fuit Petrus.“

In *V e r b i n d u n g* mit Mt. 16, 18 sq., also wie in *De unit.* A, steht der Text in dem um 249 geschriebenen Traktat *De hab. virg.* 10 (194, 25 sq.):

Petrus etiam, cui oves suas Dominus pascendas tuendasque commendat, super quem posuit et fundavit ecclesiam, aurum quidem sibi esse et argentum negat, sed etc.

Diese beiden Texte mögen dem Verfasser vor Augen schweben in:

Epist. 59, 14 (683, 10 sq.) [a. 252]: ... ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est (Mt. 16, 18 sq.) ... singulis pastoribus portio gregis sit adscripta (Io. 21, 17) ...

Epist. 66, 8 (732, 25 sq.) [a. 254]: Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia (Mt. 16, 1809) ... illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens (Io. 21, 17).

Daß beide Texte tatsächlich gerne verbunden wurden und einander riefen, beweist, nebst der Selbstverständlichkeit der Sache,

die pseudo-cyprianische Schrift *De aleatoribus* c. 1 und c. 3<sup>33</sup>). Das nämliche ist daher in den vorhergehenden Beispielen nicht zum vorneherein auszuschließen. Wenn wir von *De zelo et livore* absehen, so sind alle anderen Parallelen aus der Zeit vor der Kontroverse mit Papst Stephan. Die einzige sichere ist *De hab. virg.* 10. Sie ist bezeichnend durch die mit A identische Nebeneinanderstellung von Mt. 16, 18 sq. und Io. 21, 17.

**Texte von B:**

a) Io. 20, 21—23. Ganz offenbar vertritt dieser Text Io. 21, 17 der Fassung A. Dafür bürgt das in beiden Versionen stehende „*post resurrectionem suam*“. Isoliert finden wir diesen Text in *Epist.* 69, 11 (759, 13 sq.) [a. 255]:

*Post resurrectionem enim discipulos suos mittens loquitur ad eos et dicit: sicut misit me pater etc. Quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat sanctum spiritum.*

In Verbindung mit Mt. 16, 18, also wie in B, in *Epist.* 73, 7 (783, 13 sq.) [a. 255/6]:

*Manifestum est autem ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur (in terris) quod ille solvisset. Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens: sicut misit me pater etc.*

*Epist.* 75, 16 (820, 24 sq.) [a. 256] aus der Feder Firmilians von Caesarea, aber offenbar unter dem Einfluß Cyprians stehend:

*Qualis error sit et quanta caecitas eius, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haeticorum dari posse nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris etc. (Mt. 16, 19) et iterum in evangelio (quando) in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum s. etc. (Io. 20, 22 sq.)*

Von Interesse ist nicht nur, daß alle diese Briefe Bestandteile der Kontroversliteratur nach 254 sind, sondern daß die Afrikaner aus Mt. 16, 18 sq. und Io. 20, 21 sq. von den wichtigsten Argumenten für die Ungültigkeit der Ketzertaufe folgerten. Die den Aposteln in ihnen mitgeteilte Binde- und Lösegewalt wurde von der Gewalt, Sünden in der Taufe nachzulassen, verstanden. Außer den genannten Stellen wären zahlreiche Voten afrikanischer Bischöfe anzuführen, die auf der von Cyprian präsierten Synode vom September 256 abgegeben wurden: *Sent. episc.* (435 sq.) 9, 15, 25, 27, 39, 40, 41, 53. Sünden vergeben ist hier identisch mit taufen. *Sent.* 48 interpretiert Mt. 16, 18 in diesem Sinne.

33) Hartel, CSEL vol. III P. 3 Appendix 93, 1 sq. 94, 13 sq.

b) Cant. 6, 8 kommt nur ein einziges Mal vor in Epist. 69, 2 (750, 22 sq.) [a. 255]. Es folgen daselbst Cant. 4, 12 und etwas weiter I Petr. 3, 20. 21:

Quod ecclesia una sit declarat in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona Christi dicens: una est columba mea etc. (Cant. 6,8) ... De qua item denuo dicit: hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae (Cant. 4, 12). Si autem hortus conclusus est sponsa Christi quae est ecclesia, patere res clausa alienis et profanis non potest. Et si fons signatus est, neque bibere inde neque consignari potest cui foris posito accessus ad fontem non est. Puteus quoque aquae vivae si unus est, idem qui intus est, vivificari et sanctificari foris positus ex illa aqua non potest, ex qua solis eis qui intus sunt usus omnis et potus concessus est. Quod et Petrus ostendens unam ecclesiam esse et solos eos qui in ecclesia sint baptizari posse posuit et dixit: in arca Noe pauci id est octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, quod et vos similiter salvos faciet baptisma (I Petr. 3, 20. 21).

Diese Textreihe, welche nur in unserer Kontroversliteratur vorkommt, mit dem Gedanken: Die Kirche ist eine, daher die Taufe eine, was auch Petrus sagt, findet sich wieder in Epist. 74, 11 (808, 18 sq. [a. 256]). Nur steht hier statt Cant. 6, 8 eine freie Wiedergabe von Eph. 4, 4 sq. („una ecclesia-unum baptisma“), dann wie oben Cant. 4, 12 und I Petr. 3, 20. 21. Die Parallele ist klar. Es folgt daraus, daß offenbar nicht der etwas dunkle, an den Haaren herbeigezogene Text Cant. 6, 8 die Anführung dieses Buches begründet, sondern Cant. 4, 12. In der Suche nach geeigneten Schriftziten, die den Traditionsbeweis Roms entkräften sollten, konnte Cant. 4, 12 nicht entgehen mit seinem „fons signatus, puteus aquae vivae“, die zu klar an die Consignatio und die mit ihr gespendete Taufe anzupielen schienen. Man vergleiche: „Neque bibere inde neque consignari potest!“ Wirklich erwähnt auch Firmilian (Epist. 75, 15 [820, 7 sq.]) trotz seiner nicht seltenen Cant. Zitate nur Cant. 4, 12. 13 mit I Petr. 3, 21 in Abhängigkeit von Cyprians Epist. 74, 11.

Der Beweis läßt sich noch erweitern. Die Schrifttexte der Epist. 69, 2 sind alle erstangeführte, typische Schriftbeweise für die cyprianische These. Von Cant. 6, 8 sehen wir ab. Hingegen folgt auf oben genannte Zitate noch, ebenfalls neu, Ephes. 5, 25. 26. Wir finden all dieselben wieder in Epist. 74, 6. 11 (808, 24; 809, 6; 804, 9), zwei unter ihnen in Firmilian, Epist. 75, 15 (820, 9, 18). Brief 69 scheint aber, wenigstens nach Ritschels Chronologie, der Auftakt des Streites gewesen zu sein. Warum zitiert Cyprian nicht Ephes. 4, 4 sq. der Fassung B? Offenbar griff er nicht auf die Argumentation der Einheitsschrift B zurück, konnte es nicht.

Somit trifft die nämliche Beobachtung hier wie im vorhergehenden Falle zu. Nicht bloß wird Cant. 6, 8 erst in der Kontroversliteratur zitiert, sondern dieser Text erklärt sich hier aus seiner Beziehung zum Beweismaterial der afrikanischen These.

c) Eph. 4, 4—6 (Anfang) scheint den Beweis schwieriger zu gestalten. Ausführlich zitieren den Text Firmilian, das treue Echo Cyprians (Epist. 75, 24 [825, 26 sq.]) und zwei Bischöfe auf der Synode von 256 (Sent. episc. 1 [436, 14], 5 [439, 12]).

Wenn Cyprian ihn zwar nirgends wörtlich anführt, so setzt er ihn doch voraus in Epist. 74, 11 (808, 18 sq.); 70, 3 (769, 18 sq.). Das gilt auch für eine Anzahl bischöflicher Voten (Sent. episc. 1, 2, 46 (?), 67, 73). Eph. 4, 4 sq. war somit ein Hauptbeweis der Oppositionspartei. Der Text ist in Cyprians Schriften nirgends heimischer als in dessen Briefen nach dem Ausbruch der Kontroverse.

Ob aber Eph. 4, 4 sq. hinreichend charakteristisch ist, um als Datierungsbeweis angeführt werden zu können, ist mit Recht bezweifelt worden. Der Bischof von Karthago braucht den Text in sehr freier Wiedergabe gegen die Partei des Felizissimus zum Erweis der Einheit der Kirche. Meines Wissens tut er dies nur zweimal. Merkwürdigerweise unterscheiden sich die Stellen beidemal dadurch von den späteren Anführungen, daß wir in ihnen das während der Kontroverszeit nie fehlende „unum baptisma“ vermissen.

De un. 23 (231, 7) Unus Deus est et Christus unus et una ecclesia eius et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest nec corpus unum discidio conpaginis separari etc.

Epist. 43, 5 (594, 5 sq.): Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest.

Sollte De un. 23 eine Erinnerung an das 4. Kap., in diesem Falle an die Fassung B sein? Das dürfte kaum der Fall sein. Warum nicht? Die beiden Texte De un. 23 und Epist. 43, 5 sind eng verwandt, zunächst durch die Tatsache, daß beide zur gleichen Zeit abgefaßt wurden, den gleichen Gegner im Auge haben und den gleichen Zweck verfolgen (Beilegung des Schismas des Felizissimus<sup>34)</sup>). Das legt ferner der Parallelismus der Glieder nahe:

De un. 23: „Unus Deus et Christus unus et una ecclesia eius et fides una.“

Ep. 43, 5: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una.“ (Man vergleiche Text A 14/15 = „fides“ und 16/17 = „cathedra“!)

34) Vgl. Chapman, Revue Bénéd. XX (1903) 29 ff.

Nun ist aber der letztere Text eine nicht zu verkennende Anspielung an die Version A 10: „Et una ecclesia et cathedra una monstratur.“ Somit ist wohl weder De un. 23 noch Epist. 43, 5 ein Beweis dafür, daß Eph. 4, 4 sq. im ursprünglichen 4. Kapitel De un. stand, da sie nicht zu gleicher Zeit von A und B beeinflußt sein können.

Epist. 74, 11 (808, 18 sq.) [a. 256] versetzt uns in die Lage, dieses Argument in etwa zu kontrollieren. Hier ist nicht nur der engere Anschluß an Eph. 4, 4 sq., wie der Text in B steht, sondern auch der unmittelbare Kontext Beweis, daß wir es ohne Zweifel mit einer Parallele von B zu tun haben:

„Traditum est enim nobis quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et una ecclesia et baptisma unum non nisi in una ecclesia constitutum etc. Cuius unitatis sacramentum expressum videmus etiam in cantico canticorum ex persona Christi dicentis.“ Cant. 4, 12. 13 und I Petr. 3, 20. 21. Vgl. oben, wo sich ergab, daß Cant. 6, 8 (so B) in diesen Kontext hineingehört. Zu vergleichen ist auch Epistula 70, 3 (769, 18 sq. [a. 255]:

„ . . . quando et baptisma unum sit et spiritus unus et una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata.“

Wir glauben somit nicht an die Stichhaltigkeit der Einwände. Eph. 4, 4 sq. war tatsächlich ein charakteristisches Argument in der Polemik für die Ungültigkeit der Ketzertaufe, scheint aber auch hier erst später geschätzt worden zu sein. Epistula 69, 2 kennt jedenfalls den Text noch nicht. Früher, um 251, war seine Bedeutung sehr sekundär. Die großen Paulustexte für die Einheit der Kirche der damaligen Polemik finden sich vielmehr in De un. cap. 8, das möglicherweise ein Echo des 4. Kapitels Fassung A enthält (man vergleiche das Symbol von Hirt und Herde [216, 19 sq.]). Es sind dies I Cor. 1, 10 und Eph. 4, 2. 3. Eph. 4, 2. 3 ohne 4 sq. Das führt zu einer weiteren Beobachtung. Epist. 55, 24 [Ende 251 oder 252] zitiert Eph. 4, 2. 3 ebenfalls ohne 4 sq. in einem Kontext, der ohne Zweifel in De un. sein Vorbild hat (642, 12 sq.): „ . . . cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus“ etc. Cf. De un. c. 5 (213 sq.); epist. 55, 24 (643, 11 sq.): „ . . . episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem.“ Cf. De un. c. 4 und 5. Wenn Eph. 4, 4 sq. damals Cyprian so geläufig gewesen wäre, wenn

Cyprian wirklich unsere Versio B (die „afrikanische“ nach Chapman, Lebreton) zur Hand gehabt hätte, warum floß nie, weder hier noch anderswo vor 255 Eph. 4, 4 sq. mit dem „*u n u m b a p t i s m a*“ in seine Feder? Die Gelegenheit dazu fehlte wahrlich nicht. Schon damals maßten sich die Gegner das Recht zu taufen an. Man vergleiche De un. 11 (219, 18 sq.)!

Als Abschluß zu dieser Untersuchung über die Schrifttexte zwei Worte zu Cyprians Zitationsweise im allgemeinen! Unser Ergebnis setzt voraus, daß Cyprian einen bis zu einem gewissen Grade sich gleich bleibenden Zitatenschatz für die verschiedenen im Laufe der Zeit auftauchenden Probleme hatte, so daß sich daraus ein chronologisches Kriterium ergibt. Das darf nicht befremden, am wenigsten bei diesem Schriftsteller<sup>35</sup>). Ziemlich zu Beginn seiner literarischen Tätigkeit hat Cyprian eine Sammlung von Schrifttexten angelegt, die wir in den meist so genannten *Testimoniorum libri tres* besitzen. Die ersten zwei Bücher, an Quirinus adressiert, dienen apologetischen Zwecken, das dritte, selbständige, den ersteren später zugefügte verfolgt pastorale Ziele. Daß nicht nur spätere Auktoren sich häufig dieser „Konkordanz“ bedienten, sondern Cyprian selbst, liegt auf der Hand. In De unitate haben wir unzweifelhafte Beispiele dafür: De un. 8 will die schismatischen Umtriebe als schriftwidrig beweisen. Ebenso Test. III, 86: „Schisma non faciendum, etiamsi in una fide et in eadem traditione permaneat qui recedit.“ Von den sechs diese These stützenden Schrifttexten (Ephes. wird nie zitiert) finden wir drei (Ex. 12, 46; I Cor. 1, 10; Ps. 67, 7) in De un. 8; zwei kommen, weil ungeeignet, überhaupt nie mehr vor; eines (Mt. 12, 30) finden wir in De un. 6. De un. 13—14 schöpft aus Test. III, 3: „Agapen et dilectionem fraternam religiose et firmiter exercendam“, nicht weniger als sechs Texte<sup>36</sup>). Hartel gibt allerdings nur die wörtlichen, nicht die freien Zitate an. (Man vergleiche dazu De orat. dominica 23—24, die sich enge an De un. 13—14 anschließen!) Weitere zu vergleichende Stellen sind De un. 17 und Test. III, 95; De un. 24—25 und Test. III, 3; De lapsis 15 und Test. III, 94; ebd. 27 und Test. III, 56.

35) Schon Chapman argumentierte mit dem gleichen Beweise, als er die Identität der in der Epistula 43 Gerügten mit den durch die Einheitsschrift Betroffenen feststellte. Rev. Bénéd. XX (1903) 33.

36) Folgendes sind die mit Test. III, 3 gemeinsamen Texte: De un. 13: Mt. 5, 23, (221, 23 sq.), Mt. 18, 19 (222, 3 sq.); De un. 14: Io. 14, 27 (222, 10), I Cor. 13, 2—5, 7 sq. (222, 14 sq.), Io. 15, 12 (222, 26), Io. 4, 16 (223, 4 sq.). Die letzten drei allein sind wörtliche Zitate und von Hartel vermerkt.



Nun gibt es aber in dieser „Konkordanz“ mehrere Thesen, die eine unverkennbare Verwandtschaft mit den in B angeführten Texten enthalten. Zu Cant. 6, 8: Test. II, 19 (85, 8 sq.): „Quod ipse (Christus) sit sponsus ecclesiam habens sponsam de qua filii spiritales nascerentur.“

Zu Eph. 4, 4 sq.: Test. III, 86 (174, 4 sq.): „Schisma non faciendum, etiamsi in una fide et in eadem traditione permaneat qui recedit.“

Zu Joh. 20, 21 sq. wäre vielleicht Test. III, 65 (167, 22 sq.) zu erwähnen gewesen: „Omnia delicta in baptismo deponi.“ Wir bestehen jedoch nicht darauf.

Aber kein einziger Text der Fassung B wird zitiert und wählerisch war man doch damals nicht. Canticum Canticorum scheint in dieser Zeit Cyprian überhaupt unbekannt gewesen zu sein. Zum erstenmal wird dieses Buch nach *De unitate*, in *De oratione dominica* c. 31 (290, 7) angeführt. (Dem Index der Hartelschen Ausgabe ist die Stelle entgangen und daher auch van den Eynde<sup>37)</sup>). *De unitate* c. 6 und c. 11 riefen aber gerade nach diesem Buche ebenso wie Test. II 19 wegen der metaphorischen Bezeichnung der Kirche als der „sponsa Christi“ und der Verwertung dieser Metapher.

Es wäre somit zum mindesten höchst auffallend, wenn trotz sinnverwandter Thesen, trotz zeitlicher Nähe in *De unitate* c. 4 gerade drei neue Texte auftauchten. Ganz anders verhält es sich, wenn B nach 254 entstanden ist. Cyprian hat sein Arsenal an Schriftbeweisen nie so erneuert und so bereichert wie anlässlich der Kontroverse mit Papst Stephan. Seine polemische Methode bestand ja gerade darin, den römischen Traditionsbeweis durch den Schriftbeweis zu entkräften. Die Statistik der Schriftzitate zeigt in überraschender Weise, daß in den Briefen aus dieser Zeit der relative Prozentsatz an neuen, über Test. lib. 3 hinausgehenden Schrifttexten unerreicht dasteht. Während in den Zeitperioden 250/51, 252/54, die neuen Texte jene, welche mit Test. gemeinsam sind, an Zahl unbedeutend bis mäßig übertreffen, in den Abhandlungen *De bono patientiae* und *De zelo et livore* (256) dieselben nicht erreichen, noch viel weniger in den Briefen aus dem Jahre 257, schnellst das Verhältnis in der uns interessierenden Briefliteratur auf mehr als das Fünffache, genauer auf das Dreieinhalbfache<sup>38)</sup>, wenn nur jene

37) Hartel, CSEL III, 3 App. 331, Van den Eynde a. a. O. 13.

38) In Zahlen ausgedrückt: 31 wörtliche Zitate sind ganz neu. Unter diesen werden 3 für die Polemik bezeichnende wiederholt (Cant. 4, 12 (13), 1 Petr. 3,

Briefe gezählt werden, in denen von der Ketzertaufe die Rede ist. (Epist. 69, 1—11; 70—74.) All das beleuchtet unser Ergebnis in eigenartiger Weise und baut weiteren Ausführungen vor.

## 2. An die Schrifttexte sich anschließende Äußerungen.

**A** Hier wachsen sie harmonisch aus den beiden Zitaten Mt. 16, 18 sq. und Ioh. 21, 17 heraus.

Zu Mt. 16, 18 sq. gehören:

3: *Super illum aedificat ecclesiam.*

5—7: *Et quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem unam tamen cathedram constituit et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit.*

8—10: *Hoc erant utique ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur, et una ecclesia et cathedra una monastratur.*

16—17: *Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?*

Zu Io. 21, 17 gehören:

4: *Et illi pascendas oves mandat.*

11—13: *Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.*

**B** Das Gefüge ist hier lockerer.

Io. 21, 17 mit seinen Gefolgstellen fällt weg. Io. 20, 21. 23, wahrscheinlich schon in A 5 vorausgesetzt, begründet offenbar B 8b: „*Pari consortio praediti et honoris et potestatis.*“ Da aber B 8b als eine Änderung der auf Mt. 16, 18 sich stützenden Gruppe 8—10 zu werten ist, reißen wir diesen Text nicht aus der Umgebung heraus. Sonst bleibt 8b ohne Einfluß. Das gilt auch für Cant. 6, 8 und Ephes. 4, 4 sq.

Mt. 16, 18 sq. erhält nun folgende Deutungen:

5—7: *Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit etc. Io. 20, 21. 23, tamen ut unitatem manifestaret,*

---

20. 21, Ephes. 5, 25, 26) in Epist. 69, 2 (751) und 74, 6 (804, 9), 74, 11 (808, 24; 809, 6). 9 wörtliche Texte sind mit Test. gemeinsam. 15 werden in Schriften aus der Zeit nach Test. und vor dem Ausbruch der Kontroverse angeführt. 2 kommen in nicht datierbaren Werken vor. Selbstverständlich wurden in diesen Berechnungen die in Frage stehenden Zitate nicht mitgerechnet.

unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.

8—10: Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, *pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.*

16—17: *Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit?*

Der inhaltliche Unterschied ist klar. In B tritt ein ausgesprochenes Bestreben, den Primat Petri in der zeitlichen Ordnung zu erklären, in den Vordergrund. Während in A die Kirche wesentlich „die auf Petrus gegründete Kirche“ ist, spricht B nur mehr von „der Kirche Christi“ (10) schlechthin. Während nach A das Festhalten an der Kathedra Petri die Zugehörigkeit zur Kirche verbürgt (16/17), löst B die enge Verbindung zwischen Kathedra Petri und Kirche auf, wodurch der Satzsatz 16/17 zu einer wenig sagenden Tautologie herabgewürdigt wird.

Die Parallelstellen nun, welche wir zu diesen verschiedenen gearteten Äußerungen in den übrigen Schriften Cyprians finden, bewegen sich im allgemeinen in den Ausdrücken und Gedanken der Fassung A vor dem Ausbruch der Kontroverse mit Papst Stephan. Sie nähern sich der Fassung B während derselben. Da es sich nach unserer Meinung wesentlich um eine Auslegung von Schrifttexten handelt, halten wir uns auch in der Einteilung an dieses Prinzip.

Parallelstellen zu Mt. 16, 18 sq.:

### Vor der Kontroverse

De hab. virg. 10. Cf. oben. Verbindung mit Io. 21, 17.

Epist. 33, 1 (566, 2 sq.): Dominus noster,

A

cuius praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae *rationem disponens* in euangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico etc. Mt. 16, 18, 19. Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et *ecclesiae ratio* decurrit ut ecclesia super episcopos *constituatur* et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.

7 unitatis originem adque *rationem* sua auctoritate *disposuit*.

7 id.

6 unam tamen cathedram *constituit* cf. 13 qui ab apostolis omnibus unanimi consensione *passatur*.

Epist. 43, 5 (594, 5): Deus unus est et Christus unus et *una ecclesia et cathedra una* super Petrum Domini voce fundata.

10 *una ecclesia et cathedra una*

A 8—10 ist also sicher eine Paraphrase von Mt. 16, 18, damit auch 9: „Sed primatus Petro datur.“

Epist. 59, 7 (674, 16 sq.): Petrus tamen super quem aedificata ab eodem Domino fuerat ecclesia unus pro omnibus loquens et ecclesiae voce respondens ait: Io. 6, 67 sq.

Hier ist weder an A noch an B eine wörtliche Anlehnung zu finden. Inhaltlich gehört die Stelle zur Fassung A.

Epist. 59, 14 (683, 9 sq.): . . . navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde *unitas sacerdotalis exorta* est ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum.

Mt. 16, 18 sq. wird zwar nur vorausgesetzt. Die „cathedra Petri“ und die „ecclesia principalis“ sind kaum zu trennen von A 9/10, 16 („primatus-cathedra“) zumal, wie oben bemerkt, einige Zeilen weiter unten „singulis pastoribus portio gregis adscripta sit“ etc. eine Erinnerung an Io. 21, 17 sein könnte. Für die Verbindung von „primatus“ und „cathedra“ vergleiche man noch Epist. 69, 8 (757, 18 sq.): „. . . cathedram sibi constituere et primatum adsumere . . . conantur.“ Andererseits ist „unde unitas sacerdotalis exorta est“ nicht von B 9 zu trennen: „Exordium ab unitate proficiscitur.“

Epist. 66, 8 (732, 25 sq.): Loquitur illic Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia, ecclesiae nomine docens et ostendens quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens.

Weil dieser Text inhaltlich mit der vorhergehenden Stelle eng verwandt ist, so müssen wir ihn auch in die Nähe von A rücken.

Epist. 55, 8 (630, 1 sq.) hat zwar wenig mit Mt. 16, 18 zu tun. Aber die unleugbaren Anspielungen an De un. 4, 14/15 und c. 6 lassen es angezeigt erscheinen, Ausdrücke wie „locus Petri“ und „gradus cathedrae sacerdotalis“ als Parallelstellen der Fassung A zu verzeichnen:

. . . cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret: quo occupato et de Dei voluntate adque omnium nostrum *consensione* (A 13) firmato quisque iam episcopus fieri voluerit foris fiat necesse est nec habeat ecclesiasticam ordinationem qui *ecclesiae non tenet unitatem* (AB 14) quisque ille fuerit . . . profanus est, alienus est, foris est (De un. c. 6: alienus est, profanus est, hostis est)<sup>39)</sup>.

---

39) Vgl. Ebd. c. 8: . . . ut Cornelium nobiscum verius noveris, non de malignorum et detrahentium mendacio, sed de Dei iudicio qui episcopum eum fecit et coepiscoporum testimonio quorum numerus universus per totum mundum concordii unanimitate consentit (629, 2 sq.). A 13: Qui ab apostolis omnibus unanimes consensione pascatur.

Als einwandfreie Beispiele können bloß die ersten drei in Betracht kommen (De hab. virg. 10, epist. 33, 1; 43, 5), da die anderen nur Annäherungen sind. Auffallenderweise gehören alle drei zeitlich und, dem Zwecke, inhaltlich nach, auch die beiden Briefe in die allernächste Nähe von De unitate ecclesiae.

Seit dem Ausbruch der Kontroverse:

Epist. 70, 3 (769, 17 sq.) [a. 255]: . . . nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit et spiritus sanctus unus et una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum *origine unitatis et ratione fundata*.

Der erste Teil erinnert an B 18, der zweite an A 7: „Unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit“. Die Ähnlichkeit erreicht sogar einen sehr hohen Grad. Z. 5/7 De un. 4 sind daher sehr wohl eine Paraphrase von Mt. 16, 18 sq.

Epist. 71, 3 (773, 10 sq.): Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum quod ecclesiae prius persecutor fuisset etc.

In dieser scharfen Kritik offenbar des Papstes, der auf Grund seines Primates Gehorsam verlangte, ist der Sinn des Wortes „primatus“ durch die Gegenüberstellung „a novellis et posteris“, „Paulus . . prius“ bestimmt. Die Betonung des zeitlichen Momentes deckt sich hier mit B 7: „Unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit“; ebenso B 9.

Epist. 73, 7 (783, 13 sq.): Manifestum est autem ubi et per quos remissa peccatorum dari potest, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et *unde unitatis originem instituit et ostendit*, potestatem istam dedit ut id solveretur (in terris) quod ille solvisset. *Et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens* (Io. 20, 21—23).

Hier ist die Berührung mit B äußerst eng. Hier wie dort folgert Cyprian mit fast gleichen Worten aus Mt. 16 18 sq. das nämliche: „Unitatis originem instituit et ostendit“ — „ut unitatem manifestaret unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.“ Hier wie dort wird das Gewicht auf die zeitliche Priorität gelegt: „Petro primum . . et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur“ (Io. 20, 21 sq.) — „super unum (= primum) . . . et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam . . .“

Epist. 73, 11 (786, 4 sq.): Quo venturus est qui sitit, utrumne ad haereticos ubi *fontes et fluvius aquae vitalis omnino non est*, an ad ecclesiam quae una est et *super unum* qui et claves eius accepit Domini voce fundata est? Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem.

Nicht nur durch die Anspielung an Cant. 4, 12 und dadurch an 6, 8 (cf. epist. 69, 2 und 74, 11) lehnt sich diese Stelle an B an, sondern auch durch die wörtliche Parallele: „super unum“ (A „illum“).

In Epist. 75, 16 (820, 24 sq.) <sup>40)</sup> hat Firmilian Epist. 73, 7 (783, 13 sq.) vor Augen.

Ohne nähere Parallele ist De bono patientiae 9 (403, 16 sq.) [a. 256]. Ad Fortunatum 11 (338, 15 sq.) (meist 257 datiert, früher von H. Koch) erinnert aber an B („postmodum“ — „prima et una“):

Cum septem liberis plane copulatur et mater origo et radix quae ecclesias septem postmodum peperit, ipsa prima et una super petram Domini voce fundata.

Aus dieser Untersuchung läßt sich der oben bereits angeführte Schluß noch genauer dahin formulieren, daß die Mt. 16, 18 begleitenden Ergänzungen aus der Zeit vor dem Ausbruch der Kontroverse sich bisweilen wörtlich an jene von A, einmal an jene von B und A zugleich (Epist. 59) anlehnen, seit dem Ausbruch derselben zunächst noch an A (Epist. 70), nachdem aber die beiden Parteien heftiger aneinander geraten sind, in sehr auffälliger Art an B (Epist. 71; 73; 75).

Es bleiben die Ergänzungen zu Io. 21, 17. Ihre Bedeutung ist für unsere Frage nicht groß, da eben in B die eigentlichen Vergleichstellen fehlen. Die Symbole Hirt und Herde für Bischof und Kirche sind sehr häufig. Wir finden sie zu jeder Zeit. Man vergleiche: De un. 8 (216, 18 sq.); De lapsis 4 (239, 23); epist. 17, 2 (522, 15): „... ut commendatas sibi oves foverent“; damit ist zu vergleichen A 4: „Illi pascendas oves mandat“; epist. 41, 1 (587, 11); 43, 6 (596, 3); 45, 3 (602, 20 sq.), mit Anspielungen an De un. 5: „Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam quantum possumus oblinere curemus et quod in nobis est balubundas et errantes oves, quas quorundam pervicax factio et haeretica templatatio a matre seccernit, in ecclesia colligamus“; epist. 46, 1 (604, 14); 2 (605, 2); 59, 14 (683, 19 sq.); 61, 1 (695, 18); 66, 5 (730, 10 sq.); 68, 3 (745, 22; 746, 6 sq.) (unmittelbar vor dem Ausbruch der Kontroverse), ebd. 4 (747, 20 sq.): „... nam etsi

40) Epist. 75, 16 (820, 24 sq.): Qualis vero error sit et quanta caecitas eius, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haeticorum dari posse nec permanet in fundamento unius ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intellegi potest quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris etc. Mt. 16, 18, et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite etc. Io. 20, 22. 23.

*pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus*“ etc. zu vergleichen mit A 11/12: „*Et* (hat hier auch den Sinn „etsi“ wie A 5, 8) *pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur*“; epist. 69, 5 (753, 18 sq.) (vgl. De un. 6; 8); epist. 71, 2 (773, 5); De zel. et liv. 12 (427, 1 sq.) usw.

Andererseits kenne ich weder vor noch während der Kontroverse eine Parallele zu B 8b: „*Pari consortio praediti et honoris et potestatis*.“

Die Gesamtheit dieser Beobachtungen formeller und inhaltlicher Art dürfte, scheint es uns, für die Priorität des Textes A hinreichender Beweis sein. Wenn auch die einzelnen Tatsachen eine andere Erklärung zulassen würden, so dürfte das kaum mehr der Fall sein für eine so große Menge von miteinander übereinstimmenden Indizien.

Wir haben jetzt zugleich auch die Antwort auf die Frage, wann und warum eine Überarbeitung des ursprünglichen Textes stattgefunden hat. Dies kann nur auf Grund der Meinungsverschiedenheiten mit dem römischen Bischof über die Gültigkeit der Ketzer- taufe und in Verbindung mit dieser Kontroverse möglich gewesen sein. Dieses folgenschwere Ergebnis bedarf einer näheren Untersuchung, weil damit der vielumstrittene Kirchenbegriff Cyprians verwachsen ist.

Die Gründe, mit welchen Papst Stephan seine Auffassung verteidigte, sind uns in ihren wesentlichen Zügen durch die indirekten Zeugnisse seiner Gegner bekannt, besonders den leidenschaftlich erregten Brief Cyprians an Pompeius (epist. 74) und das Schreiben Firmilians von Caesarea (epist. 75).

Diesen Quellen zufolge bestand das Hauptargument Stephans im Hinweis auf die römische Tradition. Seit den Tagen des anti- gnostischen Kampfes war dies immer mehr und mehr der per- emptorische Beweis der Kirche gegen alle häretische Neuerungen geworden. Der Traditionsbeweis ist aber seinem innersten Wesen nach mit dem Begriff der apostolischen Succession der Bischöfe, als den gottbestellten Trägern der Überlieferung, verbunden. Weil nach der Überzeugung der altchristlichen Welt die römische Kirche die Erbin der Apostelfürsten Petrus und Paulus war, hat der geniale Irenaeus<sup>41)</sup> in konsequenter Entwicklung seines Tra- ditionsbeweises Rom das doktrinäre Zentrum der ganzen Kirche genannt.

41) Adv. Haereses 3, 3, 2.

Die ganze, Cyprian und seine Parteigänger in helle Aufregung bringende Wucht des römischen Beweises versteht man erst in diesem geschichtlichen Zusammenhang. Die Stellung Cyprians anlässlich der zwistigen Bischofswahl in Rom vom Jahre 251 und seine Hand in Hand mit Rom geführte Polemik gegen den daraus entstandenen schismatischen Novatianismus hatten die Lage der Afrikaner nicht erleichtert.

Stephan führte die römische Praxis auf die Apostel Petrus und Paulus zurück. Die Kontinuität derselben verbürgte er durch den Hinweis auf die Nachfolgeschaft des römischen Bischofs auf dem Stuhl Petri. Firmilian bezeugt uns dies ausdrücklich in epist. 75, 5 (813, 2); 6 (813, 31 sq.); 17 (821, 14 sq.). Cyprians Gegenargumente sind zwar nicht so ausführlich, setzten aber das nämliche voraus (epist. 71, 3 [773, 10 sq.]; 74, 1 [799, 16]; 2 [800, 4]; 3 [801, 17]; 4 [802, 6] etc.).

Für diese Beweismethode Stephans, die offenbar auch von seinen afrikanischen Freunden aufgegriffen wurde, war das vierte Kapitel *De unit.* wahrlich nicht gleichgültig. Es enthielt den Kronbeweis für die Einheit der Kirche und gab — mit Recht oder Unrecht entscheiden wir hier nicht — den Gegnern eine gefährliche Waffe in die Hand. Man vergegenwärtige sich Texte wie: „*Illi (Petro) pascendos oves mandat . . . primatus Petro datur . . . qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit in ecclesia se esse confidit!*“

Ob die Verfechter der römischen Auffassung in ihrer Polemik sich tatsächlich auf C. eigene Ausführungen in *De unitate* beriefen, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen. Die bejahende Antwort kann sich jedenfalls auf gewichtige Anzeichen stützen. Warum sonst, was wir für hinreichend begründet erachten, die neue Revision gerade bei dieser Gelegenheit? Warum sonst — das gilt auch für solche, die unsere Datierung nicht annehmen — in der damaligen Kontroversliteratur die engen Berührungspunkte mit B, die, wie wir sehen werden, einer Korrektur des Textes A, einer Antwort auf in ihm wurzelnde Argumente gleichkommen? Weil ferner diese Art Argumente gerade in Briefen an mauretanische Bischöfe widerlegt werden (epist. 71, 3; 73, 7), so dürfte *De unitate* hier wahrscheinlicher als in Rom zu polemischen Zwecken benutzt worden sein. Gründe zu einer neuen Redaktion waren durch die neu geschaffene Lage jedenfalls gegeben. Sie allein erklärt in befriedigendster Art die Verschiedenheiten von A und B.



Umgeändert oder ganz ausgemerzt und durch Schrifttexte ersetzt (entsprechend der polemischen Methode Cyprians<sup>42</sup>) werden jene Stellen, welche die Fundamente des römischen Traditionsbeweises zu stützen schienen, d. h. nach den Quellen: 1. Stephan rühmt sich, durch rechtmäßige Nachfolge die *Kathedra Petri* inne zu haben: „*Stephanus . . . per successionem cathedram Petri habere se praedicat*“. (Im Anschluß an Mt. 16, 18 epist. 75, 17 [821, 26]). 2. Als Nachfolger Petri beansprucht er *Primatsrechte* und verlangt Gehorsam: „*Nam nec Petrus quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam . . . vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi polius oportere*.“ (Epist. 71, 3 [773, 11 sq.], offenbar ein Echo der Worte Stephans).

Den auf Mt. 16, 18 sich stützenden *Primat* schiebt Cyprian jetzt sehr nachdrücklich auf einen zeitlichen Vorrang hinaus: Was Petrus zuerst empfangen hat, das haben später alle anderen Apostel auch erhalten (Epist. 73, 7). Dieser Ausflucht stand jedoch Joh. 21, 17 hindernd entgegen, wonach Petrus allein auch nach der Auferstehung die Herde Christi übertragen wurde. Daß die Gegner Cyprians sich vielleicht dieses Argumentes bedienen, könnte De zelo et livore 12 (427, 1 sq.) vermuten lassen, Traktat, der bekanntlich wie De bono patientiae auch die durch diese Kontroverse geschaffene Lage im Auge hat und der polemischen Spitze nicht entbehrt: „*Meminisse debemus quo vocabulo plebem suam Christus appellet, quo titulo gregem suum nuncupet. Oves nominat, ut innocentia christiana ovibus aequetur: agnos vocat, ut agnorum naturam simplicem simplicitas mentis imitetur*.“ „*Quo titulo*“ ist trotz des Parallelismus (mit Homoioteleuton) nicht synonym zu „*quo vocabulo*“. Dieser Ausdruck ist wie in Epist. 28, 2 (546, 1) und 76, 1 (828, 11) mit Rechtsanspruch, hier besser mit Grund zu übersetzen. Der Sinn dürfte somit sein: Wenn die Gegner sich auf Joh. 21, 17 berufen, so müssen wir uns in Erinnerung rufen, aus was für einem Grunde Christus sein Volk Herde nennt: „*Oves nominat, ut innocentia*“ etc. Tatsächlich wirft Cyprian in der Epist. 74, 10 Stephan den Mangel gerade dieser Tugenden vor. Die

---

42) Bereits Epistula 69, 1 (749, 9 sq.): De qua re (Anfrage des Magnus, ob die von den Novatianern Getauften einer Wiedertaufe zu unterziehen seien) quantum fidei nostrae capacitas est scripturarum divinarum sanctitas et veritas suggerit, dicimus omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis ac iuris.

dabei gebrauchten Ausdrücke sind die nämlichen: „In compendio est autem apud religiosas et simplices mentes et errorem deponere et invenire adque eruere veritatem.“ Cf. De zel.: „Agnos vocat, ut agnorum naturam simplicem simplicitas mentis imitetur.“ Ebenso stehen unmittelbar vor c. 12 und unmittelbar nachher Texte der von Stephan angerufenen Apostelfürsten Petrus und Paulus. Über eine Möglichkeit, höchstens eine Wahrscheinlichkeit hinaus kommen wir aber nicht.

Trotzdem sind die Grundlagen der Änderungen gegeben: Joh. 21, 17 muß wegfallen und damit auch seine Ergänzungen. Der Grund des Wegfalles schimmert aber noch durch im „post resurrectionem“ und dem jetzt in B dadurch eingeleiteten und A gegenübergestellten Text Joh. 20, 21 sq. (Cf. epist. 71, 3; 73, 7 [783, 14 sq.]: „Nam Petro primum . . . et post resurrectionem quoque ad apostolos“ etc). Auf der Suche nach einem Texte zur Ausfüllung der Lücke bot sich naturgemäß Cant. 6, 8, ein, wie wir gesehen, mit der Kontroversliteratur eng verknüpfter Text (Cf. epist. 69, 2 [750, 22 sq.], die in diesem Falle ein chronologisches Indizium für die zweite Redaktion sein könnte, als terminus post quem).

Eliminiert werden dann systematisch die *K a t h e d r a*-Stellen: A 6/7: Die durch Mt. 16, 18 eingesetzte Kathedra Petri ist nicht die einzige. Sie war vor allem Symbol der Einheit. Auch den anderen Aposteln ist ja nach der Auferstehung die gleiche Amtsgewalt übertragen worden.

A 9/10: Damit der durch Mt. 16, 18 Petrus verliehene „Primat“ nicht in einem Cyprian unangenehmen Sinne gedeutet werde, betont dieser in B, daß die anderen Apostel waren was Petrus „*pari consortio praediti honoris et potestatis*“, obwohl „*exordium ab unitate*“ (= „*primatus*“ von A) *proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur*“.

Geradezu triumphierend konnten die Parteigänger Stephans, „der sich rühmte, die Kathedra Petri inne zu haben“, den Satz 16/17 entgegenhalten: „*Qui cathedram Petri (Lehrstuhl synonym mit Lehre Petri, bzw. seines Nachfolgers) super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?*“ Cyprian ändert und antwortet: „*Qui ecclesiae renilitur et resistit in ecclesia se esse confidit?*“, zugleich eine Lanze für seine Auffassung einlegend: „*Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus . . . unum baptisma.*“ Es ist unleugbar, daß eine solche Argumentation während der Kontro-

verse C. nicht fremd war. Man vergleiche Epist. 74, 8 sq. (805, 22; 806, 5, 14); 69, 10 (759, 1 sq.): „*Illud mirandum est, immo indignandum potius et dolendum, christianos antichristis adistere et praevaricatores fidei adque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare.*“ B: 14/15 („*fidem tenere se credit*“), 16/17 („*Qui ecclesiae renilitur et resistit*“).

Wir haben die Gegensätze vielleicht etwas stark hervorgehoben. Aber sind sie etwa größer als in der Antwort Cyprians an Stephan epist. 72, 3 <sup>43</sup>), oder im Vorwort der Synodalakten vom 1. Sept. 256: „*Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit*“ <sup>44</sup>), oder gar in der literarisch unvergleichlichen Stelle der epist. 74, 8 <sup>45</sup>), wo Cyprian im Sieg der römischen Auffassung den Zusammenbruch der Kirche sieht und den Papst mit den bittersten Vorwürfen überschüttet?

So aufgefaßt ist die zweite Redaktion des vierten Kapitels De unitate, eine Episode im Streite um die Gültigkeit der Ketzertaufe. Die neuen Varianten enthalten nicht nur eine Kritik der römischen Auffassung über die Grenzen der Primatsrechte, sondern möglicherweise auch die Berichtigung, einer Cyprian nicht genehmen Auffassung seines in Rom oder wahrscheinlicher in Afrika bei Anlaß dieser Kontroverse benutzten Traktates. Die neuen Schriftzitate sind so gewählt, daß die neue Rezension als Bestandteil der polemischen Literatur jener bewegten Tage gelten kann: „*Unum corpus . . una fides, u n u m b a p t i s m a.*“

Es erübrigt ein Wort zu den zwei wichtigsten Einwänden, welche gegen die neue Datierung erhoben wurden.

Die römische Färbung der Fassung A müsse in Beziehung zum Ausbruch des Novatianismus und zu der bei dieser Gelegenheit erfolgten Übersendung der beiden Traktate De lapsis und De unitate gebracht werden (Chapman, Batiffol, Lebreton).

Die aus der Neudatierung geschlossene Lehrentwicklung sei unhaltbar (Poschmann, Lebreton).

In beiden Fällen sind inhaltliche Gesichtspunkte maßgebend. Was den ersten Einwand betrifft, so ist nach den eingehenden

---

43) Epist. 72, 3 (778, 1 sq.): *Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere.*

44) CSEL III 1, 436, 3 sq.

45) Epist. 74, 8 (805, 8 sq.): . . . *succumbat et cedat ecclesia haereticis* (806, 5 sq.).

Untersuchungen der letzten Jahre über die Exegese des Textes Mt. 16, 18 die Antwort längst vorbereitet. Weder Tertullians Gegner (De pud. 21) noch Cyprian haben daran gedacht, mit Mt. 16, 18 sq. die römische Primatsstellung zu begründen. Die entscheidenden Varianten der Fassung A sind aber, wie wir gesehen, nichts anderes als eine Auslegung von Mt. 16, 18 sq. Im Munde C. hatten sie daher gar nicht jenen römischen Klang, den in ihnen alte und neue Leser wahrnehmen wollten. Niemand hat diesen Gedanken so scharf formuliert wie K. Adam<sup>46)</sup>, dessen Ansichten nebst anderen P. Galtier<sup>47)</sup> und B. Poschmann<sup>48)</sup> beipflichteten. Von einer anderen Seite ist daher Adam der neuen Datierung so nahe gekommen, daß wir mit Vergnügen seine Worte zitieren: „Die Tendenz seiner Korrekturen ist also keineswegs die, die Oberhoheit Petri über die übrigen Bischöfe als den entscheidenden Einheitsgrund der Kirche herzustellen, sondern ist ausschließlich die, das Einheitsprinzip der Kirche möglichst konkret, exakt, bestimmt zu umreißen . . . an bestimmte Sonderkirchen denkt Cyprian in der zweiten Fassung (A) so wenig wie in der ersten. Ebensowenig steht für ihn Petrus in irgend einer konkreten Beziehung zu einer bestimmten Kirche . . . Dieser Tatbestand konnte auch dadurch keine Änderung erfahren, daß die zweite Redaktion aus Anlaß der römischen Wirren entstand“<sup>49)</sup>. Die Fassung A geht also wesentlich nicht über Tertullians „Omnis ecclesia Petri propinqua“ (De pud. 21) hinaus, nicht über ein Stück altchristlicher Tradition (Adam), nach welchem Mt. 16, 18 sq. zum Beweis der göttlichen Einsetzung des bischöflichen Amtes schlechthin angeführt wurde. Damit ist die Hauptstütze der bisherigen Datierung ganz bedenklich ins Wanken gekommen.

Wirklich beruft sich Cyprian in der Epist. 33, 1 (566, 2 sq.) und Epist. 43, 5 (594, 5 sq.) auf unseren Text um seine bischöflichen Rechte gegen die Aufrührer in seiner Gemeinde zu verteidigen. Er wendet also Mt. 16, 18 sq. auf rein afrikanische Verhältnisse an, zu einer Zeit, als die römische Frage noch ganz außer Sichtbereich war.

---

46) K. Adam, Neue Untersuchungen über die Ursprünge d. kirchlichen Primatslehre: Theol. Quartalschr. Tübingen CIX (1928) 161—256. Zu Tertullian vergleiche das sogenannte Bußedikt des Papstes Kallistus (München 1917): Veröffentlich. aus d. Kirchenhistor. Seminar München IV 5. — Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18: Theol. Quartalschr. Tübingen CIII (1912) 99 ff. 203 ff.

47) P. Galtier, L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles (Paris 1932) 141 ff.

48) B. Poschmann, Ecclesia principalis (Breslau 1933), 7 f. 76 f.

49) K. Adam, Neue Untersuchungen 212 f.

Die Unterschiede dieser Stellen von Fassung A sind rein formeller Natur. Beide lassen sich, wie wir sahen, anders erklären. Chapman<sup>50)</sup> Beweisgang ist umso auffallender, als der verdiente Kritiker gerade aus der engen Berührung der Epistula 43 mit De unitate richtig auf die gleichen Adressaten geschlossen hatte. Warum auf halbem Wege stehen bleiben, da gerade aus der unmittelbar vor De unitate geschriebenen Epistula 43 die schönsten Parallelen zur Fassung A zitiert wurden?

Es bleibt allerdings das ausführliche Zeugnis der Übersendung genannter Traktate nach Rom (Epist. 54, 4). Das war aber nicht mehr als eine mögliche Gelegenheit zu einer neuen Redaktion, geradeso wie der Ausbruch der Kontroverse mit Papst Stéphan eine andere war. Cyprian hatte bekanntlich die Gewohnheit, seine Schriften an befreundete Bischöfe zu schicken. Warum sollte er nicht bei der Übersendung von Briefen an mauretanische Bischöfe<sup>51)</sup> oder an Firmilian von Caesarea<sup>52)</sup> auch seine Einheitsschrift mit der neuen Fassung übersandt haben können? Gründe zu einer Abänderung waren jetzt da, wenn A die ursprüngliche Fassung war, während nicht einzusehen ist, warum eine andere als die durch Epist. 33, 1 und 43, 5 gestützte Fassung A im Urexemplar stehen sollte. Wenn aber A ursprünglich war, dann war eine Änderung bei Anlaß der römischen Wirren in jeder Hinsicht grundlos.

Wir haben die größten Bedenken, v a n d e n E y n d e in den Folgerungen über die vermutete Lehrentwicklung zu folgen. Mit Recht wies Lebreton auf die Epistula 59, 14 (vielleicht auch Ad Fort. 11), die, obschon vor dem Ausbruch der Polemik geschrieben, inhaltlich sich mit den späteren Äußerungen und der Fassung B deckt. Dazu läßt sich ein Beispiel im umgekehrten Sinne anführen. Epistula 70, 3 (769, 18 sq.) enthält eine wörtliche Wiederholung der Fassung A 7, wie oben vermerkt wurde. Wir dürfen wohl daraus schließen, daß die ganze Paraphrase in A 5—7 nicht über die Auslegung von Mt. 16, 18 sq. hinausgeht, welche wir in der Epistula 70 und den gleichzeitigen Schriftstücken finden.

Es scheint somit angebracht, die Verschiedenheiten aus den veränderten Umständen in etwas milderem Sinne zu erklären.

Vor 255 sind Cyprians Äußerungen der Ausdruck der allgemein verbreiteten, spontanen Hochschätzung, die man der römischen

---

50) Revue Bénéd. XX (1903) 29 ff.

51) Vgl. epist. 71, 1 (771, 7), 73, 1 (778, 16 sq.), ib. 26 (798, 19), 74, 1 (799, 10).

52) Vgl. epist. 75, 1 (810, 3 sq.), 4 (812, 11 sq.).

Gemeinde als der „ecclesia principalis“ entgegenbrachte. Solange der Bischof von Karthago mit einem Teil seiner Gemeinde zerfallen und in seiner Stellung bedroht war, hatte er einen Grund mehr, sich die Unterstützung der „ecclesia matrix et radix“ zu sichern. Seine Gegner handelten nicht anders (Epist. 59, 14). Daraus erklären sich ungezwungen seine primatfreundlichen Äußerungen.

Die leidenschaftliche Heftigkeit, mit welcher die Polemik seit 255 auf beiden Seiten geführt wurde, diktierte eine andere Sprache. Eine irrige oder wenigstens unvollkommene Auffassung vom römischen Primat, über die sich früher weder Cyprian noch jemand anders Rechenschaft gegeben hatte (seine Worte erlaubten eine andere Deutung), konnte erst jetzt reflexiv bewußt und in der Hitze der Polemik in ihrer spitzesten Schärfe formuliert werden. Eine objektive Beurteilung der sich scheinbar nicht immer deckenden Zeugnisse kann von solchen Erwägungen nicht absehen. Ebenso klar ist, daß diese Auffassung Cyprians auf härtesten Widerstand stieß.

Poschmann und Lebreton dürften daher mit ihrer Behauptung, Cyprian habe seine Anschauungen nicht wesentlich geändert, das Richtige getroffen haben. Wer die Fassung A mit jenen Akzenten liest, die Cyprian selbst in sie hineingelegt hat, der findet in ihr nichts anderes als in der Fassung B. Die dreimalige, wuchtig-schwere Betonung („Et pastores sunt omnes“ mit lauter schweren Silben!), die übrigen Apostel seien was Petrus, verbietet dem Petrus verliehenen Primat im Sinne Cyprians eine allzustarke Bedeutung beizumessen. Die Gegenüberstellung der beiden Schlußsätze 16/17:

Qui cathedram Petri super quem      Qui ecclesiae renititur et resistit,  
fundata ecclesia est deserit,

in ecclesia se esse confidit?      in ecclesia se esse confidit?

läßt die wenig römische Auffassung Cyprians in scharf abgegrenzten Umrissen hervortreten — es sei denn, man müsse die Fassung B auch hier aus der verbitterten Polemik heraus milder beurteilen. Möglich ist dies immerhin. Die Zurückhaltung Cyprians und ein gewisses Unbehagen, das in seinen Schriften nicht zu verkennen ist, mahnen auch hier zur Vorsicht. Aus der nackten Gegenüberstellung müssen wir aber schließen, daß es nach Cyprian nicht notwendig war, wenigstens nicht in der kontrovertierten Frage der Ketzertaufe, mit der römischen Einzelkirche übereinzustimmen, um in der „Kirche Christi“ zu verbleiben. Es ist das gerade Gegenteil

dessen, was Irenaeus aus dem Traditionsbegriff gefolgert hatte. Wohl aber ist nach Cyprian jener nicht sicher, in der Kirche zu verbleiben, der sich der Kirche widersetzt und ihr widersteht. Die praktische Undurchführbarkeit dieses unbestimmten Grundsatzes hätte Cyprian die Unzulänglichkeit seines Kirchenbegriffes nahelegen sollen. Trotz oder gerade wegen des Streites mit Papst Stephan scheint er sich dessen nicht bewußt worden zu sein.

Wir schließen mit einer Zusammenfassung unseres Ergebnisses: Die Untersuchung der formellen und inhaltlichen Verschiedenheiten der beiden Fassungen des vierten Kapitels der Einheitsschrift führt zum Schluß, daß der sogenannte „interpolierte“ Text der ursprüngliche, der „authentische“ der überarbeitete ist. Die Übereinstimmung äußerst zahlreicher und verschiedenartiger Einzelheiten ist fast lückenlos. Es dürfte daher schwer sein, das Gegenteil zu beweisen.

Aus dem inhaltlichen Vergleich ergibt sich, daß die zweite Redaktion durch den Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe und die dadurch herbeigeführte Spannung zwischen Cyprian und der römischen Kirche verursacht wurde, während die erste Fassung das Schisma des Felizissimus im Auge hatte.

Gewisse Anzeichen lassen vermuten, daß die erste Fassung von den Verteidigern der römischen These, in mauretanischen Kreisen eher als in römischen, in die Polemik hereingezogen wurde. Jedenfalls konnte dieselbe damals in einem Cyprian sehr unangenehmen Sinne gedeutet werden.

Zur Lösung der vielumstrittenen Frage nach dem Kirchenbegriff Cyprians dürfte jedoch die neue Datierung nicht viel Neues bringen. Cyprian hat seine Auffassung kaum wesentlich geändert.

Hingegen scheint uns diese Erklärung der doppelten Textüberlieferung dem geschichtlichen Empfinden besser zu entsprechen als jene, welche Chapman, übrigens nur als wahrscheinlichste Hypothese<sup>53)</sup>, vorgeschlagen hat. Wenn wir Mt. 16, 18 sq. im oben genannten, von Cyprian sicher gelehrten Sinne als Begründung der bischöflichen Amtsgewalt und Rechtsbefugnis schlechthin auffassen, dann paßt Text A Wort für Wort auf die afrikanischen Verhältnisse des Frühjahres 251. In B hingegen liegt der Schwerpunkt, wenigstens der sekundäre Schwerpunkt, auf der Deutung des Primates Petri als eines zeitlichen Vorranges, auf der Zurückstellung der Kathedra Petri und der auf dem Felsenmann gebauten Kirche vor der Kirche

53) Revue Bénéd. XIX (1902) 360.

Christi schlechthin. Was für eine Verwandtschaft haben Cyprians Äußerungen und Interessen vor 254 mit solchen Gedankengängen? Keine! Gerade das Gegenteil trifft zu. Hindernislos aber fügen sich dieselben in den geschichtlichen Rahmen seit dem Zerwürfnis mit Papst Stephan.

Schließlich, um die Arbeit mit einer Folgerung von den Eyndes zu beenden — wir glauben dieselbe noch besser verankert zu haben —: Die alte Theorie von der Interpolation des vierten Kapitels wird in dem Maße aussichtslos, als die Priorität unseres Textes A an Sicherheit gewinnt.

---



DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE, CAP. 4-5.  
DIE URSPRÜNGLICHEN TEXTE,  
IHRE ÜBERLIEFERUNG,  
IHRE DATIERUNG.

Als Chapman<sup>1)</sup> vor mehr als dreißig Jahren mit Scharfsinn und Zähigkeit das Problem des vierten Kapitels *De catholicae ecclesiae Unitate* zu lösen versuchte, ging er von der fast allgemein herrschenden Ansicht aus, der als römisch bezeichnete Text könne nichts anderes als eine Interpolation sein. Bekanntlich kam der gelehrte Benediktiner zum Schlusse, daß auch der „interpolierte“ Text Cyprian zum Verfasser habe; aber eine Interpolation wäre er immer noch in dem Sinne, daß Cyprian selbst in einer zweiten für die römische Kirche bestimmten Fassung den ursprünglichen, „authentischen“, „afrikanischen“ Text umgearbeitet hätte. Interpoliert wären also nach Chapman die Handschriften, welche den „römischen“ Text bringen — das setzt der textkritische Teil seiner Arbeit beständig voraus<sup>2)</sup>. Eine Interpolation, d. h. eine spätere durch Cyprian erfolgte Überarbeitung wäre auch der sogenannte „römische“ Text selbst.

Ob Chapman sich nicht von einer unbewiesenen Voraussetzung in die Irre führen ließ, die, wenn auch in erster Linie textkritischen Charakters, unbewußt auch seine geschichtliche Lösung beeinflusst hat? Wir glaubten es an dieser Stelle<sup>3)</sup> bejahen zu müssen, so weit es sich um die Datierung der beiden Texte und die daraus fließenden Folgerungen handelt. Das zeitliche Verhältnis ist gerade das umgekehrte. Der „interpolierte“, „römische“ Text ist die erste, die

---

1) J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*: *Revue bénédictine* XIX (1902) 246—254, 357—373; XX (1903) 26—51.

2) Ebd. XIX 246—254, 357—360.

3) Siehe oben S. 1—44.

ursprüngliche Fassung, der „authentische“ die zweite durch den Ketzertaufstreit veranlaßte. Der erstere wird hier wiederum als Text A, der letztere als Text B bezeichnet.

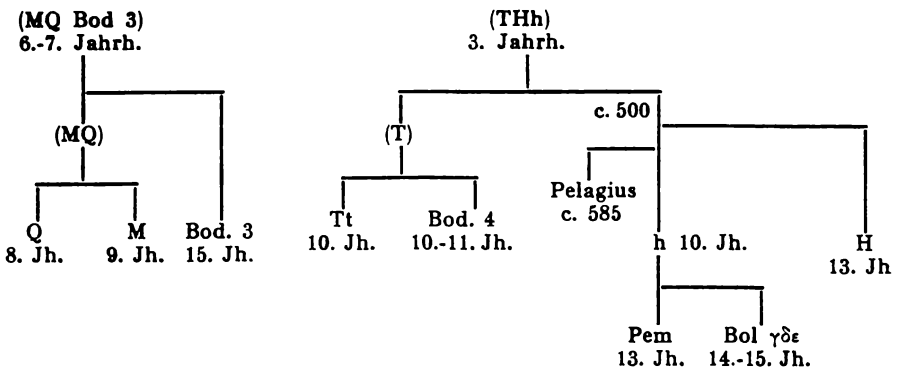
Unsere Arbeit war bereits im Druck, als sich eine ähnliche Lösung für die textkritische Seite des Problems aufdrängte, die zu den folgenden nicht unwichtigen Schlüssen führte:

Text A ist von Chapman unvollständig rekonstruiert worden.

Jenen Handschriften (oder deren Vorlagen), welche Text A überliefern, war dieser ursprünglich. Text B ist in die meisten derselben später hineingefügt worden.

Die vorgeschlagene Datierung der beiden Fassungen erhält durch die neue Textrekonstruktion eine unerwartete Bestätigung.

Nach Chapman<sup>4)</sup> ist folgendes die Genealogie der Handschriften, welche Text A überliefern haben. Neu ist nur eine mit ε bezeichnete Handschrift aus Freiburg in der Schweiz<sup>5)</sup>.



Q = Troyes 581; M = München 208; Bod 3 = Oxford Laud 217; T = Vatikan Reg. 118; t = Paris 1648; Bod 4 = Oxford Laud 105; h = Leyden Voss. lat. 7; Pem = Cambridge, Pembroke College C 20, 1935; Bol = Bologna, Universität 2572 car. 20v; ε = Vat. lat. 201; δ = Vat. lat. 5099; ε = Freiburg (Schw.), Domkapitel; H = Paris 15282. Pelagius II, epist. IV c. 2, Migne P. L. 72, 713.

Um eine übersichtliche Schau zu ermöglichen, folgt die Textüberlieferung der verschiedenen Handschriften oder Handschriftenfamilien auf Seite 156—157. Die Text B entlehnten Einschübe sind gesperrt. Die belanglosen Varianten wurden weggelassen.

In der Wiederherstellung des Textes A glaubten und glauben wir methodisch richtig von jener Handschriftenfamilie ausgehen zu müssen, welche zwar nicht die äußere, wohl aber die innere Kritik

4) A. a. O. XIX 252—359.

5) Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte XXX (1936) 49—57.

einwandfrei als den besten Zeugen erweist. Das ist aber die Gruppe (THh). Die besten Vertreter derselben, Vat. Reg. 118 = T, Paris 1648 = t, vor allem Paris 15282 = H, sind Chapman \*) erst im Laufe seiner Arbeit bekannt geworden.

Die Gründe, welche uns bewegen (THh) den Vorzug zu geben, sind kurz zusammengefaßt folgende — für Einzelheiten sei auf die früheren Darlegungen verwiesen 7):

(THh) liest: „cathedram Petri super quem“ (6b), wenigstens in den ältesten und zuverlässigsten Vertretern Tt Bod4 hPemyH. Es ist die einzig richtige Variante. Sie ist durch zahlreiche Parallelstellen bezeugt 8).

„et ... monstratur“ (4) in Tt Bod4 H. Die Schwankungen der anderen Handschriften, MQ, Bod3, hγBolδε allein beweisen die Ursprünglichkeit dieser Lesart.

„Hanc ecclesiae unitatem“ (6a) in Tt Bod4 H. Weder „Petri“ in h Pem Bolγδε, noch „Pauli“ in MQ Bod3 kann vernünftigerweise anders als durch eine spätere Korrektur erklärt werden. Pelagius II, der nach den Interpolationen von h zitiert, sagt „ecclesiae“.

Zugunsten der gleichen Handschriftengruppe sprechen auch andere unbedeutendere Varianten, wie „unum“ in MQ Bod3 statt „illum“ (2) gegen den Satzparallelismus, „et ceteri“ (4) in MQ Bod3 h etc. unter Einfluß des Textes B.

Der Beweis des höheren Alters, den man zugunsten der Hss. MQ geltend machte, wird durch die Tatsache entwertet, daß die Lesarten von h etc. bereits durch Pelagius II um 585 bezeugt sind 9). Zudem

6) A. a. O. XIX 254, 357.

7) Oben S. 6 f.

8) De hab. uirg. c. 10 194 Z. 26 (Hartels Ausgabe wird zitiert [CSEL. III 1—3, 1868, 1871], ohne nähere Angabe des Bandes, da die ersten beiden Teile fortlaufend paginiert sind); ep. 43 c. 5 (594 Z. 6); ep. 59 c. 7 (674 Z. 16); ep. 70 c. 3 (769 Z. 19 sq.) etc.

9) Wörtlich lautet das Zitat des Papstes folgendermaßen: „Exordium ab unitate profiscitur; et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur; et pastores sunt omnes. sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis unanimi consensione pascatur; et post pauca: hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri, super quam ecclesia fundata est, deserit et resistit, in Ecclesia se esse confidit“ (Migne, P. L. 72, 713)? Nur der erste Teil deckt sich wörtlich mit h. Nach (5) „Et pastores“ etc. stand im Gegensatz zu h vermutlich Cant. 6, 8. Ebenso wird (6b) unter dem Einfluß von B erweitert „et resistit“. Die Verquickung geht hier somit weiter als in h und scheint eine spätere Etappe in der Entwicklung zu beweisen, es sei denn h wäre durch eine spätere Revision verbessert worden, was nicht wahrscheinlich ist.

hat Hartel <sup>10)</sup> selbst die Unzuverlässigkeit der beiden Hss. MQ zugeben müssen. Die Korrekturen sind äußerst häufig.

Somit muß (THh) als Grundlage für die Rekonstruktion des Textes A dienen, und zwar in erster Linie der Pariser Codex H. Auf den ersten Blick erweist sich dieser als der reinste Zeuge. Tt Bod4 verlegen die Doppelfrage (6) der Fassung A in den Text B, wo sie sicher nicht in dieser Form stand, in keiner Hypothese. h und seine Abkömmlinge vermischen die beiden Texte noch stärker.

Nun aber — und hier kommen wir zu einem neuen Ergebnis — fahren H ebenso wie h Pem Bolγδε nach der Doppelfrage unter Auslassung des Anfanges des 5. Kapitels weiter: „Episcopatus unus est“ etc. Handelt es sich, wie Chapman <sup>11)</sup> von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehend schloß, um eine fehlerhafte Auslassung oder aber um die authentische Fortsetzung der ursprünglichen ersten Fassung? Wir zögern nicht, das letztere zu bejahen.

Dafür bürgt uns zunächst die Vortrefflichkeit der Hs.H.

Weil ferner h Pem Bolγδε in diesem Punkte mit H übereinstimmen, im übrigen eine unabhängige Gruppe bilden, so darf angenommen werden, daß der Urheber dieser „Auslassung“ nicht im Interpolator der Sätze 3—4 zu suchen ist. Der Interpolator fand diese „Lücke“ bereits in seiner Vorlage. Da Pelagius II schon den interpolierten Text h kennt, ist wahrscheinlich, daß auch er diese „Lücke“ vorfand. Den nämlichen Schluß zog Chapman <sup>12)</sup>. Das führt uns spätestens in die Mitte des 6. Jahrhunderts zurück.

Zu diesen Feststellungen, deren Tragweite niemand entgeht, kommt die philologische Unwahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit der von Chapman vorgeschlagenen Textrekonstruktion. Auf die Frage: „Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri super quem ecclesia fundata est deserit, in ecclesia se esse confidit?“ erwarten wir eine verneinende Antwort. Cyprian gibt auf ähnliche Fragen dieselbe meist in Form einer Begründung (Nein! Denn...), sei es, daß dieselbe durch ein Bindewort (nam, enim) als solche kenntlich gemacht ist, sei es, daß sie stillschweigend vorausgesetzt wird, oder aber der Kirchenvater zieht, die Verneinung als selbstverständlich voraussetzend, gleich eine Schlußfolgerung. Das eine oder andere Beispiel möge genügen. De un. c. 6 <sup>13)</sup>: „Et quisquam credit hanc unitatem

10) Op. c. P. III, XLII s..

11) A. a. O. XIX 251, 357 n. 1.

12) A. a. O. XIX 249, 359, verglichen mit 357 n. 1. Der Schluß ist nicht ausdrücklich gezogen.

13) 215 Z. 6 ff.

de diuina firmitate uenientem, sacramentis caelestibus cohaerentem scindi in ecclesia posse et uoluntatum conlidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem.“ De un. c. 17 <sup>14</sup>): „An esse sibi cum Christo uidetur qui aduersum sacerdotes Christi facit, qui se a cleri eius et plebis societate sēcernit? arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat.“ Epist. XIII, 1 <sup>15</sup>): „Quid enim uel maius in uotis meis potest esse uel melius quam cum uideo confessionis uestrae honore inluminatum gregem Christi? nam cum gaudere in hoc omnes fratres oportet, tunc in gaudio communi maior est episcopi portio.“ Unter den zahlreichen ähnlichen Bildungen würden wir epist. LXXIII, 11 <sup>16</sup>) anführen, wenn wir nicht später auf die nämliche Stelle zurückkommen müßten. Übrigens fährt auch Text B mit einer Schriftbegründung weiter: Quando et beatus apostolus Paulus etc.

Nach der vorgeschlagenen Textrekonstruktion ist nun gerade der Satz: „Episcopatus unus est“ etc. eine solche begründende oder folgernde Antwort, die zudem den Vorteil hat, den bereits früher <sup>17</sup>) in Text A nachgewiesenen streng symmetrischen Aufbau und Rhythmus weiter zu führen: „Ecclesia-episcopatus“ (6, cathedra ist eine Umschreibung), „episcopatus-ecclesia“ (7), mit der so häufigen chiasmatischen Stellung.

Der Relativanschluß „Quam unitatem tenere firmiter“ etc. (8b) hingegen, vor allem nach dem vorausgehenden „Hanc unitatem“ etc. (6), entspricht dem sprachlichen Empfinden keineswegs. Er fügt sich nicht so gut in den genannten Aufbau, schließt sich aber glänzend an die Schriftstelle Eph. 4, 4 sq. Parallelstellen sind auch hier nicht schwer zu finden, z. B. De un. c. 20 <sup>18</sup>): „Et ideo scriptum est: tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. quod utique Dominus non minaretur auferri posse coronam iustitiae, nisi quia recedente iustitia recedat necesse est et corona.“ Vgl. Text B (5): „Quam unam ecclesiam“ etc.

Wir glauben uns somit berechtigt, den Anfang des 5. Kapitels mit großer Wahrscheinlichkeit schon jetzt als eine spätere Interpolation dem Text B zuweisen zu dürfen.

Die Feuerprobe besteht der Beweis, wenn wir das Wesen der verschiedenen Interpolationsarten von dieser Lösung aus zu erklären versuchen.

14) 226 Z. 2 ff.

15) 504 Z. 18 ff.

16) 786 Z. 3 ff.

17) Oben S. 8 ff., 20.

18) 228 Z. 10 ff.

H	h Pem Bolγδε	T t Bod 4
Matth. 16, 18 sq.	<i>id.</i>	<i>id.</i>
1) Et eidem post resurrectionem suam dicit: pascue oues meas.	<i>id.</i>	<i>id.</i>
2) Super illum aedificat ecclesiam et illi pascendas oues mandat.	<i>id.</i>	<i>id.</i>
3) Et quamuis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit, et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit.	Et quamuis apostolis omnibus parem tribuat potestatem et dicat: sicut misit etc. (Jo. 20, 21), tamen ut <sup>1)</sup> unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, et unitatis originem adque rationem sua auctoritate disposuit.	<i>id.</i>
4) Hoc erant utique ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur, et una ecclesia et cathedra una monstratur.	Hoc erant utique et ceteri apostoli <sup>2)</sup> quod fuit et Petrus pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate profiscitur et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur <sup>3)</sup> .	<i>id.</i>
5) Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.	<i>id.</i>	<i>id.</i> <i>Hic additur textus B: Super unum aedificat etc.</i>
6) Hanc ecclesiae suae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit?	<i>id.</i> eccl. s.] Petri quem]quam <i>Bolδε</i>	<i>id.</i> (suae]om.), <i>sed hic omittitur et in textu B loco suo lectioni textus B (Qui eccl. renititur etc.) substituitur.</i>
7) Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur etc.	<i>id.</i>	<i>id. sed, sicut in textu B, post verba: Quam - corrumpat (8) subiungitur.</i>

<sup>1)</sup> ut. om. Pem<sup>2)</sup> apostoli om. Bol<sup>3)</sup> monstretur] Pem, monstratur hγ, monstraret Bol, monstraretur δε

## M Q Bod 3

## Text B (Ausgabe Hartels)

*id.**id.**id.*1) *om.*

*id.* illum] unum M Q  
mandat] add. suas M Q

2) Super unum aedificat ecclesiam (et-mandat om).

*id.* rationem sua] orationis suae M Q  
adque] deleuit M<sup>2</sup>Q<sup>3</sup>

3) et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit etc. (Jo. 20, 21 sq.), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.

*id.* utique] add. e t  
quod fuit Petrus] quod Petrus MQ, quod et Petrus Bod 3,  
et una] M'Q', ut M<sup>2</sup>Q<sup>2</sup> Bod 3  
monstratur] monstretur MQ Bod 3

4) Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.

*id.*

5) Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea etc. (Cant. 6, 8).

*id.* eccl. s.] et Pauli

quem] quam

6) Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?

Qui ecclesiae renititur et resistit in ecclesia se esse confidit? quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus et unus spiritus, una spes uocationis uestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus (Eph. 4, 4 sq.).

*Hic additur textus B:* Super unum etc.

*id., sed sicut in mss. Tt Bod 4*

7) *idem, sed post uerba:* Quam - corrumpat (8) subiungitur.

8) Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus, nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidem ueritatis perfida praeuaricatione corrumpat.

Chapman war der Meinung, alle unsere Handschriften, welche Text A enthalten, seien Text B Handschriften gewesen und später interpoliert worden. Das ist höchst unwahrscheinlich. Einen Urtyp, der nur Text A enthielt, mußte es ja auch nach Chapman gegeben haben. Es wäre das Einfachste gewesen, eine Abschrift davon im Pariser Codex H zum wenigsten zu vermuten. Anfang und Ende der Interpolationen legen diese Vermutung nicht nur sehr nahe, sie lassen dieselbe als die vernünftigste Erklärung erkennen.

Alle Handschriftengruppen ohne Ausnahme: MQ Bod3, Tt Bod4, h Pem Βολυδε, setzen im Anschluß an H Text A zu Beginn der doppelten Fassung. Das erklärt sich am einfachsten, wenn dies in der Vorlage auch der Fall war. Durch Vergleich mit einer Handschrift, die Text B enthielt, sahen sich die Abschreiber veranlaßt, den Text B nachher hinzuzufügen, und zwar tun dies MQ Bod3, Tt Bod4 getrennt (letztere mit einer kleinen Einschränkung). Der Abschreiber von h etc. schachtelt die beiden Texte ineinander.

Diese Trennung beider Texte in MQ Bod3 und Tt Bod4 belehrt uns nun auch, warum wir in beiden Gruppen und nur in ihnen den Anfang des 5. Kapitels finden. Dieser Anfang bildete gerade den Schluß der Textvariante B.

Andererseits ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß der Interpolator der Gruppe h diesen Anfang vergessen hätte. Natürlicher ist es, diese Unterlassung aus der verschiedenen Interpolationsweise zu erklären, als sie einem Zufall zuzuschreiben. Sie bestand darin, nur den Anfang der doppelt überlieferten Fassung vergleichend zu überarbeiten. Tatsächlich hört die Interpolation vor der Doppelfrage (6) auf. Die einzige anders zu erklärende Änderung „Petri“ statt „ecclesiae“ steht diesem Beweise nicht entgegen. Nun ist es kein Rätsel mehr, warum der Anfang des 5. Kapitels in h vermißt wird. Dieser stand gar nicht in der zweiten unberührten Hälfte der zu korrigierenden Vorlage, d. h. im Text A.

Nicht geringere Schwierigkeiten bietet die Handschrift H. Wenn, wie Chapman sagt, in dieser Handschrift Text B vollständig durch Text A verdrängt worden ist, dann gehörte zu ihm auch der Anfang des 5. Kapitels oder aber wir müssen zu einem neuen Vergeßlichkeitsirrtum unsere Zuflucht nehmen. Chapmans Genealogie baut, soweit es sich um das Verhältnis von H zu h handelt, in erster Linie auf dieser gemeinsamen „Lücke“ auf. Schlüssig ist der Beweis kaum mehr. Die Genealogie ist in diesem Punkte wahrscheinlich zu revidieren, zum wenigsten neu zu begründen, was nur auf anderem



Wege, vor allem auf Grund eines eingehenderen Textvergleiches geschehen kann. Die Sammlungsgeschichte<sup>19)</sup> der cyprianischen Briefe wenigstens belehrt uns, daß die beiden Handschriften H und h zu verschiedenen Typen gehören. Je unabhängiger aber die beiden voneinander sind, desto wertvoller ist ihr übereinstimmendes Zeugnis inbezug auf unsere Frage.

Die übrigen Varianten folgen zwanglos aus der verschiedenen Interpolationsweise.

H hat trotz des verhältnismäßig jungen Alters den reinsten Text überliefert. Weil nie ein Vergleich mit Text B stattfand, ist auch kein Einfluß desselben bemerkbar<sup>19b)</sup>. Man vergleiche die in allen Handschriftenfamilien unveränderte Stelle „Et pastores sunt omnes“ etc. (6), auch (1). Eine Konkurrenz beider Texte kam hier ebenso wenig in Frage.

Tt Bod4 begnügen sich, das Mangelnde unter sauberer Wahrung der Vorlagen zu ergänzen. Daher finden wir auch die Doppelfrage (6) nur einmal, und zwar nach der Fassung A mitten im Texte B. Text A war offenbar der zu vergleichende und ergänzende Text, dem der Vorzug gegeben wird.

MQ Bd3 geben beide Fassungen in extenso wieder und daher auch die Doppelfrage (6) zweimal mit den entsprechenden Unterschieden. Seiner auch anderswo feststellbaren Arbeitsweise gemäß ändert der Abschreiber unter dem Einflusse des Textes B häufig Einzelausdrücke des Textes A: „Super unum“ statt „illum“ (2) gegen alle anderen Zeugen und gegen das rhetorische Gesetz des Parallelismus; „et ceteri“ (4) gegen H, Tt Bod4; „ut (M<sup>2</sup>Q<sup>2</sup> Bod3) . . . monstretur“ (4); „super quam“ (6b); „et Pauli unitatem“ findet eine natürliche Begründung im unmittelbar folgenden Zusatz des Textes B mit dem charakteristischen Schriftzitat aus dem Epheserbrief 4,4 sq. Dadurch ist, allerdings unter Preisgabe der Reinheit des Textes, eine Überleitung geschaffen.

h und Abkömmlinge verketteten völlig und geschickt A mit B in der ersten Hälfte. Die zweite Hälfte von B bleibt unberücksichtigt.

---

19) H. von Soden, Die cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung (Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. altchrist. Literatur N. F. X, Leipzig 1904) 112—116 zu H; 121—123 zu h.

19b) Nachträglich ersehe ich aus einer Photographie, daß als Randbemerkung ein Kreuz zu dieser Stelle (nicht zum 19. Kapitel) gemacht wurde. Das weist wohl auf einen Vergleich hin. Man hielt jedoch, offenbar mit guten Gründen, am ursprünglichen Texte A fest.

Aus der Priorität aber, welche Text A mit seinen Petrusstellen zuerkannt wird, erklärt sich die Variante „Petri unitatem“.

Eine unverdächtige Kontrolle dieser Beweise, wenigstens sofern es um die Ursprünglichkeit des Textes A in den genannten Handschriften geht, ermöglicht uns das 19. Kapitel *De Unitate* mit seinen „hic-ille“ Varianten. Einem Besitzer oder Kollator von Handschriften beider Fassungen A und B konnten die Textunterschiede des 4./5. Kapitels, die den Kronbeweis des Traktates enthalten, nicht entgehen. Ihre Ausdehnung und Bedeutung verlangten eine Korrektur. Anders verhält es sich mit dem 19. Kapitel. Eine für den Sinn bedeutungslose Verwechslung der hinweisenden „ille-hic“ konnte leicht unbemerkt bleiben oder als unbedeutend unverbessert gelassen worden sein. Alle <sup>20)</sup> Handschriften folgen nun unterschiedslos im 19. Kapitel dem Texte A. Wir müssen daraus schließen, daß dieser der ursprüngliche war. Traf dies für das 19. Kapitel zu, dann auch für das vierte und fünfte.

Wenn uns daher nicht alle, auf die nämliche Lösung hinweisenden Anzeichen täuschen, so liegt der ursprüngliche, authentische Text des 4. und 5. Kapitels *De Unitate ecclesiae* in der Pariser Handschrift L 15282 vor. Eine Ausnahme macht anscheinend das Pronomen „suae“ (6a). Es dürfte aus einer Dittographie der letzten Silbe des vorausgehenden Wortes „ecclesiae“ zu erklären sein. Die anderen mir bis jetzt bekannten Handschriften des Textes A wurden mehr oder weniger durch Vergleich mit Text B interpoliert.

Entspricht diese Wiederherstellung der Texte und ihre Neudatierung den geschichtlichen Tatsachen, dann müssen diese Texte sich auch reibungslos in den entsprechenden engeren und weiteren Zusammenhang einfügen. Daß dies für den philologischen Kontext nicht nur der Fall ist, sondern geradezu gefordert wird, ist bereits bemerkt worden. Der aufgegriffene Faden läßt sich aber weiter-spinnen.

Wer beide Fassungen vergleichend liest, dem kann trotz bisweilen geringfügiger Änderungen ein sachlicher Unterschied nicht entgehen.

Text A entwickelt in geschlossener, rhetorisch fein gedrehter Form den bündigen Beweis der Einheit, den Übergang desselben zu seiner aktuellen Bedeutung (6), diese selbst (7). Die einander

---

20) J. Chapman a. a. O. XIX 359 f. Die kleinen Varianten, die in einigen Hss. z. B. nach Hartels kritischem Apparat S. 227 in MQ sich zu finden scheinen, beeinträchtigen den Beweis nicht wesentlich.

rufenden, meist in chiastischer Stellung sich findenden Begriffe „episcopatus-ecclesia“ sind die beiden Brennpunkte, um die sich alles dreht. Durch den unmittelbaren Anschluß des „Episcopatus unus est“ etc. hat diese unleugbare Geschlossenheit noch gewonnen. Was Text A im Gegensatz zu Text B unterscheidet, ist die Betonung der Einheit des „episcopatus“. Wie die Kirche so ist auch die bischöfliche Amtsgewalt eine.

Text B scheidet alle jene Stellen (3b, 4bc, 6b) aus, die Voraussetzung des „episcopatus“ und eng mit ihm verwandt sind („cathedra“, „primatus“). Der Schwerpunkt liegt jetzt ausschließlich auf der Einheit der Kirche allein. Erst zu Beginn des 5. Kapitels finden wir den „episcopatus“ wieder. Der Sinn der Stelle paßt jedoch nicht mehr in den Rahmen der Fassung A. Während diese die Einheit der bischöflichen Amtsgewalt als in der Schrift begründete, göttliche Einrichtung darstellt, die sich trotz räumlicher und zeitlicher Ausdehnung unverletzlich und ungeteilt fortsetzt, richtet sich Text B mahnend an die Bischöfe, sie möchten durch Wahrung und Verteidigung der Einheit der Kirche auch den „episcopatus“ als einen beweisen. Was somit A in kategorischem, auktoritativem Aussagesatz als feststehende Tatsache darstellt: „Episcopatus unus est“, das setzt B gewissermaßen als, vor allem von den Bischöfen, zu verwirklichendes Ziel voraus: „Ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus“. Nur nebenbei sei auf die im 4. Kapitel Text B parallel verlaufende, im 5. aber gleich wieder zu verlassende Konstruktion mit Finalsätzen verwiesen: „... ut unitatem manifestaret“ (3), „... ut ecclesia Christi una monstretur“ (4), „... ut episcopatum unum probemus“ (8).

Diese unleugbaren Unterschiede müssen sich aus der verschiedenen Zweckbestimmung erklären.

Als Cyprian im Frühjahr 251 aus der Verbannung in seine Gemeinde zurückkehrte, fand er dieselbe durch die Verfolgung entvölkert, durch Uneinigkeiten zerrissen. Das Schisma war von einer Gruppe ehrgeiziger Kleriker ausgegangen, deren Strohpuppe Felicissimus war. Die Behandlung der Gefallenen war für sie Vorwand, um die bischöfliche Auktorität Cyprians zu bekämpfen und Mittel um die Gemeinde entzweigend sich Anhang zu verschaffen<sup>21)</sup>. Mit der Brandmarkung und Beseitigung dieser Übelstände befaßt sich

---

21) Ep. XV c. 1 (513 Z. 18 ff.); ep. XVI (517 ff.); ep. XVII c. 2 (522 Z. 3 ff.); ep. LVIII c. 1 ff. (666 ff.).

Cyprian in *De Unitate*. Dieser Traktat<sup>22)</sup> beweist ebenso wie die gleichzeitige Briefliteratur<sup>23)</sup>, daß die bischöfliche Amtsgewalt nicht weniger als die Einheit der Kirche Gegenstand beständiger Sorge und Abwehr war. Die Gefährdung kam im Grunde genommen nur von der genannten Gruppe. Es scheint nicht, daß die Einheit unter den Bischöfen selbst in Frage stand, wenn Cyprian dieselben in *De Unitate* überhaupt vor Augen hatte. Er richtet sich nämlich, von der strittigen Stelle im 5. Kapitel abgesehen, nie an dieselben weder in *De Unitate* noch in *De lapsis*. Die in *De Unitate* betroffenen und verwarnen Adressaten sind Felicissimus und seine Parteigänger oder in der Gemeinde jene, die sich in den von ihnen gelegten Schlingen verfangen konnten<sup>24)</sup>.

Anders war die Sachlage zur Zeit des Ketzertaufstreites. Die ganze Kirche drohte auseinander zu gehen. Nicht eine Gruppe von Laien, die sich um einige abtrünnige Kleriker scharten, bekämpften die bischöfliche Amtsgewalt. Der Episcopat der ganzen Kirche gab der Welt das nicht sehr erbauliche Beispiel der Uneinigkeit. Unaufhörlich eilten die Briefboten von Karthago in die benachbarten Gemeinden und Provinzen Afrikas, nach Numidien und Mauretanien, übers Meer nach Rom und selbst nach Kleinasien, um für die afrikanische These bei den Amtskollegen zu werben. Wenn Cyprian bei diesem Anlasse, am wahrscheinlichsten mauretanischen Bischöfen seine zweite revidierte Redaktion *De Unitate* zugesandt hat, dann verstehen wir nie besser wie jetzt seine eindringliche Mahnung: „*Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indiuisum probemus.*“

---

22) *De un.* c. 5 (214 Z. 1 ff.); c. 8 (216 Z. 15 ff.); c. 10 (218 Z. 23 ff.); c. 17 (226 Z. 2 ff.).

23) Zu vergleichen sind besonders *ep.* XXXIII c. 1 (566 f.); *ep.* XLI (587 ff.); *ep.* XLIII c. 3 (592 Z. 7 ff.).

24) *Ep.* XLIII c. 5 (594 Z. 21 ff.), um die gleiche Zeit und für die gleichen Zwecke verfaßt wie *De Unitate*, zeichnet die Sachlage sehr deutlich: „*Nemo uos, fratres, errare a Domini uis faciat. nemo uos Christianos ab euangelio Christi rapiat, nemo filios ecclesiae de ecclesia tollat* (vgl. *De un.* c. 3). *pereant sibi soli qui perire uoluerunt, extra ecclesiam soli remaneant qui de ecclesia recesserunt, soli cum episcopis non sint qui contra episcopos rebellarunt, coniurationis suae paenas soli subeant qui olim secundum uestra suffragia, nunc secundum Dei iudicia sententiam coniurationis et malignitatis suae subire meruerunt.*“

Auch der Grund, weshalb jetzt zur Einheit aufgefordert wird, ist verschieden, viel dringlicher. Papst Stephan erklärte die Ketzertaufe für gültig. In den Augen Cyprians hieß das nicht nur die Einheit brechen, sondern deren fundamentalste Bedingung, das unveräußerliche Recht der Kirche zur Taufe schlechthin preisgeben. Die strittige Stelle bekommt in diesem Zusammenhange, besonders im Anschluß an das vorausgehende Pauluszitat „... unus Deus, unum baptisma“, einen sehr bestimmten, sehr natürlichen Sinn: „An dieser Einheit (und mit ihr ist nach Eph. 4,4 sq. auch die Einzigkeit der Taufe aufs engste verknüpft „quam unitatem . . .“) müssen wir unerschütterlich festhalten und sie als unser Recht und Eigentum verteidigen (uindicare), besonders wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir die bischöfliche Amtsgewalt selbst als eine und ungeteilte erweisen. Keiner täusche die Gemeinde der Brüder durch Lügen. Keiner fälsche den Glauben durch treulose Preisgabe der Wahrheit.“

Die an Bischöfe ergehende Mahnung, vor allem der relativische Anschluß an die Epheserstelle, die der meist angeführte Schriftbeweis auf der Synode vom 1. September 256 war und in dieser Form in der cyprianischen Literatur nie vor 255 steht, schließlich der Ausdruck „unitatem uindicare“ weisen diese kurzen Sätze nicht weniger wie Text B des 4. Kapitels der polemischen Literatur des Ketzertaufstreites zu. Wenn ich nämlich richtig sehe, so gebraucht Cyprian den Ausdruck „uindicare unitatem“ überhaupt nie in der Verteidigung seiner Rechte gegen die Partei des Felicissimus, nicht einmal im Kampf gegen den Novatianismus<sup>25)</sup>. Wir finden Parallelen erst in den Briefen aus der Zeit der Kontroverse mit Papst Stephan. Ihr wörtlicher Sinn wäre vielleicht genauer mit den Worten zu umschreiben: Das Prinzip der kirchlichen Einheit, nämlich die Taufe, als unveräußerliches Recht verteidigen. Wir lassen hier einige Beispiele folgen, die in erster Linie Parallelen zum Ausdruck „unitatem uindicare“ sind, die aber eine auffallende Verwandtschaft auch mit anderen Stellen des Textes B aufweisen.

Epist. LXXIII,2<sup>26)</sup> (an den mauretanischen Bischof Jubajanus): „Nec nos mouet, frater carissime, quod in litteris tuis complexus es,

25) Der typische Ausdruck ist: „Unitatem tenere“ oder „obtinere“. Vgl. ep. XLV c. 3 (602 Z. 18 ff.); ep. LV c. 8 (630 Z. 5 f.); c. 24 (642 Z. 9, 643 Z. 12); c. 29 (647 Z. 20); ep. XLVIII c. 3 (607 Z. 17 f.); De un. c. 4, Text A u. B; c. 6 (215 Z. 9); c. 10 (218 Z. 15); c. 15 (224 Z. 10).

26) 779 Z. 9 ff.

Nouatianenses rebaptizare eos quos a nobis sollicitant, quando ad nos omnino non pertineat, quid hostes ecclesiae faciant, dummodo teneamus ipsi potestatis nostrae honorem et rationis ac ueritatis firmitatem. nam Nouatianus simiarum more, quae cum homines non sint humana imitentur, uult ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et ueritatem uindicare, quando ipse in ecclesia non sit, immo adhuc insuper contra ecclesiam rebellis et hostis extiterit. sciens etenim unum esse baptismum, hoc unum sibi uindicat ut apud se esse ecclesiam dicat et nos haereticos faciat. nos autem qui ecclesiae unius caput et radicem tenemus pro certo scimus et fidimus nihil illi extra ecclesiam licere et baptismum quod est unum apud nos esse, ubi et ipse baptizatus prius fuerat, quando diuinae unitatis et rationem et ueritatem tenebat . . . uanum prorsus et stultum est, ut quia Nouatianus extra ecclesiam uindicat sibi ueritatis imaginem, relinquat ecclesia ueritatem“.

Ebd. 11<sup>79</sup>) (besser, weil unmittelbarer): „Clamat Dominus ut qui sitit ueniat et bibat de fluminibus aquae uiuae, quae de eius uentre fluxerunt. quo uenturus est, an ad ecclesiam quae una est et super unum qui et clauis eius accepit Domini uoce fundata est (vgl. 2)? haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem (vgl. 5). in hac praesidemus, pro honore eius adque unitate pugnamus, huius et gratiam pariter et gloriam fidei deuotione defendimus. nos diuino permissu rigamus sitientem Dei populum, nos custodimus terminos uitalium fontium. si possessionis nostrae ius tenemus, si sacramentum unitatis agnoscimus, cur praeuariatores ueritatis, cur proditores unitatis existimus?“ Die Stelle kann geradezu als Paraphrase der Fassung B bezeichnet werden. Ebenso folgende Stelle für den Anfang des 5. Kapitels.

Epist. LXXIII, 2<sup>80</sup>) (an den Bischof Pompejus): „Et praecepit (Stephanus) nihil aliud innouari nisi quod traditum est, quasi is

27) 786 Z. 3 ff. Vgl. c. 20 (794 Z. 13 ff.); c. 22 (796 Z. 7 ff.).

28) 800 Z. 4 ff. Vgl. c. 8 (805 Z. 20 ff.).

innouet qui unitatem tenens unum baptisma uni ecclesiae uindicat, et non ille utique qui unitatis oblitus mendacia et contagia profanae tinctionis usurpat.“

Epist. LXXI, 3<sup>99</sup>) (an den mauretanischen Bischof Quintus): „... una est aqua in ecclesia sancta quae oues faciat, et idcirco quia nihil potest esse commune mendacio et ueritati, tenebris et luci, morti et immortalitati, antichristo et Christo, per omnia debemus ecclesiae catholicae unitatem tenere nec in aliquo fidei et ueritatis hostibus cedere.“

Ebd. 3<sup>30</sup>): „Non enim uincimur quando offeruntur nobis meliora, sed instruimur, maxime in his quae ad ecclesiae unitatem pertinent et spei ac fidei nostrae ueritatem: ut sacerdotes Dei et ecclesiae eius de ipsius dignatione praepositi sciamus remissam peccatorum non nisi in ecclesia dari posse nec posse aduersarios Christi quicquam sibi circa eius gratiam uindicare.“

Somit bestätigt sich die vorgeschlagene Textrekonstruktion und Datierung auch von dieser Seite.

Ein letzter Weg, die Neudatierung nicht gerade zu beweisen, aber doch zu stützen, könnte von der örtlichen Verbreitung der Texte ausgehen. Wenn Text A wirklich nur nach Rom gesandt wurde, dann ist zu erwarten, daß er auch hier in den Sammlungen cyprianischer Werke Aufnahme und Verbreitung gefunden hat. Ist er aber als ursprüngliche Fassung auch und in erster Linie für Afrika bestimmt gewesen, so dürfte er trotz Verbreitung der späteren, tendenziösen Fassung B daselbst nicht ganz verdrängt worden sein. Sicher ist, daß Chapmans Datierung erschüttert würde, wenn wir das Vorhandensein des Textes A in afrikanischen Sammlungen nachweisen könnten. Sollten wir ihn daselbst nicht finden, so wäre damit noch nichts gegen unsere Datierung bewiesen. Es würde daraus nur folgen, daß z. B. Text B die ursprüngliche Fassung in Afrika verdrängt hätte, bevor die uns überlieferten Sammlungen abgeschlossen wurden.

---

29) 773 Z. 4 ff.

30) 774 Z. 6 ff.

Über die Geschichte der Sammlung cyprianischer Werke haben gleichzeitig und unabhängig C h a p m a n <sup>31)</sup> und H. v o n S o d e n <sup>32)</sup> gearbeitet. Der erstere behandelte vorzugsweise die Traktate, der letztere sehr ausführlich die Briefe. Keiner von ihnen hat die Frage von unserem Gesichtspunkte aus gesehen und nach dieser Hinsicht das Handschriftenmaterial erschöpfend untersucht. Es ist mir daher vorläufig nicht möglich, diesen Weg, der von der Einsicht zahlreicher, weit zerstreuter Handschriften abhängt, mit genügender Sicherheit zu beschreiten. Gestützt auf die bestbekannten Arbeiten der genannten Forscher seien aber anmerkungsweise einige Beobachtungen erlaubt.

H. von Soden <sup>33)</sup> führte die Handschriften sammlungsgeschichtlich auf vier Archetypen zurück. Maßgebend war dabei die Ordnung der Briefe. Die cyprianische Briefsammlung hat sich aber nach von Soder <sup>34)</sup> stets an die bereits vollendete Traktatensammlung angeschlossen. Zwei von den Archetypen wären in Rom, zwei in Afrika beheimatet <sup>35)</sup>.

Von den führenden Handschriften nun, welche Text A enthalten, gehen nach den Ergebnissen von Sodens <sup>36)</sup> MQ, T h auf eine römische Quelle zurück, H <sup>37)</sup> hingegen auf eine afrikanische. Wenn somit keine Verwicklung in der Sammlungs- und Überlieferungsgeschichte eingetreten ist, so haben sowohl ein afrikanischer wie zwei römische Sammler eine Handschrift vor Augen gehabt, in der Fassung A stand. Diese war also in Afrika nicht weniger als in Rom bekannt.

Indessen die Voraussetzungen dieses Beweises sind zu wenig gesichert, als daß der Beweis als schlüssig gelten dürfte. Es handelt sich lediglich um einen Hinweis. Denn das Verhältnis der Briefsammlung zur Traktatensammlung ist noch zu wenig aufgeklärt. Tatsache ist, daß die Ordnung der Traktate nicht immer mit den Ergebnissen der Sammlungsgeschichte der Briefe übereinstimmt <sup>38)</sup>.

---

31) J. C h a p m a n, The order of the treatises and letters in the Mss. of St. Cyprian: *Journal of Theological Studies* IV (1902/3) 103—124. Vgl. *Revue bénédictine* XIX (1902) 357 ff.

32) H. v. S o d e n, Die cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung (Texte und Untersuchungen N. F. X, Leipzig 1904).

33) A. a. O. 73—112.

34) A. a. O. 196.

35) A. a. O. 109 ff.

36) A. a. O. 81—86, 104—112 = MQ; 95—101 = T; 121—123 = h.

37) A. a. O. 112—116.

38) Man vgl. v. S o d e n s Tabellen IV u. VI mit der Zusammenstellung der Traktatenordnung S. 200 f.



Zudem hat von Soden <sup>39)</sup> selbst nicht ohne Bedenken H vom afrikanischen Archetyp abhängen lassen, den er als A' bezeichnet und den er in der Münchener Handschrift Lat. 18 203 erhalten sieht. In dieser Handschrift steht allerdings nur der Anfang des Textes A: „Et eidem post resurrectionem suam dicit: pasce oues-meas.“ Ob wir es mit der ursprünglichen Lesung oder aber mit einer Interpolation zu tun haben, bleibt noch einmal zu überprüfen <sup>40)</sup>. Sicherheit kann somit von dieser Seite her nur dann gewonnen werden, wenn von den Ergebnissen von Sodens ausgehend das gesamte Handschriftenmaterial nochmals untersucht wird.

Einen deutlicheren Hinweis erlaubt die besonders von Chapman <sup>41)</sup> hervorgehobene Übereinstimmung der Traktatenordnung, welche in der Vita per Pontium <sup>42)</sup> steht, mit den Handschriften, welche Text A überliefert haben.

Unter allen Handschriften oder Handschriftenfamilien halten sich keine so enge an die Reihenfolge des Biographen Cyprians wie die Text A-Handschriften. In allen <sup>43)</sup> finden wir vollzählig und in der typischen Reihenfolge die drei chronologisch geordneten Gruppen: 1) Ad Donatum, Ad virgines, De lapsis, De unitate ecclesiae, De dominica oratione; 2) Ad Demetrianum, De mortalitate, De opere et elemosyna; 3) De patientia, De zelo et liuore. Unterschiede kommen nur innerhalb der drei Gruppen vor. Das Cheltenhamer Verzeichnis <sup>44)</sup> aus dem Jahre 359, von dem ausgehend von Soden seine Archetypen rekonstruiert hat, bietet eine verschiedene Ordnung der Traktate, welche die chronologische und natürliche Reihenfolge der Vita verläßt. Wenn aber die Ordnung der Traktate und Text A so eng miteinander verbunden sind, wie es der Handschriftenbefund nahelegt, dann hat bereits die in Afrika entstandene Vita des Pontius eine Traktatensammlung benutzt, in der offenbar De Unitate mit der Fassung A stand. Nicht die von dieser Beobachtung ausgehende

---

39) A. a. O. 116.

40) v. Soden behauptet zwar (S. 202), erst eine zweite Hand hätte die Worte „Et eidem post resurrectionem“ etc. eingefügt.

41) Journal of Theol. Stud. a. a. O.

42) C. 7 Edit. Hartel P. III, xcvi Z. 11 ff.

43) Vgl. J. Chapman a. a. O. XIX (1902) 358; v. Soden a. a. O. 200. Nach den Interpolationen hin wären alle jene Hss. zu untersuchen, welche zwar jünger sind als die großen Text A Handschriften, die nach v. Soden aber sammlungsgeschichtlich gesehen von ihnen abhängig sind. Es wäre dies nun die dringlichste Arbeit.

44) Vgl. v. Soden a. a. O. 44/5.

Zurückdatierung des Textes A in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts ist neu. Sie ist das Verdienst Chapmans. Neu ist die Lokalisierung desselben nach Afrika und der daraus gezogene Wahrscheinlichkeitsschluß, daß Fassung A in Afrika ebenfalls bekannt war.

Schließlich sei auf eine Parallelerscheinung zur Überarbeitung des Traktates *De Unitate ecclesiae* aus der Zeit des Ketzertaufstreites verwiesen. Das angebliche Fehlen jeglichen Anzeichens einer Überarbeitung um diese Zeit ließ nämlich die vorgeschlagene Neudatierung als unwahrscheinlich erscheinen.

Der Brief <sup>45)</sup>, den Firmilian von Caesarea nach Karthago sandte, und in dem er rückhaltlos Cyprians Auffassung beipflichtet, ist im griechischen Original nicht erhalten. Er ist sehr früh, wohl gleich nach seinem Eintreffen in Afrika ins Lateinische übersetzt worden. Der Zweck der Übersetzung ist einleuchtend. Firmilians Brief sollte als Ausdruck der orientalischen Auffassung auch im Abendland wirksam für die afrikanische These werben. Nach der verbreitetsten Annahme ist aber der Übersetzer Cyprian selbst. Nach Ritschl <sup>46)</sup> wäre das Schreiben nicht nur übersetzt, sondern sogar interpoliert worden, wenn nicht gerade von Cyprian selbst, so doch von jemand, der ihm nicht ferne stand. Wir hätten somit in jedem Falle eine unleugbare Parallele zur vorgeschlagenen Textrevision in *De Unitate*. Der Zweck wäre in beiden Fällen der nämliche gewesen. Auch an engen, selbst wörtlichen Berührungen fehlt es nicht <sup>47)</sup>.

Von dieser Parallele aus möchte man überhaupt versucht sein, ein Fragezeichen zur Authentizität — nicht des „interpolierten“, sondern des „authentischen“ Textes zu setzen.

45) Edit. Hartel ep. LXXV, p. 810 ff.

46) O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche (Göttingen 1885) 126—134.

47) Ep. LXXV c. 16 (820 Z. 24 ff.); c. 24 (825 Z. 26 ff.); c. 25 (826 Z. 22 ff.).

# LE «DE UNITATE» (CHAP. IV-V) DE SAINT CYPRIEN, INTERPRÉTÉ PAR SAINT AUGUSTIN.

Saint Augustin a connu le traité *De unitate ecclesiæ* de saint Cyprien dès 393 au plus tard. Il s'en inspire dans son commentaire *De sermone Domini in monte*<sup>1</sup>. Le sermon *Guelferbytanus*, xxxvi, 2, l'énumère dans une liste presque complète des œuvres de saint Cyprien dans les termes : « *Hæreticorum frontes unitatis demonstratione et prædicatione contrivit*<sup>2</sup> ». C'est le résumé même du traité dont le quatrième chapitre annonce la démonstration de l'unité<sup>3</sup>, et développe ensuite la preuve principale tirée des textes de l'Écriture. L'auteur continue à faire l'éloge (« *prædicatio* ») de l'unité. Ce sermon a été daté par Dom Morin comme étant du début de l'épiscopat<sup>4</sup>. Plus tard le *De unitate* sera cité par son nom : *Epistola quam de unitate conscripsit*<sup>5</sup>. Le cinquième chapitre est utilisé continuellement dans les œuvres de la controverse donatiste en faveur de la catholicité de l'Église du Christ<sup>6</sup>.

Fait étonnant, le quatrième chapitre, qui est pour nous le cœur même du traité, semble avoir attiré si peu l'attention de l'évêque d'Hippone

---

Nous citons saint Cyprien d'après l'édition de HARTEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* III), Optat d'après ZIWSA (CSEL, XXVI), saint Augustin d'après les Bénédictins (1679-1700) et le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, à moins que nous ne disions le contraire.

1. I, 5, 13 et *De unitate* 14. Cf. H. KOCH, *La sopravvivenza di Cipriano nell' antica letteratura cristiana*. 7. *Cipriano in Agostino*, dans *Ricerche Religiose*, VIII, 1932, p. 327-334. L'auteur suit A. Pincherle qui avait cité le même passage (*ib.* VII, 1931, p. 45, n. 1 et p. 49, n. 1). De même J. J. JEPSON, *St Augustine, The Lords Sermon on the Mount*. Westminster, Maryland, 1948 p. 181 (= *Ancient Christian Writers* 5). H. Koch trouve des traces d'une influence de saint Cyprien dès le *De vera religione* écrit en 390 (*ib.* 322 s.), mais saint Augustin se serait familiarisé avec les œuvres de saint Cyprien depuis son ordination à la prêtrise (*ib.* 334).

2. Dom G. MORIN, *S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*. Roma, 1930, p. 530 s.

3. HARTEL, p. 212.

4. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana* II, Roma, 1931, p. 491 s.

5. *C. Cresconium*, II, 33, 42 (CSEL, 52, 401).

6. *Ib.* et III 58, 64, (*Ib.* 470) ; 65, 73 (*ib.* 479) ; *epist.* 108, 3, 11 (CSEL, 34, 622) ; *C. Gaudentium* II 2, 2 (CSEL, 53, 256) ; 13, 14 (*ib.* 272) ; cf. *C. Cresconium* II, 36, 45 (CSEL, 52, 406) ; IV, 60, 73 ; 61, 74-75 (*ib.* 572-574).

que ni Dom Chapman<sup>1</sup> ni Hugo Koch<sup>2</sup> n'ont pu apporter des preuves décisives en faveur de l'utilisation par saint Augustin de l'une ou de l'autre des deux versions.

Le fait que saint Augustin qui a connu le *De unitate* n'ait pas cité le chapitre iv exige une explication. Les pages qui suivent montreront, je l'espère, que le docteur africain a connu ce passage capital du *De unitate* et que le silence n'est pas aussi complet qu'il semble à première vue.

### Saint Cyprien

Nous ne voulons pas refaire l'histoire du problème critique des deux versions du quatrième chapitre dont l'authenticité a été vigoureusement soutenue par Dom Chapman. Les recherches de ces dernières cinquante années ont donné raison au distingué bénédictin. L'authenticité est de plus en plus admise<sup>3</sup>. Seul l'ordre des deux versions a été interverti, et on a reconnu que la différence des deux versions s'étend jusqu'aux deux premières phrases du chapitre v. Le texte dit interpolé est le texte primitif. Le texte reçu est un remaniement du temps de la controverse avec le pape Étienne<sup>4</sup>. Cette nouvelle façon d'entendre la question ne resta évidemment pas sans conséquence pour l'interprétation du chapitre. Tout dernièrement J. Ludwig<sup>5</sup> attribue le texte reçu à l'entourage de saint Cyprien, Dom J. Le Moyne pense remonter la « pente » en affirmant avec H. Koch l'authenticité du seul texte reçu. Ce qu'il appelle avec M. Bévenot d'un mot anglais, le « Primacy Text » serait une interpolation, faite, comme l'auteur le suppose, en Afrique, peut-être sous la pression des Donatistes<sup>6</sup>. Ce n'est pas l'endroit

1. DOM JOHN CHAPMAN, *Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise*, dans *Revue Bénédictine*, 19, 1902, p. 363.

2. A. c. à notre note 1, p. 317-337. L'auteur étudie uniquement les ouvrages écrits par S. Augustin entre 386-396. Cf. l'ouvrage du même auteur, *Cathedra Petri*. Giessen, 1930, p. 141 s.

3. Harnack, Ernst, d'Alès, Poschmann, Batiffol, Van den Eynde, Caspar, Lebreton, Bévenot, Bardy, Altaner, etc. Cf. les travaux cités par DOM J. LE MOYNE dans la *Revue Bénédictine* 63, 1953, p. 70-71. Sur ce dernier, cf. *infra*, note 6.

4. D. VAN DEN EYNDE, *La double édition du De unitate de S. Cyprien* dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 29, 1933, p. 5-24. O. PERLER, *Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate ecclesiae*, dans *Röm. Quartalschrift*, 44, 1936, p. 1-44 ; *De catholica ecclesia unitate* cap. 4-5. *Die ursprünglichen Texte, ihre Ueberlieferung, ihre Datierung*, *ibid.* 151-168. M. BÉVENOT, *S. Cyprians De unitate*, Romæ, 1938.

5. J. LUDWIG, *Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago*. München 1951. *Die Primatworte* Mt. 16, 18, 19, in der altkirchlichen Exegese, Münster i. W. 1952.

6. J. LE MOYNE, *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du De Unitate ?* chapitre 4, dans *Revue Bénédictine*, 63, 1953, p. 70-115. Cet auteur fait bien de reprendre le problème de la date du *De Unitate* qui reste toujours discutable. Quant à la question des deux versions une méthode solide aurait exigé : 1° l'étude de la tradition manuscrite et des conclusions qui en découlent ; l'auteur la néglige complètement ; 2° une comparaison philologique serrée des deux versions. L'auteur se contente de dire à la page 104, n. 1 que « l'emploi du critère littéraire est délicat ». Il cite comme exemple le traité *Ad Novatianum* que Rembold avait attribué à

de faire la critique de ce dernier travail qui ne nous a pas encore convaincu. Mais la question ayant ainsi évolué, il ne sera pas sans intérêt de reprendre ici le problème de la connaissance qu'a pu avoir saint Augustin des célèbres chapitres et de l'influence qu'il en a subie.

## A (P.T.)

## B (T.R.)

Quæ si quis consideret et examinet,

*Le début est identique. La différence commence avec l'omission du texte de saint Jean, XXI, 17.*

tractatu longo adque argumentis opus non est.

Probatio est ad fidem facilis compendio ueritatis.

Loquitur Dominus ad Petrum :

Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus

Et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam

Et portae inferorum non uincunt eam

tort à S. Cyprien en se basant sur cette méthode. L'erreur d'un philologue ou d'un historien entraîne-t-elle la condamnation de toute méthode philologique ou historique ? Le cas du *De unitate* est d'ailleurs différent. Il s'agit de deux versions d'un même texte. Or, il n'y a pas de doute que la version A est plus conforme au style de saint Cyprien. 3° L'auteur, aux pages 94 et 113-115, pense éliminer l'argument tiré de la coïncidence des textes bibliques du *Textus Receptus* avec ceux des lettres de la controverse baptismale par l'utilisation fréquente du *De Unitate* dans ces dernières. Il ne nous dit pas pourquoi ces textes dans leur ensemble (Jean, 20, 21 s., Cant. 6, 8, Eph. 4, 4 s.) ne se trouvent pas dans les lettres de la controverse novatienne qui aurait occasionné selon lui le *De Unitate*, ni dans celles relatives au schisme de Felicissimus. Par contre celui de s. Jean 21, 17 de la version A est uni à celui de S. Matthieu uniquement dans le traité *De habitu virginum* qui est de 249. 4° L'auteur donne aux expressions « *primatus* » et « *cathedra Petri* » un sens précis, unique, c'est-à-dire romain. La première a cependant une signification variée et vague comme l'enquête faite dans les pages 107-111 le prouve suffisamment. La seconde quoique unique dans S. Cyprien (nous ne nions pas la difficulté) trouve une explication suffisante dans les textes bibliques (Matth. 16, 18 s. et Jean 21, 17) par lesquels l'évêque de Carthage établit l'institution divine de l'épiscopat, et qui se rapportent à Pierre. On ne peut d'ailleurs séparer cette expression du contexte et du style de rhéteur. « *Hanc ecclesiae unitatem* (A. 14) — Qui cathedram Petri » (A. 16) sont répétés au chapitre 5 « *episcopatus unus-ecclesia una* »). Nous trouvons l'argument biblique jusqu'aux termes déjà dans la lettre 33, 1 : (Matth. 16, 18. 19) « *inde per temporum et successionum uices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit* » et dans la lettre 43, 5 : « *Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata* » (cf. version A 9-10). Même si la date proposée par le R. P. Le Moigne était exacte, ce qui est possible, sa conclusion sur les interpolations ne s'imposerait pas encore. Je me permets de lui signaler l'expression « *unitatem uindicare* » du début du chapitre v qui fait partie de la version B. Elle est caractéristique des lettres de la controverse baptismale. Cf. Röm. Quartalschrift a.c.p. 162-165. D'autre part, il n'est pas difficile de retrouver les idées et les expressions du traité *De unitate* dans les lettres qui l'ont précédé, surtout dans la lettre 43, écrite au printemps 251. — Le problème des deux versions mérite sans doute toujours l'attention des historiens. Mais je ne pense pas que les méthodes de M. Ludwig et de Dom Le Moigne soient des plus heureuses.

Tibi dabo claues regni  
caelorum :

Et quae ligaueris super  
terram erunt ligata et  
in caelis,

Et quaecumque solueris  
super terram erunt  
soluta et in caelis

(Mt., xvi, 18-19).

1 *Et eidem* post resurrectionem  
suam dicit :

2 *Pasce* oues meas (*Io.*,  
xxi, 17).

3 *Super illum* ædificat ecclesiam  
4 *et illi pascendas oues* mandat.

5 *Et* quamuis apostolis omnibus  
parem tribuat potestatem

6 *unam tamen cathedram* consti-  
tuit

7 *et unitatis originem adque ratio-  
nem* sua auctoritate dispo-  
suit.

8 *Hoc* erant utique ceteri quod  
fuit Petrus,

9 *sed primatus Petro* datur

10 *et una ecclesia et cathedra una*  
monstratur.

11 *Et pastores sunt omnes,*

3 *Super unum* ædificat ecclesiam

5 *et* quamuis apostolis post re-  
surrectionem suam parem po-  
testatem tribuat et dicat :  
Sicut misit me pater  
et ego mitto uos. Acci-  
pite Spiritum Sanc-  
tum : si cuius remise-  
ritis peccata, remit-  
tentur illi : si cuius  
tenueritis, tenebun-  
tur (*Io.*, xx, 21-23).

6 *tamen ut unitatem* manifestaret,

7 *unitatis eiusdem* originem ab  
uno incipientem sua auctori-  
tate disposuit.

8 *Hoc* erant utique *et* ceteri  
apostoli quod fuit Petrus,  
*patri consortio præditi et honoris  
et potestatis,*

9 *sed exordium ab unitate* profi-  
ciscitur,

10 *ut ecclesia Christi una* mons-  
tretur.

(11) *Quam unam ecclesiam etiam in*

12 *sed grex unus ostenditur*

13 *qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.*

14 *Hanc ecclesiæ unitatem qui non tenet,*

15 *tenere se fidem credit ?*

16 *Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit*

17 *in ecclesia se esse confidit ?*

Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

Ecclesia una est quæ in multitudinem latius incrementis fecunditatis extenditur,

*cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit : Una est columna mea, perfecta mea,*

(12) *Una est matri suae electa genitrici suae (Cant., vi, 8).*

14 *Hanc ecclesiæ unitatem qui non tenet*

15 *tenere se fidem credit ?*

16 *Qui ecclesiæ renititur et resistit*

17 *in ecclesia se esse confidit ?*

18 *Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens : Unum corpus et unus spiritus, una spes uocationis uestrae, unus dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus (Eph., iv, 4-6).*

19 *Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus,*

20 *maxime episcopi qui in ecclesia præsidemus,*

21 *ut episcopatum quoque ipsum unum adque indiuisum probemus.*

22 *Nemo fraternitatem mendacio fallat,*

23 *nemo fidem ueritatis perfida præuaricatione corrumpat.*

Episcopatus unus est etc.

*A partir de cet endroit le texte est de nouveau le même.*

quomodo solis multi radii sed  
lumen unum,  
et rami arboris multi sed robur  
unum tenaci radice fundatum  
et cum de fonte uno riuu plu-  
rimi defluunt, numerositas  
licet diffusa uideatur exun-  
dantis copiae largitate,  
unitas tamen seruatur in  
origine.

Auelle radium solis a corpore,  
diuisionem lucis unitas non  
capit.

Ab arbore frange ramum, fruc-  
tus germinare non poterit.

A fonte præcide riuum, præ-  
cisus arescit.

Sic et ecclesia Domini luce  
perfusa per orbem totum  
radios suos porrigit : unum  
tamen lumen est quod ubique  
diffunditur, nec unitas sepa-  
ratur.

Ramos suos in uniuersam ter-  
ram copia ubertatis extendit,  
profuentes largiter riuos latius  
pandit :

Unum tamen caput est et  
origo una et una mater fecun-  
ditatis successibus copiosa.

Illius fetu nascimur,  
Illius lacte nutrimur,  
spiritu eius animamur.

NOTE : le texte A du chapitre iv reproduit en substance celui que j'ai donné dans la *Röm. Quartalschrift*, 44, 1936, p. 4 et p. 156. Il est, à part quelques détails, celui du manuscrit Lat. 15282 de la Bibliothèque Nationale de Paris (= H) qui provient de l'abbaye de Morimont. M. Bévenot, *o. c.* p. X-XVI en donne une description. Ce manuscrit ajoute, comme d'autres du même groupe, *Petre à inquit* dans la citation de Mt., xvi, 18. Il a, comme les autres manuscrits, à part l'ancien manuscrit Paris Lat. 10592 (= S), l'inversion *tibi dabo*. Elle est conforme à l'ancienne bible africaine. Elle cadre aussi très bien avec le contexte. Il faut la maintenir contre Hartel également dans la version B. A la ligne 14 H a *ecclesiae suæ*. J'ai cru (*Röm. Quart.* a. c. p. 7) devoir retenir *ecclesiae*, attesté aussi par Bod 4 (Cambr), T, t, Pélage, II, et Alexandre, III. Après une remarque du R. P. Bévenot, je ne voudrais pas exclure *Petri unitatem*, donné par h, Pem, Bol, γ, δ, ε. Ce qui me retient de suivre cette opinion, c'est la reprise, au chapitre v, de « l'episcopatus-ecclesia » avec la figure de rhétorique du chiasme, fréquente dans le style de saint Cyprien.

La disposition fait ressortir la composition symétrique et l'identité du style de la version A du chapitre iv et du ve chapitre.

Résumons la pensée de ces textes, essentiellement identique dans les deux versions<sup>1</sup> :

*Texte A.* La remise des clefs et des brebis à Pierre, à lui seul d'abord (sous-entendu et indiqué par le « primatus »), est la preuve de l'insti-

1. Cf. *Röm. Quartalschr.* a. c. p. 35-39 et p. 160-163. Il va de soi que notre interprétation suppose la priorité de la version A et le remaniement du texte pendant la controverse baptismale. Elle en est une conséquence inévitable.



tution divine de l'Église hiérarchique (épiscopale). Son unité tire son origine de ce pouvoir indivis qui en est aussi, la raison (A 7). Pierre, son premier et aussi, au début, son seul détenteur, est le symbole de l'unité. La « cathedra una » est le siège apostolique (pouvoir épiscopal) comme l'« una ecclesia » est l'Église apostolique (hiérarchique), les deux réalisées d'abord dans le siège et dans le troupeau de Pierre. Il n'est pas question, selon nous, du moins directement, de l'Église de Rome. Saint Cyprien en parlera dans un texte semblable contenu dans les lettres, IV, 8 et LIX, 14<sup>1</sup>. Mais le fait que Pierre et son siège aient un caractère et une portée à la fois personnelle et générale, locale et universelle, donne nécessairement un sens ambigu, imprécis à son langage, qu'il faut préciser dans chaque cas par le contexte. Ainsi la « cathedra Petri » (A 16) désigne ici, selon nous, le siège apostolique (épiscopal), confié d'abord à Pierre, mais plus tard aussi aux autres apôtres ou évêques. Dans le cas concret du schisme de Carthage, il s'agit du siège de saint Cyprien, c'est-à-dire de son pouvoir et de son autorité épiscopale récusés par les adversaires<sup>2</sup>.

*Texte B.* La version B ne parle plus explicitement de la raison de l'unité (B 7). Elle élimine le terme de « cathedra » (B. 6.16) et atténue le rôle de Pierre (B. 9.16) pour insister sur le fait que le même pouvoir a été confié sans doute d'abord à Pierre seul, mais ensuite à tous les apôtres. Cet ordre chronologique, mis en évidence, a été intentionnel pour que l'unité soit manifestée (B 6-10). Il n'indique pas une prérogative du pouvoir de Pierre sur celui des autres (B 8). Tandis que la version A s'adresse comme tout le traité à des auditeurs indéterminés, la version B, au début du chapitre V, exhorte spécialement les évêques — l'unique fois dans tout le traité — à « maintenir l'unité et à la revendiquer » comme voulue par Dieu (*Ephes.*, IV, 4-6)<sup>3</sup>.

## Saint Augustin

### I

La première réminiscence des chapitres IV-V du *De unitate* se trouve dans le *Psalmus contra partem Donati*, qui est de l'an 393. Nous lisons aux versets 229-240 :

« Scitis catholica quid sit et quid sit præcisum a uite.  
Si qui sunt inter uos cauti, ueniant, uiuant in radice ;

1. *Epist.* 55, 8 (630, 1) : « cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedræ sacerdotalis uacaret ». *Epist.* 59, 14 (683, 9) : « nauigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est », etc.

2. C'était le cas déjà pour le schisme de Felicissimus. Cf. *Epist.* 33, 1 (566) ; *Epist.* 41, 1-2 (587-589) ; 43, 3 (592) ; 5 (594).

3. Cf. *Röm. Quartalschr.* a.c. p. 162-165. Les évêques « revendiquent » l'unité de l'Église, s'ils revendiquent l'unique baptême pour l'Église catholique seule.

antequam nimis arescant, iam liberentur ab igne.  
 Ideo non rebaptizamus, quod unum signum est in fide,  
 non quia uos sanctos uidemus, sed solam formam tenere  
 quia ipsam formam habet sarmentum, quod præcisum est de uite.  
 Sed quid illi prodest forma, si non uiuit de radice ?  
 Venite fratres, si uultis, ut inseramini in uite.  
 Dolor est cum uos uidemus præcisos ita iacere.  
 Numerate sacerdotes uel ab ipsa Petri sede  
 et in ordine illo patrum quis successit uidete :  
 ipsa est petra quam non uincunt superbæ inferorum portæ<sup>1</sup>. »

L'idée de la « catholica », la métaphore du sarment retranché de la vigne qui vit uniquement par la racine se trouvent dans *De unitate*, chap. v : « Rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum... ab arbore frange rimum, fractus germinare non poterit... ecclesia... ramos suos in uniuersam terram... extendit ».

La succession des évêques remontant au siège de Pierre rappelle, à n'en pas douter, le commentaire de MATTH., XVI, 18-19 du *De unitate*. La « sedes Petri », synonyme de « cathedra Petri », se rapproche du texte de la version A 10 : « Una ecclesia et cathedra una »; 16 : « Qui cathedram Petri super quem fundata ecclesia est deserit in ecclesia se esse confidit ? »

D'autre part, Optat de Milève avait puisé à la même source tout en transformant légèrement la terminologie et la doctrine. Il commence sa réfutation des Donatistes au livre II, chapitre 1, comme le Psalmus par l'argument de l'expansion universelle de l'Église. Elle est appelée pour cette raison la « catholica »<sup>2</sup>. Il passe ensuite au chapitre II à l'argument de la « cathedra »<sup>3</sup>. Pour Optat, la communion indispensable à la « cathedra Petri » est réalisée par la communion au siège de l'évêque de Rome : « Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus seruaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram conlocaret. 3. Ergo cathedram unicam, quæ est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus... Damaso Siricius, hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. Uestræ cathedræ uos originem reddite, qui uobis uultis sanctam ecclesiam uindicare<sup>4</sup>. »

L'ordre et la présentation de l'argument ne diffèrent pas de ceux du Psalmus. Optat aussi avait rapproché la métaphore de l'arbre de celle

1. Nous suivons le texte établi par DOM C. LAMBOT dans la *Revue Bénédictine* 47, 1935, p. 312-330.

2. CSEL, 26, p. 33, 2-14.

3. *Ib.* p. 36 s.

4. *Ib.* II, 2-3, p. 36-37.

de la vigne, I, 10 : « Dixisti... scismaticos a uite uelut sarmenta esse concisos<sup>1</sup> ». II, 9 : « Intelligite... uos esse fractos ramos ab arbore, uos esse abscisos palmites a uite, uos riuum concisum a fonte<sup>2</sup> » (cf. *De unitate*, v).

La source immédiate du Psalmus est donc Optat<sup>3</sup> qui s'inspire, comme l'avait affirmé avec raison Dom Chapman<sup>4</sup>, de la version A. A l'identité verbale (« cathedra una ») s'ajoute tout le contexte<sup>5</sup> qui suppose continuellement le traité *De unitate* auquel son adversaire Parménien a dû se référer<sup>6</sup>. Rien ne permet de supposer que l'auteur donatiste a connu un autre texte du chapitre IV du *De unitate* que celui utilisé par Optat. L'argument de la « cathedra », tellement apprécié de Parménien<sup>7</sup>, semble même l'exclure puisque ce terme, répété à trois reprises, est propre à la version A.

Vers 400, saint Augustin reproduit les mêmes arguments dans le même ordre dans la *lettre LIII*, I, 2-3 à *Generosus*<sup>8</sup>, sauf qu'il ajoute que Pierre était figure de toute l'Église : « Petro... cui totius ecclesiæ figuram gerenti dominus ait : super hanc petram, etc. ». Cette pensée, absente dans Optat, est familière à saint Cyprien : « Petrus tamen super quem ædificata ab eodem Domino fuerat ecclesia unus pro omnibus loquens et ecclesiæ uoce respondens ait : Domine, ad quem ibimus<sup>9</sup> ». Et ailleurs : « Loquitur illic Petrus, super quem ædificata fuerat ecclesia, ecclesiæ nomine docens, etc.<sup>10</sup> ». De plus, saint Augustin emploie comme Optat le terme de « cathedra » (I, 3 : « In illum autem ordinem episcoporum, qui ducitur ab ipso Petro usque ad Anastasium, qui nunc eandem cathedram sedet, etc. » Optat, II, 3 : « Cathedram unicam sedet prior Petrus »). Les deux énumèrent une liste des évêques romains, à laquelle les Donatistes de Rome opposent la leur<sup>11</sup>. Le problème de la dépendance est

1. *Ib.* p. 12, 14.

2. *Ib.* II, 9, p. 45, 2.

3. S. Augustin comme Optat dans le traité *C. Epist. Parm.* I, 3, 5 (CSEL, 51, 24) et dans celui *De doctrina christ.* II, 40, 61. Cf. le traité *De unitate* attribué à tort à saint Augustin, 19, 50.

4. A. c. p. 362 s.

5. Cf. II 5 (39, 25 s.), et *De unitate* 7 ; II, 6 (43, 4) et *De un.* 6, mais aussi *Epist.* 55, 8 (630, 7) ; II 9 (45, 3) et *De un.* 5 ; II 10 (46, 7) et *De un.* 6 etc. Nous voudrions encore citer l'expression qui se trouve au livre I, chap. X (12, 20) : « nec Cæcilianus recessit a cathedra Petri uel Cypriani, sed Maiorinus » qui rappelle celle de la version A 16 « Qui cathedram Petri... deserit ».

6. Déjà la mention de Cyprien à côté de Pierre dans le texte I, 10 (voir note précédente) insinue cette connaissance. Cf. I 19 (21, 12). Au livre II, chap. IX Optat répond que les Donatistes sont les branches cassées, le ruisseau séparé de la source, et non pas les catholiques : « intelligite... uos esse fractos ramos ab arbore... uos riuum concisum a fonte » (cf. *De un.* 5). C'est évidemment une réponse à un texte allégué par l'adversaire. L'accent est mis sur « uos ». Il en est de même de la première marque de l'Église c'est-à-dire de la « cathedra » au livre II, chap. IV-v.

7. OPTAT, II, 2-3 (36 s.) ; II 6 (42, 18).

8. CSEL, 34, 153 s. : « Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et uere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui totius ecclesiæ » etc.

9. *Epist.* 59, 7 (674, 14).

10. *Epist.* 66, 8 (732, 25).

11. AUGUSTIN, *ur.* 2 et OPTAT II, 3-4 (p. 36 s.).

donc ici plus complexe. Saint Augustin s'inspire à la fois de plusieurs sources qu'il utilise librement<sup>1</sup>. Une influence directe du *De unitate* semble ici également exclue.

Il en est autrement des textes suivants où l'évêque d'Hippone s'écarte d'Optat pour imiter saint Cyprien.

*Contra epistolam Manichæi*, 4, qui est de 397<sup>2</sup>. En face des Manichéens, le docteur africain développe les motifs qui le rattachent à l'Église catholique. Il commence par mentionner « la sagesse très sûre » que l'Église communique aux parfaits, par le consentement des peuples et par les miracles. Puis il continue : « Tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oues suas post resurrectionem Dominus commendauit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum ; tenet postremo ipsum catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista ecclesia sola obtinuit, etc. ». Le premier motif s'explique par le rationalisme des Manichéens et par l'intellectualisme du jeune Augustin. Les deux suivants rappellent Tertullien<sup>3</sup>. Les derniers sont une adaptation des arguments de saint Cyprien en faveur de l'unité de l'Église : la succession apostolique est exprimée avec les termes du Psalmus c. part. Donati (« sacerdotes », « ab ipsa sede Petri »). Le complément tiré de saint Jean, XXI, 17 répète jusque dans les détails la version A<sup>4</sup>. Ni Optat ni le Psalmus n'avaient utilisé ce texte. Si saint Augustin s'était inspiré de la version B, il aurait écrit : « Super quem ædificauit ecclesiam ». L'union au siège de Pierre par la succession ininterrompue des évêques garantit, comme dans saint Cyprien<sup>5</sup>, l'apostolicité de l'épiscopat et de ce fait, l'unité et l'existence, ou, dans le cas de saint Augustin, la vérité de l'Église. L'argument de catholicité vient ensuite comme dans saint Cyprien (*De unitate*, chap. v). Il précède la succession apostolique dans Optat et dans le Psalmus c. partem Donati. Ailleurs, saint Augustin commente et justifie le nom d'Église catholique par la citation explicite du *De unitate*, chap. v<sup>6</sup>. C'est donc avec raison que nous le rapprochons de notre texte. Il y a jusqu'au terme « tenere in ecclesia »,

1. K. ADAM, *Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18*, dans *Theol. Quartalschr.* 94, 1912, p. 219 pense à une dépendance du Psalmus seul.

2. CSEL 25, 196.

3. *De testimonio animæ, Liber Apologeticus*, 5. 21.

4. Il est étonnant que ni DOM CHAPMAN a. c. p. 363, ni moins encore H. KOCH a. c. p. 324 n'aient remarqué cette coïncidence.

5. *De unitate*, chap. v : « Episcopatus unus-ecclesia una... unum caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa ».

6. *C. Gaudentium*, II 2, 2-3, 3. (CSEL 53, 256 s.). Cf. notre note 6, p. 835. Nous trouvons le même procédé d'utilisation libre du *De unitate* c. 3-5 dans la lettre 232, 3 (CSEL 57, 513) : « uidetis certe multos præcisos a radice (*De un.* 5) christianæ societatis, quæ per sedes (version A « cathedra ») apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur (*De un.* 4-5), de sola figura originis sub christiano nomine quasi arescentia sarmenta (*De un.* 5) gloriari, quas hæreses et schismata nominamus (*De un.* 3 : « inimicus... sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos ? hæreses inuenit et schismata »).

adapté sans doute à un contexte différent, qui semble trahir la source : « Ista ergo... recte tenent hominem credentem in catholica Ecclesia ». Cf. *De unitate*, IV : « Hanc ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit ? » (commun aux deux versions).

Ce texte-là nous semble décisif, bien que l'imitation comporte une adaptation libre à une nouvelle situation.

*De agone christiano*, xxx, 32<sup>1</sup> fait suite à l'ouvrage précédent dans les *Rétractations*, II, 3. Il lui est donc contemporain. Le passage sur les Lucifériens se meut dans les mêmes idées ; mais il allègue les deux textes MATH., XVI, 18 et JOH., XXI, 17 : « Est enim magna uirtus pietatis pax et unitas : quia unus est Deus (cf. saint Cyprien, *De un.*, xxiii s., et *epist.* XLIII, 5 et XLIX, 2<sup>2</sup>). Hanc illi non habent, quia præcisi ab unitate sunt... amputatos ramos (déjà avant « sarmenta præcisa »). Ipsi præcidi a radice uoluerunt » (cf. Optat cité ci-dessus, Psalmus c. part. Donati, saint Cyprien, *De un.*, v). Tandis que les Lucifériens refusent d'accorder la communion ecclésiastique aux Ariens pénitents, l'Église catholique leur pardonne de bon gré : « Non enim sine causa inter omnes apostolos huius ecclesiæ catholicæ personam sustinet Petrus : huic enim ecclesiæ clauis regni cælorum datæ sunt, cum Petro datæ sunt (MATH., XVI, 19). Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur : Amas me ? pasce oues meas (JOH., XXI, 17). Debet ergo ecclesia catholica correctis et pietate firmatis filiis libenter ignoscere, cum ipsi Petro personam eius gestanti... uidemus ueniam concessam<sup>3</sup> ». La même exégèse est répétée au chapitre suivant xxxi, 33 au sujet des Novatiens, qui sont « miseri, dum in Petro petram non intelligunt et nolunt credere datas ecclesiæ clauis regni cælorum, ipsi eas de manibus amiserunt<sup>4</sup> ». Une comparaison avec saint Ambroise ne peut que renforcer notre argumentation. L'évêque de Milan lui aussi établit le don des clefs à l'Église dans la personne de Pierre par le texte de MATTHIEU, 16, 18-19<sup>5</sup>. Il laisse de côté celui de JEAN, XXI, 17<sup>6</sup>.

Les grands ouvrages de la controverse donatiste mentionnent fréquemment saint Cyprien de qui les Donatistes s'autorisaient volontiers et de qui saint Augustin entreprend la difficile défense. L'occasion d'utiliser le quatrième chapitre du *De unitate* ne manquait donc pas. Cependant la lecture des longs textes ne donnait qu'un maigre résultat. L'argument de la « cathedra » est sans doute discuté par les deux partis. Aussi rencontrons-nous des expressions qui rappellent celles de la version A

1. CSFL 41, 134 s.

2. *Epist.* 43, 5 : « Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata ». *De un.*, 23 : « unus Deus est et Christus unus et una ecclesia et fides una et plebs una ».

3. Cf. OPTAT, VII, 3 (p. 171.)

4. CSEL 41, 136.

5. *De penitentia*, I, 7, 32-33 (PL 16, 476). Cf. *ib.* II 5, 34 (col. 505).

6. L'influence de saint Cyprien sur saint Ambroise n'est pas grande selon CHAPMAN, a. c. p. 364 et selon H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* 1926, p. 482-485.

comme : « cathedra... ecclesiæ Romanæ in qua Petrus sedet<sup>1</sup> » ; « Petrum in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia præeminet<sup>2</sup> ». Mais les textes (celui de la lettre aux Éphésiens, iv, 4-6 mis à part), et les métaphores tirés de l'Écriture, propres à la version B, eux également s'y rencontrent<sup>3</sup>. Pourtant ce n'est pas cette version B, mais décidément les lettres de la controverse de saint Cyprien avec le pape Étienne qui en sont la source. Les Donatistes s'y étaient référés explicitement et saint Augustin leur répond en utilisant le même dossier<sup>4</sup>.

Seule la conclusion de la version A (16-17) « qui cathedram Petri... deserit, etc. » semble être imitée dans les textes suivants : *Contra Cresconium*, III, I, 2<sup>5</sup>. Cresconius avait cité quelques « lettres » de saint Cyprien et d'évêques orientaux (Firmilien) en faveur de l'invalidité du baptême des hérétiques. Saint Augustin réplique : « (Hoc) nihil impedit causam nostram, si eam ecclesiam retinemus, quam non deseruit Cyprianus ». Les Donatistes qui, autrefois, se séparèrent des Orientaux « contra Cyprianum fecerunt. Debuerunt enim cum collegis suis etiam in hac quæstione diuersa sentientibus tenere communionis unitatem, quod in suis litteris fecisse legimus Cyprianum ». Cf. la version A et B 14-15 : « Hanc ecclesiæ unitatem qui non tenet, etc.<sup>6</sup> ».

*Ibid.*, II, 34, 43 (*ib.* 403 s.). Saint Augustin vient de citer explicitement le *De unitate*, chap. v (II, 33, 42) et la lettre 54, 3 de saint Cyprien pour terminer : « Non est ecclesia deserenda... separemini ab ecclesia quæ toto orbe diffunditur, cui secundum scripturas diuinas tam magnum, tam firmum, tam clarum atque luculentum testimonium perhibet Cyprianus ».

*De bapt. c. Donat.*, III, 19, 26<sup>7</sup> : « Qua caritate multum uiguit Cyprianus, ut aliud de baptisma sentiens, non tamen desereret unitatem et esset in uite dominica radicatum sarmentum fructuosum ».

On peut rapprocher la conclusion finale du *De baptismo c. Donatistas*

1. *C. litt. Petiliani*, II, 51 (CSEL, 52, 88). Il s'agit dans le contexte du « siège apostolique » qui est une marque de l'Église. Le siège de Jérusalem est mentionné à côté de celui de Rome. L'Église catholique de l'Afrique est en communion avec les deux. Elle revendique donc avec raison la marque de l'apostolicité, répond saint Augustin à Petilianus.

2. *De bapt. c. Don.*, II, 1, 2 (CSEL, 51, 175).

3. *De bapt. c. Don.*, III, 17, 22 (*ib.* 213) : « Nam quod in typo unitatis Petro dominus dedit potestatem, ut id solueretur in terris quod ille soluisset, manifestum est quod illa unitas etiam una columba perfecta sit dicta » (*Cant.* 6, 8). De même, VII, 51, 99 (*ib.* 370). Cf. *Sermo* 295, 2, cité ci-dessous, p. 848.

4. C'est évident dans le *De bapt. c. Donat.*, III, 17, 22-19, 25 ; VII, 1, 1-50, 98, etc. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire de la littérature de l'Afrique chrétienne*, VI, 1922, p. 238 s. Cf. aussi *Epist.* 93, 10, 36 (CSEL, 34, 481).

5. CSEL, 52, 410. Il est vrai que saint Cyprien dit aussi : « matrem deserere » dans *Epist.* 44, 3 (599, 3). Mais le texte de saint Augustin : « ecclesiam retinemus... tenere communionis unitatem » rappelle plutôt le *De unitate*.

6. Rappelons que le *De unitate* est cité explicitement et à plusieurs reprises dans ce traité. Cf. nos notes 5 et 6, p. 835.

7. CSEL, 51, 217 s. Cf. aussi IV, 6, 8 (*ib.*, p. 231) : « magnitudo caritatis eius (Cypriani) qua unitatem non deseruit ».

qui, malgré son allure de rhétorique, rappelle la version A plutôt que la version B : « Unde et Cyprianus, et qui cum eo senserunt, catholicæ ecclesiæ, quam noluerunt præcidere (diviser), non potuerunt præscribere (imposer d'une manière définitive leur opinion sur le baptême des hérétiques). Quod uero aliter sapuerunt, non expauescimus, quia cum eis ueneramur et Petrum (qui fut d'une opinion autre que Paul dans la question de la Loi) : quod autem ab unitate non recesserunt, gaudemus, quia cum eis ædificamur in petra<sup>1</sup> ».

Dans tous ces textes, saint Augustin renvoie explicitement aux ouvrages de saint Cyprien, notamment au *De unitate*. C'est ce qui importe<sup>2</sup>. Le terme propre et complet de la version A « cathedram Petri deserere » fait défaut, il faut l'avouer, et nous aurons à l'expliquer. Nous lisons dans le seul *Sermo Guelferbytanus*, xxxii, 11, qui vise les mêmes Donatistes « a cathedra Petri (Christi) separasti... cathedram Christi dimisisti<sup>3</sup> ».

Les *sermons* n'ont jamais été examinés en vue de notre problème. Les deux textes de saint Matthieu xvi, 18-19 et de saint Jean, xxi, 17 y sont pourtant fréquemment commentés, le plus souvent contre les Donatistes, le dernier surtout à partir du moment où saint Augustin eut assumé la charge de l'épiscopat. L'interprétation a une note très personnelle, tout en se rapprochant de celle de saint Cyprien. Pierre à qui le maître a confié les clés et les brebis, est figure de l'Église, symbole de son unité et de son universalité, de l'Église tout court, évêques et fidèles. Une interprétation nouvelle est donnée, du moins plus tard<sup>4</sup>, de la pierre sur laquelle l'Église est bâtie. Elle signifie non pas l'apôtre, mais le Christ (selon *I Cor.*, iii, 11 et x, 4), ou encore la foi dans le Christ de qui Pierre a confessé la divinité. L'unique pasteur avec qui et en qui Pierre et les autres pasteurs ne forment qu'un, est le Bon Pasteur Jésus (JEAN, x). La « cathedra Petri » (= siège apostolique, épiscopal) disparaît pour devenir la « cathedra Christi ». Seul le *sermo Guelferbytanus*, xxxii, 11 emploie une fois le terme de saint Cyprien. Il s'agit selon toute vraisemblance d'une erreur de copiste, comme le montre d'ailleurs le contexte<sup>5</sup>.

Nous choisissons les exemples les plus caractéristiques qui montrent à la fois et la dépendance et l'indépendance de saint Augustin.

*Sermo* 295 In Natali Apostolorum Petri et Pauli<sup>6</sup>, contre les Dona-

1. VII, 54, 103 (CSFL, 51, 375).

2. Le *Psalmus c. partem Donatæ*, v. 263-266 emploie le même terme : « Quare me deseruistis... multi me deseruerunt ».

3. MORIN, p. 573, 11, 13. Ce sermon est de la fin de l'année 411. Cf. OPTAT, I, 10 cité à notre note 5, p. 843.

4. Cf. *Retract.* I, 2, 1.

5. MORIN, p. 573, 11 : « Quare te a cathedra Petri separasti ». L'éditeur a corrigé avec raison cathedra Christi ».

6. T. V, col. 1194-1197.

tistes<sup>1</sup>. La première partie I, 1 à v, 5 est consacrée à Pierre. Son éloge consiste en un commentaire des passages de l'Écriture qui se rapportent à lui (MATTH., XVI, 18-19 ; XXVI, 35 ; JEAN, XXI, 15-17) :

1. « Super hanc petram ædificabo fidem, quam confiteris. Super hoc quod dixisti, Tu es Christus filius Dei vivi, ædificabo Ecclesiam meam. Tu enim Petrus. A petra Petrus, non a Petro petra. Sic a petra Petrus, quomodo a Christo Christianus. (Vient la preuve tirée de I Cor., x, 1 s.) *Petra autem erat Christus*. Ecce unde Petrus.

2. Dominus Jesus discipulos suos... elegit, quos Apostolos appellavit. Inter hos pene ubique solus Petrus totius Ecclesiæ meruit gestare personam. Propter ipsam personam, quam totius Ecclesiæ solus gestabat, audire meruit, Tibi dabo claves regni caelorum. Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiæ. Hinc ergo Petri excellentia prædicatur, quia ipsius universitatis et unitatis Ecclesiæ figuram gessit, quomodo ei dictum est, tibi trado, quod omnibus traditum est. Nam ut noveritis Ecclesiam accepisse claves regni caelorum, audite in alio loco quid Dominus dicat omnibus Apostolis suis : Accipite Spiritum Sanctum, etc. (IOH., XX, 22-23 = Version B). Sed hoc Petro dixit. Ut scias quia Petrus universæ Ecclesiæ personam tunc gerebat, audi quid ipsi dicatur, quid omnibus fidelibus sanctis : si peccaverit in te frater tuus, etc. (MATTH., XVIII, 15 s.) « Columba ligat, columba solvit » (cf. version B, mais aussi *De unitate*, IX, métaphore fréquente dans Optat, saint Augustin et chez les Donatistes).

3. La force et la faiblesse de l'Église, continue saint Augustin, ont été préfigurées dans la promesse et dans la chute de Pierre (MATTH., XXVI, 35 et JEAN XIII, 18).

4. Merito etiam post resurrectionem Dominus ipsi Petro oves suas commendavit pascendas (version A 1-2. 4). Non enim inter discipulos solus meruit pascere Dominicas oves (version A 11), sed quando Christus ad unum loquitur, unitas commendatur (A 10) ; et Petro primitus quia in Apostolis Petrus est primus (A 9). Simon Johannis, inquit Dominus, a mas me ? » etc. (IOH., XXI, 15-17).

5. Le prédicateur reproche aux évêques donatistes de paître égoïstement leurs propres brebis et non pas celles que le Christ s'est acquises par le baptême. Ils ont abandonné le troupeau dont il est dit : « Erit unus grex et unus pastor » (IOH., x, 16, cf. version A 12-13).

L'identité des idées et des termes dans les numéros 4-5 avec la version A est étonnante, malgré l'amplification et l'adaptation. Les rencontres avec la version B dans les numéros 1-2 (IOH., XX, 22-23 et la métaphore

1. Ce sermon est daté entre 405 et 411 par A. KUNZELMANN, *o. c.*, p. 441.



« columba ») s'expliquent comme dans les textes mentionnés ci-dessus<sup>1</sup> par l'utilisation fréquente des lettres de saint Cyprien relatives à la controverse baptismale<sup>2</sup>.

Guelferbytanus xvi, De Sabbato octavarum sanctæ Paschæ<sup>3</sup>, sur le texte de saint Jean xxi, 15 ss.

1. « Interrogavit confitentis amorem, et ei oves suas commendavit. »

2. En Pierre le Christ nous demande à tous, si nous l'aimons. « Nam quid aliud ipse Petrus quam figuram gerebat ecclesiæ?... Nam ut sciatis Petrum figuram ecclesiæ portasse, locum illum evangelii recolite : tu es petrus, etc. (MATTH., xvi, 18). Si uni Petro dictum est, solus hoc fecit Petrus : obiit, et abiit ; quis ergo ligat, quis solvit ? Audeo dicere, claves istas habemus et nos » (Cette pensée est étrangère à saint Cyprien).

3. « ...Et cum ille commendat oves pastoribus, redigitur totus numerus pastorum ad corpus unius pastoris... certe pastor Petrus, plane pastor : pastor Paulus, ita sane pastor... et ceteri apostoli pastores (A 8.11). Omnes sancti episcopi sunt certe pastores, ita plane. Et quomodo verum est, et erit unus grex (A 12) Et unus pastor?... omnis innumerabilis pastorum numerus ad corpus unius pastoris redigitur. »

Ce même commentaire est répété dans les homélies suivantes : *Sermo* 146, 1<sup>4</sup> ; 147, 1-3<sup>5</sup> ; *Casin.*, I, 133, n. 5<sup>6</sup> ; *Denis*, xii, n. 1-2<sup>7</sup> ; Madrid, Bibl. Nationale 194<sup>8</sup>.

La parabole du Bon Pasteur (JEAN, x) se prête à des paraphrases semblables dans le *sermo* 46, 13, 30<sup>9</sup>. Après avoir mentionné JEAN, x, 27, l'auteur continue au numéro 30 : « Hic inuenio omnes pastores bonos in uno pastore. Non enim pastores boni desunt, sed in uno sunt. Multi sunt, qui diuisi sunt : hic unus prædicatur, quia unitas commendatur. Neque enim uere modo ideo tacentur pastores, et dicitur pastor, quia non inuenit Dominus cui commendet oues suas. Tunc autem ideo commendauit, quia Petrum inuenit : immo vero et in ipso Petro unitatem commendauit. Multi erant apostoli, et uni dicitur, pasc e oues meas. Absit ut desint modo boni pastores... Sed omnes boni pastores in uno sunt, unum sunt. Illi pascant, Christus pascit... Ut sit unus grex et unus pastor (JEAN, x, 16). Sint ergo omnes in pastore uno, et dicant uocem pastoris unam, quam audiant oues, et sequantur

1. P. 845 sq.

2. Cf. notre note 4, p. 846.

3. MORIN, p. 492-494.

4. T. V, col. 700.

5. *Ib.* col. 702-703.

6. MORIN, p. 404 : « quod Petro mandatum est... alii quoque apostoli audierunt ».

7. MORIN, p. 50 s.

8. DOM LAMBOT, dans *Revue Bénédictine*, 49, 1937, p. 252-256.

9. Nouvelle édition par DOM C. LAMBOT, dans la *Revue Bénédictine*, 63, 1953, p. 197 s.

pastorem suum, et non illum, aut illum, sed unum, et omnes in illo unam uocem dicant, diuersas uoces non habeant. Obsecro uos, fratres, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in uobis schismata » (*I Cor.*, I, 10). Saint Augustin vise évidemment les Donatistes. Les deux textes JEAN, X, 16 et *I Cor.*, I, 10 sont cités dans le même ordre dans saint Cyprien *De unitate*, VIII. On peut comparer encore *sermo* 137, 3<sup>1</sup> et *sermo* 138, 5<sup>2</sup>, les deux sur saint Jean, X.

Complétons notre exposé<sup>3</sup> par les citations qui peuvent illustrer le passage : « Sed primatus Petro datur » (A 9) :

*Sermo* 76, 1.3<sup>4</sup> : « ...Petrum uero apostolum Ecclesiæ unicæ typum. Ipse enim Petrus in Apostolorum ordine primus, in Christi amore promptissimus, sæpe unus respondet pro omnibus (suit MATTH., XVI, 17 s.). Unus pro multis dedit responsum, unitas in multis... apostolatus principatum tenens ». In *Joa. tr.* 124, 5<sup>5</sup> : « Cuius Ecclesiæ Petrus apostolus, propter Apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam. Quod enim ad ipsum proprie pertinet, natura unus homo erat, gratia unus Christianus, abundantiore gratia unus idemque primus Apostolus : sed quando ei dictum est, Tibi dabo claves regni caelorum, etc., universam significabat Ecclesiam quæ... non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit » (petra = Christus ; Petrus a petra ; Petrus = Ecclesia).

*Enarr. in Ps.* 108, 1<sup>6</sup> : « ...Ecclesiam, cuius ille agnoscitur in figura gestasse personam, propter primatum quem in discipulis habuit ; sicut est, « tibi dabo claves regni caelorum », etc.

Ces textes montrent que les termes « primus », « primitus » (s. 295, 4), « primatus », « unus », « unitas » se rappellent naturellement. Pour cette raison il est vraiment prématuré de donner à l'expression « primatus » un sens unique et déterminé (primauté au sens actuel). Si c'est le cas pour les passages de saint Augustin, il le sera à plus forte raison pour celui de la version A du *De unitate* de saint Cyprien<sup>7</sup>.

Peut-être est-on tenté d'expliquer la rencontre des deux auteurs par l'identité du sujet qui aurait entraîné celle des textes de l'Écriture. Dans ce cas il faudrait la retrouver dans Optat qui, tout en répétant le commentaire de MATTHIEU, XVI, 18-19, ne s'inspire jamais de celui de JEAN, XXI, 17. L'évêque d'Hippone trahit d'ailleurs souvent sa source en mention-

1. T. V, col. 664.

2. T. V, col. 673.

3. Cf. p. 846, n. 2.

4. T. V, col. 415 s.

5. T. III, 2, col. 822.

6. T. IV, col. 1215.

7. Cf. notre n. 6, page 836.

nant, explicitement ou implicitement (*De un.*, v), saint Cyprien. Les rencontres avec la version B s'expliquent, comme il a été dit, par la connaissance des lettres de la controverse baptismale. Des trois textes de l'Écriture, JEAN, XX, 21 s., *Cant.*, VI, 8, *Ephésien*, IV, 4 s., le dernier ne se rencontre pas dans notre dossier.

On pourra encore objecter que saint Augustin s'inspire de la lettre 8, 1<sup>1</sup>, envoyée par le clergé de Rome à Carthage, ou du traité *De habitu virginum*, x<sup>2</sup> ou encore des lettres 59, 14<sup>3</sup> et 66, 8<sup>4</sup>, qui unissent ou qui semblent unir MATTHIEU, XVI, 18-19 et JEAN, XXI, 15 ss.<sup>5</sup> Mais ces textes de saint Cyprien n'ont joué aucun rôle dans la controverse donatiste. Saint Augustin cite une seule fois *De habitu virginum* dans le *De doctrina christiana*, IV, 21, 47<sup>6</sup>, jamais, à ma connaissance, les lettres 59 et 66<sup>7</sup>.

Nous ne voyons donc aucune raison suffisante de supposer que saint Augustin ait utilisé ou même connu la version B. Il en est de même de ses adversaires donatistes. La situation n'a pas changé depuis Optat. Il ne reste donc que la version A. Car personne ne peut douter que saint Augustin n'ait lu le quatrième chapitre du *De unitate*.

Si toutefois on voulait continuer à maintenir la théorie des interpolations, il faudrait les dater non pas d'avant Optat, comme vient de le proposer Dom J. Le Moyne, mais les renvoyer après saint Augustin. Cela résulte de notre enquête. Il est cependant trop évident, pour Dom Le Moyne aussi, que l'évêque de Milève les connaissait déjà.

## II

Il nous reste à étudier la transformation du commentaire de saint Cyprien sur MATTHIEU, XVI, 18 s. et JEAN, XXI, 17. D'après saint Cyprien, l'apôtre Pierre a été investi le premier du pouvoir épiscopal indivis qui est l'origine et la raison de l'unité de l'Église. La « cathedra una » est le siège apostolique, confié d'abord à Pierre. C'est pourquoi elle est appelée « cathedra Petri ». La participation « in solidum » au même pouvoir par plusieurs n'est pas contraire à cette unité, de même que l'Église, elle aussi, reste une malgré son extension successive dans l'univers. De plus saint Cyprien fait dépendre la validité des sacrements et par le fait même l'existence de l'Église, de la sainteté du ministre, et on connaît son opiniâtreté en face de la doctrine contraire du pape

1. CSEL, III, 2, p. 486.

2. *Ib.*, 1, p. 194, 25.

3. *Ib.*, 2, p. 683, 10. 19.

4. *Ib.*, 2, p. 732 s.

5. Nous renvoyons à l'article paru dans la *Röm. Quartalschr.*, 1936, p. 23 et 31 s.

6. T. III, 1, col. 84.

7. H. VON SODEN, *Die cyprianische Briefsammlung*. Texte u. Untersuchungen N.F. 10, 1904, 3, p. 179.

apostolique<sup>1</sup>, mais il la mentionnera en premier lieu. Il ne fait pas entrer en jeu l'autorité péremptoire de la décision de l'évêque de Rome<sup>2</sup>. La « catholica », c'est-à-dire le consentement des Églises dispersées dans l'univers, le concile œcuménique lui suffisent<sup>3</sup>.

C'est d'abord une attitude de polémiste, dictée par les circonstances<sup>4</sup>. Mais elle n'explique pas tout. Car nous constatons la même argumentation dans des textes qui sont contemporains de celui du *Contra epistolam Manichæi* cité ci-dessus<sup>5</sup> ou qui n'ont rien à faire avec la controverse donatiste<sup>6</sup>. Cette mentalité doit être attribuée, semble-t-il, à l'héritage que Tertullien et son disciple saint Cyprien avaient légué à l'Église africaine<sup>7</sup>. Il se peut aussi que l'évêque d'Hippone, averti par les Donatistes, saisissait mieux la pensée de saint Cyprien qu'Optat.

Nous avons brièvement indiqué ce que saint Augustin retient du commentaire de saint Cyprien. La signification symbolique de la remise des clefs et des brebis à Pierre est la même chez l'un et chez l'autre. Cependant saint Pierre n'est plus uniquement symbole de l'Église épiscopale, hiérarchique, une, mais de toute l'Église, des pasteurs et des fidèles, c'est-à-dire de tous ceux qui confessent avec Pierre la divinité de Jésus, bref de l'Église catholique, orthodoxe<sup>8</sup>. Les fidèles eux aussi ont reçu le pouvoir de remettre les péchés qu'ils exercent unis à l'évêque au moment de la réconciliation des pécheurs<sup>9</sup>. Cette Église est le corps du Christ<sup>10</sup>, par conséquent l'Église sainte<sup>11</sup>. La théologie du corps mystique renvoie la hiérarchie à l'arrière-plan. Elle ne l'exclut pas. La pierre sur laquelle l'Église est construite, n'est plus Pierre, premier évêque, mais le Christ, tête de l'Église ou encore la foi en lui<sup>12</sup>. Le pasteur unique en qui tous les bons pasteurs sont unis est le Bon Pasteur Jésus<sup>13</sup>. La « cathedra Petri » est devenue la « cathedra Christi ». Elle est la « sedes apostolica » qui est réalisée dans le siège de Jérusalem aussi bien que dans celui de Rome.

1. *C. litt. Petiliani*, II, 51, 118 (CSEL, 52, l. 15-19). L'Église de Jérusalem est ici juxtaposée à l'Église de Rome qui est mentionnée la première.

2. Cf. BATIFFOL, *o. c.*, p. 200-202.

3. *Epist.* 43, 19 (CSEL, 34, 101, l. 17 s.) ; *De bapt. c. Donat.*, II, 4, 5 (CSEL, 51, 179) ; IV, 5, 7 (*ib.* 228, l. 25, au sujet de s. Cyprien et de son opposition au pape Etienne).

4. Cf. *C. litt. Petil.*, II, 51, 117 (CSEL, 52, 87 s.) ; *C. partem Donati post gesta*, 4, 4 (CSEL, 53, 100 s.).

5. Cf. *C. Faustum*, XI, 2 (CSEL, 25, 315 l. 23-25).

6. *Epist.* 118, 32 (CSEL, 34, 696, l. 15 s.) ; 232, 3 (CSEL, 57, 513 l. 16). Cette lettre s'inspire du *De unitate*, chap. III-V. Cf. p. 844, n. 6.

7. Cf. K. ADAM, a. c., *Theol. Quartalschr.*, 94, 1912, p. 231 ss.

8. *Sermo* 149, 6, 7 ; s. 295, 2, 2 etc.

9. *Ibid.* ; *In ev. Joh.*, tr. 50, 12.

10. *Sermo* 149, 6, 7 : « Petrus figuram gestabat Ecclesiæ, quod illi uni datum est, Ecclesiæ datum est. Ecclesia corpus est Christi ».

11. *In ev. Joh.*, tr. 50, 12 : « Petrus, quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significavit ».

12. Cf. *Sermo* 76, 1 ; 295, 1 ; 270, 2 ; Madrid Bibl. nac. Ms. 194, *Rev. Bénéd.* 49, 1937, p. 252-253, *De amore Petri*, l. 5-23.

13. *Sermo* 46, 13, 30 ; Guelf. XVI, 3 ; Denis, XII, 1-2, etc.

Étienne. Or ce sont là les fondements mêmes de la notion de l'Église chez les Donatistes et de leur argument tiré de la « cathedra » ou de la succession apostolique.

La réponse d'Optat, répétée au début par saint Augustin, perd donc sa valeur. Elle interprète le texte de saint Cyprien trop exclusivement du siège de l'Église romaine à laquelle les Donatistes n'accordaient certes pas une primauté réelle<sup>1</sup>. Ceux-ci prétendaient de plus que ce siège avait été occupé par des évêques traditeurs, ce qui aurait entraîné selon eux sa séparation de l'Église du Christ<sup>2</sup>. Insister dans ces conditions sur la succession apostolique, garantie par l'union au siège de Pierre, c'est-à-dire de l'évêque de Rome, aurait été non seulement inefficace, mais inopportun à cause du ressentiment national, excité par les lois de répression de l'empereur. Déjà la lettre 53 à Generosus citée ci-dessus<sup>3</sup> semble trahir l'insuffisance de l'argument d'Optat en face de ces adversaires. Le comparatif « *quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro* (le premier détenteur du pouvoir) *numeramus...* » suppose que les adversaires eux aussi rattachaient leurs sièges aux sièges apostoliques. Le silence complet du traité pseudo-augustinien *De unitate Ecclesiae* sur l'argument de la « cathedra » est significatif<sup>4</sup>.

Dans la suite saint Augustin laisse tomber complètement l'argument de la « cathedra Petri<sup>5</sup> » pour développer et répéter à satiété celui de la catholicité de fait, si évidente en face du schisme donatiste limité par les bornes de l'Afrique. Ce changement de tactique explique suffisamment le silence des grands traités polémiques sur la version A. Saint Augustin continue néanmoins à s'inspirer du *De unitate*. La somptueuse rhétorique du cinquième chapitre aux métaphores éblouissantes de l'Église une qui étend ses branches sur tout l'univers, charmait ses auditeurs et confondait ses adversaires.

L'apologiste de l'Église catholique dira donc avec saint Cyprien que la succession légitime des évêques est propre aux sièges apostoliques, mais que son Église seule est en communion avec eux<sup>6</sup>. Il ne croit pas nécessaire de mettre en évidence celui de Pierre. Il n'insistera pas sur la communion avec l'Église de Rome plus qu'avec toute autre Église

1. Les Donatistes ne considèrent pas l'ordre juridictionnel, mais sacramentel dans la remise des clefs à Pierre. Cf. K. ADAM, *Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18*, dans *Theol. Quartalschr.* 94, 1912, p. 213-214.

2. Cf. P. BATAIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, 4<sup>e</sup> éd. P. 1929, p. 204-208.

3. P. 843.

4. T. IX, col. 337 ss.

5. On pourrait citer *De bapt. c. Donat.*, II, 1, 2 (CSEL 51, 176), où saint Cyprien est comparé à Pierre : « *Quis enim nescit, illum apostolatus principatum cuilibet episcopatu præferendum ? Sed etiamsi distat cathedrarum gratia, una est tamen martyrum gloria* ». Mais il ne s'agit pas de notre argument.

6. C. Crescon., III, 18, 21 (CSEL 52, 427, l. 14) ; 58, 14 (*ib.* 470, l. 18-20). Cf. *Epist.* 43, 11. 20. (CSEL 34, 94.101 s. malgré 43, 7). Cette lettre est déjà de 398. *Epist.* 52,3 (*ib.* 150).

Le génie théologique de saint Augustin s'est trouvé en face d'une situation nouvelle. Il fut assez puissant pour trouver une solution aux problèmes de son époque. A l'erreur donatiste de l'union inséparable entre la sainteté subjective du ministre et la validité des sacrements il oppose la doctrine de l'efficacité objective des sacrements indépendamment de la sainteté du ministre. Celui qui répand ses grâces invisibles à travers des instruments visibles est le seul Rédempteur. L'indignité subjective du ministre ne peut empêcher l'édification du corps mystique du Christ.

Si saint Cyprien eut à défendre le pouvoir épiscopal, saint Augustin, au contraire, dut réprimer son exagération pour mettre l'accent sur les forces invisibles qui de la tête se communiquent au corps mystique tout entier. Ce n'est pas l'endroit de développer ce sujet si souvent exposé<sup>1</sup>.

Le chapitre v du *De unitate* réapparaît dans la lettre 177, adressée en 416 au pape Innocent pour lui demander la condamnation de Pélage<sup>2</sup>. En terminant, son auteur s'excuse de sa longueur : « Non enim riuulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus ; sed in hac non parua temptatione temporis... , utrum etiam noster licet exiguus ex eodem, quo etiam tuus abundans, emanet capite fluentorum, hoc a te probari uolumus tuisque rescriptis de communi participatione unius gratiæ consolari ».

Les métaphores « riuus », « fons », « caput » sont tirées de saint Cyprien ; mais leur signification n'est plus la même. Dans *De unitate*, chap. v, elles figurent l'Église primitive, apostolique qui va s'étendre successivement dans le monde entier. Dans notre lettre « riuulus » désigne l'Église africaine ou la doctrine que les évêques africains avaient opposée à l'erreur de Pélage dans les synodes de Carthage et de Milève. Le « largus fons » est le Saint-Siège, le « caput fluentorum » une source commune aux deux, mieux, à toutes les eaux, c'est-à-dire à la doctrine de toutes les Églises. Sans doute celle qui coule en Afrique n'est qu'un petit ruisseau en comparaison du large fleuve qui coule à Rome. Mais les uns et les autres, les Africains et les Romains, ont une part commune à l'unique grâce. Cette source commune, cette grâce unique est évidemment la doctrine de l'Église primitive, apostolique, qui remonte au Christ comme à son origine première. Nous trouvons ici au fond la même transformation des métaphores de saint Cyprien que nous avons constatée dans le commentaire des deux textes de saint Matthieu, xvi, 18-19 et de saint Jean, xxi, 17.

Saint Augustin veut-il dire que le riuulus « africain vient du « fons » romain lequel coule du « caput fluentorum » ? Plusieurs auteurs l'ont

1. Cf. FR. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München, 1933.

2. CSEL 44, p. 688.

affirmé<sup>1</sup>. Même dans ce cas ce dernier pourrait être dit source commune des deux. Le terme « refundimus » semble en effet favoriser cette interprétation ; mais il ne l'exige pas. Le « largus fons » pourrait reprendre l'idée de saint Cyprien selon laquelle Pierre a été investi le premier du pouvoir épiscopal. Il en possédait toute la plénitude. Les autres apôtres l'ont reçu après lui, mais pareil au sien et immédiatement du Christ, sans passer par Pierre. Il est bien possible que saint Augustin en fait seulement une application à l'Église romaine, héritière de la doctrine de Pierre, et aux Églises africaines, héritières de la doctrine des apôtres, sans qu'elle leur soit parvenue à travers l'Église romaine. La comparaison « fons-riuius » contient pourtant un éloge où est affirmé une supériorité de Rome. La fin de la phrase « de communi participatione unius gratiæ » a une affinité indéniable avec le texte du *De unitate*, chap. v « Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur<sup>2</sup> ». Le petit ruisseau et le large fleuve ne sont pas subordonnés, mais juxtaposés par rapport à la source unique. Saint Augustin se rassure que le ruisseau vient aussi de la source commune d'où coule aussi le fleuve. La question suppose à la fois une certaine autonomie des Églises africaines et une autorité supérieure de l'Église de Rome.

Il en est de même au chapitre xv de la même lettre. Les partisans de Pélage, dit saint Augustin, n'oseront plus troubler les fidèles lorsqu'ils verront que Pélage a rétracté ses propres écrits sur l'autorité des évêques catholiques et spécialement sur celle du pape qui aura sans doute plus de poids auprès de lui<sup>3</sup>. Les évêques des synodes de Carthage<sup>4</sup> et de Milève<sup>5</sup> ne s'étaient pas exprimés autrement.

La différence entre les idées et les attitudes de saint Cyprien et de saint Augustin éclate là où celui-ci demande au pape de déclarer la conformité de la doctrine des Églises africaines avec celle de l'Église primitive qui est aussi celle de l'Église romaine. C'est évidemment admettre une primauté doctrinale du Saint-Siège. Elle lui revient en raison de son apostolicité, non pas exclusive, mais particulière. Il avait affirmé déjà contre les Donatistes dans la lettre 43, 7 que cette primauté du « siège apostolique » est toujours restée puissante dans l'Église de Rome : « In qua semper apostolicæ cathedræ uiguit principatus<sup>6</sup> ». Car

1. F. HOFMANN, *o. c.*, p. 437 qui suit K. Adam. Selon la lettre 52, 2 (CSEL 34, 150) et probablement aussi 43,7 (*ib.* 90) l'évangile est pourtant venu en Afrique des Églises orientales et non pas de celle de Rome.

2. Mais aussi avec le chap. iv version A : « Et quamuis apostolis omnibus *parem* tribuat potestatem, *unam* tamen cathedram constituit... Et pastores sunt omnes, sed grex *unus* ostenditur, qui ab apostolis omnibus *unanimes consensione* pascatur ».

3. *Epist.* 177, 15 (CSEL 44, 684).

4. *Epist.* 175, 2 (*ib.* p. 655) : « ut statutis nostræ mediocritatis *etiam* apostolicæ sedis adhibetur auctoritas ».

5. *Epist.* 176, 5 (*ib.* 667 s.) : « arbitramur... auctoritati sanctitatis tuæ... *facilius* eos... esse cessuros ».

6. *Epist.* 43, III, 7 (CSEL 34, 90).

cement chronologique de l'épiscopat avec saint Pierre, comme le parfait peut le faire croire, le pape ne s'écarte pas de saint Cyprien. Mais il tire une conclusion qui dépasse sa source : toute décision prise dans les provinces les plus diverses et les plus distantes doit être confirmée par Rome<sup>1</sup>. Le Siège Apostolique devient ainsi la source, la norme, le juge de toute ordonnance, de toute décision, de toute doctrine des Églises. Les métaphores « fons », « riuulus », « caput » sont maintenant adaptées à ce sens nouveau. Le Saint-Siège, et non pas l'Église primitive apostolique (saint Cyprien) ou le Christ (saint Augustin), est la source d'origine (« natalis fons »), le chef pur (« purum caput »). Le « largus fons », appliqué par saint Augustin au Siège Apostolique de Rome, est devenu le « natalis fons », d'où toutes les autres eaux découlent. Le « riuulus » se transforme en « aquæ incorruptæ ». Celles-ci n'ont pas été troublées parce que et pour autant qu'elles viennent de la source pure (« puri capitis »).

La missive du pape Innocent aux évêques du synode de Milève<sup>2</sup> développe cette pensée avec un langage métaphorique semblable. Les Pères du concile, dit-elle, ont bien fait de recourir au Siège Apostolique (de Rome) « scientes quod per omnes prouincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanent præsertim quoties fidei ratio uentilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros nonnisi ad Petrum id est sui nominis et honoris auctorem referre debere ». Le pape est donc l'héritier de Pierre, comme celui-ci est le représentant du Christ. Qui consulte le Saint-Siège, consulte saint Pierre, consulte le Christ.

Ce commentaire du passage de la lettre 177, 19 cité ci-dessus — car c'en est un — est-il conforme à la pensée du docteur africain ? Il semble que oui quant à la substance puisque saint Augustin déclarera que l'approbation des deux synodes africains par le Pape Innocent a mis fin à la controverse<sup>3</sup>. Car nous ne pouvons supposer que le saint évêque ait parlé par pur opportunisme. Il n'en est pas moins vrai que son argumentation durant la controverse donatiste, l'imprécision de son langage comparés avec la netteté de la réponse du pape, enfin l'affirmation ferme de l'autorité sans doute moindre, mais réelle des Églises d'Afrique et de leurs évêques trahissent toujours l'influence des chapitres iv et v du traité *De unitate Ecclesiæ*. L'autorité de saint Cyprien était telle, en Afrique surtout, qu'il ne faut pas s'en étonner. Nous savons que ce dernier a écrit son traité dans des circonstances particulières et après avoir puisé sa théologie dans une source trouble, c'est-à-dire dans Tertulien<sup>4</sup>. Saint Augustin aurait pu l'expliquer. Il aurait pu excuser sa résis-

1. « ut tota huius auctoritate, iusta quæ fuerit pronuntiatio, firmaretur ». « Firmaretur » reprend le verbe « probari » de la lettre 177, 19.

2. *Epist.* 182, 2 (CSEL 44, 717).

3. *Sermo* 131, 10, 10.

4. *De præscriptione hæres.*, 20 ; *De pudicitia*, 21.



la source de sa foi est plus proche de l'origine (caput fluentorum) et plus abondante (largus fons) que celle des Africains (riuulus). Le Saint-Siège est donc la dernière et l'irrécusable instance.

Cette attitude ne diffère pas beaucoup de celle de saint Irénée d'après lequel toute Église doit être d'accord avec l'Église de Rome en raison de son autorité (origine) apostolique plus spéciale. Car elle a été fondée par les deux principaux apôtres Pierre et Paul qui lui ont versé avec leur sang toute leur doctrine. Cela n'empêche pas que l'on trouve la vérité dans toute Église fondée par un apôtre quel qu'il soit<sup>1</sup>.

Saint Augustin a en plus conscience du rôle exceptionnel de Pierre seul (sans Paul). Il reconnaît explicitement la primauté doctrinale en cas de conflit. La réponse du pape Innocent, arrivée peu après en Afrique, avait pour lui une valeur décisive et définitive : « Causa finita est », dirait-il dans le *sermo* 131<sup>2</sup>. La nouvelle situation, créée par la controverse pélagienne, l'a ainsi obligé à préciser sa pensée.

Les célèbres chapitres de saint Cyprien reçoivent une interprétation plus romaine encore dans la réponse du pape Innocent aux évêques du concile de Carthage<sup>3</sup>. Le pape reprend les métaphores de la lettre 177, mais il semble s'être rendu compte de leur source première. Il loue d'abord le recours fait à Rome, si conforme à la tradition. « Ils (les évêques africains) savent ce qui est dû au Siège Apostolique puisque nous tous, placés en cet endroit<sup>4</sup>, nous désirons suivre l'apôtre (Pierre) (ils savent ce qui est dû au Siège Apostolique) duquel l'épiscopat lui-même et toute autorité de ce nom a pris son origine (a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit) ». Ils n'ont pas méprisé l'usage fixé divinement par les Pères, selon lequel « toute décision, quoique prise dans des provinces distantes et éloignées, n'a de valeur définitive que si elle a été notifiée à ce siège, « ut tota huius auctoritate, iusta quæ fuerit pronuntiatio, firmaretur indeque sumerent ceteræ ecclesiæ, uelut de natali suo fonte aquæ cunctæ procederent et per diuersas totius mundi regiones puri capitis incorruptæ manarent, quid præcipere, quos abluere, quos uelut in cæno inmundabili sordidatos mundis digna corporibus unda uitaret ».

« A quo... emersit » semble directement emprunté à saint Cyprien. La lettre des Africains ne parle pas de l'origine de l'épiscopat. L'« apostolica sedes » est dans la pensée du pape la « cathedra Petri », comme l'indique le contexte<sup>5</sup>. Si le terme « emersit » s'entend d'un commen-

1. *Adv. hær.*, III, 3, 2-4.

2. *Sermo* 131, 10, 10.

3. *Epist.* 181, 1 (CSEL 44, p. 702 s.).

4. « Hoc loco positi. » « Locus » pourrait signifier « cathedra », cf. S. Cyprien, *Epist.* 55, 8 : « cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedræ sacerdotallis uacaret ».

5. « cum omnes hoc loco positi ipsum sequi desideremus apostolum ». Dans ce cas, nous pourrions avoir une allusion à la version A « cathedra ».

tance au pape Étienne comme il l'avait fait au sujet de l'erreur du baptême administré par les hérétiques. Il se contente d'affirmer l'amour de la paix et de l'unité de l'évêque de Carthage<sup>1</sup>.

Othmar PERLER,  
Fribourg (Suisse).

---

1. Cf. P. BATIFFOL, *o. c.*, p. 192-197.

## II. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN



## IGNATIUS VON ANTIOCHIEN UND DIE RÖMISCHE CHRISTENGEMEINDE.

Eine neue Untersuchung jener Ignatius-Texte aus dem Römerbriefe, die für oder gegen einen Rechtsvorrang der römischen Gemeinde, für oder gegen den Aufenthalt und Bekenntnistod der Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom ausgewertet werden, mag als müßiges Unterfangen erscheinen, nachdem Th. Zahn, J. B. Lightfoot, Ad. Harnack, Dom J. Chapman, F. X. Funk zu Ende des vorigen Jahrhunderts -- und seither andere -- keine Einigung herbeizuführen vermochten. Nachdem jedoch heute der literarische Sturm, der ehemals den Blick vielleicht doch getrübt hat (Harnack, Funk, Chapman), verebbt ist, dürfte ein neuer Versuch nicht ganz unberechtigt sein.

Man wird sich freilich der Eigenart dieses Syrsers bewußt bleiben müssen, seiner so persönlichen, in ihrer orientalischen Bildhaftigkeit so reichen, in ihren Gedankenverbindungen so kühnen, in ihrer Leidenschaftlichkeit so unbändigen Ausdrucksweise. Nur eine geduldige philologische Analyse, ein feinfühliges Einleben in die Denk- und Gemütsart dieses Schriftstellers, ein beständiges Vergleichen mit Parallelstellen aus ihm selbst können in diesem Falle Wege zum Verständnis sein. Von den vier für unsere Frage in Betracht fallenden Stellen: Überschrift, Kapitel 3, 1; 4, 3; 9, 1, soll daher ein ausführlicher *Kommentar* versucht werden. Die hauptsächlichsten Ergebnisse desselben werden am Schlusse zusammengefaßt. Sie seien hier wegleitend in zwei Worten vorausgeschickt: Für die viel umstrittene Überschrift wird eine neue Auslegung vorgeschlagen: Die römische Gemeinde ist führend im *Glauben* und in der Liebe. Die Zeugnisse des Ignatius über die römische Gemeinde, seine Auffassung vom römischen Vorrang, seine Stellungnahme zu ihm werden vom ersten *Klemensbrief* her neu beleuchtet und bewertet, und zwar insbesondere auf Grund nicht oder nicht genügend beachteter Beweise für die Abhängigkeit des Römerbriefes vom Klemensbriefe.

## Die Überschrift<sup>1</sup>.

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος,

τῇ ἡλεημένην ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἧ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν,

ἥτις καὶ προκίθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιωμακρίστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιοάγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος,

ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ πατρὸς· κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως καὶ ἀποδιῦλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἁλλοτρίου χρώματος πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν.

« Ignatius, auch Gottesträger (genannt),

der Kirche, der Erbarmung zuteil geworden ist in einer Herrlichkeit, wie sie dem höchsten Vater und Jesus Christus, seinem einzigen Sohne, eigen ist, die geliebt und erleuchtet worden ist — durch den Willen dessen, der alles Seiende will — gemäß dem *Glauben* und der *Liebe* zu Jesus Christus, unserem Gott ;

die denn auch den Vorsitz führt (führend, leitend ist) am Ort des Gebietes der Römer als Gottes würdige, als der Auszeichnung würdige, als der Seligpreisung würdige, als des Lobes würdige, als des Erfolges würdige, als würdigerweise reine (im *Glauben*) und, sofern sie in der *Liebe* führend ist, als 'Beobachterin-des-Gesetzes-Christi', als 'Mit-dem-Namen-des-Vaters-Ausgezeichnete' ;

die ich denn auch grüße im Namen Jesu Christi, des Sohnes des Vaters ; jenen, die dem Fleische und Geiste nach jedem seiner Gebote geeint, mit der Gnade Gottes unzertrennlich erfüllt, von jeder fremden Farbe geklärt sind, in Jesus Christus ohne Tadel höchste Freude ! » (beste Grüße).

<sup>1</sup> Die hier in der Regel benutzte Ausgabe ist jene von *Karl Bihlmeyer*, Die apostolischen Väter (Tübingen 1924). Außer dieser werden vorzugsweise jene von *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, Part II Vol. 2 (London 1885) und *F. X. Funk-F. Diekamp*, Patres Apostolici<sup>2</sup> (Tübingen 1901 und 1913) zu Rate gezogen. Die Ignatiusbriefe sind mit dem Anfangsbuchstaben der Adressaten bezeichnet E(pheser), M(agnesier), T(rallianer), R(ömer), Ph(iladelphier), S(myrnäer), P(olykarp).

Diese Überschrift ist unter den Ignatiusbriefen nicht nur von allen die längste, an Ehrentiteln reichste — das ist niemanden entgangen —; sie ist auch mit großer literarischer Sorgfalt aufgebaut. Drei gleichmäßige, unter sich selbst wieder mehr oder weniger symmetrisch angeordnete Teile entsprechen einander. Der erste erwähnt außer dem Absender die reiche Begnadigung (Barmherzigkeit, näherhin Liebe und Erleuchtung), welche der Gemeinde von Gott zuteil wurde. Der zweite preist die der erwähnten Begnadigung entsprechende, einzigartige Würde und Haltung der römischen Gemeinde, die sich dadurch über alle andern erhebt. Der dritte schließt unter Wiederholung der vorausgehend erwähnten Vorzüge mit der üblichen Grußformel. Dieser Aufbau wird bereits äußerlich sichtbar durch den zweimaligen rückbezüglichen Anschluß (ἥτις, ἥν), innerhalb der Teile durch die regelmäßig wiederkehrende (häufig durch das beordnende Bindewort καὶ betonte) Zwei- bzw. Dreigliedrigkeit. Zu Ermittlung des gedanklichen Inhaltes ist er nicht belanglos. Eine ähnliche Kompositionstechnik findet sich auch an andern, besonders emphatischen Stellen<sup>1</sup>. Parallelismus (wenigstens soweit es sich nicht um den antithetischen handelt) und Stellung des Zeitwortes am Anfang des Satzes verraten semitische Denkart; aber auch der Einfluß des asianischen gekünstelten Stiles, der bekanntlich in der zeitgenössischen zweiten Sophistik eine hohe Blüte erreichte und gerade in Kleinasien und im nahen Rhodos liebevolle Pflege fand, ist unverkennbar.

Der *erste Teil* der Überschrift bietet keine besondere Schwierigkeit. Wir finden ihn inhaltlich wieder in der Überschrift zum Brief an die Smyrnäer: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησία θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ ἡγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ λεημένη ἐν παντί χαρίσματι, πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ κ. τ. λ. Der Römerbrief unterscheidet sich nur durch eine Steigerung: ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου «in der *Herrlichkeit* des Vaters» statt ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός «in der *Größe* des Vaters» in E insc.. Diese μεγαλειότης ist dazu die Herrlichkeit «des *höchsten* Vaters» (nur hier) und «seines *einzig*en Sohnes» (nur hier; vgl. Joh 1, 14; 3, 16. 18). Diese Gemeinde ist «geliebt und erleuchtet worden durch den Willen jenes, der alles will, was existiert» (nur hier). Μεγαλειότης und die damit verwandten Wortbildungen μεγαλωσύνη, μεγαλεῖον, μέγας, μεγαλύνω, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοπρεπής, μεγαλορήμων müssen ander-

<sup>1</sup> Für gewöhnlich sind die (häufig antithetischen) Parallelsätzchen kürzer, hastig aneinandergereiht. Vgl. E 7, 2; T 7, 2; 9, 1-2; R 4, 3; Ph 7, 2; S 6, 2; P 6, 1-2.

seits geradezu als eine Eigentümlichkeit des ersten Klemensbriefes bezeichnet werden<sup>1</sup>. Zum Ausdruck: « Durch den Willen dessen, der alles will, was existiert » ist zu vergleichen I Kl inscr.: *χαρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ*. Ignatius ist die Wendung sonst nicht geläufig, Klemens aber eigentümlich<sup>2</sup>.

Der Inhalt dieser Erbarmung wird näher umschrieben als eine Liebesbezeugung und eine Erleuchtung, deren Ursache und Maß der Wille des Allmächtigen, deren Wirkung Glaube und Liebe sind, die Jesus Christus, unsern Gott, zum Gegenstand haben.

Ἐν θελήματι hat entgegen der Übersetzung Harnacks (« er leuchtet im Willen »)<sup>3</sup> kausale Bedeutung « durch den Willen », wie in E inscr. *τῇ προωρισμένῃ . . . ἐν θελήματι τοῦ πατρός* (Wiedergabe von Paulus Eph 1, 5 *προορίσας ἡμᾶς . . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), wie bei Paulus Röm 1, 10 *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, was Ignatius R 1, 1 überträgt *ἐάνπερ θέλημα ἦ*. Ignatius nennt daher hier wie in den Überschriften der gleichzeitig zu Smyrna verfaßten Briefe an die Epheser, Magnesier und Trallianer die *Ursache* der Heilsgnaden.<sup>4</sup>

*Κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην* « geliebt und erleuchtet . . . gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus ». Die Bedeutung dieses Zusatzes, obwohl bereits in den vorausgehenden Partizipien *ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη* enthalten, scheint bis jetzt entgangen zu sein. Er kündigt bereits den Doppelgedanken Glaube-Liebe des folgenden zweiten Teiles der Überschrift an. Einzig Chapman<sup>5</sup> streift beiläufig diese Bedeutung, indem er aus dem Doppelbegriff die nur auf dem Gedanken der Liebe bauende Steigerung Harnacks (*ἐκκλησία ἡγαπημένη — ἐκκλησία πεφωτισμένη κατὰ ἀγάπην* 'I. X., — *ἐκκλησία, ἥτις καὶ προκίθηται* τῆς

<sup>1</sup> Über zwanzig Stellen (1, 1, 2; 9, 1-2; 15, 5; 16, 2; 17, 2, 5; 19, 2; 20, 12; 24, 5; 26, 1; 27, 4; 32, 1, 3; 36, 2; 45, 7; 49, 3; 58, 1; 60, 1; 61, 3; 64; 65, 2) gegen zwei in Ignatius R inscr. und E 10, 2. Einige Stellen bei Klemens sind aus der Bibel.

<sup>2</sup> Zur Gepflogenheit, bekannter Briefe Adressen nachzuahmen vgl. unten S. 425 f. Daß der Ausdruck *παντοκράτωρ* Klemens eigentümlich ist (vgl. auch I Kl 2, 3; 32, 4; 56, 6 [Job 5]; 60, 4; 62, 2), erhellt auch aus dem Umstand, daß er in der Adresse von Paulus I. Korintherbrief fehlt, obwohl diese von Klemens nachgeahmt wurde.

<sup>3</sup> *Ad. Harnack*, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, Sitzungsberichte d. k. preuß. Akademie d. Wiss. Berlin 1896, I, VII, 114.

<sup>4</sup> M inscr. *ἐὺλογημένη ἐν χαρίτι θεοῦ*; vgl. S. 11, 1. T inscr. *ἡγαπημένη θεῷ*. Anders in Ph inscr. *ἐν ὁμονοίᾳ*; S inscr. *ἐν παντὶ χαρισματι*, wo aber der Sinn eindeutig ist.

<sup>5</sup> *D. Jean Chapman*, Saint Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine, Revue bénédictine 13 (1896) 388 Anm. 1.



ἀγάπης) als unbegründet ablehnt. Freilich stellt sich hier eine textkritische Schwierigkeit, in der Überschrift die einzige von etwelcher Bedeutung. Κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην überliefern : Unter den griechischen Handschriften nur Cod. Taurinensis Gr. A 17 (= T), die aus einer syrischen Übersetzung stammende armenischē (= A), die armenische Übersetzung des den Römerbrief enthaltenden Martyriums (= Am), die von C. Wessely<sup>1</sup> in den Anfang des 4. Jahrhunderts verlegte koptische Übersetzung (= C), schließlich die längere griechische Rezension und deren lateinische Übersetzung (= g und l). Κατὰ ἀγάπην allein : Alle andern griechischen Handschriften (G H K), die lateinische Übersetzung der kürzeren Rezension (= L), die syrische Übersetzung im Martyrium Ignatii (= Sm), schließlich der griechische Text im Martyrium bei S. Metaphrastes (= M). Diese handschriftliche Überlieferung spricht eher für die zweite Lesart. Ihr gaben daher Zahn, Funk, Hilgenfeld den Vorzug, während Lightfoot gestützt auf die Parallelen E 14, 1 ἐν τελείῳς εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔρχεσθαι τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην κ. τ. λ. und E 20, 1 der ersteren den Vorzug gab ; jetzt, im Anschluß an Lightfoot, auch K. Bihlmeyer. Dieser konnte dazu erstmals einen Zeugen der kürzeren griechischen Rezension anführen (= T). Aber auch die armenischen Versionen und insbesondere die koptische Übersetzung sind keineswegs zu verachten, so daß die handschriftliche Bezeugung der ersten Lesart heute nicht als ungenügend bezeichnet werden kann. Daß sie die richtige ist, folgt wesentlich aus anderen Erwägungen : Die ungewöhnlich weite Entfernung der Bestimmung κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην von den Verben ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ließ dieselbe als eine Ergänzung zu ἐν θελήματι Ἰ. Χ. auffassen : « Erleuchtet im Willen des Allmächtigen gemäß dem Glauben und der Liebe Jesu Christi » (Genitivus possessivus, statt obiectivus). Zu vergleichen ist damit E inscr. ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ. In diesem Falle wurde der Ausdruck κατὰ πίστιν « gemäß dem *Glauben* Jesu Christi, unseres *Gottes* » unverständlich. Er mußte daher verschwinden. Ähnliche, durch Mißverständnisse hervorgerufene Auslassungen in R 4, 1 γράφω πᾶσις ταῖς ἐκκλησίαις T S Sf A Am C g (beinahe die gleichen Zeugen wie R inscr.) gegen G H L Sm M, die πᾶσις weglassen ; in E 1, 3 ἐν σαρκὶ ἐπιτοκῶ G L gegen S A g, bei denen ἐν σαρκὶ fehlt. Wichtiger ist, daß Glaube *und* Liebe zwei Grundbegriffe in Ignatius' Gedankenwelt sind. Lightfoot und nach ihm Bihlmeyer haben dafür auf E 14, 1 und 20, 1 verwiesen.

<sup>1</sup> Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wiss. 172, 4 (1913) 10.

Tatsächlich steht die beste Parallele in der Überschrift zum Brief an die Smyrnäer (ἡ λεημένη . . . πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ), ja, in jedem Briefe werden die Begriffe Glaube und Liebe abgewandelt. Die wichtigsten Stellen kommen bald in einem weiteren Zusammenhange zur Sprache<sup>1</sup>. Es ist daher ohne Zweifel zu übersetzen: «Die Kirche, die geliebt und erleuchtet worden ist . . . gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus». Der unerschaffenen Liebe Gottes zu uns entspricht als Gnadenwirkung die geschaffene christliche Liebe in uns; der göttlichen Erleuchtung entspricht der unverfälschte Glaube an Jesus Christus, unseren Gott. Die chiastische Wortstellung ist rhetorische Figur.

Heiß umstritten ist der *zweite Teil* der Überschrift. Er führt im wesentlichen den Gedanken der göttlichen Liebesvermittlung und Glaubenserleuchtung weiter: Die römische Gemeinde ist von Gott nicht nur besonders geliebt und erleuchtet worden; sie ist tatsächlich denn auch unter allen Gemeinden führend im Glauben und in der Liebe.

Bereits die Einführung ἡ τις καὶ deutet dies an, sofern dadurch eine Steigerung (καὶ = denn auch) des Vorausgehenden (Glaube und Liebe) ausgedrückt, die römische Gemeinde besonders gezeichnet wird (ἡ τις)<sup>2</sup>. Die Verbindung ἡ τις καὶ bzw. ὅστις, ὅσπερ, ὥσπερ καὶ als Ausdruck der steigernden Weiterführung eines unmittelbar vorausgehend erwähnten Gedankens ist bei Ignatius recht häufig: E 4, 1 πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. E 15, 3 ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν. Ähnlich R 2, 1 θέλω ὑμᾶς θεῷ ἀρέσαι, ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε. P 1, 2; 4, 1 usw. Beispiele aus den Papyri der Ptolomäerzeit hat Edwin Mayser zusammengestellt<sup>3</sup>.

Προκίθεται, hier allein, entgegen der bei den andern Überschriften sich gleich bleibenden Formel τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔτῃ ἐν Ἐξέσω, ἐν Μαγνησίᾳ usw., unterscheidet die römische Gemeinde als jene, die nicht bloß «*ist*», sondern «*vorsitzt*». Der Sinn wird am leichtesten ermittelt, wenn das parallellaufende Partizip προκείμενη τῆς ἀγάπης zum Ausgangspunkt genommen wird. Denn es ist nicht anzunehmen, daß die beiden einander so nahe stehenden Ausdrücke verschiedene Bedeutung haben, zumal das Partizip das Verbum finitum nur wieder aufgreift.

Προκείμενη τῆς ἀγάπης kann aber nur heißen «der Liebe vorsitzend,

<sup>1</sup> Unten S. 430-432.

<sup>2</sup> Vgl. R 9, 1; Ph inscr.; E 14, 1; Ph 3, 1; im NT Lk 2, 4; R 16, 3-13.

<sup>3</sup> Grammatik d. griech. Papyri aus der Ptolomäerzeit, Bd. II, 3 (Berlin-Leipzig 1934) 144 § 164, 12, ii, 3.

vorstehend, leitend, führend in der Liebe». Man glaubte, den Ausdruck « Liebe » näher bestimmen zu müssen als « Liebestätigkeit », besonders mit Rücksicht auf den Brief des Bischofs Dionysios aus Korinth an Papst Soter<sup>1</sup> (Pearson, Lightfoot, Zahn, Harnack, D. W. Bauer u. a. m.) oder als « Liebesbund » (Funk, Chapman u. a. m.). Ἀγάπη heißt aber weder hier in der Überschrift: κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην, was doch das Nächstliegende ist, noch sonstwie bei Ignatius etwas anderes als « Liebe », freilich nicht nur im engen Sinne von « Liebestätigkeit » (Nächstenliebe), sondern in der vollklingenden, umfassenden Bedeutung von christlicher, übernatürlicher Liebe, wie Ignatius sie vor allem bei Paulus und Johannes vorfand. Keine einzige von Funk<sup>2</sup> angeführte Stelle für die Sinndeutung « Liebesbund » vermag zu überzeugen.

Zum Überfluß sei auf die Übersetzungen hingewiesen, von denen keine die Auffassung Funks stützt. Anglolatina (= L)<sup>3</sup>: praesidens in caritate, Christi habens legem, Patris nomen. Lateinische Übersetzung der langen Rezension (= l)<sup>4</sup>: fundatae in dilectione et lege Christi, paternum nomen habenti. Syrische gekürzte Übersetzung (= S), nach W. Wright-Lightfoot<sup>5</sup>: worthy of prosperity, and presideth in love, and is perfected in the law of Christ unblameable. Der koptische Übersetzer weiß überhaupt nichts anzufangen mit προκαθῆσθαι; er ändert aber seine Vorlage so, daß ἀγάπη (das übrigens unverändert aus dem Griechischen übernommen wird) nur Liebe bezeichnen kann. C. Wessely<sup>6</sup> setzt den koptischen Text folgendermaßen ins Griechische zurück: ἥτις ἐστὶ ἐν τοῖς τόποις χωρίου Ῥωμαίων . . . ἀξιώγνος ἐν τῇ ἀγάπῃ καὶ τῷ νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.

Freilich müssen wir uns mit der ungewöhnlichen Metapher « über die Liebe, in der Liebe den Vorsitz führen » abfinden. Funk hat sich

<sup>1</sup> KG IV 23, 10 (GCS Eus. II 1, S. 376-378 Ed., Schwartz): Lob der römischen Nächstenliebe: « Von Anfang an hattet ihr den Brauch, allen Brüdern auf mannigfache Weise zu helfen und vielen Gemeinden in allen Städten Unterstützungen zu schicken » usw. (Übersetzung Ph. Haeuser).

<sup>2</sup> Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I. Bd., Paderborn 1897, S. 8 ff. In der Tat handelt es sich in den von Funk zum Beweis angeführten Stellen um die Liebe der Gemeinden, was vor allem der Zusammenhang beweist. Man vergleiche die trefflichen Bemerkungen von Albert Ehrhard, Die Kirche der Martyrer (München 1932), S. 275 f.

<sup>3</sup> Lightfoot, II, ii, 2, S. 646.

<sup>4</sup> Funk-Diekamp, 2, S. 259.

<sup>5</sup> P. II, ii, 2, S. 666 u. 674. Ähnlich auch der syrische Übersetzer des Briefes im Martyrium Antiochenum « die den ersten Sitz in der Liebe (hubbā) innehat ».

<sup>6</sup> Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wiss. 172, 4 (1913) 50.

immer gegen dieselbe gesträub, weil « προκ. nirgends diese Bedeutung hat », « weil es nicht gelungen ist, eine Parallelstelle für diese Auffassung beizubringen »<sup>1</sup>. Dagegen ist zu bemerken, daß wir in keiner Lösung einer ungewöhnlichen Metapher ausweichen können: Entweder ist ἀγάπη (Liebesbund) metaphorisch gebraucht oder προκαθίσθαι. Übrigens wird auch in der Annahme Funks προκαθίσθαι bereits metaphorisch verwendet. Die römische Gemeinde als Gemeinschaft kann doch nur im übertragenen Sinne den Vorsitz führen. Anders in M 6, 1, wo es vom Bischof heißt, er führe den Vorsitz und in M 6, 2, wo offenbar die Presbyter als Vorsitzende bezeichnet werden. Außerdem wird die Metapher (« in der Liebe den Vorsitz führend ») durch das (absolut zu nehmende) Verbum finitum προκίσθαι bedingt, dadurch verständlicher, in ihrer Ungewohnheit abgeschwächt. Bei Ignatius, der in der Überschrift des Römerbriefes allein mehrere in der Literatur einmalige Ausdrücke gebraucht, dessen Bildersprache an Kühnheit ihresgleichen sucht (vgl. E 9, 1-2), darf der Einwand der Ungewohntheit nicht erschrecken. Auffällige, fremde Metaphern waren eine Eigentümlichkeit des sophistischen Stiles, dessen Einfluß auf Ignatius auch anderswo ersichtlich ist. Der von Lightfoot<sup>2</sup> angeführten Parallelstelle aus den Pseudo-Klementinen Ep. Cl. 2, 17 τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον kann man ebenfalls nicht jeden Wert absprechen.

Das Partizip προκαθήμενη hat weiterhin kausale Bedeutung wie an so vielen anderen Stellen E 1, 1; 7, 1; 8, 1; M 7, 1; T 3, 1; 5, 1; 8, 1; R 9, 2; Ph 5, 2; S 12, 1 usw. Es gibt die Erklärung, den Grund an, warum die römische Gemeinde χριστόνομος, πατρώνυμος ist: Weil, sofern der Liebe vorstehend, ist sie « Eine-das-Gesetz-Christi-Haltende », « Eine-mit-dem-Namen-des-Vaters-Bezeichnete ». Beide Ruhmestitel werden nur der römischen Gemeinde gegeben. Sie sind aufeinander hingeordnet: Wer das Gesetz Christi hält, der ist mit dem Namen des Vaters ausgezeichnet, der nimmt an der Natur des Vaters teil, entsprechend der Auffassung der Alten (vgl. auch Apk 2, 17; 3, 12; 14, 1; 19, 20). Sie stammen aus der paulinischen und johanneischen Gedankenwelt, in der sich Ignatius allenthalben bewegt<sup>3</sup>. Das neue Gesetz Christi,

<sup>1</sup> Kirchengeschichtl. Abhandl. I (1897) 8 f.

<sup>2</sup> P. II, ii, 1, S. 192.

<sup>3</sup> Vgl. E. von der Goltz, Ignatius als Theologe, Texte und Untersuchungen XII, 3 (Leipzig 1894); Paul Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannes-evangelium, Theol. Studien u. Kritiken 78 (1905) 563-603; H. J. Bardsley, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John, Journal of theol. studies 14 (1913) 207-220, 489-499.

an dem man seine Jünger erkennt, *sein* Gesetz ist das Gesetz der Liebe (Joh 13, 34 ; 14, 15 ; 15, 12 ; 1 Joh 3, 11. 23 ; 2 Joh 5 f. ; Gal 6, 2 : « Ein jeder trage des andern Last und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen » ; Röm 13, 8-10 ; vgl. 1 Kor 9, 21 ; 1 Klem 49, 1<sup>1</sup>). Wer das Gesetz Christi hält, ist Kind Gottes, hat Gott zum Vater, wird nach ihm benannt, wird seiner Natur teilhaftig — ein vor allem Johannes geläufiger Gedanke : « Laßt uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott » (1 Joh 4, 7) — diese Johannesstelle mit ihrem Doppelbegriff Liebe-Erkennntnis (Glaube), ihrer Wechselwirkung Gottes Liebe — unsere Liebe, Liebe und Gotteskindschaft (vgl. 1 Joh 3, 1), möchte man geradezu als eine der Quellen unserer Überschrift bezeichnen (vgl. 1 Joh 5, 1-5). Ignatius selbst schreibt M 5, 2 : « Es gibt zweierlei Münzen, die eine ist Gottes, die andere der Welt, und jede hat das ihr aufgeprägte eigene Bild, die Ungläubigen (das Bild) dieser Welt, die in *Liebe Gläubigen* aber durch Jesus Christus das *Abbild* Gottes des *Vaters*. »

Damit ist der Weg zum Verständnis des Verbum finitum προκίθηται sowie des ganzen Relativsatzes erschlossen. Προκίθηται heißt, wie in der Partizipialform, « den Vorsitz führen », aber nicht im engen, juristisch-technischen, wörtlichen Sinne, wie dies in M 6, 1. 2 für den Bischof und die Presbyter der Fall ist, sondern in einem weiteren, unbestimmteren, aber, wie in M 6, 1 *absoluten* Sinne, der gerade wegen seiner Weite den technisch-juristischen Sinn nicht auszuschließen braucht.

Ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων ist daher Ortsangabe und nur das, entsprechend den Ortsangaben der übrigen Adressen. Lightfoot<sup>2</sup> hat diese Möglichkeit zugegeben. Funk<sup>3</sup>, Chapman<sup>4</sup>, Thiele<sup>5</sup> u. a. m. haben dieser Lösung mit Recht den Vorzug gegeben. Deswegen werden die langen, durch die Ungewöhnlichkeit dieser Ortsbezeichnung veranlaßten Untersuchungen hinfällig. In keiner Weise wird damit der Bereich angegeben, über den sich der Vorrang erstreckt (Römerreich, Italien, suburbikarische Bistümer)<sup>6</sup>. Chapman<sup>7</sup> dürfte das Richtige getroffen

<sup>1</sup> « Wer Liebe in Christus hat, der erfülle das Gebot der Liebe ».

<sup>2</sup> P. II, ii, 1, S. 190 f.

<sup>3</sup> Patres Apostolici I<sup>2</sup> 252.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 389.

<sup>5</sup> Vorrang der Liebe, Theologie und Glaube 19 (1927) 708, Anm. 17.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Anmerkung bei Funk, Patres Apostolici I<sup>2</sup> 252 f. Aber auch die Textverbesserung ἐν τόπῳ Χριστοῦ, welche J. S. Phillimore, Journal of theol. studies 19 (1918) 272-276, gegen die einheitliche Textüberlieferung vorschlug, wird hinfällig.

<sup>7</sup> Revue bénédictine 13 (1896) 389.

haben, wenn er von emphatischem Pleonasmus spricht, durch den die Bedeutung Roms ehrenvoll hervorgehoben werden soll. Nicht auszuschließen ist jedoch, daß Ignatius an das Vorhandensein mehrerer Gemeinden innerhalb des engeren Gebietes (χωρίου) der Römer anspielt. Nur an eine unter ihnen, an die älteste, hervorragendste ist der Brief adressiert. Diese würde dann zu den übrigen eine ähnliche Stellung einnehmen wie Antiochien zu den Gemeinden Syriens. In diesem Falle würde die eigentümliche Ortsangabe über die Anfänge des römischen Patriarchates Aufschluß geben<sup>1</sup>, nicht aber ist sie — das sei wiederholt — Gegenstand des viel weiter und absolut zu fassenden προκίηται.

Wie zwischen den Adjektiven χριστόνομος, πατρώνυμος und dem Partizip προκαθ. τ. ἱγ. ein kausaler Zusammenhang besteht, so auch zwischen dem Verbum finitum προκίηται und den sechs, genauer acht ihm folgenden Epitheta: « Die denn auch den Vorsitz führt am Ort des Gebietes der Römer als (begründende Erklärung des Vorsitzes bezw. Vorranges) eine Gottes würdige, als eine der Auszeichnung würdige, als eine der Seligpreisung würdige, als eine des Lobes würdige, als eine des Erfolges würdige, als eine würdigerweise reine und, weil sie den Vorsitz führt in der Liebe, als « Eine-das-Gesetz-Christi-Beobachtende », als « Eine-mit-dem-Namen-des-Vaters-Bezeichnete ». Die sechs Epitheta schieben sich also nicht wie ein Fremdkörper zwischen Verbum finitum und Partizip (Harnack). Das durch das Bindewort καί von den vorausgehenden Adjektiven sich unterscheidende Partizip ist diesen nicht koordiniert, sondern steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den beiden letzten. Προκίηται als verbum finitum wird Träger des Relativsatzes. Dadurch erhält die ganze Satzkonstruktion ihre natürliche Einheit und Festigkeit und ihren logischen Zusammenhang mit dem eingangs erwähnten Begriffspaar Glaube-Liebe. Denn wie die beiden letzten der acht Ruhmestitel Rom wegen des Vorranges in der *Liebe* zukommen (das sagt Ignatius ausdrücklich), so die sechs ersten vorzugsweise wegen eines Vorranges im *Glauben*.

Bereits der Relativanschluß ἥτις καί legte diese Vermutung nahe. Dies deutet auch das Bindewort καὶ προκ. τ. ἱγ. an, da es die Epitheta in zwei Gruppen teilt, jener Zweiteilung entsprechend, die wir auch im ersten Teil der Überschrift fanden: « Geliebt und erleuchtet . . . gemäß dem Glauben *und* der Liebe zu Jesus Christus ». Aber auch die Analyse der ersten sechs Epitheta führt zu diesem Ergebnis. Alle sind

<sup>1</sup> So auch D. W. Bauer, Die Briefe des Ignatius, in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband 2. Heft 1920, S. 242.

mit ἱερός zusammengesetzte Wörter, eine im Griechischen häufige, bei Ignatius besonders beliebte Wortbildung<sup>1</sup>. Hier in der Überschrift finden sich, so weit bekannt, nicht weniger als zwei ἱπὶ λέγόμενα: ἁγιοπτεύκτος und ἁγιοαγνος.

Ἀγιοθεός ist bei Ignatius für die Gemeinde verwendet, außer hier, in T inscr., für Personen in S 12, 2 (Bischof), aufgelöst in E 4, 1 (Priesterschaft), E 2, 1 (Diakon), R 10, 2 (Begleiter des Ignatius), R 1, 1 (Antlitz der römischen Christen). Zu vergleichen ist E 15, 1 « des Vaters würdig ». Synonym wäre θεοπρεπής M 1, 2; S 11, 1; 12, 2; P 7, 2. Das Adjektiv ist somit häufig und charakterisiert die römische Gemeinde nicht besonders. Vielleicht muß der Ausdruck mit dem bei Ignatius beliebten Gedanken in Beziehung gebracht werden, daß es im christlichen Leben nichts Höheres gibt als Gottes, d. h. seines Besitzes würdig zu sein, hier durch Glaube und Liebe (vgl. E 14, 1), einst durch die beseligende Anschauung. Der kürzeste Weg dazu ist das Martyrium (vgl. E 12; 2, M 14; T 12, 2; 13, 3; R 1, 2; 2, 1; 4, 1; 5, 3; 9, 2; P 2, 3; 7, 1; E 10, 1; M 1, 2; S 9, 2). In diesem Falle wäre gedanklich zu ergänzen, Gottes, d. h. seines Besitzes würdig durch Glaube und Liebe.

Ἀγιοπρεπής wohl « der Auszeichnung würdig », von der Grundbedeutung des Verbums πρέπειν her « unter andern sich bemerkbar machen, sich auszeichnen » (vgl. Homer Il. 12, 104). Bemerkenswert ist die Genauigkeit der lateinischen Übersetzung (= l)<sup>2</sup>: eminentia dignae.

Ἀγιομακάριστος « würdig, glücklich gepriesen zu werden » oder im Anschluß an die alt- und neutestamentlichen Seligpreisungen (Mt 5, 3 ff.; 16, 17), « würdig der Seligpreisung » (Ad. Harnack). Vgl. E 5, 1; Ph 1, 2; I Kl 1, 2: « Wer hat eure vollkommene und sichere Erkenntnis nicht gepriesen » (ἐμακάρισεν).

Die folgenden Epitheta kommen auffallenderweise, im Gegensatz zu den vorausgehenden, nur in der Überschrift zum Römerbrief vor.

Ἀγιόπαινος « des Lobes würdig ». Die Verbalform ἑπαινεῖν, so weit ich sehe, nur in M 12 und S 5, 2, Substantiv, Adjektiv usw. nirgends. Dieser Titel ist offenbar wohl überlegt.

Ἀγιοεπίτευκτος « des Erfolges würdig ». Die Einmaligkeit dieses

<sup>1</sup> Bei Ignatius außer den sechs in R inscr. erwähnten noch fünf weitere: Ph 5, 2 ἁγιαγπητος; ἁγιοθαύματος, E 4, 1, ἁγιονόματος, Ph 2, 2 u. P 3, 1 ἁγιόπιστος, M 13, 1 ἁγιόπλοκος.

<sup>2</sup> Funk-Diekamp<sup>2</sup>, 2, 259.

Ausdrucks erklärt die zahlreichen Varianten: L *digne ordinata*<sup>1</sup> = ἀξιοπείτακτος; I *fide dignae*<sup>2</sup> = ἀξιοπίστευτος (inhaltlich bemerkenswert!). Lightfoot hat von den zwei möglichen Übersetzungen: Würdig, daß man zu ihr gelange, sich mit ihr vereinige (Passiv) oder: Würdig, das Ziel zu erlangen, Erfolg zu haben (Aktiv), der letzteren, im Hinblick auf die syrische und armenische Übersetzung, aber auch wegen der bezeugten Formen ἀνεπίτευκτος (ohne Erfolg), εὐεπίτευκτος (mit gutem Erfolg), mit Recht den Vorzug gegeben. Die passive Bedeutung scheint zwar durch den Anfang des ersten Kapitels des Römerbriefes nahegelegt zu werden: Ignatius drückt hier seine Freude darüber aus, daß er durch sein Gebet erlangt habe, das Antlitz der Römer zu sehen. Indessen wirkt dieser subjektive Gedanke inmitten der vorausgehenden und nachfolgenden Ehrentitel störend.

Ἀξιώαγνος «würdigerweise rein» oder «der Reinheit würdig», nur hier und wie es scheint ἀπὸ ἀξιογόμενον. Lightfoot übersetzt «worthily pure», Harnack<sup>3</sup> «würdig in Reinheit», Funk «digne casta». Die Zusammensetzung ἀξ. ἁγνός ist jedoch vielleicht nicht zwingender Grund, die bei den vorausgehenden Epitheta zu Recht bestehende Übersetzungsweise zu ändern. Auch der Lateiner (= I) tut es nicht: «castitate dignae». Ihm folgt W. Bauer in seinem Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. In diesem Falle wäre die «Reinheit» der römischen Gemeinde Folge ihrer vorbildlichen Haltung. Indessen ist das Verlassen der vorausgehend angewandten Zusammensetzung mit einem Verbaladjektiv (ἀξιοσπείτευκτος, ἀξιομακάριστος) doch auffallend, so daß wir offenbar nicht zu übersetzen haben «Die römische Gemeinde ist würdig, gereinigt zu werden» (etwa ἀξιοἀγνιστος), sondern «Die römische Gemeinde ist schlechthin rein, wie es sich geziemt; sie bedarf der Reinigung nicht». Diese Wendung erhöht das Lob und steht übrigens im Einklang mit dem Ton des ganzen Briefes. Ihr ist der Vorzug zu geben. Zu vergleichen ist jedoch ἀποδιδωλίσταμένοις im dritten Teil der Überschrift (so unten). «Würdigerweise rein» nun oder «der Reinheit würdig» gibt, metaphorisch aufgefaßt, guten Sinn, sofern man darunter Reinheit, Unversehrtheit im *Glauben* versteht. Diese Sinnbedeutung verlangt schon (verbunden mit dem folgenden προκαθ. τ. ἀγάπης) der Parallelismus zum ersten Teil der Überschrift «geliebt und erleuchtet ... gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus»,

<sup>1</sup> Lightfoot, P. II, ii, 2, S. 646. Vgl. M<sup>1</sup> 1, 1 πολυεύτακτον τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης.

<sup>2</sup> Funk-Diekmann<sup>2</sup> 2, 258 f.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 123.



ebenso zum Schlußteil « den von jeder fremden Beimischung Geläuterten » (ἀποδιῦλισμένοις). Ἄγνός, ἀγνεία bezeichnet freilich in erster Linie die körperliche Unversehrtheit, die Keuschheit, Reinheit besonders bei Frauen; so bei Ignatius P 5, 2. Es leuchtet aber nicht ein, warum hier *dieser* Gedanke ausgesprochen sein sollte, da er durch den Zusammenhang in keiner Weise nahegelegt wird und da sich auch nichts Ähnliches in den andern Überschriften findet. Hingegen ist der metaphorische, religiöse Sinn « ungebrochene Treue Gott gegenüber, Unversehrtheit im Glauben » bekanntlich im Alten Testament häufig; im Neuen Testament finden wir ihn z. B. bei Paulus 2 Kor 11, 2-4, bei Johannes Geh. Off. 2, 14 f.; 20-22; Jak 4, 4, vgl. 3, 17. Wahrscheinlich liegt er bei Ignatius nicht nur in R inscr., sondern auch in E 10, 3 vor: « Auf daß kein Giftkraut (βοτάνη) des Teufels unter euch gefunden werde, sondern daß ihr in aller Reinheit (ἀγνεία) und Enthaltksamkeit in Jesus Christus verbleibet, fleischlich und *geistig*. » Damit ist zu vergleichen T 6, 1: « Von fremdem Unkraut (ἀλλοτριὰς βοτάνης) enthaltet euch, das da ist Häresie. » Nicht wörtlich, aber sinngemäß besser Ph 3, 1: « Hütet euch vor den schlechten Kräutern (κακῶν βοτανῶν) . . . nicht weil ich bei euch Trennung gefunden habe, sondern Läuterung » (ἀποδιῦλισμόν), nämlich im Glauben. Gedanke und Ausdruck (ἀποδιῦλίζω) werden wir völlig gleich wieder finden im dritten Teil unserer Überschrift, parallel zu ἀξιώαγνος. Beiden Metaphern (Reinheit, Läuterung) liegt somit der Gedanke der *Glaubensreinheit* zugrunde. Später dürfte Hermas ἀγνῶς in diesem religiösen Sinne verwenden S IX 25, 2: « Die Apostel und Lehrer . . . haben keusch das Wort des Herrn gelehrt. »<sup>1</sup> Unzweideutig, im Anschluß an Paulus 2 Kor 11, 2-4 und Eph 5, 26-27, tut es Klemens von Alexandrien Str. III, XII, 80, 2: Νύμφην καὶ ἐκκλησίαν, ἣν ἀγνήν εἶναι δεῖ τῶν τε ἑνδον ἐννοιῶν τῶν ἐναντίων τῇ ἀληθείᾳ τῶν τε ἑξῶθεν πειραζόντων, τοῦτέστι τῶν τὰς αἰρέσεις μετιόντων καὶ πορνεύειν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀνδρὸς ἀναπειθόντων, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ<sup>2</sup>. Daher ἀγνή ἀλήθεια Str. V, IV, 19, 2<sup>3</sup>. Ebenso Origenes: (ἐκκλησίαν) συγχάνουσιν ἀγνήν παρθένον διὰ τὴν τῶν δογμάτων καὶ ἡθῶν ὁρθότητα (Joh. Kommentar, Bruchstück XLV<sup>4</sup>).

Führt somit diese Analyse, verbunden mit dem Hinweis auf die unleugbare parallelisierende Kompositionstechnik zum Schlusse, Ignatius schwebt ein Vorrang Roms nicht bloß in der Liebe, sondern auch

<sup>1</sup> Funk-Dieckamp<sup>2</sup>, 1, 620.

<sup>2</sup> GCS Clemens, Al. II 232, 11-15 O. Stähelin.

<sup>3</sup> Ebd. II 338, 25.

<sup>4</sup> GCS Origenes, IV 520, 14-17 E. Preuschen.

im Glauben vor, so folgt das auch aus der Quelle, der das Lob der römischen Gemeinde entnommen sein mag. Niemand ist entgangen, daß die Überschriften der Eigenart jeder Gemeinde angepaßt sind, daher nicht inhaltsleere Formeln, sondern in der Regel lebensvolle Schilderungen enthalten, sooft wenigstens Ignatius über den Zustand der Gemeinden genauer unterrichtet war. So sind die Überschriften der Briefe an die Trallianer und besonders Magnesier, die Ignatius nicht persönlich kannte, kurz und wenig sagend, wenn wir sie z. B. mit der Adresse des Briefes an die Philadelphier vergleichen. Diese ist lang und voll von Anspielungen. Denn diese Gemeinde kannte Ignatius gut. Auf seiner Reise quer durch Kleinasien war der Martyrer Gast derselben gewesen<sup>1</sup>. Die Epheser hatte er ebenso wenig wie die Magnesier oder Trallianer gesehen. Aber sie waren ihm bekannt durch die Briefe des Apostels Paulus und die Apostelgeschichte, die Paulus' langen Aufenthalt in der kleinasiatischen Hauptstadt bezeugten<sup>2</sup>. An diese glücklichen Beziehungen zum Apostel, insbesondere an den ihnen von Paulus gesandten Brief erinnert Ignatius die Epheser allenthalben (E 9, 1 zu Eph 2, 20 f.; E 11, 2 und 12, 2 zu Apg. 20, 17 ff. und Eph 3, 4; E 15, 3 zu Eph 3, 17). Ignatius' Überschrift zum Epheserbrief kann geradezu als Paraphrase des ersten Kapitels des Paulusbriefes an die gleichen Epheser bezeichnet werden. Die engen Berührungen (bei aller Wahrung der persönlichen Gestaltungskraft) können nur so erklärt werden, daß dem Verfasser der Paulusbrief geradezu vorlag, ihm als Vorbild diente. Man vergleiche: 'Ιγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ (Eph 1, 3), ἐν μεγέθει θεοῦ πατρός πληρώματι (Eph 1, 19 und 3, 19), τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων (Eph 1, 4-5), εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμουνον (Eph 1, 6. 11-12 vgl. 1, 18), ἄτρεπτον ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην (Eph 1, 4), ἐν πίστει (vgl. Eph 1, 7) ἀληθινῶ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ 'Ιησοῦ Χριστοῦ (Eph 1, 5. 11), τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγιομακαρίστῳ, τῇ οὔσῃ ἐν 'Εφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν 'Ιησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἁμῶμ (Eph 1, 4) χαρῇ χάρις. Wenn wir von jenen Änderungen absehen, die durch eine Briefadresse notwendig gegeben waren, so sind in des Ignatius Überschrift neu nur die Gedanken, daß die Gemeinde vorausbestimmt sei, unabänderlich *geeint* und auserwählt im *wahren* Leiden zu sein. Beide haben ihren Grund in Ignatius' Absicht, die Gemeinde zur Einheit zu ermahnen und vor den häretischen Doketen zu warnen.

<sup>1</sup> Ph 1; 3, 1; 7, 1. Der Smyrnäerbrief allein macht eine gewisse Ausnahme.

<sup>2</sup> Apg 18, 19-21; 19, 1-20, 1; 20, 17-38. 1 Kor 15, 32; 16, 8; 2 Tim 1, 18.

In gleicher Weise wird Ignatius auch im Römerbrief das Lob des Apostels im Auge haben, daß von diesem den römischen Christen uneingeschränkt wegen ihres Glaubens gespendet wurde, Röm 1, 8: « Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündet. » Denn gleich nachher lehnt sich Ignatius in unverkennbarer Weise an Paulus' gleichen Römerbrief an: Der Apostel hatte im Anschluß an das den Römern gespendete Lob den heißen Wunsch ausgesprochen, durch sein Gebet es zu erreichen, auch in Rom Früchte seines Apostolates ernten zu dürfen (Röm 1, 9-13). Ignatius beginnt ganz ähnlich: « Nachdem ich durch mein Gebet bei Gott erlangt habe, euer gottwürdiges Antlitz zu sehen, so daß ich sogar mehr erlangt habe, als um was ich gebetet habe — denn gefesselt für Christus hoffe ich euch zu begrüßen, sofern es (Gottes) Wille ist, daß ich bis ans Ende gelange (Anakoluth). » Solche Anspielungen müssen überhaupt Sitte gewesen sein. Der Verfasser des ersten Klemensbriefes erinnert seine Leser ausdrücklich an den ihnen von Paulus übersandten ersten Korintherbrief (47, 1). Er zitiert ihn besonders häufig (47, 1-3; 34, 8; 37, 5; 49, 5; 37, 3 usw.). Seine Überschrift entspricht jener Pauli im gleichen Korintherbrief (1 Kor 1, 2). Ähnlich Polykarp in seinem Brief an die Philipper 3, 2<sup>1</sup>. Vgl. die Anklänge der Überschrift in Ignatius' Römerbrief an die Adresse des ersten Klemensbriefes (so oben S. 416).

Diese Abhängigkeit eröffnet nun vollends den Sinn der Epitheta: Lob ist den Römern von keinem geringeren als von Paulus gespendet worden, daher die emphatische Häufung « der Auszeichnung, der Seligpreisung, des Lobes würdig » (vgl. E 12, 1-2; 9, 1-2 zu Eph 2, 20 ff.). Ἀξιολογίσευτος kann jetzt nur mehr heißen « des Erfolges würdig ». Ignatius hat Röm 1, 8 richtig vom Fortschritt des Glaubens in Rom, von den Erfolgen der christlichen Predigt in der Kaiserstadt ausgelegt, « so daß die Kunde davon zu den Ohren aller gelangte » (Röm 16, 19). Aber nicht nur das! Wäre der Glaube Roms nicht unverfälscht, rein gewesen und geblieben, weder Paulus noch Ignatius hätten ihn loben können. Ja, wenn wir den Gedankengängen des Ignatius, der sich ganz in Pauli Vorstellungswelt bewegt, nachgehen wollten, sie vervollständigen dürften, dann würden wir im Sinne des Bischofs aus Syrien diese Reinheit der römischen Gemeinde nicht grundlos als eine unverlierbare, ihr in besonderer Weise zukommende Mitgift bezeichnen, die nicht die

<sup>1</sup> Das Urteil Th. Zahns, Geschichte d. neutestamentl. Kanons, I 2 (1889) 816 f., aus Ignatius' Römerbrief ließe sich die Kenntnis um Pauli Römerbrief nicht erweisen, ist daher zu berichtigen.

Gemeinde in den Bund mit Christus eingebracht oder verdient hat, sondern die ihr vielmehr der Vater und sein eingeborner Sohn im Übermaß des Erbarmens geschenkt haben, sie dadurch ihrer Berufung, Aufgabe, Stellung würdig gestaltend: ἀξιοζῶνος (vgl. 2 Kor 11, 2-4; Eph 5, 25-27).

Somit besagt das Mittelglied der Überschrift wesentlich, daß die römische Gemeinde nicht bloß von Gott geliebt und erleuchtet worden ist, sondern daß sie denn auch führend, leitend ist im Glauben und in der Liebe. Ersteres (im Glauben) schließt Ignatius vorzugsweise aus dem Römerbrief des Apostels (1, 8), letzteres vermutlich aus dem ersten Klemensbrief. Auf Zusammenhänge mit dem Klemensbrief wurde bereits im ersten Teil der Überschrift hingewiesen. Ausführlicher wird diese Frage weiter unten behandelt werden. Wie Rom das Lob des Apostels zur Zeit des Ignatius noch verdient, so ist auch die Liebe, der im Klemensbrief ein so herrliches Denkmal erstellt ist, nicht erloschen. Ignatius erhofft von ihr, sie werde ihn nicht um die Krone des Martyriums bringen und sich der verwaisten Gemeinde von Antiochien gegenüber hilfreich erweisen (9, 1).

Der *dritte* abschließende *Teil* der Adresse enthält außer einer doppelten Grußformel (vgl. M inscr. T inscr.) einen weiteren dreigliederigen Lobpreis, der aber inhaltlich nichts wesentlich Neues bringt.

Wenn Ignatius auch diesen Teil, wie den zweiten, mit einem steigenden «*καὶ*» einleitet, so geschieht das wohl nicht umsonst. Glaubensreinheit und hervorragende Liebe der römischen Gemeinde sind Grund, weshalb Ignatius dieser besonderen Willkommgruß entbietet. Zu vergleichen wäre 2 Joh 10 f.: «Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmt nicht auf ins Haus und entbietet ihm nicht den Gruß; denn wer ihm den Gruß entbietet, nimmt Anteil an seinen schlechten Werken.»

Die Christen Roms sind «dem Fleische und dem Geiste nach geeint jedem seiner (Christi) Gesetze». «Sein Gesetz» erinnert an das vorausgehende χριστόνομος, so daß Ignatius hier an die Liebe der Römer denken könnte. Das gleiche scheint auch der Parallelismus zu den zwei ersten Teilen nahezulegen. Doch könnte der Gedanke auch weiter sein: Die Römer sind dem Fleische und Geiste nach, d. h. mit Leib und Seele, ganz dem Gesetze Christi geeint durch *Glaube und Liebe*. Zu vergleichen ist, außer 1 Joh 3, 23 M 13, 1-2: «Bemühet euch, in den *Verordnungen des Herrn* und der Apostel befestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, guten Fortgang habet an *Fleisch und Geist*, an

*Glaube und Liebe*, im Sohn und im Vater und im Geiste. » Vgl. M 1, 2 ; S 1, 1 ; 13, 2.

« Jenen, die erfüllt sind mit der Gnade Gottes in untrennbarer, unerschütterlicher Weise ». Die « Gnade Gottes » ist die vom Vater durch Christus geschenkte Heilsgnade (vgl. E 11, 1 ; M 8, 1 ; S 13, 2), ähnlich dem Erbarmen, das der Gemeinde zuteil wurde (Anfang der Überschrift). Von dieser Gnade lassen sich die Römer nicht trennen (ἰδιακριτως). Sie verharren unerschütterlich in ihr <sup>1</sup>.

Καὶ ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἄλλοτριῶν χρώματος <sup>2</sup>. « Und jenen, die geklärt sind von jeder fremden Farbe ». Die Philadelphier werden ermahnt : « Als Kinder des Lichtes fliehet die Spaltung und die schlimmen Lehren » (c. 2, 1). « Hütet euch vor den schlechten Kräutern, die Jesus Christus nicht anbaut, weil sie keine Pflanzung des Vaters sind, nicht weil ich bei euch eine Spaltung gefunden hätte, vielmehr Lauterkeit » (ἀποδιυλισμόν c. 3, 1). Gleich darauf : « Wenn einer in fremder Lehre (ἄλλοτριᾷ γνώμῃ) wandelt, der stimmt mit dem Leiden nicht überein » (c. 3, 3 ; vgl. auch T 6, 1). Der römischen Gemeinde rühmt somit Ignatius ausdrücklich Glaubensreinheit nach. Freilich spendet er ähnliches Lob auch den Philadelphiern (Ph inscr. 3, 1), knüpft es aber sogleich an eine Bedingung ; sofern sie mit dem Bischof, den Presbytern und Diakonen vereint bleiben (Ph 2-4). Er ermahnt sie eindringlich, sich von fremder Lehre in acht zu nehmen. Ähnliche Einschränkungen suchen wir vergebens im Römerbrief.

Was somit einleitend dem göttlichen Erbarmen, Gottes Liebe und Erleuchtung zugeschrieben, dann als überragender, der römischen Gemeinde geziemender Vorzug neidlos anerkannt wird, das wird hier abschließend nochmals in neuer Form als hervorstechender, bleibender Zustand gerühmt. Die Überschrift ist also wesentlich eine den besonderen Verhältnissen angepaßte, zum Teil dem Römerbrief des Apostels und wohl auch dem ersten Klemensbrief abgelauschte Variation des Themas *Glaube und Liebe*, ein Lob, das nicht ausschließlich der römischen Gemeinde gespendet wird — durch ihre Liebe und ihren Glauben verdienen auch die Epheser die Bewunderung des Ignatius (E 1, 1 vgl.

<sup>1</sup> Vgl. E 3, 2 ; Ph inscr. ; M 15 ; T 1, 1 ; auch E inscr. ἔτρεπτον : 20, 2 ἀπερὶ σπάστω διανοία ; T 13. 2 ἡμερίστω καρδία.

<sup>2</sup> Ἀποδιυλίζειν ist Ignatius eigentümlich. Klassisch und nachklassisch διυλίζειν « durch Filtrieren vom Bodensatz, von der Hefe (ὑλη) trennen, reinigen, klären » ; Beispiele für wörtlichen und metaphorischen Gebrauch bei *Lightfoot*, P. II, ii, 1, S. 193.

M 1, 1) — aber ein Lob, das niemanden in so überschwenglicher Weise zuteil wird.

«Glaube und Liebe», dieses Thema ist nun aber ein Lieblingsgedanke des Martyrers, ein Kernpunkt seiner Theologie, das Herz seines Christentums. Das dürfte die beste Gewähr für die Richtigkeit unserer Deutung sein.

Nachdem Ignatius den Ephesern das Heilswerk Gottes im Aufriß dargelegt hatte (E 18-19), fährt er weiter: «Wenn mich Jesus Christus durch euer Gebet dessen würdigt und es Gottes Wille ist, dann werde ich in einem zweiten Schriftchen ... euch weiter ausführen die von mir begonnene *Heilsordnung*, die sich auf den neuen Menschen Jesus Christus bezieht, die da besteht im *Glauben* an ihn und in der *Liebe* zu ihm, in seinem Leiden und in der Auferstehung» (E 20, 1). Die innerlich einander zugeordneten Begriffspaare Fleisch — Geist, Glaube — Liebe, eucharistisches Fleisch — Blut, Vater — Sohn werden daher unermüdlich abgewandelt und in eine wundervolle Einheit gebracht.

Fleisch und Geist, seit dem Sündenfall im Widerstreit, müssen in Christus zur Einheit zurückgeführt werden, dadurch, daß sie sich seinem Gesetze unterwerfen (R inscr. «dem Fleische und Geiste nach jedem seiner Gesetze unterworfen» vgl. S 1, 1). Christus muß von ihnen Besitz ergreifen. Sein Leben muß sie dauernd erfassen, ganz durchfluten (M 1, 2)<sup>1</sup>.

Dieses übernatürliche, Fleisch und Geist verklärende Leben ist Fülle der Gnade (R inscr. «jenen, die von der Gnade Gottes erfüllt sind» vgl. auch E inscr. Joh 1, 16), ein Geschenk des göttlichen Erbarmens, eine Wirkung *seiner* Erleuchtung und *seiner* Liebe (R inscr. Anfang), ist *in uns* Glaube und Liebe (Mittelglied der Überschrift). Beides in unzertrennlicher Einheit: Weder Glaube ohne Liebe, noch Liebe ohne Glauben (M 5, 2; Ph 9, 2). «Der Glaube ist der Anfang des Lebens, das Ende (die Vollendung) ist die Liebe. Beides in Einheit verbunden ist Gottesbesitz; alles andere, was zur Rechtschaffenheit

<sup>1</sup> «In denen (Gemeinden) ich wünsche Einigung des Fleisches und Geistes (Besitztum geworden) Jesu Christi, unseres immerwährenden Lebens, (Einigung) des (durch den) Glaubens und der Liebe, über die nichts geht, vor allem aber (Einigung mit) Jesu und des Vaters, in dem verweilend wir, allem Übermut des Fürsten dieser Welt entgehend, zu Gott gelangen.» Zum Genitivus possessivus vgl. *Lightfoot*, P. II, ii, 1. S. 108 f. Vermutlich hatten die Doketen ihren Spiritualismus auch auf die Ethik ausgedehnt, vgl. *Irenäus*, Adv. haer. I 6, 2. 4, *Eusebius*, KG III 28-30 (GCS *Eus.* II, 1, S. 256-262 *Ed. Schwartz*). Daher die betonte Mitteinbeziehung des Fleisches E 8, 2. Die Dreiteilung Fleisch, Seele, Geist Ph 11, 2.

gehört, folgt nach » (E 14, 1). « Glaube und Liebe sind alles ; über sie geht nichts » (S 6, 1).

Durch sie sind wir in jene geheimnisvolle Wirklichkeit versetzt, die Ignatius umschreibt als « Neuheit des ewigen Lebens » (E 19, 3 vgl. Paulus, Röm 6, 4), als « Leben gemäß Jesus Christus » (Ph 3, 2), « Leben in Jesus Christus immerdar » (E 20, 2), « In ihm zum ewigen Leben befunden werden » (E 11, 1), « In Jesus Christus wandeln » (T 2, 2), « Sein Leben in uns » (M 5, 2), « Unser untrennbares Leben » (E 3, 2).

Indem Christus uns dieses Leben vermittelt, drückt er uns das Bild des Vaters auf, da er selbst das Ebenbild von des Vaters Wesen ist (Hebr. 1, 3 *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*). « Es gibt zweierlei Münzen, die eine ist Gottes, die andere dieser Welt, und jede hat das ihr aufgeprägte eigene Bild (*χαρακτῆρα*), die Ungläubigen das Bild dieser Welt, die in *Liebe Gläubigen* aber das Bild Gottes des Vaters durch (das uns vermittelt) Jesus Christus, dessen uns geschenktes Leben nicht in uns ist, wenn wir nicht freiwillig in Nachahmung seines Leidens das Sterben auf uns nehmen » (M 5, 2 vgl. R inscr. *χριστονομος, πατρονομος*). « Denn das Haupt kann nicht ohne die Glieder (durch das Leiden zum wahren Leben) geboren werden » (T 11, 2). Daher ist der Jünger Jesu im vollkommensten Sinne des Wortes der Martyrer (so unten S. 438 f. zu R 3, 1).

Zweck und Ziel von Glaube und Liebe ist Einheit mit dem Sohne und dem Vater. « Der Glaube ist es, der euch hinaufführt, die Liebe aber ist der Weg, der euch hinaufträgt zu Gott » (E 9, 1 = Ausgestaltung der Paulusstelle Eph 2, 21 f. verbunden mit 3, 17). Bereits hier führt die Einigung (*ἑνωσις*) durch Glaube und Liebe zur Einheit (*ἐνότης*) in Christus, in Gott, in seinem Besitze (vgl. Ph 5, 2 ; 8, 1 ; 9, 1 ; E 14, 1 ; S 12, 2 ; P 8, 3). M 13, 1 faßt all das bündig zusammen : « Bemühet euch, in den Verordnungen des Herrn und der Apostel befestigt zu werden, damit ihr in allem, was ihr tut, guten Fortschritt habet an Fleisch und Geist, an Glaube und Liebe, im Sohn und Vater und im Geiste, am Anfang und am Ende. » Vgl. auch M 1, 2.

Nie hingegen finden wir die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe in der klassischen Terminologie und Reihenfolge vereint <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Indessen, in Anlehnung an Paulus 1 Thess 5, 8, in P 6, 2 : « Euere Taufe bleibe euch als Schild, euer Glaube als Helm, die Liebe als Speer, die Geduld (*ὑπομονή*) als volle Rüstung. » *Paulus*, a. a. O. *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς*. Ebenso ausnahmsweise wegen des Parallelismus, dreigliedrige Reihe Ph 11, 2 : ... *εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ*. Vgl. M 7, 1.

Kein Zweifel, daß Ignatius Paulus folgt und unter dem Einfluß des Johannes steht. Paulus verbindet meist Glaube, Hoffnung, Liebe miteinander (1 Thess 1, 3; 5, 8; 1 Kor 13, 13; Gal 5, 5-6; Röm 5, 1. 2. 5; Col 1, 4-5; Eph 1, 15. 18 vgl. 2 Thess 1, 3-4; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 2), nennt aber auch nur Glaube und Liebe (1 Thess 3, 6; Philem 5; 1 Tim 1, 14; 2, 15; 4, 12; 2 Tim 1, 13; 2, 22). Johannes ist das Begriffspaar Glaube — Liebe, bezw. dessen Synonyme geläufig, z. B. Joh 17, 25 f.; 1 Joh 3, 23; 2 Joh 1 ff.; 3 Joh 1; Apk 2, 19. Die paulinische Trilogie suchen wir vergebens bei ihm.

Über diese Quellen hinaus verknüpft Ignatius Glaube und Liebe enge mit seinem Kirchenbegriff. Gottesbesitz durch Glaube und Liebe gibt es nur innerhalb der hierarchisch-kirchlichen Einheit <sup>1</sup>.

Man hat daher den Inhalt der Überschrift zum Römerbrief nicht erfaßt, wenn man ihn am Begriff tätiger Nächstenliebe allein mißt (Ad. Harnack), auch dann nicht, wenn man, was richtiger, aber unvollständig ist, unter Liebe « die Fülle aller jener geheimnisvollen Wirklichkeiten (versteht), die mit der Liebestat Christi wesensmäßig gesetzt sind: Christi Liebe, den Liebesbund seiner Glieder, ihren gemeinsamen eucharistischen Kult, ihren Dienst am Nebenmenschen — all das Neue, das mit Christi Liebe in die Welt trat und das Wesen des Christentums ausmacht » (J. Thiele) <sup>2</sup>. Nur äußerlich, durch die Wiederaufnahme des προαθημένη τῆς ἀγάπης, durch die *ausdrückliche* Nennung der Liebe allein im Mittelglied, nur zufällig (weil Ignatius sich der Liebe der Römer empfiehlt) tritt die Liebe scheinbar in den Vordergrund. In Wirklichkeit sind Glaube *und* Liebe die beiden Träger des Aufbaues der Überschrift, im Glauben *und* in der Liebe ist die römische Gemeinde führend. Wohl sogar richtiger ist die Behauptung, dem Vorrang im Glauben werde in Wahrheit mehr Lob gezollt (Häufung der diesbezüglichen Epitheta); denn das hatte bereits der Apostel getan. Damit nähern wir uns in eigentümlicher Weise jenem anderen Zeugnisse, das sieben Jahrzehnte später Irenäus von Lugdunum (Adv. haer. 3, 3, 2) der römischen Gemeinde ausstellen wird, auch dem Aussprüche Cyprians, der, Papst Kornelius die Heimtücken seiner Gegner aufdeckend, des Apostels Lob wiederholt, ep 59, 14: « Ab schismaticis et profanis litteras ferre (audent) nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. »

<sup>1</sup> E 3-5; Ph 8, 1; M 13, 1-2 usw.

<sup>2</sup> A. a. O. Theol. u. Glaube 19 (1927) 707.



Bei dieser Deutung läßt sich freilich ein *ausdrücklich* bezeugter juridischer Vorrang der römischen Gemeinde im Sinne Funks nicht aus der Überschrift des Römerbriefes beweisen. Damit ist aber die Frage nicht erschöpft. Im gewichtigen, absolut gebrauchten, einzig dastehenden, der verfassungsrechtlichen Sprache entnommenen Ausdruck *προκίθηται* liegt wohl, zwar unausgesprochen, aber miteinbeschlossen, mehr als die Anerkennung eines bloß sittlichen Verhaltens und Vorranges. Schon des Ignatius grundsätzliche Auffassung über die Aufgabe und Bedeutung der kirchlichen Hierarchie als Schutzwall gegen die Irrlehren und als Glaubensnorm würde weiterführen und hat in der geschichtlichen Entwicklung tatsächlich weitergeführt. Die folgenden Texte dürften etwas mehr Licht bringen.

### Kapitel 3, 1.

« Οὐδέποτε ἐβασκίνατε οὐδενί, ἄλλους ἐδιδάξατε. ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κίχηϊνα βέβαια ἦ, ἃ μαθήτεύοντες ἐντέλλεσθε. »

« Niemals seid ihr neidisch gewesen auf irgend jemand, andere habt ihr gelehrt (nicht neidisch zu sein). Ich aber will, daß auch jenes feststehe, was ihr Schüler werdend befehlet. »

Ignatius sieht sich dem Ziele seiner Wünsche, dem Besitz Gottes durch das Martyrium, nahe. Nur die Liebe der Römer fürchtet er. Sie könnte « ihm ein Unrecht antun », ihn um die Krone des Martyriums bringen. « Euch ist es leicht zu tun, was ihr wollt ; mir aber ist es schwer, zu Gott zu kommen, wenn ihr meiner nicht schonet » (R 1, 2). Der Verurteilte weiß offenbar um den Einfluß römischer Christen am kaiserlichen Hof, bei den Gerichten oder er fürchtet ihn wenigstens. Die ihm vorausgeeilten Christen aus Syrien (R 10, 2) konnten die römischen Glaubensbrüder um solche Schritte gebeten haben. Was Sueton<sup>1</sup> und Cassius Dio<sup>2</sup> über Verfolgungen von Mitgliedern der kaiserlichen Familie, wohl wegen ihres christlichen Bekenntnisses, berichten, was die altchristlichen Inschriften<sup>3</sup> von der Verbreitung des Christentums unter den höheren Ständen (Acilier, Flavier) enthüllen, läßt diese Befürchtung nicht als unbegründet erscheinen, erklärt sie

<sup>1</sup> Vita Domitiani 10, 2 ; 15, 1 (Bibl. Teubneriana, p. 324. 329 M. Ihm).

<sup>2</sup> Historia Romana 67, 14, 1-3 (V. Ph. Boissevain, III 637).

<sup>3</sup> Vgl. die Zusammenstellung von C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, S. 99 ff.

wenigstens. Ignatius bittet daher die Römer, nicht den Menschen, sondern Gott zu gefallen. Sie könnten ihm nichts Besseres gewähren, als das Opfer sich verzehren lassen, solange der Altar noch bereit sei. Sie sollten « in Liebe ein Chor geworden ein Lied singen dem Vater in Jesus Christus, weil der Bischof aus Syrien von Gott, der ihn vom Aufgang nach dem Untergang gesandt hat, gewürdigt worden ist, als Opfer befunden zu werden. Schön ist es, von dieser Welt unterzugehen, Gott entgegen, damit ich aufgehe, hin zu ihm » (R 2). Dieses unvergleichliche Glück könnte Neid erwecken ; daher die Mahnung : « Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr gelehrt » usw. Wegen dieses Zusammenhanges hat man ἐδιδάξατε allgemein von einer Belehrung über das Martyrium ausgelegt. Ἐγὼ δὲ . . . μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε wäre nur eine Wiederholung, eine Verstärkung des gleichen Gedankens. Man vermutet außerdem eine Anspielung auf den ersten Klemensbrief und führt auch Stellen aus diesem Schreiben an, die zum Bekenntertode aneifern. Ob diese Übersetzung richtig ist ?

Ἐβασχάνατε heißt zunächst sicher « ihr beneidet » und nicht « ihr behext » (Gal 3, 1), « ihr täuscht » (Funk, Duchesne u. a. m.). Das verlangt der Zusammenhang. Das ergibt sich aus den Parallelstellen R 7, 2 : βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικεῖτο. R 5, 3 : μηθέν με ζηλώσει<sup>1</sup>. Auch der lateinische Übersetzer (L) hat die Stelle so verstanden : nemini invidisti. Für « täuschen » gebraucht Ignatius πλανᾶν E 5, 2 ; 16, 1 ; M 3, 2 ; Ph 3, 3 ; 7, 1 ; S 6, 1 oder εξαπατᾶν E 8, 1. Diesem Sinn entsprechend ist mit T C g M dem Dativ οὐδενί der Vorzug zu geben gegen G H I Zahn, Funk οὐδένα, obwohl auch der Akusativ dieser Übersetzung nicht widersprechen würde (vgl. Deut 28, 54. 56 ; Sir 14, 6. 8).

\*Ἄλλους ἐδιδάξατε wurde gegensätzlich aufgefaßt, auch von alten Übersetzern, z. B. Sm, der die adversative Partikel beifügt : « Niemals seid ihr neidisch gewesen, sondern im Gegenteil, andere habt ihr gelehrt », nämlich Martyrer zu sein. Inhaltlich ist ein solcher Gegensatz sehr wohl möglich. Bei Ignatius' lebendigem, hastigem Briefstil braucht dieser Gegensatz nicht notwendig durch die Partikel ἀλλά oder wenigstens δὲ kenntlich gemacht zu werden (vgl. E 12, 1 ; R 4, 3). Freilich ist nach einem verneinenden Satze, wie dies hier der Fall ist, die adversative Partikel die Regel (vgl. R 3, 2. 3 usw.). Der asyndetisch angeschlossene Satz braucht aber nicht in Gegensatz zum vorausgehenden gebracht zu werden. Er kann einfach den Gedanken desselben weiterführen, ihn

<sup>1</sup> Ad. Hilgenfeld, Ign. epist. S. 289 verweist mit Recht auf die Parallelstellen Martyr. Polycarpi 16, 1 u. Eusebius, KG V 21, 2 (Martyrium des Apollonius).

näher erklären, seinen Sinn ergänzen. So ähnlich R 9, 1: «Erinnert euch im Gebete der Kirche Syriens, die statt meiner als Hirten *Gott* gebrauchen wird. *Jesus Christus* (= Gott) allein (asyndetisch angeschlossen) wird Aufsicht über sie halten und eure Liebe.» Gegenstand des Lehrens wäre in diesem Falle nicht der im folgenden Satze ausgesprochene Gedanke des Martyriums, sondern der im vorausgehenden enthaltene des Neides: «Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr gelehrt», zu ergänzen, nicht neidisch zu sein. Wir hätten dann eine elliptische, besser brachylogische Schreibweise — wenn es überhaupt notwendig ist, eine solche anzunehmen. Sie ist namentlich in Briefen häufig, wo der Schreiber auf das Mitwissen des Empfängers rechnen kann und die gewöhnliche Rede nachgebildet ist<sup>1</sup>. Ellipsen, von den häufigen Anakoluthen gar nicht zu sprechen (E 1, 1; M 2; 5; T 9, 2; R 1, 1 usw.), sind bei Ignatius häufig, hier im unmittelbaren Zusammenhang in R 2, 3; 3, 2. 3; 4, 3 usw. Alles Ausdruck der Leidenschaftlichkeit, der Lebendigkeit, vielleicht auch der Hast.

Daß diese Übersetzung vorzuziehen ist, legt das mit der Konjunktion καί (durch Krasis) verbundene hinweisende Fürwort ἐκεῖνα des folgenden Satzes nahe. Es besagt, vor allem durch die Steigerung καί, eine Verschiedenheit, eine Gegenüberstellung zum Vorausgehenden: «Nicht nur dieses, sondern auch jenes.» Wir hätten dann eine Art antithetischer Parallelsätzchen mit abgeschwächtem Satzreim, wie dies dem asianischen Stil eigentümlich und bei Ignatius nicht selten ist (vgl. R 3, 2; 4, 3; 6, 1; 8, 3; E 7, 2; 8, 2; 12, 1; T 7, 2; Ph 7, 2; S 1, 1; 12, 2). Es sind dann einander gegenübergestellt:

Ἵμεῖς (im Verb ἐβραχύνετε, ἐδιδάξατε enthalten; vgl. R 9, 1-2) —  
 Ἐγὼ δέ. Ταῦτα, unausgesprochen («was ihr andere lehrtet») —  
 κακεῖνα, ἱ. Ἐδιδάξατε — μαθητεύοντες (ἐντέλλεσθε).

Es ist dann sinngemäß zu übersetzen: «Niemals seid ihr neidisch gewesen auf jemand, andere habt ihr(s) gelehrt. Ich aber will, daß (nicht bloß dieses, was ihr lehrtet, sondern) auch jenes fest bleibe, was ihr Schüler werbend befiehlt.»

Das Hauptgewicht dieser Deutung liegt in der Beurteilung des hinweisenden, gesteigerten Fürwortes κακεῖνα. Es steht jedoch nicht einzelt da. In S 5 werden die häretischen Doketen abgewiesen, welche den Glauben der Gemeinden gefährden. Ignatius will ihrer nicht

<sup>1</sup> Siehe *Fr. Blaß-Al. Debrunner*, Grammatik des neutestamentl. Griechisch 7 (1943) 223 § 481.

gedenken, bis sie sich gebessert haben. In S 6, 1 werden dann mit ihnen « die himmlischen und irdischen Mächte » verglichen. « Auch ihnen » (κῳκεῖνοις) steht das Gericht bevor, wenn sie nicht an das Blut Jesu glauben. Die Verschiedenheit zwischen beiden Gruppen — durch das steigernde καὶ noch stärker hervorgehoben — ist klar. Ἐκεῖνοι bezieht sich auf das entferntere Objekt, die Mächte. Die ihnen gegenübergestellten, unausgesprochenen οὗτοι sind die Doketen. Vielleicht noch einleuchtender ist 1 Kl 16-17. In c. 16 war den Korinthern Christus als Beispiel der Demut vorgestellt worden. In c. 17 werden dieselben ermuntert, « Nachahmer auch jener (κῳκεῖνων) zu sein, die in Ziegen- und Schaffellen einherzogen » (Hebr 11, 37). Unter diesen werden dann alttestamentliche Vorbilder Abraham, Moses, Job usw. aufgezählt. Der unausgesprochene, κῳκεῖνων vorausgehend gegenübergestellte οὗτος ist Jesus Christus : « Nicht nur diesen (Jesus Christus c. 16), sondern auch jene (c. 17) sollt ihr nachahmen. » Ähnliche Gegenüberstellungen in Joh 14, 12 ; 17, 24 ; Apg 5, 37. 38 ; 15, 11 ; 1 Kor 10, 6 ; 2 Tim 2, 12 ; Hebr 4, 2.

Unsere Deutung wäre erschüttert, wenn das steigernde καὶ sich auf das Zeitwort bzw. auf βέβαια beziehen würde : « Ich wünsche, daß, was ihr gelehrt und eingeschärft habt, auch festhaften bleibe. » So übersetzt z. B. Fr. Zeller<sup>1</sup>, gegen den Zeitwechsel ἰδιόχρως — ἐντέλλεσθε. Wir hätten dann einen ähnlichen Fall wie in der Überschrift ἥτις καὶ : Wiederholung des vorausgehenden Gedankens, Übereinstimmung mit ihm, Steigerung desselben : « Ich aber will, daß denn auch feststehe jenes, das ihr » usw.

Wir haben uns redlich nach Parallelen bei Ignatius und in der neutestamentlichen kanonischen Literatur umgesehen, konnten jedoch von der Richtigkeit einer solchen Übersetzung nicht überzeugt werden. Außer den bereits dargelegten Gründen, außer der Verschiedenheit der Zeitform ἰδιόχρως — ἐντέλλεσθε<sup>2</sup> ist insbesondere die Krasis zu beachten, die das Fürwort ἐκεῖνα mit dem steigernden καὶ zur Einheit zusammenschließt, so daß letzteres nicht auf das weiter entfernte Zeitwort bzw. auf βέβαια bezogen werden kann. Bei Ignatius gehört das steigernde καὶ vor einem Pronomen stets zu diesem, auch dann, wenn

<sup>1</sup> Die apostolischen Väter, Bibliothek der Kirchenväter 35 (1918) 138.

<sup>2</sup> Ad. Hilgenfeld, a. a. O. S. 289, liest ἐντελλασθε mit L gegen die einheitliche Überlieferung der griechischen Handschriften. Dieser handschriftliche Tatsachenbestand spricht für die Richtigkeit unserer aus dem Zeitwechsel geschlossenen Folgerung.

es nicht durch *Krasis* mit ihm verbunden ist E 2, 1; 21, 1; M 15; T 9, 2; 12, 3; 13, 3; Ph 5, 2; 7, 2; 11, 1; S 4, 1. 2; 5, 2; 6, 1; P 1, 2; 2, 3; 7, 1; 8, 1; auch nach der Konjunktion *ἵνα* R 8, 1 *θελήσατε, ἵνα καὶ ὑμεῖς θεληθῇτε*. P 3, 1 *μάλιστα δὲ ἐνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ*. Man vergleiche die neutestamentlichen Beispiele Mk 1, 38 *ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω*; Joh 13, 34; 17, 21; 19, 35; 1 Kor 4, 8; 16, 16; Phil 2, 19; 2 Tim 2, 10; 1 Joh 1, 3. Wie genau die Stellung des steigernden *καί*, d. h. unmittelbar vor dem zu steigernden Wort bei Ignatius ist, beweist Ph 11, 1, wo wir es nicht weniger als viermal mit verschiedenen Schattierungen finden: *Περὶ δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μεμαρτυρημένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι ἅμα ῥέψω Ἀγαθόποδι, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ, ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ ἀποταξάμενος τῷ βίῳ, οἱ καὶ μαρτυροῦσιν ὑμῖν, καὶ γὰρ τῷ θεῷ εὐχαριστῶ ὑπὲρ ὑμῶν, ὅτι ἐδέξασθε αὐτούς, ὡς καὶ ὑμεῖς ὁ κύριος*. Man vergleiche auch 1 Kor 11, 23 *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*<sup>1</sup>. Würde daher die Übersetzung von Zeller zurechtbestehen, dann würden wir etwa folgende Wendung erwarten: *ἵνα καὶ βέβαια ἦ, καὶ μαθ. ἐνετέλλασθε*<sup>2</sup>.

Auch Ad. Harnack<sup>3</sup> ist nach Th. Zahn<sup>4</sup> die Bedeutung dieses Demonstrativpronomens nicht entgangen. Er vermutet als Gegensatz zu *καὶ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε* ein *καὶ κυριοῖς ἐντέλλεσθε*, so daß der Sinn wäre: « Wie das bei euch stets fest und gewiß bleibt, was ihr euch selbst befiehlt, so wünsche ich, daß auch das fest und gewiß bleibe, was ihr in euren Briefen vorschreibt » scil. die wirkliche Leistung des Martyriums im gegebenen Fall. Diese Lösung ist aber verwickelt und gesucht. Der natürliche im Text selbst enthaltene Gegensatz besteht zwischen *διδάσκειν* und *μαθητεύειν*. Freilich ist dies auf den ersten Blick nicht einleuchtend und bietet tatsächlich eine Schwierigkeit, die

<sup>1</sup> Eine Ausnahme scheint nur die Wendung *διὰ τοῦτο καὶ* zu machen, vgl. *Fr. Blaß-Al. Debrunner*, Grammatik d. neutestamentl. Griechisch<sup>7</sup> (1943) § 442, 12, Anhang S. 72. Verwiesen auf 1 Thess 2, 13.

<sup>2</sup> Bemerkenswert ist die Umstellung im Cod. Taurinensis *ἐγὼ δὲ θέλω καὶ κεῖνα, ἵνα βέβαια καὶ τ. λ.* « Ich aber will auch jenes, daß (nämlich) festbleibe » usw. Es ist jener Sinn, den wir dem Satzchen geben.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 156.

<sup>4</sup> Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 312-314. Zahn sieht wie wir im Pronomen und Zeitwechsel einen Gegensatz ausgedrückt, den er wie wir zwischen *ἐδιδάξατε* und *μαθητεύοντες* sucht. Gegenstand des ersteren wären aber Belehrungen über das Martyrium (Klemensbrief, Hermas). Letzteres versteht er, unter Hinweis auf Ign. E 10, 1, Matth 28, 19, Apg 14, 21, von der « Missionspredigt, welche von Rom ausgegangen ist und noch ausgeht und in andauernder Versorgung der Tochterkirchen mit Lehren und Anweisung sich fortsetzt » (verwiesen auf Tertullian de praescr. haer. 36).

nicht übersehen werden darf. Sie wäre gelöst, wenn μαθητεύοντες die ursprüngliche intransitive Bedeutung « Schüler sein » hätte, wie dies bei Ignatius' Zeitgenossen Plutarch<sup>1</sup> mehrfach bezeugt ist. Ignatius selbst verwendet dieses Wort, außer hier, in E 3, 1; 10, 1; R 5, 1, und zwar transitiv, allerdings nur in der passiven Form. Ebenso Matth 13, 52; 28, 19; Apg 14, 21; Origenes C. Cels. 3, 29<sup>2</sup>; Eusebius KG 5, 13. 1. 8<sup>3</sup>. Daher ist die intransitive Bedeutung in R 3, 1 nicht sicher, nicht einmal wahrscheinlich<sup>4</sup>. « Schüler-sein » gibt Ignatius, wie im Deutschen, mit Hilfszeitwort und Substantiv (E 1, 2; R 4, 2; 5, 3). Auszuschließen ist aber die Möglichkeit einer intransitiven Bedeutung nicht. So gebraucht der gleiche Klemens aus Alexandrien das Wort wiederholt intransitiv und transitiv (aktiv und passiv)<sup>5</sup>. Aber von dieser Möglichkeit ganz abgesehen, steht fest, daß Ignatius mit den Ausdrücken μαθητής, μαθητεύειν, μαθητεύεσθαι eine ganz bestimmte religiöse Vorstellung verbindet, die einen Gegensatz, wenigstens eine Verschiedenheit zum einfachen διδάσκειν begründet: « Nicht bloß belehren oder sich belehren lassen, sondern der christlichen Lehre gemäß leben, Schüler Christi sein, bezw. Schüler werden durch die sittliche Tat, es immer vollkommener werden durch geduldig ertragenes Leiden, im vollkommensten Sinne durch das *Martyrium*. » Er hoffe, schreibt Ignatius den Ephesern, durch ihr Gebet in Rom mit den wilden Tieren kämpfen zu dürfen, « damit ich dadurch Schüler sein kann » μαθητής εἶναι (E 1, 2). « Wenn ich auch gebunden bin . . . , deswegen bin ich nicht auch schon Schüler. Viel bleibt noch übrig, damit wir Gottes nicht verlustig gehen » (T 5, 2). « Jetzt fange ich an, Schüler zu sein » (R 5, 3). « Dann werde ich wahrhaft Schüler Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal mehr meinen Körper sieht » (R 4, 2, vgl. M 9, 1; P 7, 1). Dementsprechend heißt μαθητεύεσθαι « belehrt, erzogen werden zum Schüler Christi, wieder im

<sup>1</sup> Mor. 832 B, 837 C, 840 F (Bibl. Teubn. Plut. Mor. V 146. 160. 169. G. N. Bernardakis).

<sup>2</sup> GCS Origenes, I 227, P. Koetschau.

<sup>3</sup> GCS Eusebius, II 1, 454 u. 458, Ed. Schwartz.

<sup>4</sup> Die transitive Bedeutung wurde allgemein angenommen, Lightfoot, P. II, ii, 1, S. 203 f., 555; Harnack, a. a. O. S. 127; Chapman, a. a. O. S. 397; Funk-Diekamp<sup>2</sup>, I, 255; G. Krüger in E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen<sup>2</sup> (1924) 528.

<sup>5</sup> Intransitiv: Protr. XI, 113, 4 (GCS Clem. Al. I, 80, 6, O. Stähelin); Str. I. xiv, 63, 1 (GCS II, 39, 24); Str. I, xv, 69, 1. 6; 70, 1 (GCS II, 43, 6; 44, 4. 8); Str. VI, xvii, 153, 1 (GCS II, 510, 24). Transitiv: Eclogae proph. 57, 5 (GCS III, 154, 9, 12); passiv: Str. I, xx, 100, 5 (GCS II, 64, 17); Medium: Str. VI, xvii, 154, 3 (GCS II, 511, 14).

vollkommenen Sinne durch Angleichung an das Haupt im Leiden, im Martyrium » (vgl. T 11, 2 so oben). « Denn wenn ich auch gebunden bin im Namen (des Herrn), deshalb bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Denn jetzt habe ich den Anfang des Schülerwerdens (ἀρχὴν τοῦ μαθητεύεσθαι), und ich spreche zu euch als zu solchen, welche in die gleiche Schule gehen » (συνδιδασκαλίταις nur hier E 3, 1) <sup>1</sup>. « Durch ihre Ungerechtigkeiten (Mißhandlungen der Soldaten) werde ich umso mehr Schüler (μᾶλλον μαθητεύομαι mache ich Fortschritte im Schülersein), aber nicht deswegen bin ich gerechtfertigt » (R 5, 1). Μαθητεῦειν wird dann heißen, Schüler Christi, wieder im vollkommenen Sinne, Martyrer heranziehen, durch Belehrungen oder besser durch das Beispiel <sup>2</sup>. Denn nicht auf das Wort kommt es an, betont Ignatius immer wieder, sondern auf die Tat, nicht auf die Belehrung, sondern auf das Beispiel. Hier, gleich im Anschluß: « Erflehet mir nur Kraft, von innen und von außen, damit ich nicht nur spreche, sondern auch wolle (mit dem vorausgehenden Ἐγὼ δὲ θέλω zu verbinden!), damit ich nicht nur Christ genannt werde, sondern als solcher auch befunden werde » (R 3, 2). Vgl. E 15, 1: « Lehren (τὸ διδάσκειν) ist gut, wenn der Sprechende handelt » vgl. E 10, 1; T 3, 2. Gerade E 3, 1 « Ihr seid συνδιδασκαλίται, ihr geht in die gleiche Schule » (des Martyriums) beweist, wie lebendig der Gedanke und Wunsch, Schüler Christi durch das Leiden, das Martyrium zu sein, bei Ignatius, in den Gemeinden war. Gedanke und Ausdruck leben in späteren Martyrerakten weiter <sup>3</sup>.

Wenn diese Übersetzung zu Recht besteht, dann haben wir in R 3, 1 eine *unzweideutige* Anspielung auf den ersten Klemensbrief, die bis jetzt immer noch vermißt wurde <sup>4</sup>. Neid und Strebsucht waren in Korinth die Ursache des Aufstandes und des Zerfalles der Gemeinde gewesen (45, 1). Eindringlich warnt der Verfasser die Korinther vor

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 37 f.

<sup>2</sup> Parallelen und Literatur zu diesem Begriffe siehe bei *W. Bauer*, *Ergänzungsband z. Hdb. N. T. S.* 198.

<sup>3</sup> Martyr. Ign. Antioch. 1, 2 (*Funk-Diekamp*, II<sup>3</sup> 324): Ignatius freut sich über die Verfolgung seiner Kirche, ist besorgt für sich selbst, weil er noch nicht erreicht hat τῆς τελείας τοῦ μαθητοῦ τάξεως. Siehe auch das Martyrium des hl. Polykarp 1, 1-2; 13-14; 16 Angleichung des Martyrers an die Leiden des Meisters. Selbst E 10, 1 schließt den von uns entwickelten Vollsinn von « Schüler Christi » nicht aus, wie der Zusammenhang zeigt, « damit sie zu Gottes Besitz gelangen ».

<sup>4</sup> Besonders *Ad. Hilgenfeld*, *Ign. epist.* (S. 289) lehnt gegen Zahn eine Anspielung an schriftliche Belehrungen ab. Das Beispiel würde genügen, das die römische Gemeinde zur Zeit Neros und Domitians gegeben hätte.

diesem Laster (3-6). Das, keineswegs die Belehrung zum Martyrium, war gerade der Zweck (63, 2), der hervorstechende Inhalt des Schreibens gewesen. Eifersucht und Neid führen zu Verfolgung und Mord, entwickelt der Verfasser vornehmlich in den Eingangskapiteln 3-6. Nicht weniger als sechzehnmal werden hier ζήλος καὶ φθόνος innerhalb von vier Kapiteln genannt (3, 2. 4; 4, 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13.; 5, 2. 4. 5; 6, 1. 2. 3. 4), vielfach in Form einer eindringlichen Anaphora in das Gedächtnis der Leser gehämmert. Als jüngstes Beispiel für die Folgen des Neides wird die unter Nero (durch den Neid der Juden?) entfachte Verfolgung erwähnt, deren Opfer Petrus und Paulus und die Schar der ihnen im Martyrium beigesellten römischen Christen waren (5-6). Begeistert werden diese als herrliche Beispiele (5, 1. 7 γενναῖα ὑποδείγματα, ὑπομονῆς μέγιστος ὑπογραμμός: 6, 1 ὑπόδειγμα καλλίστον) gepriesen und zur Nachahmung empfohlen (7, 1, vgl. 17, 1 ff.). Im gleichen Zuge *belehrt* also hier der Verfasser die Korinther über die Folgen des *Neides*, den sie ablegen sollen und erwähnt er das Beispiel der römischen *Bekenner*, das sie *nachahmen* sollen. Es ist die völlig gleiche Zusammenstellung wie in R 3, 1. Wie sollte dieses Zusammentreffen und dieser ausdrückliche Hinweis auf eine Belehrung (ἡδιδάξατε) anders als eine Anspielung des Ignatius auf den Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth gedeutet werden können?

Der Text besagt aber in diesem Falle noch mehr. Die auffallende Gegenüberstellung von Aorist und Praesens ἡδιδάξατε — μαθητεύουσας ἐντέλλεσθε legt nahe, daß die Römer im Gegensatz zur verflissenen, einmaligen Belehrung (Aorist) nicht neidisch zu sein, bis in die Gegenwart, dauernd Ansporn und Beispiel zum Bekenntnistod sind (Praesens). Ignatius dürfte also — damit Roms Lob verkündend — nicht nur an die neronianische Verfolgung (1 Kl 5-6) denken, sondern an jüngere Ereignisse, wohl an die Verfolgung unter Domitian, sogar an jüngere noch, wenn wir den Text pressen wollen. — Das Ende der domitianischen Verfolgung fällt wohl mit der Abfassung des Klemensbriefes zusammen (vgl. 1 Kl 1, 1). Der Römerbrief des Ignatius ist bekanntlich das glühendste Zeugnis aus der Verfolgung Trajans. — Über römische Opfer der Verfolgung Trajans haben wir freilich keine weiteren sicheren Quellen. Klemens selbst spielt auf die Wirren unter Domitian an (1 Kl 1, 1; 7, 1), desgleichen die Geheime Offenbarung, z. B. 17, 6<sup>1</sup>. Die unklaren Texte Suetons über den Tod des Acilius Glabrio und

<sup>1</sup> « Und ich sah das Weib (= Babylon = Rom) trunken vom Blut der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu. » Vgl. B. Allo, L'Apocalypse <sup>4</sup> (1933) 266 ff., 275 ff.



Flavius Klemens, des Cassius Dio<sup>1</sup> über Flavia Domitilla zur Zeit Domitians erhalten auf jeden Fall neues Licht und Eusebius'<sup>2</sup> allgemein gehaltene Angaben zur domitianischen (KG III 17), wenn nicht trajanischen, Verfolgung (KG III 32 f.), eine neue Bestärkung.

Nicht weniger aufschlußreich ist die Bewertung des Falls von Korinth durch Ignatius. Er kennzeichnet das Eingreifen Roms als autoritäres Handeln. Denn sinngemäß, grammatikalisch muß ἐντέλλεσθαι auch auf das erste Glied der beiden Parallelsätzchen bezogen werden (καί τε ἵνα): Beides, sowohl was ihr lehrend, als auch was ihr Schüler werbend *befiehlt*, soll bestehen bleiben. Die Rollen sind daher vertauscht. Der Befehl, den ehemals die Römer den Korinthern erteilten, niemanden zu beneiden, soll nun auch für sie selbst gelten; «der Befehl», Martyrer zu sein, der im Beispiel der römischen Gemeinde beschlossen ist, soll auch im Falle des Ignatius zu Recht bestehen. Ja, einen «Befehl» zum Martyrium scheint Ignatius das Beispiel Roms nur deshalb zu nennen, weil er den Klemensbrief, beziehungsweise das autoritäre Eingreifen Roms, dem Zwecke seines eigenen Schreibens dienstbar machen will. Primärer Gegenstand des «Befehlens» ist daher die Unterdrückung des Neides, die Wiederherstellung der Ordnung in der Gemeinde von Korinth. Und ἐντέλλεσθαι ist ein starker Ausdruck: «befehlen, gebieterisch sagen»<sup>3</sup>. Damit wäre, wegen des Unterschiedes, zu vergleichen διατάσσεσθαι, das Ignatius im Anschluß an das Neue Testament (1 Kor 7, 17; 16, 1; Tit 1, 5; Apg 20, 13) von den *Verordnungen* gebraucht, welche die Apostel den Gemeinden gaben (E 3, 1; T 3, 3; R 4, 3; vgl. T 7, 1). Wie das Substantiv ἐντολή in T 13, 2 (ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ), ebenso in S 8, 1 (von den Diakonen)<sup>4</sup>, hat daher auch das Verb ἐντέλλεσθαι rechtliche, hierarchische Färbung (vgl. E 9, 2 ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ; R inscr.).

Diese Bewertung des Klemensbriefes durch den Bischof von Antiochien ist für die Geschichte des römischen Primates nicht belanglos. Abgeschwächt wird das Zeugnis nur durch die Tatsache, daß sich hier ein Flehender nach Rom wendet. Die unlängst von R. van Cauwelaert<sup>5</sup> entwickelte Erklärung des römischen Eingreifens in Korinth (Grund

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 433 Anm. 1-2.

<sup>2</sup> KG III, 17 (GCS *Eusebius*, II, 1, S. 230. *Ed. Schwartz*).

<sup>3</sup> So auch R 4, 1: «Ich befähle (gebieterisch) allen, daß ich freudig sterbe, sofern ihr mir kein Hindernis in den Weg stellt.»

<sup>4</sup> Siehe *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 181 u. 309.

<sup>5</sup> L'intervention de Rome à Corinthe vers l'an 96, *Revue d'histoire ecclésiastique* 31 (1935) 267-306.

desselben wären völkische, sprachliche, handelswirtschaftliche Beziehungen gewesen, weil Korinth römische, lateinische Kolonistenstadt war, und der Ton des Schreibens wäre nicht der eines Befehlenden) erfährt jedenfalls von hieraus keine Bestätigung. Ein Zeitgenosse, Ignatius, nennt die Ermahnungen des Verfassers des Klemensbriefes tatsächlich ein autoritäres « Befehlen ».

### Kapitel 4, 3.

R 4, 1-2 werden die römischen Christen aufgefordert, den gefangenen Bischof die Speise der Tiere sein zu lassen, ja, denselben zu schmeicheln, damit sie ihm zum Grabe werden. Beten sollen sie zum Herrn, damit er durch diese Werkzeuge als Gottes Schlachtopfer befunden werde. Sogleich aber fügt Ignatius seiner im Befehlston geschriebenen Bitte (R 4, 1 allen Kirchen befehle ich) demütig bei :

Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατὰχριτος. ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέγχι νῦν δοῦλος. ἀλλ' ἐὰν πίθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσεται ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος.

« Nicht wie Petrus und Paulus gebe ich euch Verordnungen. Jene Apostel, ich ein Verurteilter ! Jene Freie, ich aber bis jetzt ein Sklave ! Aber wenn ich leide, werde ich ein Befreiter Jesu Christi sein und werde auferstehen, in ihm ein Freier. »

Ignatius muß davon überzeugt gewesen sein, daß Petrus und Paulus der römischen Gemeinde in ganz besonderer, persönlicher Weise Verordnungen gegeben und bei ihnen in *Rom* den *Bekennnistod* erlitten haben. Ohne diese Annahme gibt es kaum eine befriedigende Erklärung dieser Stelle. Und, wenn ein so begeisterter Schüler und wohl noch Zeitgenosse des Apostels Paulus diese Kenntnis auch von anderswoher haben konnte, so schwebt ihm offenbar doch immer noch die warme, an persönliche Erlebnisse erinnernde Schilderung des *Klemensbriefes* (5-6) vor, auf die er eben (R 3, 1) anspielte. Unmittelbare Quelle von R 4, 3 wird daher wieder 1 Kl 5-6 gewesen sein.

Die Beweise : In T 3, 3 finden wir eine ähnliche Bescheidenheitsformel wie in R 4, 3 : « Nicht so weit glaube ich (gehen zu dürfen), daß ich, ein Verurteilter, wie ein Apostel euch Verordnungen gebe », « Apostel » hier ohne Beifügung eines Namens, ohne Artikel<sup>1</sup>. Wir

<sup>1</sup> Aber auch E 3, 1 ähnlich : « Ich gebe euch nicht Verordnungen als wäre ich wer », ohne jede weitere Angabe.

haben tatsächlich keine Kunde von persönlichen Beziehungen irgend eines Apostels zur Gemeinde von Tralles. Hingegen werden die Epheser und, außer den Römern, nur sie an das Apostolat Pauli unter ihnen erinnert, und zwar mit Namensangabe nur an das Apostolat Pauli<sup>1</sup>, nicht, im Gegensatz zu R 4, 3, auch an jenes des Petrus E 12, 1-2: « Ich weiß, wer ich bin und wem ich schreibe. Ich, ein Verurteilter, ihr solche, die Barmherzigkeit erlangt haben. Ich in Gefahr, ihr gefestigt. Durchgangsort seid ihr jener, die zu Gott hinaufgenommen werden, Pauli Miteingeweihte, dessen, der geheiligt, für den Zeugnis abgelegt worden ist, des Preiswürdigen, auf dessen Spuren ich befunden werde — so wünsche ich es —, wenn ich zu Gott gelange, dessen, der in jedem Briefe euer eingedenk ist in Christo Jesu ». Die Anspielungen auf Paulus' mehrmaligem und langem Aufenthalt (Miteingeweihte) in Ephesus (vgl. Apg 18, 19 ff.; 19, 1 ff.; 1 Kor 15, 32 usw.), insbesondere auf die Reise, die ihn nach Jerusalem und Rom in die Gefangenschaft und später in den Tod führen sollte, sind unverkennbar. Wie einst die Ältesten der Gemeinde von Ephesus den von Todesahnungen erfüllten Apostel auf seiner Durchreise in Milet besuchten (Apg 20, 17 ff.), so nun die Abgesandten der gleichen Gemeinde den gefangenen Bischof von Antiochien in Smyrna, der wie Paulus, nach Rom in den Tod eilt<sup>2</sup>. In diesem Bestreben, durch Erwähnung ganz *persönlicher* Beziehungen der Apostel zu den Gemeinden, diesen ein Gefallen zu erweisen, liegt der Grund des Unterschiedes zwischen den Aussagen in T 3, 3 und R 4, 3. Ignatius scheint somit zu wissen, daß Petrus und Paulus in Rom gewirkt haben, mehr noch, daselbst als *Martyrer* gestorben sind. Denn er fährt weiter: « Jene waren Apostel », d. h. Ausgesandte, allen Völkern die Frohbotschaft zu bringen<sup>3</sup>. « Ich ein Verurteilter », d. h.

<sup>1</sup> E 11, 2: « Die Epheser stimmten immer mit den Aposteln überein » ist wahrscheinlich eine Anspielung auch an Johannes, Sohn des Zebedäus. Vgl. H. J. Bardsley, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John, Journal of theol. studies 14 (1913) 207 ff. und Lightfoot, P. II, II, 1, S. 62.

<sup>2</sup> Der Verfasser des Martyrium Antiochenum hat diese Ähnlichkeit herausgefühlt 2, 8: « Als der hl. Martyrer dieses Urteil (Trajans, er solle gefesselt von Soldaten nach Rom geführt werden) vernommen hatte, rief er freudig aus: Ich danke dir Herr, daß du gewürdigt hast, mich mit vollkommener Liebe zu dir zu beehren. Durch eiserne Fesseln hast du mich mit deinem Apostel Paulus zusammengekettet » (Funk-Diekamp, II<sup>3</sup>, 328-330).

<sup>3</sup> Vgl. Didache 11, 3-6; Tertullian de praescr. haer. 20 (CSEL 70, 23 f. Aem. Kroymann): Statim igitur apostoli, quos haec appellatio 'missos' interpretatur ... in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt.

ein Gefesselter, das gerade Gegenteil eines Apostels. Jene sind Freie ; « ich aber ein Sklave », d. h. ein der Freiheit Beraubter, unter der Gewalt eines anderen Stehender (zur Gewalt und zum Reiche des Fürsten dieser Welt, vgl. E 13, 1 ; 10, 2-3 ; T 4, 2 ; R 7, 1 usw.). Diese Freiheitsberaubung ist nicht nur wörtlich zu verstehen, sondern auch im übertragenen Sinne<sup>1</sup> von der Beraubung der geistigen Freiheit, die noch nicht völlig erreicht ist (vgl. R 7, 1), die erst durch den *Martyrertod* in der Verherrlichung zu vollenden ist<sup>2</sup>. Daher : « Wenn ich aber *leide*, werde ich Freigelassener Jesu Christi werden und auferstehen, in ihm ein Freier » (vgl. E 11, 2). Aus diesem Zusammenhange (und der eschatologischen Auffassung, daß die Martyrer bei Gott sind) folgt, wenigstens mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß auch die Apostel Petrus und Paulus « Freie » durch den Bekenkertod sind<sup>3</sup>.

Eine Parallele im Briefe Polykarps an die Philipper mag hier aufschlußreiche Ergänzung bringen. Auch Polykarp erinnert, wie Ignatius die Römer, die Philipper an das Martyrium zuerst — dem Zwecke des Schreibens entsprechend — des « Ignatius und seiner Genossen », dann, im gleichen Zuge, auch « des Paulus und der übrigen Apostel », und zwar *er* unter unverkennbarer Anspielung, ja, wörtlicher Anlehnung an die berühmte Stelle des Klemensbriefes über den Bekenkertod der Apostelfürsten in Rom<sup>4</sup>. Die Anspielung ist im Falle sehr natürlich,

<sup>1</sup> Ein ähnlicher Doppelsinn E 12, 1.

<sup>2</sup> *Lightfoot*, P. II, II, 1, S. 210 führt verschiedene Beispiele für die metaphorische Befreiung durch das Martyrium an : Mart. Justini et soc. 4 ; Cypriani epist. 76 usw.

<sup>3</sup> Zu vergleichen ist auch S 3, 2 : « Deswegen (weil die Apostel von der leiblichen Auferstehung des Herrn überzeugt waren) *verachteten* sie auch den *Tod* und waren *stärker* als er befunden. » Vielleicht enthält auch E 11, 2 eine Anspielung : Ignatius wünscht durch seine Fesseln, seinen Tod, zur Auferstehung zu gelangen, im Los der Epheser befunden zu werden, die immer mit den Aposteln übereinstimmen. Dieser Wunsch könnte so gedeutet werden, daß Ignatius wünscht, mit den Aposteln im Martyrertod übereinzustimmen. Zu der in der Literatur nicht seltenen Verbindung von Martyrium und κληρος vgl. Ign. R 1, 2 ; Ph 5, 1 ; *Eusebius*, KG V 1, 10. 26 (GCS Eus. II, 1, S. 406. 412 *Ed. Schwartz*).

<sup>4</sup> Polykarp 9, 1-2 (*K. Bihlmeyer*, S. 118) : Παρακαλῶ οὖν παντας ὑμᾶς . . . ὑπομένειν πᾶσαν ὑπομονήν, ἣν καὶ εἶδατε κατ' ὀφθαλμοῦς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ . . . ἀλλὰ καὶ . . . ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις. πεπεισμένους, ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον (Phil 2, 16), ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὁφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσι παρὰ τῷ κυρίῳ, ὃ καὶ συνέπαθον. Klemens 5, 3-7 (*K. Bihlmeyer*, S. 38) : Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς . . . οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὁφειλόμενον τόπον τῆς δόξης . . . Παῦλος ὑπομονῆς βράβειον ἔδειξεν . . . τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην διδάσκας . . . εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός. 6, 2 . . . ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως

weil auch Ignatius in Rom litt. Die namentliche Erwähnung Pauli allein und nicht auch Petri wie in 1 Kl 5, hat ihren Grund in den besonderen Beziehungen dieses Apostels zu den Philippnern. Wenn nun Polykarp das Schreiben Roms, seiner Eigenart entsprechend, wörtlich benutzte in einem Briefe, der nicht für Römer bestimmt war, sollte dann der Klemensbrief Ignatius unbekannt gewesen oder von ihm nicht benutzt worden sein, nachdem Ignatius auf seiner Reise in Smyrna sich eingehend mit Polykarp unterhalten und gerade während dieses Aufenthaltes sein Schreiben an die Römer verfaßt hatte, und zwar in einer Absicht, der das in den Kapiteln 5-6 geschilderte Beispiel in einzigartiger Weise dienen konnte? Das Gegenteil würde befremden, umso mehr als bereits die Überschrift und Kapitel 3, 1 den Einfluß der gleichen Quelle verrieten<sup>1</sup>. Wenn wir uns also nicht täuschen, so liegt zwischen Ignatius R 4, 3 und 1 Kl 5-6 ein Abhängigkeitsverhältnis vor, und beide Stellen erläutern sich gegenseitig. Was 1 Kl 5, 4. 7 mit den Worten ausdrückt: « Petrus ging (durch das Martyrium) an den (ihm) gebührenden Ort der Herrlichkeit ... Paulus an den heiligen Ort », Polykarp Phil 9, 2: « (Die Martyrer) seien an dem ihnen gebührenden Ort beim Herrn, mit dem sie auch gelitten haben »; das gleiche sagt Ignatius den Umständen entsprechend in seiner Art (in Anlehnung an Paulus 1 Kor 9, 1): « Ich werde, wenn ich leide (durch das Martyrium) ein Freier in Christus, wie es auch die Apostel Petrus und Paulus (durch das Martyrium — wegen des ganzen Zusammenhanges — in Rom) sind. »

1 Kl 5-6, Polykarp Phil 9, 1-2, Ignatius R 4, 3 verbunden mit den anderen Anspielungen an den Klemensbrief, diese drei Stellen, im Lichte ihrer Abhängigkeit gewertet, im Zusammenhang gesehen, dürften daher eine hinreichend gesicherte Grundlage bilden, von der aus Wirken und Bekenntnertod der Apostelfürsten in Rom geschichtlich erwiesen werden können.

βίβαιον δρόμον κατήγησαν. Zu vergleichen mit 1 Kl 5, 7 εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἀνελήμφθῃ ist Ign. E 12, 2 πειροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου κ. τ. λ. Ignatius denkt seiner Eigenart entsprechend mystischer (εἰς θεόν) als Klemens, Polykarp (εἰς τόπον). K. Heussi, War Petrus in Rom, Gotha 1936 und in nachfolgenden Kontroversschriften hat 1 Kl 5-6 nicht vom Bekenntnistod der Apostel in Rom gedeutet. Polykarp versteht, wie aus dem Zusammenhang mit Ignatius und seinen Genossen folgt, die Stelle unzweideutig vom Bekenntnistod. Daß dieser von den Aposteln in Rom erduldet wurde, sagt freilich Polykarp nicht; aber die Zusammenstellung mit Ignatius, über dessen Bekenntnistod in Rom Polykarp Erkundigungen einzieht (13, 2), kann dies nahelegen; ist, die Abhängigkeit von 1 Kl 5-6 vorausgesetzt, auch nicht notwendig zu beweisen.

<sup>1</sup> Es sei auch hier auf die oben erwähnte Sitte solcher Anspielungen hingewiesen.

### Kapitel 9, 1.

Gegen Schluß werden die römischen Christen zum Gebet für die verwaiste Kirche Syriens ermahnt 9, 1:

« Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χοῖται· μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπῇσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. »

« Gedenket in eurem Gebet der Kirche in Syrien, die an meiner Stelle Gott zum Hirten hat. Allein wird sie beaufsichtigen Jesus Christus und eure Liebe. »

Dieser Aufruf zum Gebet war in ähnlicher Weise an die Gemeinden von Ephesus (E 24, 1), Magnesia (M 14), Tralles ergangen (T 13, 1). In den später zu Troas verfaßten Briefen an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp fällt er weg. Ignatius teilt hier seinen Lesern vielmehr mit, durch ihr Gebet sei nun der Gemeinde von Antiochien der Friede wieder geschenkt worden (Ph 10, 1; S 11, 1; P 7, 1). Die Begründung dieser Aufforderung zum Gebet, welche im Relativsatz ἥτις x. t. λ. eingeschlossen ist (Verwaisung von Antiochien) und der Ausdruck der festen Zuversicht, Jesus Christus und die Liebe Roms werde in der Abwesenheit des Bischofs die Aufsicht führen, finden sich nur im Römerbrief. Der Ausdruck ἐπισκοπεῖν ist wieder der verfassungsrechtlichen Sprache entnommen wie προκαθῆσθαι in R inscr., wie ἐντέλλεσθαι in R 3, 1. Mag ἐπισκοπεῖν hier auch den ursprünglichen Sinn von « aufsehen » haben, so kann doch die Anspielung an das kirchliche Aufseheramt, d. h. an das Bischofsamt niemand entgehen. Wir dürfen daher ebenso gut übersetzen: « Jesus Christus und eure Liebe werden das Bischofsamt ausüben. » So auch Ad. Harnack. Das ist ohne Zweifel ein starker Ausdruck im Munde des Bischofs der ersten Kirche des Ostens, ja, der stärkste, den wir bis jetzt gefunden haben (Ad. Harnack).

Das alttestamentliche Bild Hirt und Herde ist bereits von Jesus (Joh 21, 16 ff.), von Paulus (Apg 20, 28), von Petrus (1 Petr 5, 2) auf kirchliche Aufsichtsbehörden angewandt worden. In der neutestamentlichen und altchristlichen Literatur, in Epigraphik und Kunst ist aber Hirte vorzugsweise Christus. Er ist « der gute Hirt » (Joh 10), « der große Hirt » (Hebr 13, 20), « der Erzhirt » (1 Petr 5, 4), « der Hirte der auf dem Erdbreis zerstreuten katholischen Kirche » (Mart. Polyc. 19, 2), « der heilige Hirt, welcher weidet die Schafherden auf Bergen

und flachem Gelände, der große, überallhinsehende Augen hat » (Aberkios Inschrift 3-5). Ignatius' Zusammenstellung ποιμένοι — ἐπισκοπήσει erinnert an 1 Petr 2, 25 : « Ihr waret wie irrende Schafe, aber hingeführt seid ihr jetzt zum Hirten und Aufseher eurer Seelen » (ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον = Christus). Unter ποιμένοι τῷ θεῷ ἡρῆται ist daher wohl Christus zu verstehen, der wiederholt « unser Gott » genannt wird (E inscr. ; 18, 2 ; R inscr. ; 3, 3 usw.). Dafür spricht auch der asyndetische Anschluß des folgenden Satzes : Allein Jesus Christus usw., überhaupt der neutestamentliche Sprachgebrauch, der das alttestamentliche auf Jahwe und sein Volk angewandte Bild meist auf Christus und seine Kirche überträgt. Von dieser Überlegung geleitet, wird Codex Hierosolymitanus (= H) zu « Christus » des folgenden Satzes ὁ θεός hinzugefügt haben. Gegen diese Deutung beweist kaum M 3, 1, wo der Vater Jesu Christi « Bischof aller » genannt wird. Nach P inscr. üben Vater und Sohn das Bischofsamt aus, vielmehr Polykarp ist Bischof unter der Aufsicht von Vater und Sohn (μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰ. Χ.)<sup>1</sup>.

Dieses Hirtenamt wird mit Jesus Christus auch die römische Gemeinde ausüben. Will Ignatius damit sagen, die römische Gemeinde werde, ähnlich wie der Einzelbischof in seiner Gemeinde, über die Gemeinde von Antiochien während seiner Abwesenheit eine Aufsicht ausüben ? Bezeugt er damit ein Aufsichtsrecht und eine Aufsichtspflicht über die anderen Gemeinden schlechthin ? Mit solch bestimmten Fragestellungen läuft man Gefahr, mehr aus dem Text zu pressen, als in ihm enthalten ist. Man darf aber anderseits seine Tragweite auch nicht unterschätzen. Ignatius hegt tatsächlich die Zuversicht, die römische Gemeinde werde während seiner Abwesenheit in der Gemeinde von Antiochien zum Rechten sehen — eine Erwartung, die er nur der römischen Gemeinde gegenüber ausspricht.

Diese Aufsicht ist auch nicht eine bloß metaphorische, die sich allein im frommen Gedenken betätigt (Ad. Harnack)<sup>2</sup>. Dagegen spricht der Umstand, daß alle andern Gemeinden (Epheser, Magnesier, Tralianer) zwar zum Gebet aufgefordert werden, keine aber, außer der römischen, zur Aufsicht. Auch das Futur ἐπισκοπήσει im Gegensatz zum

<sup>1</sup> Im ersten Klemensbrief ist die Wendung « Herde Christi » gebräuchlich 16, 1 ; 44, 3 ; 54, 2 ; 57, 2. In 59, 4 werden indessen die Gläubigen, im Anschluß an Ps. 78, 3 (vgl. Ign. P inscr.) Schafe Gottes genannt. Diesem wird jedoch Christus beigelegt.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 128 f.

Praesens *μνημονεύετε* beweist einen Unterschied zwischen Hilfe durch Gebet und Hilfe durch Aufsicht. Ignatius wird daher an etwas ganz Konkretes gedacht haben, das sich in der Zukunft verwirklichen wird oder verwirklichen kann. Es schwebt ihm offenbar wieder wie in R 3, 1 ; 4, 3 das Eingreifen Roms in die Wirrnisse der Gemeinde von Korinth vor. Dieses war in der Tat dem Bewußtsein entsprungen, eine Aufsicht ausüben zu müssen : « Zu spät ist, glauben wir, unsere Hinwendung (*ἐπιστροφή*) zu den bei euch vermißten Zuständen erfolgt » (1 Kl 1, 1 ; vgl. 7, 1 ; 63, 1-4 ; 65, 1). Was ist diese *ἐπιστροφή* anderes als Ausübung einer *παιδαγωγία*, die Ignatius in R 9, 1 von der römischen Gemeinde inbezug auf seine Gemeinde erwartet ?

Freilich erwartet Ignatius dies von der « Liebe » der Römer. Das bedeutet aber nicht notwendig eine Abschwächung (Ad. Harnack), es sei denn, wir tragen Unterscheidungen einer späteren Zeit in Ignatius hinein. Ist doch das Wesen des christlichen Lebens nach ihm Glaube und Liebe. « Diese sind alles » (S 6, 1). « Alles andere, was zur Recht-schaffenheit gehört, folgt nach » (E 14, 1). Jede sittliche Tat des wahren Christen steht daher unter der Macht der Liebe ; auch die Ausübung eines Amtes ist tätige Liebe. Polykarp wird ermahnt, in seiner Stellung als Bischof alle in Liebe zu ertragen (P 1, 2). Bischof Onesimos aus Ephesus ist « ein Mann von unsagbarer Liebe » (E 1, 3) ; dessen Diakon Burrus (E 2, 1) und der Amtskollege zu Tralles (T 3, 2) werden als « Beispiel der Liebe » gepriesen, offenbar nicht zuletzt wegen der vorbildlichen Verrichtung ihrer Amtshandlungen. Auch bei Johannes (21, 15 ff.) wird die Übertragung des Hirtenamtes an die größere Liebe des Petrus geknüpft. Und des Johannes Gedankenwelt hat sich Ignatius ganz zum geistigen Eigentum gemacht : « St. John's thought and methods of expression have become part of the furniture of his mind » (H. J. Bardsley) <sup>1</sup>.

« Eure Liebe wird Aufsicht halten » ist daher gerade der Ausdruck, den wir bei Ignatius erwarten. Er führt uns zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück, zum Lob, das in der Überschrift der römischen Gemeinde gespendet wurde : Diese ist *προκαθήμενη τῆς χάριτος*. Bereits dort wurde die Vermutung ausgesprochen, Quelle dieses außergewöhnlichen Lobes dürfte der erste Klemensbrief gewesen sein. Die Vermutung solcher Einflüsse ist dann im Laufe der Arbeit bestärkt worden und sie wird es wieder hier. In jenem Schreiben wird tatsächlich die

<sup>1</sup> A. a. O. S. 219.



gebieterisch fordernde Mahnung zum Gehorsam durch die Liebe gemildert. Von der Liebe ist das Vorgehen Roms getragen. Zur Liebe werden die entzweiten Korinther entflammt, weg von Neid und Haß. Der Liebe Loblied wird, unter Hinweis auf den an die gleichen Korinther geschriebenen Brief Pauli, gesungen (1 Kl 47, 1-3; 49, 5; 37, 5 usw.). So erweckt denn der Klemensbrief auf jeden Leser jenen Eindruck, den Ignatius, übrigens seiner Vorstellungswelt und Ausdrucksweise treu, mit den Worten wiedergibt: «Eure Liebe wird Aufsicht halten.» Die Unterscheidung von Amt und Liebe hingegen ist Ignatius fremd, gar, wenn wir sie zu gegenseitigem Widerspruch erheben, als ob die Ausübung einer «paternitas» — und der Bischof ist Stellvertreter des Vaters (M 3, 1) — nicht Liebestat, sondern selbstsüchtige Machtentfaltung wäre.

Nach dieser langen Untersuchung, der wir absichtlich die Form eines Kommentars gegeben haben, seien die wichtigsten Ergebnisse kurz zusammengefaßt:

1. Die Überschrift des Römerbriefes ist im wesentlichen eine rhetorisch aufgebaute Abwandlung und Anwendung des Themas Glaube und Liebe. Das viel umstrittene Mittelglied, «die auch den Vorsitz führt» usw., ist dann zu umschreiben: Die römische Gemeinde ist unter allen Gemeinden führend im Glauben und in der Liebe. Die Beweise: Des Ignatius' Kompositionstechnik; das den vorausgehenden Gedanken («erleuchtet und geliebt gemäß dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus») steigernd weiterführende ἥτις καί; die kausale Bedeutung des Partizips προκαθημένη τ. ἀγάπης und die Folgerungen, die sich daraus für die Sinndeutung der Epitheta und des Verbum finitum ποικίλονται ergeben; die Analyse der Epitheta (besonders ἱσιόαγνος); die Abhängigkeit von Paulus Röm 1, 8 und vermutlich vom ersten Klemensbrief; vor allem die überragende Bedeutung des Begriffspaares Glaube - Liebe bei Ignatius.

2. R 3, 1 fügt zu andern, weniger sicheren Anspielungen<sup>1</sup>, einen

<sup>1</sup> Außer den im Laufe dieser Untersuchung S. 415 f., 421 (χριστόνομος und 1 Kl 49, 1), 433-440, 444 f. genannten Berührungsstellen des Römerbriefes mit dem Klemensbrief sei auf die (weiter greifende) Zusammenstellung von Th. Zahn, Ign. v. Ant. S. 618 hingewiesen. H. J. Bardsley, a. a. O. S. 207 verweist auf 1 Kl 5, 6 und Ign. R 2, 2 (Sonnenaufgang und Untergang — vielleicht ein zu allgemeines Bild). Man vergleiche weiterhin 1 Kl 49, 4-5: Τὸ ὄψος, εἰς ὃ ἀναγεί ἡ ἀρχη, ἀνεκδιήγητόν ἐστιν. Ἀγάπη πολλὰ ἡμᾶς τῷ θεῷ mit Ign. E 9, 1 ... ἀνα-

unverkennbaren Hinweis auf den ersten Klemensbrief. Dieser (c. 5-6) ist offenbar auch Quelle der Aussage (R 4, 3) über das Apostolat und den Bekenntnistod der Apostel Petrus und Paulus in Rom. Er erklärt auch am einfachsten die R 9, 1 ausgesprochene Erwartung des Ignatius, die römische Gemeinde werde über die verwaiste Gemeinde von Antiochien eine Aufsicht ausüben, d. h. eine ähnliche Aufsicht wie sie ehemals von Rom über die korinthische ausgeübt worden war. Diese Deutung von R 3, 1 konnte vielleicht nicht mit der gleichen Sicherheit ermittelt werden wie wir dies für jene der Überschrift annehmen möchten.

3. Viel schwieriger ist die dogmengeschichtliche Bewertung dieses Zeugnisses. Sein hohes Alter vereint mit dem Ansehen und der Stellung des Urhebers suchen zwar ihresgleichen in der altchristlichen Literatur. Aber Umstände und Sprache lassen seinen Sinn nicht so eindeutig erfassen, wie viele es möchten. Hier spricht ein Flehender, ein von charismatischer Liebe fortgerissener, und zwar mit Ausdrucksmitteln, die nicht nur von diesen psychologischen Erwägungen aus, sondern auch nach den Gesetzen antiker Rhetorik beurteilt werden wollen. Man wird daher weniger auf die Überschwenglichkeit des Ausdruckes achten müssen, als vielmehr auf die hinter diesen Ausdrücken stehenden Tatsachen. Das ist einmal das außergewöhnliche Ansehen, das sich die römische Gemeinde durch ihren Glauben und ihre Liebe allenthalben erworben hat, d. h. durch ihre Erfolge in der Ausbreitung des Christentums, durch die Unversehrtheit der Lehre. Wenn auch Ignatius diese Kenntnis im wesentlichen wohl aus Paulus (Röm 1, 8) schöpft, so würde er dessen Lob nicht so uneingeschränkt wiederholen, wenn es zu seiner Zeit nicht mehr berechtigt wäre. Weniger ersichtlich ist, warum die römische Gemeinde einen Vorrang auch in der Liebe hat. Glaube und Liebe als Grund- und Lieblingsgedanken des Ignatius erklären zwar, warum die Liebe neben dem Glauben genannt wird. Sie erklären aber nicht den Vorrang auch in der Liebe. Als konkreter, für uns faßbarer Grund wird hinter diesem Lob das von Liebe getragene, zur Liebe entflammende Schreiben der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth sichtbar<sup>1</sup>. Die Beurteilung nun dieses Eingreifens Roms in die Wirren von Korinth scheint uns von größter Bedeutung zu sein.

περόμενοι εἰς τὴν ὕψην... ἡ δὲ ἀγάπη ὁδοῦς ἡ ἀναρέουσα εἰς θεόν. Vgl. auch oben S. 445 Anm.

<sup>1</sup> Selbstverständlich behält auch das oben S. 419 Anm. 1 erwähnte, freilich viel spätere und unbestimmte Zeugnis des Dionysios aus Korinth über Roms Wohltätigkeit (Eus. KG IV 23, 10) seinen Wert.

Ignatius kennzeichnet es, den Umständen und seiner Ausdrucksweise entsprechend, mit hinreichender Klarheit als ein *autoritäres* Handeln. Seine Ausdrücke ἐντέλλεσθαι, ἐπισκοπεῖν lassen darüber keinen Zweifel aufkommen, wenn wir sie nach den Parallelen, im Licht der bei Ignatius so eindeutigen, hierarchischen Verfassung beurteilen. Ignatius erwartet eine ähnliche Aufsicht wie sie die römische Gemeinde über die korinthische ausgeübt hat, auch für die Gemeinde von Antiochien, die ihres Hirten beraubt ist. Von dieser Seite gesehen, wird auch das absolut gebrauchte προκίθηται der Überschrift mehr enthalten als — was es unmittelbar besagt — die Anerkennung eines bloß sittlichen Vorranges (im Glauben und in der Liebe, wegen des Glaubens und wegen der Liebe). Das dürfte das dogmengeschichtlich Entscheidende sein.

Freilich erfahren wir nichts Bestimmteres über einen tieferen, letzten Grund dieses Vorranges, um von der Verfassung der römischen Gemeinde gar nicht zu sprechen. Die Ehrfurcht vor dem Ansehen der Apostel (E 11, 2 ; T 3, 3), das Lob, das Ignatius sicher durch Erwähnung der Apostel*fürsten* seinen römischen Lesern spenden will (R 4, 3), weisen indessen den Weg zur Lösung, besonders wenn wir uns an das fünfte Kapitel des Klemensbriefes erinnern.

Eine genauere Fassung läuft Gefahr, die Grenzen des Erfassbaren zu überschreiten. Im Lichte besonders späterer Texte gesehen, als Glied einer Überlieferungskette betrachtet, behält aber das Zeugnis trotz seiner Unbestimmtheit seinen unschätzbaren Wert.



## DAS VIERTE MAKKABÄERBUCH, IGNATIUS VON ANTIOCHIEN UND DIE ÄLTESTEN MÄRTYRERBERICHTE.

Ambrosius von Mailand (1), Johannes Chrysostomus (2), Gregor von Nazianz (3) haben das 4. Makkabäerbuch in ihren Lobreden über die jüdischen Märtyrer reichlich benutzt. Ambrosius hält die apokryphe Schrift für inspiriert und kanonisch. Vor ihnen erwähnt Eusebius von Caesarea (4) erstmals das Werk mit Namen und schreibt es irrtümlicherweise Flavius Josephus zu. Seine Angaben verwertet Hieronymus (5) in *De viris illustribus* c. 13. Das hohe Ansehen des Buches beweist auch der Umstand, dass viele Bibelhandschriften, unter ihnen der Sinaiticus und Alexandrinus, es enthalten. Der Claromontanus zählt es im Katalog der kanonischen Schriften auf und dieser reicht in die Zeit vor Athanasius (6).

Die älteste christliche Benutzung und überhaupt erste Bezeugung (7)

Das 4. Makkabäerbuch wird zitiert nach der Ausgabe von ALFRED RAHLFS, *Septuaginta* (Stuttgart 1935 und 1943) vol. I., 1157-1184. Doch wurden mitherangezogen die Ausgabe von H. B. SWETE, Cambridge 1894, die Übersetzung und der kritische Apparat von ADOLF DEISSMANN, in E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 (Tübingen 1900) 149-177; R. B. TOWNSHEND, in R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 2 (Oxford 1913) 653-685; ANDRÉ DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques*, fasc. 274 (Paris 1939); die deutsche Übersetzung von PAUL RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburg 1928) 700-728,

Für die Apostolischen Väter liegt die Ausgabe von KARL BIHLMAYER zugrunde. D. G. KRÜGER, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften* 2. Reihe, 1. Heft, 1. Teil (Tübingen 1924).

(1) De Jacob et beata vita II, 10-12 (CSEL, 32,2, 59-70, C. SCHENKL).

(2) In s. Macc. h. 1-3 (Migne, PG 50, 617-628); h. 11 De Eleazaro (Migne, PG 63, 523-530).

(3) Or. 15. In Mach. laudem (Migne, PG 35, 911-934).

(4) KG III 10, 6 (GCS, Eus. II 1, 224, E. SCHWARTZ).

(5) Migne, PL 23, 631. Vgl. Contra Pelag. II, 6 (Migne, PL 23, 542).

(6) Vgl. R. B. TOWNSHEND, a.a.O. 654, 658 ff. Zum Claromontanus vgl. TH. ZAHN, *Geschichte d. Nstl. Kanons* 2, 1 (Leipzig 1890) 157-172. AD. HARNACK, *Die Chronologie d. altchristl. Literatur* 2 (Leipzig 1904) 84-88.

(7) Vom möglichen Einfluss auf den Hebräerbrief wird hier abgesehen. Vgl. A. DUPONT-SOMMER, a.a.O. 42 und 83.

dürfte indessen in den Briefen des Ignatius von Antiochien vorliegen, vielleicht auch in den ältesten christlichen Martyrertexten: dem ersten Klemensbrief Kapitel 5-6, dem Martyrium des hl. Polykarp, wohl sicher dem Berichte der Gemeinden von Vienna und Lugdunum über die dortige Verfolgung unter Mark Aurel. Damit würde nicht nur die späte Datierung des 4 Makk in das Ende der trajanischen oder in die hadrianische Zeit, wie sie neulich André Dupont-Sommer (1), früher Volkmar (2) vorgeschlagen hat, hinfällig; neues Licht würde auch auf die schönsten Juwelen christlicher Literatur fallen. Diesem doppelten Zweck, der Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses sowie der Beleuchtung der Ignatiusbriefe und der ältesten christlichen Martyrerberichte durch diese jüdisch-hellenistische Quelle dient der folgende Vergleich, der sich auf Wortschatz, Stil und Ideengehalt erstreckt.

#### IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

Ignatius lebt gänzlich in der neutestamentlichen, besonders paulinischen und johanneischen Gedankenwelt (3). Vor ihr tritt die Septuaginta völlig in den Hintergrund. Eine Abweichung des syrischen Schriftstellers von seinen biblischen, besonders neutestamentlichen Vorlagen bei gleichzeitiger Uebereinstimmung mit dem 4 Makk ist daher für die Feststellung einer Abhängigkeit von besonderer Bedeutung. Dies trifft nun für eine Reihe von Worten und Wendungen, in ihnen enthaltenen oder mit ihnen verknüpften Inhalten zu. In einem Falle kann, wenigstens bis heute, vor Ignatius und dem 4 Makk überhaupt keine Parallele nachgewiesen werden. Eine Benutzung der Ignatiusbriefe durch den jüdischen Verfasser des 4 Makk kommt nicht in Frage. Die Annahme einer gemeinsamen, unbekannten Quelle ist weder notwendig noch scheint sie Tatsache und Natur der Ähnlichkeiten befriedigend zu erklären zu vermögen. Es bleibt als natürlichste Lösung ein unmittelbarer Einfluss des 4 Makk auf den Bischof von Antiochien.

(1) A.a.O. 75-85.

(2) Nach A. DUPONT-SOMMER, a.a.O. 81.

(3) Der Mangel an Selbstständigkeit war sogar als Beweis gegen die Echtheit angeführt worden. AD. HARNACK (*Geschichte der altchristlichen Literatur* I [Leipzig 1897] 385) schreibt: «Zieht man ab, was der Verf. ...den Paulusbriefen, dem I. Petrus-, dem I. u. II. Joh.- und dem I. Clemensbrief entnommen hat, so bleibt wenig Eignes nach». Der Einfluss der Paulusbriefe bedarf keines Nachweises. Jenen der Johannesschriften untersuchte II. J. BARDSLEY, *The Testimony of Ignatius and Polycarp to the Writings of St. John: Journal of Theological Studies* 14 (1913) 207-220; 489-499. Vgl. auch E. VON DER GOLTZ, *Ignatius als Theologe, Texte u. Untersuchungen* XII, 3 (Leipzig 1894); PAUL DIETZE, *Die Briefe des Ignatius u. das Johannesevangelium, Theol. Studien u. Kritiken* 78 (1905) 563-603. Skeptisch beurteilt die Abhängigkeit vom Johannesevangelium II. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, in *Beiheft z. Ztschr. f. Nstl. Wissenschaft* 8 (1929) 177.

## a) WORTSCHATZ

Wir kommentieren hier einige Ignatius und dem 4 Makk gemeinsame Ausdrücke, die sich nicht oder wenigstens nicht in diesem Sinne im NT, häufig auch nicht in der LXX finden. Da sie oft Träger typischer Gedanken sind, greifen wir bereits dem inhaltlichen Vergleiche vor.

## Ἀθλητής

Paulus, wie die griechische Literatur überhaupt, entnimmt seine Bilder gerne den Wettspielen: Wettlauf, Faustkampf, Tierhetze. Die dabei verwendeten Ausdrücke sind ἀγών (Phil 1, 30; Col 2, 1 usw.), ἀγωνίζεσθαι (1 Kor 9, 25 usw.), ἀθλεῖν (2 Tim 2, 5), ἀθλησις (Hb 10, 32), τρέχειν (Röm 9, 16 usw.), δρόμος (2 Tim 4, 7), πικτεῦειν, ὑπωπιάζειν, δέρειν (1 Kor 9, 26 f.), ἀδόκιμος (1 Kor 9, 27 usw.), ἀποδοκιμάζειν (Hb 12, 17), στάδιον (1 Kor 9, 24), θηριομαχεῖν (1 Kor 15, 32).

Ignatius hat ähnliche Bilder. Doch folgt er Paulus nicht immer. An ihn erinnern δέρειν (P 3, 1), δρόμος (P 1, 2 vgl. Ph 2, 2), συ αθ.εἰ. (P 6, 1), συντρέχειν (E 3, 2; P 6, 1), ἀποδοκιμάζειν (R. 8, 3) θηριομαχεῖν (R 5, 1; doch nicht bildlich E 1, 2 T 10, 1). Neu ist bei Ignatius das Bild vom Salben zum Kampf (E 3, 1).

Geradezu auffallend sind anderseits zwischen Ignatius P 1-3 und dem 4 Makk die Uebereinstimmungen, die um den Ausdruck ἀθλητής kreisen. Dieser findet sich darüber hinaus weder bei Paulus, noch im NT, noch in der LXX.

P 1, 3 « Die Schwächen aller ertrage als vollkommener Kämpfe » (τέλειος ἀθλητής).

P 2, 3 « Sei nüchtern als Gotteskämpfe; der Siegespreis ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben, wovon auch du überzeugt bist. In allem sind für dich Lösegeld ich und meine Fesseln » (νήφε ὡς θεοῦ ἀθλητής· τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος... σου ἀντίψυχον ἐγώ...)

P 3, 1 « Stehe fest gleich einem Ambos, auf den geschlagen wird (τυπτόμενος); einem hervorragenden Kämpfen ist es eigen, geschlagen zu werden und doch zu siegen » (μεγάλον· εἶσιν ἀθλητῶν τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν). Am meisten aber müssen wir um Gottes willen alles ertragen (ὑπομένειν), damit er auch uns erträgt ».

Dieselben Gedanken, Bilder, Ausdrücke sind dem Verfasser des 4 Makk geläufig:

6, 10 « Wie ein wackerer Athlet geschlagen (wohl besser passiv "obwohl geschlagen" als medial "sich schlagend") besiegte der Greis (Fleazar) die Quäler » (καθ' ἅπερ γενναῖος ἀθλητῆς τυπτόμενος ἐνίκησεν). Vgl. oben P 1, 3; 3, 1.

9, 8 « Wir (die makkab. Brüder) werden durch das Ertragen der Qualen und die Geduld den Siegespreis der Tugend erhalten und bei Gott sein, um dessetwillen wir leiden ». Vgl. oben P 2, 3; 3, 1.

17, 11-16 « Wahrhaftig ein göttlicher Kampf (ἀγὼν θεῖος) war es, der durch sie gekämpft wurde. Den Kampfpreis setzte dabei die Tugend aus. Sie entschied nach der Ausdauer (ὑπομονῆς). Der Sieg: Unvergänglichkeit in langdauerndem Leben (τὸ νίκος ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρόνῳ). Eleazar war Vorkämpfer, die Mutter der sieben Söhne stand mitten im Ringen, die Brüder stritten. Der Tyrann trat als Gegner in den Kampf, Welt und Menschheit waren Zuschauer. Die Gottesfurcht trug den Sieg davon und bekränzte ihre Athleten (ἐνίκηα τοὺς ἐαυτῆς ἀθλητάς στεφανοῦσα). Wer bewunderte nicht der göttlichen Gesetzgebung Athleten? Wer wäre nicht ausser sich? » Vgl. P 2, 3; 3, 1.

Geradezu wörtliche Uebereinstimmung liegt zwischen P 2, 3 und 4 Makk 17, 12 vor. Statt πολυχρόνιος, das vielleicht durch den Rhythmus bedingt ist, finden wir in 15, 3 αἰώνιος ζωῇ. Der Gedanke der stellvertretenden Hingabe und sein Ausdruck ἀντιψυχον in P 2, 3 ist auch dem 4 Makk eigentümlich, wie wir gleich sehen werden. Ein Unterschied besteht darin, dass das 4 Makk den Siegespreis als etwas bereits Erreichtes verherrlicht, Ignatius als etwas erst zu Erringendes vorstellt (1).

Auch Philo von Alexandrien vergleicht gerne das Ringen um die Tugend mit den Wettspielen. Er folgt hierin übrigens den Stoikern. Wenn er die Ausbildung der « Athleten der Tugend » der Philosophie zuweist (2), so trifft er sich mit dem 4 Makk in der Anschauung und in der Metapher. Die Schilderung des Tugendkampfes in 4 Makk 17, 11 ff., die eben angeführt wurde, gleicht ganz Philos De migrat. Abrahae 27 (3): « Du bist ein vollendeter Athlet geworden und wurdest gewürdigt der Siegespreise und Kränze, da die Tugend die Kampfspiele anordnete und die Belohnungen und Siegespreise erteilte ». Auch Philo verbindet « Leben » und « Unvergänglichkeit » (4), « Leben » und « Unsterblichkeit » (5). Er nennt ähnlich wie 4 Makk 17, 12 « Unsterblichkeit durch langdauerndes Leben » (ἀθανασία διὰ πολυχρόνιου ζωῆς) den Lohn für die Beobachtung des vierten Gebotes (6). Ein Einfluss auf das 4 Makk darf als sicher angenommen werden; es sei denn, man vermute eine gemeinsame Quelle, oder eine Abhängigkeit Philos vom 4 Makk, was höchst unwahrscheinlich ist. Die Uebereinstimmungen Philos mit Igna-

(1) Das ist vielleicht der Grund, weshalb Ignatius statt νίκος = der erlangte Sieg θέμα verwendet = der ausgesetzte Siegespreis in Geld. Siehe die Parallelen in W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlin 31937) 592. Auffallend ist auch das Fehlen des paulinischen Bildes vom Siegeskranz in 2 Tim 2, 5; 4, 8. Anders im Martyrium des hl. Polykarp 17, 1 zusammen mit dem paulinischen βραβεῖον 1 Kor 9, 24; Phil 3, 14.

(2) Quod omnis probus liber sit 88 (COHN-WENDLAND, VI 25, 10).

(3) COHN-WENDLAND, II 274, 7-9: Γέγονας μὲν ἀθλητῆς τέλειος καὶ βραβείων καὶ στεφανῶν ἡξιώθης ἀγωνοθετοῦσης ἀρετῆς καὶ πρωτείουσης ἰθλα σοὶ τὰ νικητήρια.

(4) De opif. mundi 153 (COHN-WENDLAND, I 53, 22): Ζωὴν ἄνοσον καὶ ἀφθαρσίαν.

(5) De plantat. 37 (COHN-WENDLAND, II 141, 5): Ἡ μὲν πρὸς ἀρετὴν ἐξὸς αὐτῆς ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἔχουσα τὸ τέλος, ἡ δὲ πρὸς κακίαν φυγὴν τε τούτων καὶ θάνατον.

(6) De special. Leg. II 262 (COHN-WENDLAND, V 149, 25).



tius sind hingegen weit geringer, so dass gerade dieser Vergleich das Verhältnis Philo — 4 Makk — Ignatius erkennen lässt. Dass Philo nicht unmittelbare Quelle gewesen sein wird, ergibt sich noch klarer aus dem folgenden Wort.

### Ἀντίψυχον

Viermal äussert Ignatius (E 21, 1; S 10, 2; P 2, 3; 6, 1) mit dem unübersetzbaren Ausdruck den Wunsch, seine Seele, sein Leben an Stelle der Seele, des Lebens seiner Adressaten hingeben zu wollen. Der Verfasser der unechten Briefe ahmte ihn mehrmals nach (1).

Keinen andern Wunsch haben die Makkabäer :

6, 27-29 : « Du, o Gott, weisst es, spricht der sterbende Eleazar, ich hätte mich retten können; aber unter des Feuers Qualen sterbe ich um des Gesetzes willen. Sei gnädig deinem Volke, lass dir genügen die Strafen, die wir um sie erdulden! Zur Läuterung (Reinigungsopfer vgl. Herodot 1, 35) lass ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seelen (ἀντίψυχον) nimm meine Seele ».

17, 20-22 : « Diese (Makkabäer) um Gottes willen Geheiligten sind nun geehrt, nicht nur mit dieser himmlischen Ehre, sondern auch dadurch, dass um ihretwillen die Feinde über unser Volk keine Macht mehr hatten, der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde; sind sie doch gleichsam ein Ersatz (ἀντίψυχον) geworden für die Sünde des Volkes. Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod (ἱλαστήριον vgl. Paulus Röm 3, 25 für Christus) hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet ».

Aehnliche Ausführungen in 4 Makk 1, 11; 7, 8 ff.; 9, 24; 12, 17; 16, 16; 18, 4. Wie die sieben Brüder sich gegenseitig aufmuntern, « von ganzem Herzen Gott sich zu weihen und ihre Leiber hinzugeben als Schutzwehr um das Gesetz » (13, 13), so will auch Ignatius für andere « sich heiligen, weihen, als Sühnopfer hingeben » (E 8, 1; T 13, 3; vgl. R 2, 2) (2).

Ausgangspunkt des 4 Makk wird 2 Makk 7, 37 f. sein. (3). Doch ist hier der Gedanke stellvertretender Hingabe nicht so klar ausgesprochen und wir vermissen den typischen Ausdruck ἀντίψυχον.

Deutlicher ist Philo : « Jeder Weise ist Lösegeld (λύτρον) für die Bösen » (4). Dann die talmudische Literatur des 2. Jahrhunderts (5). Die Synop-

(1) Tars. 8, 2; Phil. 14, 1; Ant. 7, 2; 12, 1; Hero 1, 3; 9, 3.

(2) Vgl. auch den Kommentar zu περιψήμα von W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia* = LIETZMANN H., *Handbuch z. NT, Ergänzungsband* (Tübingen 1920) 208 f.

(3) Ἐγὼ δὲ, καθάπερ οἱ ἀδελφοί, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προσθίωμι περὶ τῶν πατρῶν νόμων ἐπικαλούμενος τὸν θεόν ἵνα ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι.

(4) De sacrific. Abelis I 121 (COHN-WENDLAND, I 251, 3).

(5) Siehe W. BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 31926) 108.

tiker (Mt 20, 28; Mk 10, 45) und Paulus (1 Tim 2, 6; Hb 9, 12) sehen die stellvertretende Hingabe am vollkommensten im Erlöser verwirklicht. Doch in all diesen Stellen suchen wir unsern Ausdruck vergebens. Paulus gebraucht mit einer einzigen Ausnahme (1 Tim 2, 6 ἀντὶ λύτρου, wobei Mt 20, 28 abgeschwächt wird) die Wendung « Hingabe für (ὑπέρ) uns », nicht « an unserer Stelle » (ἀντὶ) (1). Johannes folgt ihm, wenn er schreibt (1 Joh 3, 16), seine Leser sollten Christi Beispiel nachahmend « ihre Seele für die Brüder hingeben ». Noch näher kommt unserem Ausdruck der römische Klemens 49, 6 : « Wegen der Liebe zu uns gab unser Herr hin sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele » (2). Doch erst nach Ignatius taucht ἀντὶ ψυχῶν beim Syrer Lukian (Lex. 10) auf, in dessen Schrift De morte Peregrini man meist eine Benutzung des Ignatius annimmt; noch später bei Dio Cassius (59, 8).; in der christlichen Literatur erst bei Athanasius (Or. de incarn. 9) (3).

### Βασκανία

« Missgunst », in Ignatius R 7, 2 : « Missgunst soll unter euch nicht wohnen ». Beim 4 Makk 1, 26 und 2, 15 in der Reihe der philosophisch entwickelten bösen Triebe, dem Gefolge der Lust : « Prahlerei und Geldgier und Ruhmsucht und Streitslust und Missgunst ». « Auch über heftigere Leidenschaften herrscht die Vernunft, Herrschsucht und Eitelkeit und Prahlerei und Gross-tuerei und Missgunst ». Die ntstl. ζῆλος (vgl. Ign. T 4, 2; R 5, 3) und φθόνος kennt das 4 Makk nicht. Das Substantiv in Sap 4, 12 (der einzigen Stelle in der LXX), auch das Verb bei Paulus in Gal 3, 1 haben die Bedeutung von « Behexen »; hingegen von « beneiden » das Verb in Deut 28, 54. 56; Sir 14, 6. 8, von « Missgünstigem » das substantivisch gebrauchte Adjektiv in Sir 18, 18; 37, 11.

### Εὐφραίνειν

In Troas angekommen, hatte Ignatius die Botschaft vom Ende der Verfolgung in Antiochien erhalten. Er drückt seine Freude darüber in allen von Troas geschriebenen Briefen mit den gleichen Worten aus : « Die Kirche von Antiochien hat den Frieden (εὐφραίνει) durch euer Gebet und eure Liebe » (Ph 10, 1; S 11, 2; P 7, 1).

4 Makk schliesst (18, 4) ganz ähnlich : « Um ihretwillen hat das Volk den Frieden erhalten » (εὐφράνησεν). Bei Paulus (Röm 12, 18; 2 Kor 13, 11; 1 Thess 5, 13) hat das Wort vielmehr den Sinn » Frieden halten ».

(1) Vgl. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption* (Paris 1905) 38 ff.; F. PRAT, *La théologie de Saint Paul* 2 (Paris 1923) 233 ff.

(2) Vgl. Klemens v. Al, Quis div. 42, 13 (GCS, Klem III 190, 7, O. STAEHLIN).

(3) Migne, PG 25, 112 B.

## Ἐνάρετος

Ein Lieblingswort der Stoa (vgl. Phrynichus 328 f. Lobeck), der LXX wie dem NT unbekannt, hingegen zu finden bei Philo, steht inmitten anderer stoischer Wendungen in Ignatius Ph 1, 2: « Deswegen preiset meine Seele seinen (des Bischofs) auf Gott gerichteten Sinn, den ich als tugendhaft (ἐνάρετον) und vollkommen erkannt habe, sein [von Leidenschaften] nicht bewegtes (τὸ ἀκίνητον) und dem Zorne fernliegendes Wesen (τὸ ἀόργητον) in aller Milde, wie sie dem lebendigen Gotte eigen ist ».

4 Makk, bekanntlich weitgehend unter stoischem Einfluss stehend, nennt einmal das Gesetz ἐνάρετον: « Dass wir den Schöpfer aller Dinge verehren und nach seinem tugendhaften Gesetze leben » (11,5). Mit Ph 1, 2 τὸ ἀκίνητον vergleiche man 4 Makk 6, 7: « Als (Aleazar) zusammenbrach, weil sein Körper den Schmerz nicht mehr ertrug, da hielt er doch aufrecht und ungebeugt die Vernunft ». Zu τὸ ἀόργητον siehe 4 Makk 2, 15-20; 1, 4, 24; 3, 3.

## Εὐλογος

Weder in der LXX noch im NT noch sonst bei den Apostolischen Vätern ausser bei Ignatius M 7, 1: « Versuchet nicht als vernunftmässig gelten zu lassen, was ihr gesondert tut ». S 9, 1: « Es ist vernunftgemäss, sich zu ernüchtern und solange wir Zeit haben Busse zu tun ».

Zwar finden wir das Wort nicht im 4 Makk; doch erinnert es an εὐλογιστία, das wie λογισμός, die stoische Färbung des Verfassers offenbart. 5, 22: « Du spottest über unsere Philosophie, als sei es ein Mangel an vernünftiger Ueberlegung, dass wir in ihr leben ». Ebenso 8, 15; 13, 5; 13, 7.

## Εὐνοία

Im Sinne von « Eifer » als Sklaventugend bei Paulus Eph 6, 7; (1) in der Bedeutung von « Wohlwollen » bei Ignatius T 1, 2; R 4, 1: « Ich ermahne euch, werdet mir nicht unzeitiges Wohlwollen » (2). Was Ignatius von den Römern wünscht, das übten die Makkabäer: Beherrschung der Triebe, selbst des Wohlwollens und der gegenseitigen Liebe (4 Makk 2, 10). « Ihr Eifer für das Gute steigerte noch ihr gegenseitiges Wohlwollen und ihre Eintracht » (13, 25). « Trotzdem hielten die Ueberlebenden bei den Qualen ihrer Brüder aus... ja sie feuerten sich noch an, die Qualen auf sich zu nehmen. So haben sie nicht nur den Schmerz verachtet, sondern auch die Triebe der Brüderlichkeit » (13, 27-14, 1).

(1) Siehe W. BAUER, *Wörterbuch* 3538.

(2) Im I-III Makk ist der Ausdruck nicht selten. Zu beachten auch die Parallele bei Zenob. Paroem. 1, 50: « Unzeitiges Wohlwollen unterscheidet sich nicht von Hass ».

Καλοκἀγαθία (und ἀκόλουθος)

Weder in der LXX noch im NT noch bei den Apologeten noch bei den Apostolischen Vätern ausser bei Ignatius E 14, 1: « Der Glaube ist der Anfang des Lebens, das Ende (die Vollendung) ist die Liebe. Beides in Einheit verbunden ist Gottesbesitz; alles andere, was zur Rechtschaffenheit gehört, folgt nach » (τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθὰ ἐστίν). Es klingt wie ein erster Ansatz zur christlichen Tugendlehre. Glaube und Liebe werden den sittlichen Tugenden vorangestellt. Diese sind ihr Gefolge, mit ihnen notwendig gegeben, wesentlich verknüpft.

4 Makk spricht in seiner der Stoa entlehnten Genealogie der Tugenden und Laster von einer ἀκολουθία der Triebe (1, 21), der eine « Folge » der Tugenden entspricht (1, 18 f. usw.). Καλοκἀγαθία (sittliche Schönheit und Gutheit) als allgemeinsten Begriff der sittlichen Vollkommenheit gehört zum Bestand seines ethischen Wortschatzes (1, 10; 3, 18; 11, 22; 13, 25; 15, 9).

Häufig gebraucht Philo (1) diese Termini. Man vergleiche auch die stoische Lehre von der untrennbaren Verbundenheit der Tugenden: τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν (2).

Κατάλυσις

Eine gewisse Ähnlichkeit hat ferner die Beschreibung der Niederlage Satans und des Todes bei Ignatius und der Zunichtemachung der Gewalt des Tyrannen beim 4 Makk. Beide sprechen von einer κατάλυσις (Ign. E 19,3 vgl. T 4, 2 und 4 Makk 11, 24 f. vgl. 1, 11; 8, 15; 17, 2), während Paulus καταργεῖν verwendet (1 Kor 2, 6; 15, 24. 26 usw.) (3).

(1) De vita contemplativa 72 (COHN-WENDLAND, VI 65, 13): Εἰ γὰρ καλοκἀγαθίας οὐδὲν οἰκειότερόν ἐστι τοῖς εὖ φρονοῦσιν. De fuga et invent. 139 (COHN-WENDLAND, III 140, 2); verbunden mit ἀρετῇ und εὐνοία De vita Mosis I, 148 (ebd. IV 156, 4; vgl. V 52, 10 usw.), mit δικαιοσύνη De congr. erudit. gr. 31 (ebd. III 78, 16; vgl. IV 13, 24), mit ἐυσέβεια De Abrah. 98 (ebd. IV 23, 5). Auch ἀκολουθία u. ἀκόλουθος sind bei Philo häufig, vgl. den Index von I. LEISEGANG, 1, 74. Dann wieder unter den christlichen Autoren bei Klemens v. Alex., was bezeichnend ist.

(2) Stoicorum fragm. III No. 295 (Diog. Laërt. VII 125) ff. (H. v. ARNIM). Philo ebd. No. 303. K. PRAECHTER, in F. UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie* I (Berlin <sup>12</sup>1926) 428 sagt zu ἀκολουθεῖν, es sei ein terminus technicus, der auch bei anderen Philosophen in späterer Zeit (als der alten Stoa) eine Rolle spiele. Zu καλοκἀγαθία vgl. Stobaeus ecl. II 77, 16 (H. v. ARNIM III No. 16); Ἀἴλλον οὖν ἐκ τούτων. ὅτι ἰσοδυναμεῖ <τὸ κατὰ φύσιν ζῆν> καὶ <τὸ καλῶς ζῆν> καὶ <τὸ εὖ ζῆν> καὶ πάλιν <τὸ καλὸν κἀγαθόν> καὶ <ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς> καὶ ὅτι πᾶν ἀγαθὸν καλόν. ἑμὲως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρόν κακόν· ὅτι δὲ καὶ τὸ Στ. ἔκον τέλος ἵσον θύνασθαι τῷ κατ'ἀρετὴν βίῳ.

(3) Um die Parallele mit den Martyrerakten herauszufühlen, stelle man sich bloss unter dem Tyrannen den Teufel vor. Das Martyrium galt als ein Ringen mit ihm. Ignatius R 5, 3; 7, 1; T 4, 2; Mart. Pol. 17, 1; Martyrer von Vienna und Lugdunum Eus. KG V 1, 23, 42; Passio Perpetuae et Felicitatis 4. 10. Vgl. F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision: Antike u. Christentum* 3 (1932) 177-188; bei Origenes St. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis = Studia Anselmiana* 16 (Città del Vaticano 1945) 113 ff.

## Λεόπαρδος

Ignatius kühnes Bild: « Von Syrien bis Rom stehe ich im Kampfe mit wilden Tieren... angebunden wie ich bin an zehn Leoparde d. h. die Abteilung Soldaten » (R 5, 1) ist durch die Aussicht auf den Tod durch die Tiere, vielleicht auch durch den Paulustext 1 Kor 15, 32 in etwa erklärlich. Doch wurde das Wort *λεόπαρδος* als Beweis gegen die Echtheit der Briefe angeführt (1). Tatsächlich tritt es hier erstmals auf, bald nach Ignatius bei Galenus (t. V 134 Kühn).

Man ist versucht, die Quelle wiederum im 4 Makk zu vermuten (2), umso mehr als das Bild bei Ignatius übertrieben scheint; galten doch die Leoparde, häufig aus Syrien stammend, als besonders grausam und wild.

« Die Pantherbestien, heisst es im 4 Makk 9, 28 von den Speerträgern, krallten die eisernen Handschuhe von den Nackensehnen bis zum Kien ins Fleisch ». *Παρδάλοι θήρες* erinnert schon lautlich an *λεόπαρδοι*. Auch der Tyrann wird 12, 13 ein wildes Tier genannt.

## Σύμφωνος

Die griechischen Schriftsteller schöpfen ihre Bilder nicht allzuhäufig aus der Musik; noch seltener tut es das NT. Anders Ignatius, wobei nicht immer klar ist, ob er an christliche Liturgiefeiern denkt. « Der Bischof von Philadelphia stimmt mit den Geboten überein wie mit den Saiten die Zitter » (Ph 1, 2; ähnlich E 4, 1). « Deswegen wird in eurer Eintracht und zusammenstimmenden Liebe Jesus Christus besungen. Aber auch jeder einzelne, ihr alle werdet ein Chor, damit ihr zusammenklingend in der Eintracht, die Klangfarbe Gottes in der Einheit annehmend, mit einer einzigen Stimme (vgl. 4 Makk 8, 29) durch Christus lobsinget dem Vater » (E 4, 1-2; vgl. R 2, 2).

Diese Bilder und ihre Termini sind dem NT fremd, nicht gänzlich dem 4 Makk. Eleazar wird gepriesen als ein mit dem Gesetz übereinstimmender Mann: *σύμφωνε νόμου* (7, 7 vgl. Ign. Ph 1, 2). Die sieben Brüder sind in ihrer Eintracht (*δμόνοια* 13, 25 vgl. Ign. E 4, 1) *σύμφωνοι* (14, 7 vgl. Ign. E 4, 1). « O heiliger und wohlharmonischer (*εὐαρμόστου συμφωνίας*) Zusammenklang der sieben Brüder in der Frömmigkeit » (14, 3; vgl. 14, 6).

## Τοκετός

Schliesslich ein letzter Begriff, ein letztes kühnes Bild in R 6, 1: « Die Geburt steht mir bevor ». *Τοκετός* hat die Doppelbedeutung von Gebären (aktiv) und Geburt (passiv), von schmerzlichen Geburtswehen und freudigem Eintritt in das Leben. Vorzüglich liegt jedoch der aktive Sinn vor, wie es der Zusammenhang (vgl. auch T 11, 2) und die adversative Partikel *δέ* bewei-

(1) Siehe J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* II 2 (London 21889) 212 f.

(2) Wie viel näher liegt diese Parallele im 4 Makk als im Martyrium Cononis 6, 4, auf das W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius* S. 249 hinweist!

sen: «Jenen suche ich, der für uns gestorben ist; jenen will ich, der wegen uns auferstanden ist. Doch die Geburtswehen stehen mir (noch) bevor».

Paulus (Gal 4, 19) wendet das gleiche Bild mit anderer Terminologie (ὠδίνω), in anderem Zusammenhang auf die mühselige geistige Gestaltung Christi in den Herzen der Galater an. Markus 13, 8 spricht von den «Wehen», die dem Ende vorausgehen, Apg 2, 24 von den «Todeswehen», denen Christus entrissen wurde (1).

Viel näher liegt die Parallele im 4 Makk 15, 16 und 16, 13. «Bitterer sind die Schmerzen» der makkabäischen Mutter beim Anblick ihrer zu Tode gequälten Söhne «als die Wehen ihrer Geburt» (ὠδίνεις). Doch ihre tapfere Haltung wird einem Wiedergebären zur Unsterblichkeit verglichen: «Als hätte sie einen diamantharten Sinn und als ob sie die Zahl ihrer Söhne zur Unsterblichkeit wiedergebären würde (εἰς ἀθανασίαν ἀνατίκτουσα) ermahnte sie diese flehentlich für den Glauben zu sterben» (16, 13 vgl. 15, 3).

Der Vollständigkeit halber sei hier die Liste der übrigen Wörter beigelegt, die Ignatius und dem 4 Makk gegen das NT, bisweilen auch gegen die LXX gemeinsam sind:

a) Weder in der LXX noch im NT: δυσωδία E 17,1; δυσώδης 4 Makk 6,25; συγγνωμονεῖν T 5,1 4 Makk 5,13; genannt sei auch das gut stoisch klingende συμπαθεῖν R 6,3 4 Makk 5,25 vgl. 13,23, das freilich auch im Hebräerbrieft 4,15; 10,34 und als Adjektiv in 1 Petr 3, 8 steht, jedoch nicht in den andern paulinischen Briefen.

b) Nicht im NT, jedoch in der LXX: ἡμερος E 10,2 4 Makk 2,14; 14,15; καταπλήσσειν Ph 1,1; P 3,1 4 Makk 16,17; δμόνοια E 4 1-2 usw. 4 Makk 3,21; 13,25 (mehrmals im 1. Klemensbrief); δργανον R 4,2 4 Makk 6,25 usw.; παρακελεύειν M 14,1 4 Makk 5,2; παραφύας T 11,1 4 Makk 1,28; πρόειδα Ph 7,2 4 Makk 4,25; προσήκειν R 9,3 4 Makk 4,3 usw.; συγγινώσκειν R 6,2 4 Makk 8,22; ὑπερηφανεῖν E 5,3 usw. (Adj. im NT.) 4 Makk 5,21; χορός im Sinne von Chor E 4,2 usw. 4 Makk 8,4; 13,8 (Lk 15,25 = Tanz). Man vergleiche auch ἐμποδιζεῖν R 6,2 u. ἐμποδιστικός 4 Makk 1,4; καχοτεχνία Ph 6,2 P 5,1 und καχοτέχνος 4 Makk 6,25; κυοφορεῖν E 18,2 und κυοφορεῖα 4 Makk 15,6; 16,7.

Diese Uebereinstimmung des Wortschatzes ist in Anbetracht des an der LXX und dem NT gemessenen geringen Umfanges der Ignatiusbriefe und vor allem des 4 Makk auffallend. Freilich kommt den Ähnlichkeiten, die bei der Analyse einzelner typischer Ausdrücke aufgezeigt wurden, nicht immer die gleiche Beweiskraft zu. Das hier gebotene Material will in seiner Gesamt-

(1) Vgl. auch Matth 24, 8. In Mk 13, 8 wohl mit dem Gedanken einer nachfolgenden Neugestaltung (M. J. LAGRANGE, *Evg. selon S. Marc* [Paris 1920] 315. Ob in der Apg 2, 24. «Todeswehen» der Gedanke einer Geburt vorliegt? ὠδίνεις scheint übrigens ein abgeschliffenes Bild geworden zu sein. Anders τεκτόζ. Als Parallele könnte auch Apokalypse 12, 2 herbeigezogen werden: «Geburt» Iesu bis zur Auferstehung durch Maria, oder «Geburt» der Gläubigen zum himmlischen Leben durch die Mutter Kirche. Vgl. Seneca, ep. 102, 23-6.

heit beurteilt werden. Entscheidend scheinen die Parallele in P 2, 3 und 4 Makk 17,12, E 14,1 *εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθα*, vor allem E 21,1 usw. *ἀντίψυχον*, Ausdruck und Inhalt. Diese etwas technische Untersuchung war notwendig zur Beurteilung der Stilähnlichkeiten.

## b) STIL

E. Norden (1) sah im 4 Makk einen Vertreter jenes reinen Asianismus, der von der attizistischen Bewegung (seit Herodes Atticus + 177 n. Chr.) noch unberührt ist. Er hat ihn wohl auch am besten charakterisiert (2). Leidenschaftlichkeit, starke Imaginationskraft, Haschen nach poetischem Kolorit sind die Kennzeichen dieses Stils. Letzteres erklärt die Häufung seltener und dichterischer Wörter und führte zur Auflösung des periodischen Satzbaues in kleine, zerhackte, symmetrisch geordnete, möglichst gleich lange Sätzchen (Parison, Paromoiosis). Der mit Vorliebe drei- oder viergliedrige Parallelismus wird erhöht durch Anaphora, häufiger noch durch gleichklingende Endungen (Homoioteuton). Antithesen sind sehr beliebt. Der Rhythmus ist eintönig, weichlich, schlaff. Auffallend ist der Gebrauch von mehr als zwei nacheinanderfolgenden Kürzen (was Demosthenes mied), in den Klauseln die Häufung der Auflösungen der Längen. Leidenschaftlichkeit und überschwengliche Phantasie explodieren in einem Sprühregen von kühnen Bildern, Vergleichen, Beschreibungen (Ekphrasis), Oxymora, Anaphoren, Paronomasien, Hyperbeln und wie all die rhetorischen Figuren heißen mögen. Die geistreichen, kurzen Sentenzen sind eine weitere Eigentümlichkeit dieses Stils.

Ignatius ist, von wenigen Hinweisen abgesehen, nach dieser Hinsicht noch nicht untersucht worden (3). Das 4 Makk kennen wir etwas besser durch J. Freudenthal (4) und E. Norden (5). Wir müssen uns freilich hier auf das Wesentliche beschränken. Doch besteht über die Ähnlichkeit beider kein Zweifel.

Der Wortschatz des 4 Makk ist gekennzeichnet durch eine zügellose Sucht nach Zusammensetzungen und Neubildungen, durch die Vorliebe für poetische und ungewöhnliche Wörter, für *ἄπαξ λεγόμενα* (6).

(1) E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa* I (Leipzig-Berlin <sup>3</sup>1915) 416-420.

(2) Ebd. I 273 ff. 407 ff. Metrik in Bd. II 909 ff. bes. 917 f. Vgl. W. SCHMID, *Der Attizismus in seinen Hauptvertretern*, Bd. I, 2. Abschn. (Stuttgart 1887/97) 27-71 u. E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig 1900) 310 ff.; A. BOULENGER, *Aelius Aristide* (Paris 1923) 50 ff.

(3) Vgl. J. B. LIGHTFOOT, a.a.O. II 1 S. 408 ff. H. REINHOLD, *De graecitate Patrum Apostolicorum* (Halle 1898) 19; eine kurze, oft wiederholte Charakteristik bei E. NORDEN, a.a.O. II 511.

(4) J. FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft* (Breslau 1869); heute noch von Wert.

(5) E. NORDEN, a.a.O. I 416 ff.

(6) J. FREUDENTHAL, a.a.O. 27 f.

Das nämliche gilt für Ignatius. Seine häufigen und bisweilen kühnen, der Leidenschaftlichkeit und Ueberschwenglichkeit entsprungenen Zusammensetzungen und Neubildungen bildeten geradezu einen Beweis gegen die Echtheit der Briefe (1). Die Zahl der ἀπαξ λεγόμενα ist dem Umfang der Briefe entsprechend aussergewöhnlich hoch. Dichterische Ausdrücke fliessen spontan in die Feder.

Ein Nachweis der Häufung gorgianischer Klangfiguren (Parallelismus, Antithesen usw.) im 4 Makk ist überflüssig. Man lese beispielsweise die Rede Eleazars 5, 16 ff.: V. 23/4 viergliedriger Parallelismus mit Anaphora und Homoioteleuton; V. 26 antithetischer Parallelismus mit Reim; V. 30 chiastische Stellung und Parison; V. 34-36 viergliederige Anaphora. Aus den vielen Beispielen nur noch das Paromoion in 6, 29:

Καθάρισον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα  
καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχὴν.

Die Metaphern sind zahlreich, in Auswahl und Vermischung echt sophistisch z. B. 7, 1 ff.; 10, 19 ff. 13, 6 ff.; 14, 2 ff.; 15, 21; 17, 11 ff. usw. Die Ekphrasis wird besonders in den leidenschaftlich gestalteten Beschreibungen der Qualen angewandt z. B. 15, 15 ff. Einige Beispiele von Oxymora in 7, 11-13; 9, 31; 11, 24; 14, 5 (Tod u. Unsterblichkeit; ähnlich Ign. R 6, 1-2) usw., von Sentenzen in 1, 30; 7, 23; 10, 18; 11, 21. 27 usw.

Man muss Ignatius unter dem Eindruck dieser Rhetorik gelesen haben, um seinen Stil zu verstehen. Dabei handelt es sich um Briefe, in denen, wenigstens nach Philostrat (2), der rhetorische Schmuck zwar nicht fehlen durfte, aber doch mit Mass verwendet wurde. Die kleinen, zerhackten, parallel, oft antithetisch angeordneten Sätzchen sind nicht weniger häufig als im 4 Makk; ja durch ihre Kürze und asyndetische Zusammenstellung erwecken sie bisweilen den Eindruck noch grösserer Leidenschaftlichkeit, aber auch Geziertheit. Unter den zahlreichen Beispielen eine Auswahl: E 7, 2 mit kurzen, zerhackten, parallel geordneten, antithetischen, rhythmischen, asyndetischen Sätzchen:

Εἰς ἱατρός ἐστιν,  
σαρκικός τε καὶ πνευματικός,  
γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,  
ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός,  
ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή,  
καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,  
πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής,  
Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

(1) J. B. LIGHTFOOT, a.a.O. II 1, 409 ff.

(2) Epist. I (A. WESTERMANN, Paris 1887) 337.



Ebenso E 9, 1:

Ἦ δὲ πίστις ἀναγωγεὺς ὑμῶν,  
ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν (Reim).

E 11, 1; 12, 1 (2 Doppelglieder mit Antithese, Reim und Paromoiosis); 20, 2; M 13, 1; T 7, 2; R 2, 1 Ende (mit Antithese); 3, 2; 4, 3 (Antithese, Paromoiosis, Reim); 5, 1. 3; 6, 1. 2; 7, 3; 8, 3 (Antithese und Reim); Ph 3, 3 (2 symmetrische Doppelglieder und Reim); 7, 2 geradezu klassisches Beispiel, wobei der Rhythmus den prophetischen Ausspruch auch durch die literarische Form als solchen kennzeichnet:

Τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε.  
Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε,  
τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν τηρεῖτε,  
τὴν ἐνωσιν ἀγαπάτε,  
τοὺς μερισμοὺς φεύγετε,  
μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ,  
ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Dreimal zweigliedrige Parisa (Silbenzahl: 12 + 11; 8 + 7; 10 + 9) und jeweils Homoioteleuta, auffallend am Schluss, wo αὐτοῦ sonst überflüssig wäre und wo das Verb γίνεσθε vorangestellt wird, anders als in den vorausgehenden Sätzchen.

S 4, 2 mit leidenschaftlichem Enthusiasmus:

Ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ,  
μεταξὺ θηρίων μεταξὺ θεοῦ.

S 9, 1 (2. Glied mit auffallender Parechese: Ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσων τῷ διαβόλῳ λατρεῖται); 12, 2; P 1, 3 Ende: Ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος (zugleich kurze Sentenz u. Parechese).

In den Briefen an die Römer und an Polykarp wurde auch der Rhythmus untersucht. Ersterer steht ja am stärksten unter dem Einfluss der Rhetorik. Auffallend sind auch hier die vielen Auflösungen der Längen bei den Klauseln, das Hervortreten des ungestümen päonischen Rhythmus neben dem weichlichen ionischen (Choriambus, Ionikus) und raschen erregten iambischen. Das mag spontan, unbewusst geschehen sein, aber wohl doch unter dem Einfluss einer Ignatius bekannten Rhetorik. Der Polykarpbrief ist ruhiger gehalten.

Die Bilder sind von erstaunlicher Häufigkeit, Mannigfaltigkeit, Kühnheit, Leidenschaftlichkeit, Originalität, letzteres wenigstens sooft sie der christlichen Vorstellungswelt entnommen sind (R 2, 1; 4, 1; 7, 2-3; S 1, 1 usw.). Sie dienen nicht nur dem Schmuck, sondern sind oft Ausdruck der Gedankenfülle und Eindringlichkeit der Ermahnungen. Der Römerbrief und der erste Teil des Schreibens an Polykarp zeichnen sich hierin vor den an-

dern aus. Verkettung und Vermischung der Metaphern — auch eine Eigentümlichkeit des asianischen Stils und bei Ignatius ausgesprochener als im 4 Makk — erschweren hingegen das Verständnis (R 7, 2-3; E 9, 1-2; T 11, 1-2 usw.). Bisweilen arten sie zur Groteske aus wie in Ph 2, 2 «Viele Wölfe, des Glaubens würdig, führen durch schlechte Lust als Kriegsgefangene weg die Gottesläufer». Für eine ausführliche Ekphrasis boten diese Briefe weniger Gelegenheit. Man kann indessen E 19 mit einer solchen vergleichen. Für andere häufige rhetorische Figuren folgt hier eine Auswahl von Belegstellen: *Paronomasie* E 2, 2; 5, 3 (mit Antithese und Chiasmus); T 2, 1 (mit Oxymoron); 10; R 8, 1; S 9, 1 (mit Antithese, Parallelismus, Homoioteleuton, Parechese); 11, 3 usw. *Parechese* Ph 9, 2 ἀπάρτισμα ἀφθαρείας; S 9, 1; P 1, 3 (s. oben). *Anaphora* E 10, 2-3; 18, 1; T 9, 1-2; 10; Ph 4; S 6, 2; P 6, 1. *Oxymoron* (mit der Antithese verwandt) E 7, 2; 19, 3; M 5, 2; 9, 1; T 2, 1; 3, 2 Ende; R 2, 1; 3, 2-3; 6, 2; 8, 3; Ph 6, 1. *Klimax* R 8, 1. Aber auch die *Sentenz*, nach E. Norden (1) das Charakteristikum der asianischen Beredsamkeit, fehlt nicht z. B. R. 3, 3; Ph 2, 1; S 6, 1 Ende; 8, 2; 11, 3; typisch P 1, 3 (s. oben); 2, 1 (stilentsprechend am besten mit Oxymoron: «Einem tüchtigen Athleten ist es eigen, geschlagen zu werden und trotzdem zu siegen); 7, 3 (mit Reim) «Ein Christ hat kein Verfügungsrecht über sich; er stellt sich ganz in Gottes Dienst». Die rhetorische *Emphase* ergeht sich in Hyperbeln (E 12, 2 «in jedem Brief»; R 4, 1 «allen Gemeinden»), Wortzusammensetzungen, Superlativen. Typische Beispiele liefern die Ueberschriften, besonders jene des Römerbriefes. Wie wichtig diese Stilgesetze für die Analyse sind, ist unlängst am Beispiel der Ueberschrift des Römerbriefes gezeigt worden (2).

Freilich sind auch Unterscheidungen und Einschränkungen zu machen. Ignatius bewahrt seine starke Persönlichkeit und wird nicht Sklave einer Mode. Er schreckt vor Barbarismen und Solözismen nicht zurück, die ein Sophist ängstlich gemieden hätte. Die Sprache des 4 Makk ist geschliffener, ein kunstgerecht gefälteltes Paradekleid. Ignatius nähert sich mehr wie Paulus der volkstümlichen Diatribe, aus der übrigens der asianische Stil zum Teil hervorgegangen ist, und die Uebergänge zwischen beiden sind fließend. Seine Rhetorik geht über jene der Sophisten, auch jene des 4 Makk hinaus durch die Tiefe und Neuheit der Gedanken, die Wahrheit der Empfindungen, den Ernst ihrer Wirklichkeitsbedeutung, in einem Wort durch den Geist, an dem sie sich entzündet.

Durch diese Charakterisierung dürften die Briefe des Ignatius formgeschichtlich eingereiht sein und sich nicht weniger klar von ihren Vorlagen, den Briefen Pauli und der Prunkrede des 4 Makk unterscheiden (3).

(1) A.a.O. I 280.

(2) Divus Thomas 22 (1944) 413-451: *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*.

(3) Ich glaube nicht, dass man Ignatius gerecht wird, wenn man ihm jegliches literarisches Willen abspricht. Die Einschränkungen, die eben gemacht wurden, versöhnen viel-

Doch war der asianische Stil weit verbreitet, seit längerer Zeit vor allem in den kleinasiatischen Städten gepflegt und beliebt, in den Rhetorenschulen als vorbildlich gelehrt (1). Niketes von Smyrna, um nur diesen zu nennen, war einer der bekanntesten Sophisten dieser Richtung, und ein Zeitgenosse des Ignatius. Die Stilähnlichkeit vermag daher die Abhängigkeit vom 4 Makk keineswegs zu beweisen. Sie kann sie höchstens bestärken, Berechnung, Wirkung, Beliebtheit, Einfluss der Briefe verständlicher machen. Zumal in Smyrna und Ephesos, den beiden «*lumina Asiae*» (Plin. Nat. hist. V 120), war man empfänglich für solche Beredsamkeit. Indessen besteht gerade in der von dieser Rhetorik beeinflussten Auffassung und Beschreibung des Martyriums eine der auffallendsten Ähnlichkeiten zwischen dem 4 Makk und Ignatius. Sie ist ebenso inhaltlicher wie stilistischer Natur.

### c) INHALT

Hier wie dort die gleiche enthusiastische Begeisterung für den Bekenntnistod, dieselbe realistische Beschreibung und Häufung der Qualen, derselbe Vergleich mit einem Wett- oder Tierkampf, durch den die Tugend erprobt wird, dasselbe Verlangen nach dem Tode, der «*süss*», der «*eine Gnade*» ist, dieselben Gefahren d. h. Lockungen durch den Tyrannen bzw. den Teufel und die Welt, die um das ersehnte Glück bringen könnten. Hier wie dort wird durch den Tod die Macht des Tyrannen bzw. Teufels zuschandengemacht, der Vollkommenheit das Siegel aufgedrückt, Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit, ewiges Leben bei Gott erworben. Hier wie dort werden Leiden und Tod als Mittel stellvertretender Genugtuung und Sühne verherrlicht. Ignatius geht über das 4 Makk hinaus, sofern nach ihm das Martyrium die vollkommene Nachfolge Christi ist (2), eine Teilnahme an seinem Leiden und daher auch an seiner leiblichen Auferstehung (3). Die künst-

leicht mit dem Urteil A. PUECH's, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* t. II (Paris 1928) 52 und TH. CAMELOT's, *Ignace d'Antioche lettres* (Paris 1945) 13; doch ist am Einfluss der asianischen Rhetorik und der kynisch-stoischen Diatribe nicht zu zweifeln. Die hier gebotenen Ausführungen knüpfen vielmehr an H. REINHOLD, *De graecitate Patrum Apostol.* (Halle 1898) 19: «*Ign. utitur elocutione artificiosa et quaesita, aspera et concisa... lingua non prorsus caret affectatione*» etc. und E. NORDEN, a.a.O. II 511 f., dem die Antithesen wohl aufgefallen sind. Siehe auch E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlin 1913) 265 f. Ueber den Zusammenhang von Diatribe u. Asianismus siehe E. NORDEN, *D. antike Kunstprosa* I<sup>3</sup> (1915) 131.

(1) Vgl. Philostratos, *Vitae Sophist.* und die gute Darstellung bei A. BOULENGER, *Aelius Aristide* (Paris 1923) 74 ff.

(2) Vgl. Divus Thomas 22 (1944) 438 ff. u. J. M. NIELEN, *Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen in neutestamentlichen Schriften: Heilige Ueberlieferung* (Münster 1938) 59-85.

(3) T 9, 2; R 4, 3. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die philosophischen u. religiösen Gedanken des 4 Makk darzustellen. Es sei hingewiesen auf J. FREUDENTHAL a.a.O., I. HEINEMANN, *Schriften d. jüdisch-hellenist. Literatur* 3 (1923) u. in *Paulys Real-Encyclopädie d. klass. Altert.* 14 (1930) 800-805, A. DUPONT-SOMMER, a.a.O. usw. I. HEINEMANN denkt an eine Benutzung d. Poseidonios.

lich aufgemachte, wirklichkeitsferne Rhetorik des 4 Makk weicht, wie gesagt, bei Ignatius einer wahr empfundenen, von charismatischer Liebe getragenen, hinreissenden Sprache. Kurz, die Haltung des Bischofs von Antiochien mutet uns an wie eine Verwirklichung jener Forderung, die der Verfasser des 4 Makk im Anschluss an das Beispiel Eleazars an die Führer des Volkes stellt: «Solcher Art sollen die Volksbeamten sein: Verteidiger des Gesetzes mit eignem Blut und edlem Schweiss, in Qualen bis zum Tode» (7, 8).

#### Belege:

Enthusiastische Begeisterung für das Martyrium: 4 Makk überall; man vergleiche im besonderen 9, 1-9 und Ignatius R 6-7 (1).

Beschreibung und Häufung der Qualen: 4 Makk durchwegs; man vergleiche besonders 9, 17 (siehe auch 8, 13; 10, 5 ff.): Τέμνεται μου τὰ μέλη καὶ πυροῦται μου τὰς σάρκας καὶ στρεβλοῦτε τὰ ἄρθρα (dreigliederig, Parisa) und Ignatius R 5, 3: Πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπαὶ μελῶν, ἀλεςμοὶ ὅλου τοῦ σώματος, κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. (dreigliedrige Konstruktionen, Parisa, Steigerung: Knochen, Glieder, ganzer Körper; Häufung harter, ähnlich lautender Konsonanten wie im 4 Makk; der Parallelismus ist für die Textrekonstruktion mitentscheidend).

Das Martyrium ein «Wettkampf»: Siehe oben die Ausführungen über ἀθλητής. Eine Erprobung der Tugend: 4 Makk 17, 12; Ignatius R 8, 3; T 12, 3.

Verlangen nach dem Tode, der «süss» ist: 4 Makk 9, 1-9. 29; 5, 23; 6, 30; 10, 20; Ignatius R 6, 1; 7, 2-3; T 4, 2; R 4, 1; 5, 2; der eine «Gnade» ist 4 Makk 11, 12: «Mit herrlichen Gnaden beschenkst du uns, o Tyrann, wider deinen Willen». Ignatius R 1, 2: «...wenn

(1) 4 Makk 9, 1-8: «Was zauderst du, Tyrann? Wir wollen lieber sterben, als unsere väterlichen Gesetze übertreten... Sei nicht in deinem Hass gegen uns wieder mitleidiger gegen uns als wir selbst! Denn härter als der Tod scheint uns dein Mitleid, das uns durch Gesetzesübertretung retten möchte. Du meinst uns zu erschrecken, wenn du uns den Foltertod androhnst, gerade als hättest du nicht vorhin von Eleazar eine Lehre erhalten. Wenn aber der Hebräer Greise wegen der Frömmigkeit selbst Folterqualen leiden und sterben, dann dürfen wir, die Jungen, doch wohl mit grössrem Recht in den Tod gehen, und so verachten wir die Qualen deiner Foltern, über die auch unser hochbetagter Lehrer gesiegt hat. So mach denn einen Versuch, Tyrann! Glaub aber nicht, dass du durch deine Folter unsern Seelen Schaden brächtest, wenn du uns der Frömmigkeit wegen tötest! Denn wir werden durch dieses unseres geduldigen Ertragen der Leiden den Siegespreis der Tugend empfangen und bei Gott sein, um dessetwillen wir dies erdulden» (P. Riesslers Uebersetzung). Ign.: «Ich schreibe allen Kirchen und befehle ihnen, dass ich gerne für Gott sterbe, sofern ihr mich nicht daran hindert. Euch ermahne ich, werdet mir nicht unzeitiges Wohlwollen. Lasst mich der Tiere Speise sein, durch die ich zu Gott gelangen kann» (R 4, 1). «Seid eines Sinnes mit mir, Brüder! Hindert mich nicht daran zu leben; wollet nicht, dass ich sterbe. Jenen, der Gott angehören will, schenket nicht der Welt und verführt ihn nicht durch die (sündhafte) Materie. Lasst mich reines Licht empfangen» (R 6, 2)! «Der Fürst dieser Welt will mich entreissen und meinen auf Gott gerichteten Sinn verderben. Keiner also von euch, der zugegen sein wird, soll ihm Hilfe leisten; vielmehr stehet auf meiner Seite d. h. auf Gottes Seiten» (R 7, 1. Hier ist das Martyrium als ein Ringen mit dem Teufel gleich einem Wettspiel gedacht). Man müsste den ganzen Römerbrief ausschreiben. Sicher finden sich manche Gedanken auch im 2 Makk 7-8; doch dürfen wir dieselben übergehen, nachdem vorausgehend Parallelen nur zum 4 Makk nachgewiesen wurden (unter Wortschatz)!

ich die Gnade erlange, mein Loos ungehindert in Empfang zu nehmen ». 2, 2 : « Mehr könnt ihr mir nicht gewähren, als dass ich als Opfer für Gott hingegossen werde ».

Hindernisse, Lockungen : 4 Makk 12, 4 ff. der Tyrann sucht den Jüngsten durch Versprechungen zum Abfall zu bewegen; ähnliche Befürchtungen bei Ignatius von Seiten der Römer R 1, 2; 2; 4, 1; 6, 1-2; 7, 1; « Welt » und « diesseitiges Leben » als Lockmittel in 4 Makk 8, 23 und bei Ignatius R 6, 2; 7, 3. Die Martyrer ermuntern sich vielmehr gegenseitig auf 4 Makk 13, 22-14, 1 wie es Ignatius von den Römern wünscht R 2, 2; 4, 2; 7, 1; 8, 1. 3.

Vernichtung der Gewalt des Tyrannen bzw. des Teufels : 4 Makk 8, 15; 17, 2 und Ignatius E 19, 3; T 4, 2. Siehe oben die Analyse des Wortes *κατάλυσις*.

Das Martyrium « Siegel », Vollendung der Vollkommenheit : 4 Makk 7, 15; 12, 14 und Ignatius E 3, 1; T 5, 2; R 4, 2-3. Seine Belohnung « Unsterblichkeit » 4 Makk 14, 5; 16, 13 und Ignatius E 20, 2; R 6, 1-2; « Unversehrtheit » 4 Makk 9, 22; 17, 12 vgl. Ignatius P 2, 3; R 7, 3; « ewiges Leben » 4 Makk 10, 15; 15, 3; 17, 12 und Ignatius E 18, 1; 19, 3 vgl. P 2, 3; « Bei-Gott-sein » 4 Makk 7, 19; 9, 8; 16, 25; 17, 18; 18, 23 und Ignatius häufige Wendung « zu Gott gelangen » E 12, 2; M 14 usw.

Die stellvertretende Hingabe als ein dem 4 Makk und Ignatius gemeinsamer, typischer Gedanke wurde bereits oben behandelt. Hauptstelle im 4 Makk 6, 29; 17, 22 und bei Ignatius E 21, 1; S 10, 2; P 2, 3; 6, 1; zu vergleichen sind auch jene Stellen, in denen sich Ignatius als Opfer bezeichnet R 2, 2; 4, 2; siehe auch T 13, 3.

Damit ist der inhaltliche Vergleich nicht erschöpft. Der Verfasser des 4 Makk ist in der hellenistischen Diaspora aufgewachsen, für sie schreibt er. Wie sie denkt er. Er will den stoischen Satz, dass die Vernunft aller Triebe Herr sein kann, beweisen und am Beispiel der Makkabäer erläutern. Doch hat seine Philosophie eine alttestamentlichere Färbung und eine religiösere Wendung genommen als selbst bei Philo. Die stoische Vernunft ist die durch das mosaische Gesetz geregelte fromme Vernunft geworden. Die Weisheit ist die religiöse Weisheit. Der Philosoph ist der fromme Weise.

Auch bei Ignatius hat der *Stoizismus* unverkennbare Spuren hinterlassen. Freilich muss die Quelle nicht notwendig und nur das 4 Makk gewesen sein. In allen Städten trugen die wandernden Philosophen ihre Diatriben vor. Doch kommt das 4 Makk nach den vorausgegangenen Untersuchungen in erster Linie in Betracht. Es wurde bereits auf die dem NT fremden Ausdrücke *εὐλογος*, *ἐνάρετος*, *εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθα*, aber auch *ἀθλητής* usw. hingewiesen; ebenso auf die ganz stoisch klingende Stelle in Ph 1, 2. Der stoische, religiös-ethische Grundgedanke des 4 Makk von der Herrschaft der Vernunft ist jedoch in Ignatius kaum erkennbar, vielmehr, er ist noch höher ins Religiöse umgewertet worden. An die « fromme Vernunft » (4 Makk 1, 1), das « fromme Wissen » (4 Makk 11, 21), die « auf Gott gerichtete Frömmigkeit » (4 Makk 12, 14) erinnert der dem NT nicht bekannte, Ignatius eigentümliche Ausdruck der « auf Gott gerichtete Sinn » *εἰς θεὸν γνώμη* (R 7, 1; vgl. 8, 3; S 6, 2; Ph 1, 2; P 1, 1). *Γνώμη* hat eine ähnliche Doppelbedeutung wie *λογισμός* und *σοφία* im 4 Makk (und den Sapientialbüchern): Vernunft und Wille, Erkennen und Wollen. Oberstes Gesetz und Quelle dieser *γνώμη*, durch die wir vernünftig *φρόνιμοι* sind (E 17, 2), ist die von Christus uns gebrachte Lehre, er selbst, die persönliche Erkenntnis *γνώσις* (E 17, 2), der Logos Gottes (M 8, 2), ebenfalls Weisheit und Kraft.

Und nun zu den wichtigsten Schlussfolgerungen dieser Untersuchung: Wenn Ignatius das 4 Makk gelesen und geschätzt hat, dann muss dieses Buch vor längerer Frist verfasst worden sein, offenbar bevor es zwischen der jungen Kirche und der Synagoge zu heftigen Auseinandersetzungen kam. Sonst hätte es bei Christen keine, geschweige denn eine so begeisterte Aufnahme gefunden, am wenigsten bei Ignatius, der gegen judaisierende Richtungen kämpft. Aus diesem Grunde hatte E. Schürer (1), (ohne eine Kenntnis des 4 Makk durch Ignatius zu ahnen) die Entstehungszeit vor das Jahr 70 (Zerstörung Jerusalems) verlegt. Seine Ansicht teilen die meisten Gelehrten (Gfrörer, Freudenthal, Grimm, Deissmann, Townshend, Heinemann, Lagrange usw.) (2). Volkmar (hadrianische Zeit, nach dem jüdischen Krieg) und Dupont-Sommer (Ende der trajanischen oder Anfang der hadrianischen Zeit) befanden sich offenbar auf einem Irrweg. Man kann letzterem eher zustimmen, wenn er einen früh einsetzenden Kult der Makkabäer in der Synagoge von Antiochien annimmt und den Verfasser des 4 Makk in Syrien sucht.

Die geschichtliche Bedeutung des 4 Makk liegt aber darin, dass vielleicht schon der Verfasser des Hebräerbriefes, jedenfalls Ignatius nicht ohne den Einfluss dieser jüdischen Quelle von der gleichen Begeisterung zum Martyrium erfasst wird, weithin die gleichen Gedanken sich zu eigen macht, der gleichen Ausdrucksmittel sich bedient. Wir sind an einer Wurzel der altchristlichen Martyrerbegeisterung und Martyrerliteratur (3).

(1) E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 3 (Leipzig 41909) 526.

(2) Vgl. die Auseinandersetzung bei A. DUPONT-SOMMER, a.a.O. 75-85. Dupont-Sommer fiel eine gewisse Ähnlichkeit des Ignatius mit dem 4 Makk auf (S. 83-85). Doch hat er den Vergleich nicht vertieft. An eine Abhängigkeit zu denken, die sich mir vor der Kenntnis seines Buches aufgedrängt hatte, daran hinderte ihn seine Datierung. Da diese eine Abhängigkeit des Martyriums des hl. Polykarp nicht ausschliesst, lässt er die Möglichkeit einer solchen für dieses offen (S. 85 Anm. 56). Den Einfluss des 4 Makk auf christliche Quellen vor dem 4. Jahrhundert hat er nicht weiter verfolgt. Eine andere Frage ist das wenigstens wahrscheinliche Abhängigkeitsverhältnis der 4 Makk zu Philo. In diesem Falle wäre auch ein terminus post quem für das 4 Makk gegeben. Es wurde auf mehrere Parallelen hingewiesen.

(3) In bezug auf den Hebräerbrief beachte man die Schilderung der Bekennerqualen in Kap. 11, 33 ff. Man vergleiche ferner Hebr 4, 15 u. 4 Makk 5, 25; Hebr 9, 12 u. 4 Makk 17, 22; Hebr 11, 17-19 u. 4 Makk 16, 18-20; Hebr 12, 1-2 u. 4 Makk 17, 11-14. Während man beim Hebräerbrief bloss von einer möglichen Kenntnis des 4 Makk sprechen kann, dürften die Parallelen bei Ignatius eine hinreichende, wenn auch nicht absolute Sicherheit begründen. Bei der mangelhaften Überlieferung der literarischen Zeugnisse sind verloren gegangene Mittelglieder immer möglich; doch müssten diese vermuteten Quellen die nachgewiesenen Eigentümlichkeiten insgesamt aufweisen. Sie sind biblischer wie hellenistischer Herkunft, sprachlicher, stilistischer und inhaltlicher Natur, wenigstens für das Wort *ἀντίφυχον* ganz einzigartig. Auf die Beziehungen des christlichen Martyrergedankens zum Judentum wies K. HOLL, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1914), jetzt in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2 (Tübingen 1928) 68-102, S. 80 ff. Doch liegt Ignatius ausserhalb seiner Untersuchung. Ihm folgte H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen 1936) 2 ff. Dieser

Es stellt sich daher die Frage, ob sich auch anderswo, vor der ausdrücklichen Bezeugung durch Eusebius, Spuren dieses Buches finden lassen. Die Untersuchung beschränkt sich auf die wichtigsten Texte des zweiten Jahrhunderts.

#### DER ERSTE KLEMENSBRIEF

An Sprache und Vorstellungen des 4 Makk erinnert lebhaft die Schilderung der neronianischen Verfolgung im ersten Klemensbrief Kap. 5-6. Die römischen Blutzengen werden hier wie im 4 Makk als « herrliche Beispiele » (γενναῖα ὑποδείγματα 5, 1. 7; 6, 1; vgl. 4 Makk 17, 23; aber auch u. besser 2 Makk 6, 28. 31) hingestellt, als « Athleten » verherrlicht (5, 1. 2; 4 Makk 6, 10; 17, 15. f.; weder im 2 Makk noch NT). Das Wort γενναῖος wird wie im 4 Makk (6, 10; 7, 8; 8, 3 usw.), hier (5, 1. 6; 6, 2) und in der späteren christlichen Martyrerliteratur, mit einer Häufigkeit verwendet, dass es geradezu typisch wird. Wenn Klemens (5, 2) von den verfolgten « Säulen » (vgl. 4 Makk 17, 3; doch besser Gal 2, 9) sagt, sie hätten « bis zum Tode gekämpft », so kann man dazu zahlreiche Parallelen im 4 Makk aufweisen (1, 9; 6, 30; 7, 8 usw.; nicht im 2 Makk). Stets meint damit der Verfasser den tatsächlich erfolgten Bekenntnistod. Diesen Sinn von Besiegelung des Zeugnisses durch den Tod hat der Ausdruck μαρτυρία in 1 Klem 5, 4 und μαρτυρία in 4 Makk 12, 16 (1). Die Beschreibung der unmenschlichen Qualen in 1 Klem 6, 1-2 atmet den gleichen Geist wie das 4 Makk. Die Terminologie deckt sich häufig: αἰκία, αἰκισμα, dem NT fremd, entspricht in 4 Makk αἰκισμός (6, 9; 7, 4; 14, 1; 15, 19 vgl. 1 Klem 11, 1), αἰκίζεσθαι (1, 11; 6, 16; vgl. aber auch 2 Makk 7, 13 f. 15). Mit 1 Klem 6, 1 πολλὰς αἰκίας καὶ βασάνους vgl. 4 Makk 17, 7 ποικίλας βασάνους (auch 16, 3; 15, 24). Mit 1 Klem 6, 2: Die heldenmütigen Frauen Roms « wandelten auf dem sicheren Pfade des Glaubens und erhielten den edlen Preis, sie die schwach dem Leibe nach waren », 4 Makk 15, 24: « Obwohl sie (die Mutter) der sieben Kinder Verderben schaute und die vielfältige Mannigfaltigkeit ihrer Qualen, sie alle hat sie überwunden, die edle Mutter, wegen ihres Glaubens zu Gott » (vgl. auch 17, 2) und 16, 2: « Nicht bloss Männer wurden Herr

behandelt S. 67-78 ausführlich den antiochenischen Bischof. Die Beziehungen zum 4 Makk entgingen ihm. Anders als er betont jüdische Einflüsse H. W. SURKAU, *Martyrien in jüdischer u. frühchristl. Zeit* (Göttingen 1938); doch behandelt er von unsern Texten nur MPol. Sieh auch H. STRATHMANN in G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch z. NT*, 4. Bd. (Stuttgart 1939) 489 ff.

(1) A. RAHLFS liest freilich hier mit dem Synaiticus ἀριστείας gegen den Alexandrinus μαρτυρίας. Letztere Lesart bevorzugen indessen A. DEISSMANN, a.a.O. 167, H. B. SWETE, *The Old Testament* (Cambridge 1894) III, 750, R. B. TOWNSHEND, a.a.O. 678, A. DUPONT-SOMMER, a.a.O. 132. Dieser bemerkt auch, dass bis jetzt diese Parallele zum christlichen Gebrauch übersehen wurde, verweist jedoch nur auf Mart. Polycarpi als der ältesten Quelle, statt auf das sinngleiche μαρτυρεῖν im 1 Klem 5, 4. 7 und μαρτύς in App. 22, 20 u. Apk 2, 13. Vgl. auch Hegesipp bei Eusebius KG II 23, 18 f.

über die Leidenschaften, sondern selbst eine Frau blickte mit Verachtung auf die grössten Qualen » (vgl. 2 Makk 7, 21) und 17, 12 (Kampfpfeis, Siegespreis).

Sicher bedingten Ursache und Ähnlichkeit der Todesart eine Ähnlichkeit auch der Darstellung. Doch ist diese zu auffallend, um nicht eine Abhängigkeit nahezulegen, besonders wenn man den Unterschied der Terminologie im NT, teilweise auch im 2 Makk beachtet und das eindeutigere Verhältnis der Ignatiusbriefe zum 4 Makk herbeizieht. Bei Klemens, der im Gegensatz zu Ignatius das Alte Testament unvergleichlich stärker verwendet, läge eine solche Beeinflussung zum vorneherein näher. Wenn sich auch ein zwingender Beweis nicht erbringen lässt, dazu sind die Berührungspunkte zu wenig ausschliesslich und eigentümlich, so erhält doch die vielumstrittene Stelle des 1 Klemensbriefes gerade im Lichte des 4 Makk den eindeutigen Sinn von einem Blutzugnis der Apostel Petrus und Paulus. Die Parallele ist m. W. in der von K. Heussi entfachten Kontroverse nicht herbeigezogen worden (1).

#### DAS MARTYRIUM DES HL. POLYKARP

Ähnlich verhält es sich mit dem Martyrium des hl. Polykarp. Dupont André (2) war von drei Stellen beeindruckt, ohne den Schluss auf eine Abhängigkeit zu wagen. Tatsächlich lässt sich der Vergleich erweitern.

Die ersten drei Kapitel zeugen von der gleichen begeisterten Verherrlichung des Martyriums; sie enthalten eine ähnliche Schilderung der Qualen; auch hier die Häufung des Wortes γενναῖος. Μαρτυρία, μαρτύριον und μάρτυς heisst eindeutig « Blutzugnis », « Martyrium » und « Blutzuge ».

Im einzelnen seien noch folgende Stellen vermerkt: MPol 1, 1 Polykarp hat durch seinen Tod der Verfolgung ein Ende gesetzt. 4 Makk 18, 4: « Ihretwegen hat das Volk Frieden erlangt ». MPol 2, 2 « Wer sollte ihren Edelsinn, ihre Ausdauer, ihre Liebe zum Herrn nicht bewundern ? » (Man beachte die literarische Aufmachung und Terminologie). 4 Makk 17, 16: « Wer sollte sie nicht bewundern, die Athleten der göttlichen Gesetzgebung ? » MPol 2, 3: « Sie verachteten die irdischen Martern (vgl. 4 Makk 13, 1; 16, 2), sich durch Leiden einer Stunde das ewige Leben erkaufend (vgl. 4 Makk 15, 3). Und das Feuer menschlicher Qualen war ihnen kühl (4 Makk 11, 26: « Dein Feuer ist kühl für uns »). Sie hatten vor Augen, dem ewigen, niemals löschenden Feuer zu entfliehen ». In 4 Makk 9, 8-9 wird ähnlich das Sein-bei-Gott als Lohn des Bekenntnistodes den ewigen Qualen gegenübergestellt, die das göttliche Gericht über den Tyrann verhängen wird.

(1) Vgl. die umfassende Darstellung von B. ALTANER, *Was Petrus in Rom? : Theol. Revue* 36 (1937) 177-188.

(2) A.a.O. 85 Anm. 56.



Die Ähnlichkeit des 4 Makk mit MPol ist grösser als jene der entsprechenden Texte im 2 Makk 7, 14. 36. Das Bekenntnis « gibt Anteil (an Gott) unter der Zahl der Martyrer » (MPol 14, 2 und 4 Makk 18, 3  $\thetaείας μερίδος$ ), « ewiges Leben » (MPol 14, 2 und 4 Makk 15, 3), « Unversehrtheit » (MPol 14, 2 und 4 Makk 17, 12). MPol 17, 1: Der Martyrer ist « bekränzt mit dem Kranz der Unversehrtheit » und « trägt davon den unbestrittenen Kampfpriest » (1) und 4 Makk 17, 12; « Der Kampfpriest: Unversehrtheit in langdauerndem Leben ». 4 Makk 17, 15: « Die Frömmigkeit siegte ihre Athleten bekränzend ». Schliesslich MPol 19, 2: « Durch seine Standhaftigkeit hat er (Polykarp) den ungerechten Statthalter besiegt » und 4 Makk 17, 2: « Die Mutter hat mit den sieben Söhnen die Macht des Tyrannen gelöst ». Nicht die Metapher vom Wettkampf, (vgl. auch MPol 18, 3 u. 4 Makk 17, 13), doch der Ausdruck « Athlet » fehlt im MPol.

Einige der angeführten Parallelen sind neu. Die Kenntnis des 1. Klemsbriefes und der Ignatiusbriefe vermöchte sie nicht zu erklären.

#### DER BRIEF DER GEMEINDEN VON VIENNA UND LUGDUNUM

Wichtiger scheint der Bericht über die Verfolgung in Gallien unter Mark Aurel bei Eusebius KG V 1-2 (2). Schon sein emphatischer und bilderreicher Stil ähnelt jenem des 4 Makk mehr als dem irgend eines alttestamentlichen (2 Makk) oder neutestamentlichen Buches. Dasselbe gilt von der Terminologie und von den Metaphern.  $\muάρτυς$  (1, 10. 11. 16 etc.),  $\muαρτυρία$  (1, 11. 29. 30) bedeuten « Blutzeuge » und « Blutzeugnis ». Der Tod ist die « Besiegelung des Zeugnisses » (2, 3 vgl. 4 Makk 7, 15). Das Martyrium ist ein « Wettkampf »  $ἀγών$  (1, 36. 38. 40 ff.). Die Martyrer sind « Athleten »  $ἀθλητής$  (1, 19. 36. 42), Wettkämpfer  $ἀγωνιστής$  (1, 17. 43), der « Welt zum Schauspiel » geworden (1, 40 wohl abhängig von 1 Kor 4, 9; doch Metapher auch in 4 Makk 17, 14).  $Γενναῖος$  wird auffallend häufig für die Bekenner gebraucht (1, 7. 17. 19. 20. 36). Grausamkeit und Mannigfaltigkeit werden wie im 4 Makk rhetorisch gesteigert. Doch müssen sich die Henker für besiegt erklären (1, 18 und 4 Makk 6, 10; 7, 4). Die Sieger werden mit dem « Kranz der Unsterblichkeit » gekrönt (1, 36. 42 eher abhängig von MPol 17, 1; 19, 2 als von 4 Makk 17, 15). Sie gehen heim zu ihrem « König » (1, 55 vgl. 2 Makk 7, 9 « König der Welt », MPol 9, 3 « Christus König »), zu « Gott » (2, 7 vgl. 4 Makk 7, 19; 16, 25; 17, 18; 18, 23) (3).

(1) Hingegen beweist  $\piραβεῖον$  einen Einfluss des Paulus Phil 3, 14.

(2) GCS, Euseb. II 1, 402-433 (E. SCHWARTZ).

(3) Vgl. noch die Metapher « Säulen » in 1, 6 und 4 Makk 17, 3, wo die sieben Brüder sieben starken Säulen verglichen werden, auf denen unerschüttert die Mutter, wie ein Dach ruhend, das Erdbeben der Martern aushält.

Freilich mochten manche dieser Wörter und Metaphern, soweit sie im 2 Makk und im NT nicht vorkommen, seit dem ersten Klemensbrief, Ignatius, dem Martyrium Polykarps bekannt sein. Der Vergleich mit einem Wettkampf lag umso näher als die Christen Galliens tatsächlich an Stelle der Gladiatoren den Tieren vorgeworfen wurden (1, 40). Doch vermögen diese Quellen keine restlose Erklärung zu geben. Ἀγωνιστής findet sich nur hier (1, 17. 43 vgl. 18) und im 4 Makk 12, 14. Weder die LXX noch das NT noch die Apostolischen Väter noch die Apologeten kennen das Wort. Desgleichen γενναῖος ἀθλητής nur hier (1, 19. 36) und 4 Makk 6, 10. Blandina, die «wackere Athletin», wurde «wieder jung» (ἔνεαξεν) in ihrem Bekenntnis (1, 19 vgl. 24) wie Eleazar, der «wackere Athlet» (4 Makk 6, 10) «wieder jung» wurde (ἔνεαξεν) «im Geiste durch die Vernunft trotz der Qualen» (4 Makk 7, 13). Jene, welche den Glauben verleugnet hatten, sind von der Jungfrau-Mutter Kirche tot geboren, aber wieder in ihren Mutterschoß eingeschlossen und neu belebt worden (1, 45). Nach dem Zusammenhange und den Parallelen (1, 11 ἐξέτρωσαν 1, 49 ὠδίνων) heisst das wohl, durch das ihrer anfänglichen Treulosigkeit nachfolgende Bekenntnis wurden sie zum übernatürlichen und damit auch himmlischen Leben wiedergeboren. Blandina selbst wird mit einer tüchtigen Mutter verglichen, «die ihre Kinder (die andern Martyrer, die sie zum Bekenntnis anfeuerte und die *vor* ihr starben) aufmunterte und als Siegesträger vorausschickte zum König (1), dann selbst auch alle Qualen der Kinder wieder durchlitt und dann zu ihnen eilte, sich freuend und frohlockend über den Ausgang» (1, 55). Es ist wirklich als ob dem anonymen Verfasser die Mutter der Makkabäer vorschwebte, wie sie das 4 Makk schildert: «Sie hielt keinen vom Tode ab noch trauerte sie um dieselben wie um Verstorbene. Vielmehr als ob sie einen diamantenen Sinn hätte und die Vollzahl ihrer Söhne zur Unsterblichkeit wiedergebären würde, ermahnte sie vielmehr mit flehentlichen Bitten zum Tode für die Frömmigkeit» (4 Makk 16, 12-13 vgl. 14, 12).

Freilich lesen wir auch im 2 Makk 7, 20-23, die bewunderungswürdige Mutter hätte «jeden einzelnen kraftvoll und in Weisheit ermuntert, mit weiblicher Gemütsart Mannesmut verbindend». Doch hat der Bericht der galischen Gemeinden darüber hinaus mit dem 4 Makk gemeinsam den emphatischen Stil, den Vergleich mit dem Wettkampf (sie schickte sie als «Siegesträger» voraus), vor allem das Bild von der Wiedergeburt zum Leben durch die Jungfrau-Mutter Kirche, das selbst Ignatius R 6, 1 kaum, keinesfalls so gut zu erklären vermag. Wie auffallend gerade das Zusammentreffen der letzteren Metapher ist, beweist die Tatsache, dass sie erstmals hier auftritt und z. B. Cyprian, dem die Bezeichnung «Mutter-Kirche» sehr geläufig ist, sie m. W. nie in den zahlreichen Texten über das Martyrium ver-

(1) Vgl. auch Irenaeus Adv. haer. IV 33, 9 (Migne PG 7, 1078): «Daher schickt die Kirche an allen Orten wegen ihrer Liebe zu Gott eine Menge Martyrer allezeit zum Vater voraus».

wendet (1). Nur das 4 Makk vermag daher Stil, Sprache und Vergleiche befriedigend aufzuhellen und nicht, wie P. de Labriolle (2) wollte, die kanonischen Bücher der Bibel und die Apostolischen Väter.

Überraschen mag auch, dass der anonyme Verfasser, wenigstens nach dem uns von Eusebius überlieferten Texte, von den gallischen Bekennern nur neun in der eigentlichen Erzählung der Verfolgung mit Namen, als Hauptfiguren nennt: Vettius Epagathus, Sanktus, Maturus, Attalus, Blandina, Biblis, Pothinus, Alexander, Pontikus (1, 3 ff.). Erst später (3, 2), getrennt vom eigentlichen Bericht, im Zusammenhang mit dem Montanismus, als Beweis der Ablehnung seines Rigorismus durch die Martyrer, wird ein zehnter Alkibiades genannt. Die volle Liste war dem Berichte beigelegt (4, 3). Sollte das Martyrium der Makkabäer diese Auswahl bestimmt oder umgekehrt ein eigentümliches Zusammentreffen von Umständen an die alttestamentlichen Martyrer erinnert haben? Der greise Bischof Pothinus entspräche Eleazar, an den bereits die Gestalt des Polykarp und Ignatius erinnerte. Blandina wird, so scheint es, vom Verfasser selbst der tapferen Mutter verglichen. Die übrigen sieben mahnen an die sieben Brüder. Wer sich die Arbeitsweise späterer Legendenschreiber vergegenwärtigt, dem möchte die bejahende Antwort nicht ganz unbegründet erscheinen; ob zur ersten oder zweiten Möglichkeit, bleibe dahingestellt. Dass die von den Martyrologien überlieferte Zahl der Bekenner einer Beschränkung bedarf, hat O. Hirschfeld (3) erkannt und D. H. Quentin (4) stimmte ihm zu. Vielleicht liefert die hier gemachte Beobachtung einen Beitrag zur Lösung der Frage.

Wir brechen hier die Untersuchung der frühchristlichen Quellen ab. Es sei indessen noch auf Klemens von Alexandrien hingewiesen (Str. VII c. III 20, 3-6; vgl. Protr. X 96, 3; Quis dives 3, 5-6). Seine dem Athletentum entnommenen Bilder erinnern mehr an 4 Makk 17, 11-15 als an Philo, besonders De migrat. Abrahæ 27. Doch ist ein Entscheid wegen der freien Ausgestaltung bei Klemens schwer. Seine Bilder kehren ähnlich wieder bei Tertullian (Ad mart. 3) und in Abhängigkeit von ihm bei Cyprian (Epist. 10, 4; 58, 8 usw.).

(1) J. PLUMPE, *Mater Ecclesia* (Washington 1943), behandelt die Metapher am ausführlichsten; doch weist auch er im Kapitel über das Schreiben der gallischen Gemeinden (S. 35 ff.) nicht auf das 4 Makk hin. Bei Cyprian wäre zu beachten Ad Fortunatum c. 11 (CSEL III 1, 338, 340, 341 HARTEL).

(2) P. DE LABRIOLLE, *Le style de la « Lettre des chrétiens de Lyon » dans Eusèbe, H. E., V, 1-4: Bulletin de littérature et d'archéol. chrét.* 3 (1913) 198 f. J. B. LIGHTFOOT, a.a.O. II 1, 343 sammelte die Stellen aus dem Briefe, die eine Kenntnis des Ignatius nahelegen; doch zeigt ein Vergleich unschwer, dass sie die mit dem 4 Makk gemeinsamen Gedanken und Ausdrücke nicht erschöpfen oder zu erklären vermögen.

(3) O. HIRSCHFELD, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin; Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie d. Wissensch.* 1 (1895) 381-409.

(4) H. QUENTIN, *La liste des martyrs de Lyon de l'an 177; Analecta Bolland.* 39 (1921) 113-138. Keineswegs soll hier die Geschichtlichkeit des Berichtes angetastet werden, sondern die Möglichkeit einer Beeinflussung durch das 4 Makk offen gelassen werden.

Auf die Zusammenhänge dieser Bildersprache mit der kynisch-stoischen Diatribe wurde bereits hingewiesen. Vermag vielleicht sie, ohne Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit, die eben aufgedeckten Aehnlichkeiten zu erklären? Dazu ist zu bemerken, dass wenigstens für Ignatius und den Brief der gallischen Gemeinden die Aehnlichkeiten sich auch auf solche Wendungen und Gedanken beziehen, die sicher nicht kynischen oder stoischen Ursprunges sind. Schwieriger ist die Antwort für den Klemensbrief, der in den letzten Jahren so eingehend untersucht worden ist. Fast gleichzeitig und unabhängig von einander hellten M. Dibelius (1) und gründlicher L. Sanders (2) die beiden Kapitel 5 und 6 durch auffallende Parallelen, besonders aus Dion und Epiktet, auf. Doch scheinen beide u. E. in ihrer Entdeckerfreude die Lösung zu ausschliesslich von dieser Seite her gesucht zu haben. Die erste, natürlichste Quelle waren geschichtliche Tatsachen und Begriffe, die der Verfasser aus der lebendigen Ueberlieferung sowie den neutestamentlichen Schriften schöpfte und seinem besonderen Zwecke anpasste. Er hat sie dabei in ein stoisches Gewand gekleidet, gerade so wie es der Verfasser des vierten Makkabäerbuches mit dem nationalen heldischen Stoffe getan hat. Weder M. Dibelius noch L. Sanders, der allein die Möglichkeit ausdrücklich in Erwägung zieht (3), nehmen eine Abhängigkeit vom 4 Makk an. Doch bedarf L. Sanders Vergleich einer Ergänzung und teilweisen Berichtigung.

Klemens spricht in den beiden Kapiteln nicht weniger als viermal vom Beispiel, wobei er dreimal das Wort *ὑπόδειγμα* gebraucht (5, 1 ab; 6, 1), einmal das synonyme *ὑπογραμμός* (5, 7). L. Sanders (4) fragt sich, warum Klemens nicht den bei den Stoikern üblichen Ausdruck *παράδειγμα* gebrauchte. « Serait-ce que le mot *παράδειγμα* ressemble trop au verbe *παράδειγματίζω*, lequel signifiait parfois livrer quelqu'un aux outrages publics? ». Wäre es vielleicht nicht eher deshalb, weil ihm das vierte Makkabäerbuch vorschwebte? Im Anschluss an die oft erwähnte Stelle 17, 11-16 lesen wir, Antiochus hätte seinen Soldaten die Ausdauer der Makkabäer zum Beispiel verkünden lassen *ἀνεκήρυξεν... εἰς ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονήν* (17, 23). Man vergleiche dazu 1 Kl 5, 7 (*Παῦλος*) *ὑπομονῆς... ὑπογραμμός*. Freilich ist *ὑπόδειγμα* kein typischer Ausdruck des vierten Makkabäerbuches. Wir finden ihn häufig in der Septuaginta, bei Philo, Flavius Josephus, im NT (Jak 5, 10), im 1 Kl noch 46, 1; 55, 1; 63, 1; dazu *ὑπογραμμός* ausser 5, 7 in

(1) M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert* = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Phil. Hist. Kl.* 1941/2, 2. Abh.

(2) L. SANDERS, *Le panégyrique de Saint Paul* = *Univ. Cath. Lovan. Sylloge Excerptorum e dissertationibus etc.* Tom. IX, Fasc. 4. Louvain 1943 = *Extrait des Studia Hellenistica* t. II, 1943 pp. 1-40.

(3) A.a.O. S. 37 f. M. DIBELIUS, a.a.O. S. 43 Anm. 2 weist einfach auf 4 Makk hin, dessen Verfasser den Apologeten des 2. Jahrhunderts vorausgegangen sei. Interessant ist sein Hinweis auf den Jakobusbrief 5, 10.

(4) A.a.O. S. 21 Anm. 1.

16, 17; 33, 8. Andererseits steht *παράδειγμα*, also gerade der von Klemens trotz stoischer Einflüsse gemiedene Ausdruck im Sinne, von « verabscheuungswürdigem Beispiel », durch das die Makkabäer « zum Gespötte aller » geworden wären, in 4 Makk 6, 19 *παράδειγμα...τῆς μιαιφονίας*. Merkwürdiges Zusammentreffen!

M. Diebelius und L. Sanders weisen auf zahlreiche Stellen aus der Diatribe, nach welchen der Weise mannigfaltige Mühen, selbst den Tod mutig erdulden soll, so wie es Klemens von seinen Helden behauptet (1). Trotz der unzweifelhaften Parallelen muss das Fehlen gewisser *πόννοι* wie der *πενία*, *λοιδορία*, *ἀδοξία* auffallen, die mit andern « Mühen » von den Stoikern aufgezählt werden. Die Auswahl bei Klemens war somit noch von andern Rücksichten bedingt (2). In den aus der Diatribe angeführten Texten vermissen wir vor allem den im 4 Makk immer wiederkehrenden Ausdruck « Kämpfe oder Qualen ertragen bis zum Tode » (meist *μέχρι*, vgl. 6, 30; 7, 8; 13, 1; 16, 1; 17, 7. 10, *ἕως* 14, 19), mit dem die Stelle über die römischen Helden feierlich eingeführt wird, übrigens im Anschluss an die c. 4 erwähnten alttestamentlichen Beispiele: *ἕως θανάτου ἡθλήσαν*.

L. Sanders (3) wies mit Recht gegen H. Delehaye hin auf die stoischen Parallelen zu den christlichen Märtyrern, auf das Zeugnisgeben durch das Beispiel bis zum Tode. Daher wird *μαρτυρήσας* in 1 Kl 5, 4. 7, wie bereits gesagt, den Sinn haben « Zeugnis geben durch Ertragen von Mühen aller Art, faktisch bis zum Tode », wie dies der *Zusammenhang* beweist, (4) also in der Tat « Blutzeugnis ». L. Sanders (5) irrt sich, wenn er in bezug auf 4 Makk schreibt: « Mais ni le mot *μαρτυρεῖν*, ni ses dérivés, si importants dans le thème et employés par Clément, ne figurent là ». Dazu abschwächend in Anmerkung 4: « Sauf que, dans un des deux passages en question, on rencontre une fois le substantif *μαρτυρία* (au chapitre VI, dans une phrase abstraite). Mais nulle part l'auteur ne nomme ses héros *μάρτυρες*, ni ne qualifie leur activité de *μαρτυρεῖν* ». In Wirklichkeit handelt die andere, bereits oben erwähnte Stelle (12, 16 nach dem Alexandrinus) vom Blutzeugnis für die Kraft der frommen Vernunft. Nachdem die ersten sechs Brüder den Tod für das Gesetz erduldet hatten, sprach der Jüngste: « Ich werde nicht zum Fahnenflüchtigen des Zeugnisses meiner Brüder » (*Οὐκ ἀπαυτομολῶ τῆς τῶν ἀδελφῶν μου μαρτυρίας*).

(1) M. DIBELIUS, a.a.O. S. 25 f. L. SANDERS, a.a.O. S. 14-19.

(2) Man denke an die echt biblischen, besonders paulinischen Begriffe oder Ausdrücke *στῆλοι*, *τόπος τῆς θόξης*, *ὑπομονῆς βραβεῖον*, *λίθασθεις*, *πίπτεις*, *δικαιοσύνη*, *ἅγιος τόπος*, *τῆς πίστεως ὁρόμος*, ganz abgesehen von den geschichtlichen Tatsachen, die der Stelle zugrunde liegen müssen. Selbst M. DIBELIUS, a.a.O. S. 29 nimmt, mit Rücksicht auf unseren Text, die Wirklichkeit des Martyriums Petri in Rom an.

(3) A.a.O. S. 22 Anm. 2-3.

(4) H. LIETZMANN'S Ausführungen in den *Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil. Hist. Kl. 1936 29. H. behalten auch jetzt noch ihren Wert. Unser Hinweis auf das 4 Makk kann sie nur bestärken.

(5) A.a.O. S. 37.

Es sei schliesslich nochmals auf die Aehnlichkeit der Schilderung und Ausdrücke im 6. Kapitel des Klemensbriefes mit dem vierten Makkabäerbuche hingewiesen, insbesondere 1 Kl 6, 1 und 4 Makk 6, 30; 15, 24; 17, 7-10, 23; dann 1 Kl 6, 2 und 4 Makk 8, 9; 15, 24.

Der Schluss auf die Möglichkeit einer Abhängigkeit des Klemensbriefes vom 4. Makkabäerbuch wird daher nicht erschüttert; doch will er im Zusammenhang mit den Ignatiusbriefen und dem Schreiben der gallischen Gemeinden betrachtet werden. Es besteht auch kein ernstlicher Grund gegen die Annahme verschiedenartiger Einflüsse in ein und demselben längeren Texte. Ein Blick auf die reiche und mannigfaltige Schriftbenutzung des Klemens, beispielsweise in Kapitel 49-50, mag den Einwand hinreichend widerlegen.

Solange daher keine klareren Parallelen (1) zu den hier untersuchten Quellen gefunden werden, dürften das vorgeschlagene Abhängigkeitsverhältnis und seine Folgerungen zum wenigsten als höchst wahrscheinlich zu Recht bestehen.

Nach jüngst entdeckten arabischen Quellen wäre die erste seit der Zerstörung des zweiten Tempels in Antiochien erbaute Synagoge jene über dem Grab der Makkabäer gewesen (2). Damit scheint der frühe Kult dieser Helden bewiesen und wohl auch die Annahme von der Entstehung des vierten Makkabäerbuches in Syrien und seinem Einfluss auf Ignatius bestärkt.

OTIIMAR PERLER

*Freiburg (Schweiz)*

(1) Die Abhängigkeit der Ignatiusbriefe von der stoisch-kynischen Diatribe ist ein Thema für sich. Die auf S. 17 erwähnten Stellen lassen sich vermehren. Erwähnt seien ἀπερίσπαστος E 20, 2, ἐκκλινειν im Sinne von «meiden» E 7, 1, εὐσταθεῖν P 4, 4, ἡμερος E 10, 2, δμυλία in der Bedeutung von «Rede» erstmals in P 5, 1, welche bei Stobaeus gerade auf die epiktetischen Vorträge angewendet wird (AD. BONHÖFFER, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911 S. 122), συγκατατίθεσθαι im Sinne von «beistimmen» Ph 3, 3. Soweit aus Epiktet. Der grössere Einfluss des Hellenismus ist, mit den neutestamentlichen Schriften verglichen, unverkennbar.

(2) Siehe JOACHIM JEREMIAS, *Die Makkabäer-Kirche in Antiochia: Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 40 (1942) 254 f.

## EUCHARISTIE ET UNITÉ DE L'ÉGLISE D'APRÈS SAINT IGNACE D'ANTIOCHE.

Saint Ignace d'Antioche se caractérise dans la lettre aux Philadelphiens "homme créé pour l'union"<sup>1</sup>. L'unité de l'Eglise était en effet sa hantise. Il la voyait menacée par l'hérésie et par le schisme dans les communautés de l'Asie dont les délégués vinrent le saluer lorsqu'il fut trainé de ville en ville pour être jeté aux bêtes dans l'amphithéâtre à Rome. Le captif semble avoir laissé son propre troupeau dans un état de discorde et de désunion<sup>2</sup>. Il ne cessa de le recommander aux prières des Ephésiens, des Magnésiens, des Tralliens et des Romains<sup>3</sup>. La nouvelle de la paix rétablie le remplit de joie<sup>4</sup>. Telles sont les circonstances historiques qui occasionnèrent au début du deuxième siècle un développement de la théologie de l'Eglise et de l'Eucharistie, sacrement de l'unité.

Depuis la mort des apôtres, l'organisation hiérarchique s'était affermie. L'évêque monarchique avait succédé aux collèges des presbytres dans la plupart des églises, fondées par saint Paul. Il serrait plus fortement les liens qui unissent les fidèles à leurs pasteurs. Représentant de Dieu et du Christ, l'évêque est investi d'un pouvoir presque absolu et divin. Sans lui il n'y a pas d'Eglise: "Là où paraît l'évêque que là soit aussi la foule, de même que là où est le Christ Jésus est aussi l'Eglise Catholique"<sup>5</sup>. Cette unité de gouvernement trouva son expression saisissante dans l'unité de culte: Une seule eucharistie par communauté, célébrée par l'évêque ou par son délégué. "Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui concerne l'Eglise. Que cette eucharistie seule soit regardée efficace et salutaire (βέβαια) qui se célèbre sous la présidence de l'évêque ou de celui que l'évêque lui-même en aura chargé... Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser ni de faire l'agape"<sup>6</sup>, c'est à dire de célébrer l'eucharistie.

1 Phil., 8, 1. Nous citons l'édition de K. BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*. Tübingen, 1924. *Ignatiusbriefe* p. 82-113. Nous avons utilisé également P. Th. CAMELOT. O. P., *Ignace d'Antioche, Lettres*. 2<sup>e</sup> Paris, 1951.

2 Tel semble être le sens du mot εἰρηνεύειν dans Phil., 10, 1; Smyr., 11, 2; Pol., 7, 1, du moins selon F. N. HARRISON, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*. Cambridge, 1936 p. 79 ss. Cf. cependant 4 Macc. 18, 4.

3 Eph., 21, 2; Magn., 14; Tral., 13, 1; Rom., 9, 1.

4 Phil., 10, 1-2; Smyr., 11, 1-3; Pol., 7, 1-3.

5 Smyr., 8, 2.

6 Smyr., 8, 1-2.

Cette interprétation est commandée par la juxtaposition de l'agape et du baptême<sup>7</sup>. Le terme "agape" révèle de plus que l'eucharistie était encore unie à ce repas fraternel qui déjà par son nom symbolisait la charité, repas qui la réalisait et l'excitait. Le mot est choisi intentionnellement<sup>8</sup>. Il rappelle, selon le contexte, le sens profond de l'eucharistie qui est le symbole sacramentel de l'unité dans l'amour et dans la foi. Car on ne peut séparer l'unité du culte de l'unité de l'amour et de la foi. Les hérétiques "n'ont aucun souci, ni de la veuve, ni de l'orphelin, ni de l'opprimé, ni des prisonniers ou des libérés, ni de l'affamé ou de l'assoiffé, dit saint Ignace dans la même lettre aux Smyrniotes. Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ... Il leur serait utile d'aimer (*ἀγαπᾶν*) pour qu'ils ressuscitent aussi"<sup>9</sup>. Le contexte suggère que *ἀγαπᾶν* "aimer" est une locution métaphorique pour dire "pratiquer la charité par la participation à l'agape eucharistique qui est le gage de la résurrection"<sup>10</sup>. L'hérétique et le schismatique s'exclutait donc de l'eucharistie et parce qu'il niait la présence réelle de la chair du Christ et aussi parce qu'il se séparait de l'Eglise hiérarchique. "Si quelqu'un n'est pas à l'intérieur du *θυσιαστήριον* (c'est à dire du sanctuaire destiné au sacrifice et réservé d'abord à ses ministres), il se prive du pain de Dieu"<sup>11</sup>. "Celui qui est à l'intérieur du *θυσιαστήριον* est pur, celui qui est en dehors du *θυσιαστήριον* n'est pas pur; c'est à dire que celui qui agit en dehors de l'évêque, du presbytère et des diacres, celui-là n'est pas pur de conscience"<sup>12</sup>. Autrement dit: Celui qui s'oppose à la hiérarchie commet une faute qui l'exclut de la communion ecclésiastique et par le fait même de l'agape eucharistique. Le célèbre texte de saint Paul: "Unum corpus... unus Dominus, una fides, unum baptisma" (Eph. 4, 4-5) se trouve ainsi enrichi de nouveaux éléments: "Unus episcopus, una eucharistia".

7 Ainsi l'interprètent Th. ZAHN, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873 p. 343; J. B. LIGHTFOOT, S. Ignatius vol. 2 sec. édit. London 1889 p. 313; A. LELONG, Les Pères Apostoliques vol. 3 Paris 1910 p. 90 s. Le Pseudo-Ignace Smyr. 8, 2 n'a pas compris autrement.

8 Les lettres de saint Ignace fourmillent de pareils procédés. Cet auteur écrit dans un style de rhéteur. Il suit moins un ordre logique que psychologique et rhétorique. Il pense en images dont l'une appelle une autre. Son style a été brièvement étudié dans un article paru dans la Rivista di Archeologia Cristiana 25, 1949 p. 57-61.

9 Smyr., 6, 2-7, 1.

10 LIGHTFOOT, o. c. p. 307 suivi par LELONG, o. c. p. 88 s. et par P. Th. CAMELOT, Ignace d'Antioche 1<sup>re</sup> édit. Paris 1944 p. 126, 2<sup>e</sup> édit. (1951) p. 160 s. n'acceptent pas cette interprétation retenue par le grand nombre des auteurs. Le vocabulaire primitif chrétien ne la justifierait pas. Cependant elle est tout à fait conforme au style de saint Ignace que aime les métaphores, les néologismes, les expressions poétiques et inusités, les *ἀπαξ λέγόμενα*. Notre sens résulte du contexte comme l'a pourtant très bien vu le R. P. CAMELOT, après W. BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Tübingen 1920 p. 270. Notre phrase forme avec la précédente un parallélisme antithétique: οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνῆσκουσιν συνέχρην δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Les deux membres expriment la même idée une fois négativement (*ἀποθνῆσκουσιν*), la seconde fois affirmativement (*ἀναστῶσιν*). La première phrase introduite par οὖν, continue en manière de conclusion la pensée précédente: "Ils s'abstiennent de l'eucharistie... Ceux donc qui s'opposent au don de Dieu (c'est à dire à la chair eucharistique qui est le don par excellence) meurent dans leurs disputes". L'immortalité est encore un effet de l'eucharistie. Elle est affirmée affirmativement et négativement, comme ici, dans Eph. 20, 2: ἕνα ἄρτου κλῶντες ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντιδοτός τοῦ μὴ ἀποθάνειν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ πάντος.

11. Eph. 5, 2. Il faudrait citer le texte entier jusqu'à la fin du chapitre pour mieux voir la relation entre l'eucharistie et l'unité hiérarchique. 5, 3 s'inspire de la 1<sup>re</sup> aux Corinthiens 11, 20: συνερχόμενοι οὖν... ἐπὶ τὸ αὐτό. Eph. 5: ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό.

12 Tral., 7, 2.



Le martyr pénètre plus profondément dans le mystère. L'eucharistie contenant le Fils Incarné de Dieu nous unit à son corps mystique qui est son Eglise. Saint Ignace écrit dans la lettre aux Philadelphiens: "Efforcez vous donc de ne participer qu'à une seule eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ et un seul calice pour l'union par son sang, un seul autel comme il n'y a qu'un seul évêque avec le presbyterium et les diacres"<sup>13</sup>. Nous ne rendons pas toute la portée de ce texte si nous traduisons: "Il n'y a qu'un seul calice pour nous unir à son sang". La mention de l'autel (θυσιαστήριον) indique plutôt le sacrifice et son action unifiante. Saint Ignace reprend dans son langage à lui les paroles de l'institution: "Ce calice est la Nouvelle Alliance en mon sang (1 Cor. 11, 25) qui est versé pour vous" (Luc. 22, 20). Dans le Nouveau ainsi que dans l'Ancien Testament Dieu a scellé l'alliance avec son peuple par le sang du sacrifice. Qui dit alliance dit union (ἑνωσις), dit même unité de race, par le sang, selon les conceptions sémitiques. Or c'est précisément cette effusion, unifiante du sang sur la croix qui devient mystérieusement présente sur l'autel afin de nous unir par le sang de l'agneau immolé et en lui: "un seul calice pour l'union par son sang et en lui, un seul autel". Cette pensée l'évêque d'Antioche l'insinue avec une clarté suffisante de même dans la lettre aux Smyrniotes: "L'eucharistie est la chair de notre Seigneur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés"<sup>14</sup>. Encore cette fois le texte rappelle le récit de saint Paul et de saint Luc (1 Cor. 11, 24; Luc. 22, 19): "Ceci est mon corps qui est donné pour vous". Il y joint une variante de saint Matthieu: "Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, répandu pour la multitude en rémission des péchés" (26, 28). A la lumière de cette exégèse les paroles difficiles qui précèdent immédiatement le passage de la lettre aux Philadelphiens que nous venons de commenter s'expliquent: "Ne vous y trompez pas, mes frères, si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'hérite pas le royaume de Dieu; si quelqu'un marche selon une doctrine étrangère, il ne s'accorde pas avec la passion"<sup>15</sup>, c'est à dire il se met en contradiction avec la passion du Christ dont le but est précisément de nous unir dans le royaume de Dieu. Le mot "passion" rappelle à son tour sa représentation sacramentelle: "Efforcez vous donc de ne participer qu'à une seule eucharistie; car il n'y a qu'un seul calice pour l'union par son sang, un seul autel". Cet enchaînement des idées est habituel à saint Ignace. La lettre aux Tralliens est plus explicite bien que le sacrifice eucharistique n'y soit pas mentionné: "Par sa croix, dans sa passion (le Christ) vous rappelle à lui, vous qui êtes ses membres. La tête en effet ne

13 Phil., 4: Σπουδάσατε ὅν μὴ εὐχαριστία χρῆσθαι μίᾳ γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἑνωσιν τοῦ αἵματος, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις τοῖς συνδούλοις μου. Le parallélisme (deux fois trois membres) est très visible. Les trois degrés de la hiérarchie exigent la mention du θυσιαστήριον qui doit avoir le sens d'autel comme dans Rom., 2, 2 et peut-être Magn. 7, 2. Il signifie le sanctuaire avec l'autel dans Eph. 5, 2; Tral. 7, 2. De plus notre texte s'inspire de 1 Cor. 10, 16-17 οὐ θυσιαστήριον signifie l'autel du temple de Jérusalem. Ce texte de saint Paul prouve que l'idée du sacrifice sinon le terme θυσιαστήριον n'est pas un anachronisme (LIDHTEFOOT o. c. p. 259) dans saint Ignace. "L'autel", exigé d'abord par le parallélisme, explique clairement l'affirmation précédente "un seul calice pour l'union par son sang" dans le sens d'un sacrifice, que nous unit en un seul peuple. Tel est le sens du verset 17 du chapitre 10 de la 1<sup>re</sup> lettre aux Corinthiens qui est à la base du texte de saint Ignace. Ἑνωσις indique plutôt l'action tandis que ἐνότης en indique le résultat (l'unité).

14 Smyr. 7, 1.

15 Phil. 3, 2. Encore ici nous avons un parallélisme, cette fois synthétique, à deux membres. Le royaume de Dieu consiste précisément dans l'union avec le Christ et avec Dieu dans l'Eglise. Cette unité est le fruit de la passion.

peut naître sans les membres, puisque Dieu promet cette union qu'il est lui-même" <sup>16</sup>. Quiconque est familiarisé avec les lettres de saint Ignace et celles de saint Paul aperçoit sans difficultés l'inspiration paulinienne de cette théologie. Le passage de la lettre aux Philadelphiens en particulier est une adaptation de la Ière lettre aux Corinthiens 10, 17: "Puisqu'il y a un seul pain nous sommes un seul corps, tout en étant plusieurs; car nous participons tous au pain unique". Il y a jusqu'au terme *θυσιαστήριον* qui se trouve au verset suivant où l'apôtre compare l'eucharistie avec les sacrifices d'Israël. L'unité qui est l'effet de l'eucharistie est donc pour saint Ignace tout d'abord l'unité des membres dans le corps mystique du Christ ou comme il est dit dans la lettre aux Smyrniotes l'union "dans un seul corps de son Eglise" <sup>17</sup>. L'unité extérieure n'en est que le reflet visible.

Le terme final et le but ultime de cette communion est l'union avec la personne du Christ et par elle avec le Père: "La tête en effet ne peut naître sans les membres, puisque Dieu promet cette union qu'il est lui-même" <sup>18</sup>. La chair de Jésus et son sang, présents dans l'eucharistie, sont la chair et le sang du Christ vivant "que dans sa bonté le Père a ressuscité" <sup>18b</sup>. C'est dans cette perspective seule que le langage imagé de l'évêque devient clair et plein de sens <sup>19</sup> lorsqu'il exhorte les Magnésiens: "Tous accourez ensemble vers un seul temple, comme vers un seul autel, vers l'unique Jésus-Christ qui est sorti du Père un et qui était uni en lui l'unique et qui est retourné vers lui" <sup>20</sup>. Les métaphores sont empruntées à la liturgie <sup>21</sup>. Elles supposent un lieu de culte et un autel. En s'approchant de lui, le fidèle s'unit à la personne du Christ qui est uni au Père. Convaincu de cette présence réelle, vivant de piété eucharistique et dévoré par le désir de voir Dieu, le martyr peut s'exprimer dans la lettre aux Romains: "C'est vivant que je vous écris, désirant de mourir. Mon désir (charnel) est crucifié et il n'y a plus en moi de feu aimant la matière; mais une eau qui vit et qui murmure en moi, disant au dedans de moi: Viens vers le Père. Je ne prends plus de plaisir à une nourriture qui conduit à la corruption ni aux plaisirs de cette vie. C'est le pain de Dieu que je veux, lequel pain est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang qui est amour incorruptible" <sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Tral. 11, 2.

<sup>17</sup> Smyr. 1, 2.

<sup>18</sup> Tral. 11, 2.

<sup>18b</sup> Smyr. 7, 1.

<sup>19</sup> Nous répétons que notre interprétation suppose continuellement les procédés du style de saint Ignace. Cf. notre note 8.

<sup>20</sup> Magn. 7, 2.

<sup>21</sup> Il est difficile de dire si les métaphores sont prises directement du culte de l'Ancien Testament ou du culte païen. Il faudra du temps pour faire accepter par exemple le terme *θυσιαστήριον* par les chrétiens (cf. cependant Hebr. 13, 10). Ce qui importe ce sont les idées chrétiennes, c'est la théologie eucharistique exprimée par ses métaphores. On voudrait rapprocher notre texte de la lettre aux Hébreux ch. 9, c'est à dire du culte dans le temple de Jérusalem. Il y aurait correspondance entre le *ναός* de saint Ignace et celui du temple de Jérusalem, entre le *θυσιαστήριον* de notre texte et le Saint du temple qui contenait la table des pains d'offrande et l'autel des parfums, entre l'unique Jésus-Christ, le Grand-Prêtre du Nouveau Testament qui par son propre sang entra dans le Saint des Saints (cf. Hebr. 9, 12) et le Grand-Prêtre juif qui entra une fois par an dans le Saint des Saints, entre le Père de qui Jésus-Christ est sorti et vers lequel il est retourné et le Saint des Saints, résidence de Dieu. Cette comparaison ne serait pas inattendue comme le prouve Phil., 9, 1: "Bons étaient aussi les prêtres (de l'Ancien Testament); mais au-dessus d'eux est le Grand-Prêtre (Jésus), à qui a été confié le Saint des Saints, à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu; car lui est la porte du Père par laquelle entrent Abraham, Isaac et Jacob, les prophètes, les apôtres et l'Eglise. Tout cela pour l'union avec Dieu".

<sup>22</sup> Rom. 7, 2-3.

Puisque la communion unit à la personne du Christ et par le Christ au Père, et puisque l'eucharistie est "remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours"<sup>23</sup>, ce langage extatique est exact. Il fait du sacrement un symbole de la vie éternelle sans en exclure le réalisme. S'il nous étonne par sa hardiesse, il nous éblouit par sa richesse. "L'eau vive" fait allusion au baptême<sup>24</sup> qui lui-même rappelle immédiatement les métaphores eucharistiques<sup>25</sup>. "L'amour incorruptible" est opposé à "la nourriture de corruption". Il indique l'objet éternel du désir et de l'amour du martyr, à savoir le Christ Dieu plutôt que l'amour du Crucifié qui a versé son sang pour nous<sup>26</sup>. C'est d'ailleurs le sens donné par une glose fort ancienne qui ajoute: "qui est amour incorruptible *et vie intarissable (éternelle)*". Tous les témoins grecs, y compris le martyr de Métaphraste et le Pseudo-Ignace du IV<sup>e</sup> siècle l'ont retenu<sup>27</sup>.

L'eucharistie est ainsi pour saint Ignace inséparable de l'unité hiérarchique et cultuelle, de l'unité dans la foi et dans l'amour<sup>28</sup>, de l'unité des membres dans le corps mystique du Christ, enfin de notre unité avec la Trinité. Elle est symbole, cause, terme même de l'unité puisqu'elle contient la personne du Verbe Incarné. Un seul texte qui évoque les assemblées eucharistiques réunit toutes ces idées comme dans un faisceau de rayons lumineux: "Que chacun de vous, vous soyez un chœur, afin que vous étant mis à l'unisson par votre accord, ayant pris le ton de Dieu par l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ (un hymne) au Père afin qu'il vous écoute et qu'il vous reconnaisse par vos bonnes oeuvres comme les membres de son Fils. Il est donc utile pour vous d'être d'une irréprochable unité, afin que vous participiez toujours à Dieu"<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Eph. 20, 2.

<sup>24</sup> Jean 4, 10.14; 7, 38 s. L'eau est le symbole du baptême ou de l'Esprit Saint qui est donné au baptême (Jean 7, 38), source de vie éternelle. Cf. saint Justin Dial. 114 où le baptême est opposé à la circoncision: ὡν αἱ καρδίαι οὕτως περιτετεμνέναι εἰσιν ἀπὸ τῆς πονηρίας ὡς χαίρειν ἀποθνῆσκοντας διὰ τῷ ὀνόματι τοῦ τῆς καλῆς πέτρας καὶ ζῶν ὕδατος ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὴν πατέρα τῶν ὁλων βρωσούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν (Otto, vol. II, p. 408 B). Saint Irénée, Adv. haer. III, 17, 2 (HARVEY, III, 18, 1, vol. 2, p. 93): Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt in vitam Dei, miserante Domino nostro Samaritanae illi praevaticatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis, et ostendente ei, et pollicente aquam vivam, ut ulterius non sitiret, neque occuperetur ad humectationem aquae laboriosae habens in se potum salientem in vitam aeternam, quam Dominus accipiens munus a Patre, ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum. Ibid. V, 18, 2 (HARVEY V, 18, 1, vol. 2, p. 374). Odes de Salomon XI, 6-7 (W. BAUER, 1933, n. 14-15). Tertullien, De bapt. 9, 4 (BORTEFFS p. 61). Cyprien, Epist. 63, 8 (HARTEL, vol. 2, p. 706 s.).

<sup>25</sup> Il en est de même de Smyr. 8, 2.

<sup>26</sup> ΖΑΨΗΝ, Ign. v. Ant., p. 348 ss. suivis par BAUER, o. c., p. 252 rapporte δ ἔστιν etc. à tout ce qui précède τοῦτο δὲ ἔστιν et traduit: "ce qui est une agape éternelle" Ce sens n'est pas très différent de celui que nous proposons; mais cette traduction semble détruire le parallélisme. Les expressions de saint Ignace ont d'ailleurs souvent un sens multiple, riche et complexe.

<sup>27</sup> La glose rappelle évidemment le ὕδατος ζωῆς du paragraphe (2) précédent. Il suffit de comparer Jean 4, 14: πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον et le texte de saint Justin Dial. 114 cité ci-dessus à la note 24. Le Pseudo-Ignace avait déjà interprété le ὕδωρ λολοῦν du ὕδατος ἀλλομένου de saint Jean. Ajoutons que la glose, si c'en est une, complète le parallélisme de la phrase. Sans elle la deuxième partie n'aurait que deux membres au lieu de trois. Elle serait en tout cas très bien trouvée puisqu'elle est conforme au style et à la pensée de l'auteur. Cf. aussi les martyrs de Lyon dans Eusebe Hist. Ecclés., V, 1, 22.

<sup>28</sup> Saint Ignace unit habituellement ces deux vertus. Cf. Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde. Divus Thomas 22, 1944, p. 430-432.

<sup>29</sup> Eph. 4, 2. Cf. Magn. 7, 2 et surtout Rom. 2, 2 où l'auteur prend ses métaphores toujours de la liturgie eucharistique, semble-t-il. Cf. G. JOUASSARD, Aux origines du culte des martyrs dans le Christianisme. Recherches de Science Religieuse 39-40, 1951-2, p. 362-367.

Cette théologie n'est pas complètement nouvelle. Elle s'inspire visiblement de saint Paul. La terminologie rappelle aussi le sixième chapitre du IV<sup>e</sup> évangile<sup>30</sup>. Mais l'évêque martyr s'exprime dans une langue nouvelle, originale et ravissante. Il adapte ses sources aux besoins nouveaux. Le mystère de la foi l'éclaire dans la lutte contre l'hérésie. Le sacrement de l'amour attise le feu qui le consume.

<sup>30</sup> Ainsi les termes *ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ*; Jean 6, 33 et Ignace Eph. 5, 2; Rom. 7, 3; *σάρξ* au lieu de *σῶμα*: Jean 6, 51 ss. et Ignace Rom. 7, 3; Phil. 4; Smyr. 7, 1; *πόμα*: Jean 6, 55 (*πόσις*) et Ignace Rom. 7, 3. Saint Jean 6, 51 ss. insiste comme saint Ignace (Eph. 20, 2; Rom., 7, 3; Smyr. 7, 1) sur l'immortalité, effet de l'eucharistie. L'influence de saint Paul (1<sup>re</sup> aux Cor. 10-11) est plus visible. Les textes les plus importants ont été mentionnés. Cf. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*. Madrid, 1950, pp. 384-399.

## PSEUDO-IGNATIUS UND EUSEBIUS VON EMESA.

Die ungelöste Frage nach der Theologie und nach dem Verfasser der pseudoignatianischen Briefe ist seit den eingehenden Untersuchungen von Th. Zahn, F. X. Funk, J. B. Lightfoot und A. Hilgenfeld<sup>1</sup> in den Hintergrund gedrängt worden. Zuletzt hat F. Diekamp in seiner verdienstvollen Neubearbeitung der *Patres Apostolici* nach anfänglichem Schwanken sich wieder für die Auffassung Funks bekannt<sup>2</sup>, nach welcher wir es mit einem Apollinaristen und nicht mit einem arianisierenden Theologen (Zahn, Harnack, Duchesne, Schwartz) zu tun haben. Ein ernsthafter Versuch das Rätsel zu lösen ist m. W. seither nicht gemacht worden.

Nun dürfte die Entdeckung des Schrifttums des Eusebius von Emesa neues Licht in die dunkle Frage werfen, die Diekamp eine „*quaestio difficillima*“ nannte<sup>3</sup>. Denn über die geistige Verwandtschaft beider, des Pseudo-Ignatius und des Eusebius, kann kaum ein Zweifel bestehen: Hier wie dort begegnen wir der gleichen exegetisierenden theologischen Methode, die sich ängstlich an die Schrift hält. Hier wie dort finden wir die wesentlich gleiche arianisierende Trinitätslehre bei aller Betonung der Gottheit des Logos. Hier wie dort dieselbe Christologie nach dem Schema „Logos-Fleisch“.

Da ein erschöpfender Vergleich beider Theologen den Rahmen eines kurz bemessenen Aufsatzes weit überschreiten würde, sei aus

---

<sup>1</sup> Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (1873), 116—166; F. X. Funk, zuletzt in *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* 2 (1899) 347—359 und 3 (1907) 298—310; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Part II*<sup>2</sup> vol. I (1889) 257—274; A. Hilgenfeld, *Ignatii Ant. et Polycarpi Smyr. epistulae et martyria* (1902), 173—212.

<sup>2</sup> *Patres Apostolici*<sup>3</sup> vol. II (1913) XXV—XXIX.

<sup>3</sup> Ebd. XXV. Dom A. Wilmart hat durch die Entdeckung von 17 Homilien in der Handschrift 523 von Troyes das Studium des Eusebius von Emesa seit 1920 in Fluß gebracht. Sein Erbe übernahm E. M. Buytaert, der die Echtheitsfrage in der *R. d'hist. eccl.* 43 (1948) 5—89 untersuchte. Eine literarkritische Studie mit den griechisch, armenisch und syrisch erhaltenen Fragmenten erschien 1949 als Band 24 der *Bibliothèque du Muséon: L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse* (1949). Die Sammlung von Troyes erschien 1953 als Band 26 des *Spicilegium sacrum Lovaniense: Eusèbe d'Emèse, discours conservés en latin Tome premier: La collection des Troyes*. Der noch ausstehende zweite Band wird die bereits von J. Sirmon unter dem Namen des Eusebius von Caesarea veröffentlichten Homilien (nachgedruckt in Migne PG 24, 1047—1208) enthalten, mit Ausnahme der zwei ersten, die den Nummern 3 und 4 der Handschrift von Troyes entsprechen. Der Band ist inzwischen 1957 erschienen. Diese Ausgaben sind in diesem Aufsatz benutzt worden. Die Beziehungen zu Pseudo-Ignatius sind m. W. von niemand beachtet, wenigstens nicht namhaft gemacht worden.

der Christologie jene Einzelfrage herausgehoben, die für Funk, vor allem aber für Diekamp entscheidend war, nämlich die Sündelosigkeit Christi. Nach Diekamp<sup>4</sup> muß Pseudo-Ignatius (Philip. 5, 2), weil er die Seele Christi leugnet, um ihn als sündelos verstehen zu können, zu den Apollinaristen gezählt werden. „Denn diese verstümmelten aus der gleichen Absicht die menschliche Natur Christi und erkannten dem Logos Gottes die Rolle der Seele zu, um Christus seiner Natur nach unveränderlich, von Sünden frei und erlösungsfähig beweisen zu können.“ Die Arianer indessen hätten Christus die Seele abgesprochen, um deren Affekte dem Logos zuzuschreiben und ihn damit dem Vater wesentlich unterzuordnen.

Eusebius von Emesa, dessen schriftstellerische Tätigkeit vor 358 fällt<sup>5</sup> und der zur weitmaschigen Gruppe der Halbarianer gehört<sup>6</sup>, berührt die Frage der Sündelosigkeit Christi am ausführlichsten in *De fide*<sup>7</sup>. Die Rede richtet sich vornehmlich gegen Marcellus von Ancyra. Den Modalismus des „Galaters“ — so nennt er Marcellus ausdrücklich (n. 24) — widerlegt er mit Schriftzeugnissen, die Vater und Sohn als persönlich verschieden erweisen wie die Worte des Vaters bei der Taufe und der Verklärung Jesu: „Dies ist mein geliebter Sohn!“ Die Erwähnung der Taufe ruft nach einer Erklärung ihres Zweckes: Um von diesem Augenblicke an durch Wunderzeichen die göttliche, verborgene Kraft (Eusebius versteht darunter die göttliche Natur) zu offenbaren, nicht etwa um wie bei einem „bloßen“, der Taufe bedürftigen Menschen den Nachlaß der Sünden zu erwirken:

*Sed nec Pater semel dixit de Filio: Hic est: sed et cum venit Filius ut impleret omnem iustitiam per Ioannis baptismum, — quia tempus erat, ut signa iam faceret et demonstraret virtutem, quae erat abscondita, — ut ne quis putaret quia ut homo purus, indigens baptismo, venit ad baptismum*<sup>8</sup>.

Mit dem Ausdruck „purus homo“ (ψιλὸς ἄνθρωπος) bezeichnet man in der Christologie des 4. Jahrhunderts den Adoptianismus eines Artemon und Paul von Samosata, der in Photinus von Sirmium eine Auferstehung erlebte<sup>9</sup>. Wahrscheinlich enthält die Berichtigung des Eusebius einen Hinweis auf den Marcellus-Schüler, dessen Adoptia-

<sup>4</sup> XXVIf.

<sup>5</sup> E. M. Buytaert, *Bibl. du Muséon* 24, 94f. Eusebius starb um 359; die summarische Chronologie der Werke in *Spicilegium* s. Lov. 26, XLVf.

<sup>6</sup> E. M. Buytaert, *Bibl. du Muséon* 24, 90f. Vgl. schon J. Gummerus, *Die homöusianische Partei* (1900), 21.

<sup>7</sup> *Spicilegium* s. Lov. 26, 79—104.

<sup>8</sup> *Spicilegium* s. Lov. 26, 80 Z. 17—21.

<sup>9</sup> Vgl. H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate* (1952 = *Paradosis VI*) 73, 84 n. 9.

nismus erstmals in der Ekthesis makrostichos der Synode von Antiochien vom Jahre 344 stigmatisiert wurde<sup>10</sup>. Anthropologisch bedeutet die Bezeichnung „*purus homo*“ einen gewöhnlichen Menschen, der aus Leib und Seele besteht, im Gegensatz zum Gottmenschen Christus, der aus Logos oder Kraft (*virtus* δόναμις) und Körper oder Fleisch zusammengesetzt ist. Diese den Semiarianern (und Arianern) mit den Apollinaristen gemeinsame Anschauung ist bei Eusebius so häufig und so klar bezeugt, daß sich ein eingehender Beweis erübrigt<sup>11</sup>. Begründet wird sie mit Joh. 1, 14: „*Et Verbum caro factum est*“<sup>12</sup>.

Verneint wird nun aber die menschliche Seele nicht, um den Logos dem Vater der Natur nach unterzuordnen – Eusebius ist ein scharfer Gegner des strengen Arianismus, er betont unablässig die Unveränderlichkeit des Logos trotz und in der Menschwerdung<sup>13</sup> –, sondern im Gegenteil, abgelehnt wird die Seele Jesu, um, wie es scheint, gerade die Gottheit des Wortes (seine Unveränderlichkeit) und die Einheit seiner Person wahren zu können. Denn Eusebius wendet sich einerseits gegen eine Verwandlung der Gottheit in die Körperlichkeit, was eine Vernichtung der ersteren bedeutete<sup>14</sup>, eine Seele Christi tritt dabei überhaupt nicht in sein theologisches Blickfeld; andererseits verwirft er eine adoptianistische Beförderung „eines gewöhnlichen“, das heißt durch eine Seele personifizierten Menschen zur

<sup>10</sup> Anath. IV 2–3 Athanasius, de synod. 26 (Opitz II, 1, 252 Z. 26–33).

<sup>11</sup> I 31–34 (Spicilegium s. Lov. 26, 34–38); II 7 (S. 48, 9–14): Si siccum audieris dictum: *Verbum caro factum est*, putabitur dicere, quia incorporealis natura translata ad corpus est. Hoc autem non suscipit incorporealis Filii natura. Num possibile est animam ad corpus transferri? Si autem anima, quae adest corpori, ad corpus transferri non potest, quemadmodum Deus Verbum in carnem transfertur? II 8 (S. 48 f.); II 17 (S. 56, 8–57, 5); II 43 (S. 76, 4–8); III, 4 (S. 82, 1); XIII 27 (S. 310, 5–7); XIV 13 (S. 333, 1–7); XVI 1 (S. 362, 2–363, 1); De eo quod Deus Pater incorporealis est PG 24, 1153 A. Am klarsten tritt diese Anthropologie beim Tode Jesu in Erscheinung, der im Gegensatz zu unserem Tode in der Trennung des Logos (oder der göttlichen virtus) vom Körper oder Fleisch bestand: I 29 (S. 33, 6–17): Quid enim ei erat mors? Nonne recessus virtutis a carne? II 27 (S. 63, 17–19); XI 25 (S. 273 f.). Der ungewöhnlichen Empfängnis entspricht der ungewöhnliche, frei gewollte Tod Jesu I 34 (S. 37, 5–38, 9): Moritur autem iam non ut homo, quia nec natus est ut homo . . . unde et homines (die Schächer am Kreuze) hominum mortem sustinent, — expectaverunt enim vim a natura, — qui autem habuit potestatem nascendi ut voluit, habuit potestatem et mori ut voluit . . . mea potestate recedo. In diesem Sinne ist wohl das armenische Fragment II 19 (Bibl. du Muséon 24, 87\* f.) zu verstehen. Man vergleiche zu dieser Christologie auch die Anthropologie in De incorporali anima PG 24, 1137 BC, 1138 A und De incorporali et invisibili Deo PG 24, 1124 f.

<sup>12</sup> Z. B. II 7–8 (S. 48 f.).

<sup>13</sup> Vgl. II 18–20; 22 (S. 57–60; 76); IX 31 (S. 236); XVI 1 (S. 362).

<sup>14</sup> II 43 (S. 76, 7–10): Sed forte dicis: non mansit qui erat, sed veniens in corpus, translatus est ad corpus. Si hoc ita sentias, ante mortem interimis et naturam transfers et deitatem intercipis. Vgl. ebd. 7–8 (S. 48); 20 (S. 58 f.).

metaphysischen Gottessohnschaft, was in gleicher Weise ein Widerspruch wäre<sup>15</sup>.

Was insbesondere die Sünde betrifft, so ist jeder Mensch, der von Adam stammt und nicht aus Gott geboren ist, ihr unterworfen. Der aus Gott Geborene, das heißt der Eingeborene allein ist, weil wesenhafte Gerechtigkeit ohne Fehl. Er allein konnte daher die Sünden anderer auf sich nehmen, sie dadurch tilgen, Erlöser sein<sup>16</sup>. Der innere Grund der absoluten Sündeunfähigkeit Christi ist also seine unveränderliche göttliche Natur, jener der Sündhaftigkeit des adamgebornen Menschen die Veränderlichkeit der mit freiem Willen ausgestatteten Seele. Letzteres setzt Eusebius als selbstverständlich voraus. Er fühlt sich nicht gedrängt oder angeregt es zu beweisen. Er beleuchtet seine Theologie mit dem Bild der sichtbaren Sonne, die den Unrat bestrahlt und von üblen Gerüchen befreit ohne selbst beschmutzt zu werden. Um wieviel mehr reinigt und erleuchtet der Herr, die Sonne der Gerechtigkeit, ohne selbst durch die Berührung mit dem Sündhaften befleckt zu werden. „Denn seine Natur kann nicht befleckt werden. Nichts Fremdes geht in ihn ein. Was die Natur nämlich einmal ist, das bleibt sie auch. Nichts fehlt ihr, das ihr beigefügt werden könnte. Nichts mangelt ihr, um vollendet zu werden.“ Nicht nur nichts Schlechtes, selbst nichts Gutes nimmt sie in sich auf. Daher gibt es keine Entwicklung, keinen Fortschritt (*promotio*) für den Sohn, nicht bloß jetzt nicht, sondern auch früher (vor der Menschwerdung) nicht; denn der Vollkommene zeugte einen Vollkommenen<sup>17</sup>. Eusebius mag hier in erster Linie die sich zur Trinität entwickelnde göttliche Monas des Marcellus im Auge haben. Aber es wäre ein grobes Mißverständnis, wenn man seine Worte im Sinne der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur unbeschadet der Eigentätig-

<sup>15</sup> II 17 (S. 56, 3—5): *Non enim promovit ex nobis ad Deum, sed Deus, natus a Deo, assumpsit nos*. Ebenso XIV 14 (S. 334); IX 31 (S. 236).

<sup>16</sup> III 5 (S. 82 f.); 14 (S. 87 f.); 33 (S. 99): *Erravimus et non despexit, cecidimus et non sprexit, sed misit Filium suum oboedientem, ut salvaret hominem inoboedientem; misit sine peccato, ut revocaret eum, qui peccaverat; misit Filium suum, facientem placita, ut salvaret servum oboedire nolentem; misit iustitiam, ut auferetur peccatum etc.*; V 29—30 (S. 146—149); XIV 13 (S. 332 f.).

<sup>17</sup> III 6 (S. 83 f.): *... si iste sol non repletur his, quae contingit, multo magis Dominus, iustitiae sol, qui purgat et emundat, clarificat et illuminat, non contaminatur his, quae contingit. Non potest enim eius natura contaminari. Nihil in eum ingreditur alienum. Quod enim natura est semel, hoc et manet: nihil defuit ut introduceretur, nihil minus est ut repleatur. Audebo sane dicere vera: quia non solum nihil mali additamentum suscepit illa natura, sed nec boni. Si ergo malum non suscepit, quia lumini tenebrae non permiscerentur, bonum autem additamentum non indiget, quia perfectum genuit perfectus, non est promotio derelicta Filio. Non nunc dico, sed nec antea: perfectus enim est natus et ideo nihil additamenti accipit, nihil acquirit. Perfecta enim est progenies perfecti. Vgl. n. 19 (S. 90 f.); II n. 17—20 (S. 56—59); n. 22, 26, 43 (S. 59—62, 75 f.); IX 30 (S. 235).*



keit der Seele Christi deuten würde. Eusebius denkt stets und nur im Logos-Fleisch-Schema. Seine Ausführungen sind daher vom Leiden und von der Tätigkeit der göttlichen Natur allein unter Ausschluß jeder seelischen, freien und intellektuellen Handlungsfähigkeit des Erlösers zu verstehen. Er kennt in Christus keinen anderen Willen als den göttlichen, dem des Vaters ähnlichen<sup>18</sup>, kein menschliches Erkennen<sup>19</sup>, keine menschliche Furcht<sup>20</sup>, kein eigentliches Verdienst<sup>21</sup>. Christi Gebet gilt nur für andere oder hat nur vorbildliche Bedeutung<sup>22</sup>.

Knapper wird diese Lehre von der Sündelosigkeit Christi in der Homilie XIV De Apostolis II, 13–14 gefaßt: „Der Sohn in Herrlichkeit, wir in Sünden!“, ruft der Prediger aus. „Jener ist Gott, wir wurden zu dem, was wir nicht waren; jener ist der Veränderung nicht unterworfen“<sup>23</sup>. Wiederum in Verbindung mit der Taufe Jesu, die eine Rechtfertigung verlangt, in der Homilie XVI, 3–6<sup>24</sup> De hominis assumptione I: „Gott brauchte nicht getauft zu werden“. Wenn der Erlöser trotzdem die Bußtaufe des Johannes nicht verschmähte, so geschah es um der Heilsordnung willen: „Weil des Gesetzes Gerechtigkeit, die keiner erfüllt hatte, durch einen erfüllt werden mußte, verschmähte der Erlöser selbst die Johannestaufe nicht; sondern er wurde getauft, weil er unsere Sünden auf sich genommen hatte“<sup>25</sup>. Hier wird als Grund der Sündelosigkeit die Erlösung oder der Heilsplan angeführt. Im einleitenden Kapitel betont der Emeser wie in De fide, durch die Annahme des Leibes (ohne die Seele) sei die gött-

<sup>18</sup> IX 12 (S. 223, 7–14): Si autem, quae vult Pater, haec vult et Filius, ergo quae est Patris voluntas, ipsa est et Filii voluntas. Quemadmodum ergo dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me?* Videtur enim ista vox dissonantiam quamdam voluntatum inducere, velut aliud volentem Filium, aliud volentem Patrem. Sed non ita est. Hoc est enim quod dicitur: *Mea voluntas, inquit, paternae voluntati est similis. Non est enim mea, quia inde est mea.* Ebd. n. 18 (S. 227, 12–16).

<sup>19</sup> XVII 4–5 (S. 373 f.): Das Wissen Christi ist kein anderes als das Wissen Gottes im Alten Testamente. Vgl. IX 18 (S. 227, 14 f.).

<sup>20</sup> II 28 (S. 63, 18 f.): Ergo cum anima (es handelt sich um unsere) propter semetipsam non timeat, multo magis virtus (= die göttliche Kraft, die in Christus die Stelle der Seele vertritt) ob semetipsam timere non potest.

<sup>21</sup> II 26 (S. 62, 6–18): Nec enim et cum dicitur de ipso: *Oboedivit usque ad mortem, mortem autem crucis et ideo superexaltavit eum Deus*, tamquam praemium oboedientiae dicit ei gloriam datam. Absit ita de Unigenito nos sentire... Sed proficit, inquit. Scriptum est: *In aetate proficiebat.* Ergo in aetate: id quod necessarium habebat aetatem.

<sup>22</sup> XIV 16 (S. 335, 20–22): Cum audis quia orat Filius, nosce quia non sibi-metipsi orat. Cum audieris quia agit gratiam, nosce eum, cui aguntur gratiae et eum, qui agit gratias. IX 18 (S. 227, 6–8): ut edoceret per vocem. In einer Christologie nach dem Schema Logos-Fleisch ist eine andere Deutung der Texte nicht möglich.

<sup>23</sup> XIV 13–14 (S. 333 f.).

<sup>24</sup> XVI 3–6 (S. 363–366).

<sup>25</sup> XVI 4 (S. 364, 25–365, 2) vgl. Armen. Fragm. III, Bibl. du Muséon 24, 89\*.

liche Natur in keiner Weise verletzt, angetastet, der Sünde unterworfen worden<sup>26</sup>.

In allen angeführten Texten wird die Verkürzung der menschlichen Natur Christi als etwas Gegebenes vorausgesetzt: Dadurch unterscheidet sich der sündelose Gott-„Mensch“ vom „bloßen“, der Sünde unterworfenen Menschen, daß er keine Seele hat oder besser, daß deren Stelle der göttliche Logos vertritt. Wie die Sündelosigkeit Christi mit der unveränderlichen Natur des Logos gegeben ist, so unsere Sündhaftigkeit mit der besetzten, daher veränderlichen, von Adam stammenden Natur des „bloßen“ Menschen. Freilich steht nicht das Fehlen der menschlichen Seele, sondern die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur als Begründung der Sündelosigkeit Christi im Vordergrund und die Erklärung der Sündelosigkeit selbst ist bei Eusebios ein abgeleitetes, erst auftauchendes Theologumenon, veranlaßt durch die Erwähnung der Taufe Jesu. Ausdrücklich wird die absolute Heiligkeit als eine unerläßliche Forderung zur Erlösung verlangt.

Pseudo-Ignatius bekämpft den Irrtum jener, die Christus einen „bloßen“ Menschen nennen, wiederholt<sup>27</sup>. Die Frage ist bei ihm vor- dringlicher geworden. Er schrieb für eine spätere Zeit. Im Brief an die Philipper 5, 1–2 weist er auf die Widersprüche, in die sich nach seiner Ansicht die Gegner seiner Christologie verstricken: „Wenn der Herr ein bloßer Mensch ist, aus Leib und Seele bestehend, warum schmäht du dann die Hervorbringung der gewöhnlichen Menschen- natur? <sup>28</sup> Warum nennst du das als etwas wider Erwarten dem Men- schen beigelegte Leiden Schein und den Tod des Herrn eine Herr- lichkeit? <sup>29</sup> Wenn er aber Gott und Mensch ist, warum nennst du einen Gesetzesübertreter den Herrn der Herrlichkeit, ihn, der seiner Natur nach unveränderlich ist? Warum sagst du, Gesetzesübertreter sei der Gesetzgeber, er, der keine menschliche Seele hat? Das Wort ist Fleisch geworden (Joh. 1, 14), der Logos Mensch, nicht in einem Men- schen hat er Wohnung genommen“<sup>30</sup>. Die Ähnlichkeit des Einwandes

<sup>26</sup> XVI 1 (S. 362, 20–22): *Accepit vero (nostrum corpus), non ut laederetur ipse, sed ut prodesset; non ut impediretur, sed ut faceret bene; non opus habens ipse, sed his, quibus necessarium, demetiens.*

<sup>27</sup> Wir benutzen die Anm. 1 erwähnte Ausgabe von F. Diekamp, *Patres Apostolici*, vol. II (1913). Tral. 6, 4; Tars. 2, 1; Philip. 5, 1; Philad. 6, 3; Ant. 5, 2 vgl. Const. Apost. VI, 26, 2 (Funk S. 367).

<sup>28</sup> Zur Geringschätzung der Ehe vgl. Philip. 6, 2–3; Philad. 6, 4; *κοινῆς* im Gegensatz zur jungfräulichen des Herrn, der kein gewöhnlicher Mensch, aus Leib und Seele bestehend, war vgl. Philip. 3, 2; Magn. 11, 2; Tral. 10, 4.

<sup>29</sup> Zum Dokerismus vergleiche Tral. 6, 3; Tars. 2, 1; Philip. 3, 4, 3; Philad. 6, 5; Ant. 5, 2; Hero 2, 2.

<sup>30</sup> Philip. 5, 2: *εἰ δὲ θεὸς καὶ ἄνθρωπος, τί παράνομον καλεῖς τὸν τῆς δόξης κύριον, τὸν τῇ ψῆσει ἄτρεπτον; τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἄνθρω-*

und der Antwort mit Eusebius' oben angeführten Stellen ist augenscheinlich. Hier wie dort geht es um die Irrlehre vom „bloßen“ Menschen. Hier wie dort wird die gleiche Anthropologie vertreten: Ein „bloßer“ oder „gewöhnlicher“ Mensch besteht aus Leib und Seele, während Christus aus Logos und Fleisch, aus Wort und Mensch besteht, daher Gott und Mensch ist, aber nicht in einem (durch die Seele persönlich konstituierten) Menschen wohnt<sup>31</sup>. Hier wie dort ist die Sündelosigkeit Christi mit der von Natur aus gegebenen Unveränderlichkeit des Herrn der Herrlichkeit gegeben. Die Natur ist in beiden Fällen die göttliche, hypostasierte Natur des Sohnes Gottes, die eine menschliche Seele nicht zuläßt. Pseudo-Ignatius fügt ausdrücklich hinzu, der Gesetzgeber sei sündelos, weil er keine Seele besitze. Doch der völlig gleich gebaute Parallelsatz beweist, daß die Unveränderlichkeit des Sündelosen mit dem Nichtvorhandensein der menschlichen Seele innerlich verknüpft ist. Eusebius setzt diesen Zusammenhang stillschweigend voraus. Gleich lautet endlich die Schriftbegründung dieser Christologie aus dem Prolog des Johannes-evangeliums<sup>32</sup>.

Eusebius' Ausführungen in De fide wurden durch die Erwähnung der Taufe Jesu veranlaßt. Er wollte jedes Mißverständnis beheben. Aus gleichen Erwägungen heraus ergänzt Pseudo-Ignatius den echten Ignatius in Smyr. 1, 1–2: „... der getauft wurde von Johannes, damit durch ihn jegliche Gerechtigkeit erfüllt würde, der heilig, ohne Sünde wandelte“. In einer leidenschaftlich erregten Apostrophe an den Urheber jeder Häresie läßt er den Teufel aus der Begebenheit am Jordan schließen, Jesus sei ein „gewöhnlicher Mensch“, das heißt als Sünder getauft worden, aber Satan, fügt Ps.-Ignatius

πλαν ψυλὴν ἔχοντα; ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ὁ λόγος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας.

<sup>31</sup> Vgl. Eusebius I 34 (S. 36, 17–19): *Habitans in corpore, permittit corpori ea quae sunt naturalia corporis, ut vera ostendat utraque: quia et Deus et homo. Anderseits, weil ohne personbildende Seele ebd. (S. 37, 5–10): Moritur autem iam non ut homo, quia nec natus est ut homo . . . Non ex viro et muliere, sed accepit Sapientia conspersionem a natura, a filia Adae, ad salutem erroris prioris. Nova ergo et mors erat. Vgl. II 8 (S. 48, 22): in corpore *habitavit Verbum*; III 21 (S. 91, 16–17); IX 31 (S. 236, 4–6): Non enim deposuit Deum ut fieret homo; sed manens, qui erat, assumpsit quem venit salvare; XVI 2 (S. 363, 8): Deus Filius Dei factus est homo; ebd. 3 (S. 363, 14–15): non enim natura homo Filius, sed natura Filius Dei; dispensatio vero per hominem.*

<sup>32</sup> Eusebius hat den Prolog des 4. Evangeliums unzähligmal verwendet, die ersten Verse gegen Marcellus. Mit Vers 14 baut er in II 7–8 (S. 48 f.) sein christologisches Schema auf sowie die Lehre von der Unveränderlichkeit des Wortes trotz seiner Verbindung mit dem Fleisch II 8 (S. 48, 22–25): *Quia in corpore habitavit Verbum, non tamen translatus ad carnem est. Non enim potest nec eius naturae est nec possibile est, ut ad carnem transferatur Verbum. Caro enim propriam habet naturam — et virtus (= göttliche Natur) suam habet vitam.*

bei, hätte den Sinn der Taufe Jesu nicht erkannt (Philip. 9, 1). Diese hatte nach Ephes. 18, 2 „die dem Propheten übertragene Anordnung zu beglaubigen“, nämlich durch die vom Himmel kommende Stimme des Vaters<sup>33</sup>. Für Eusebius (De fide 1–2) war die Offenbarung des Vaters der Erweis der persönlichen Verschiedenheit von Vater und Sohn, eine Verwendung des Textes, die auch Pseudo-Ignatius nicht fremd ist<sup>34</sup>.

Wie sehr Pseudo-Ignatius an der Sündelosigkeit Jesu gelegen ist, zeigen zwei weitere Stellen. In Trall. 9, 1–2 ergänzt er seine Vorlage, die von der wahren menschlichen Geburt und Tätigkeit allein spricht, durch die Erwähnung der zweifachen Geburt aus Gott und aus der Jungfrau, aber aus beiden nicht in gleicher Weise: „Wahrhaft nahm er einen Leib an (ohne Seele); das Wort ist Fleisch geworden (Joh. 1, 14) und wandelte ohne Sünde; denn wer von euch, sprach er, zieht mich einer Sünde (Joh. 8, 46)?“ Ähnlich „verbessert“ er Magn. 11, 2, wobei noch klarer (natürlich gegen Marcellus) die Geburt beim Vater vor aller Zeit und jene spätere aus der Jungfrau ohne Mann hervorgehoben wird, um mit dem Zusatz zu schließen, „und daß er heilig wandelte“. Dieser unmittelbare Anschluß des sündelosen Wandels an die Fleischwerdung, in Form einer berichtigenden Ergänzung verrät doch wohl den inneren Zusammenhang, den der Verfasser zwischen der Logos-Fleisch-Christologie und Sündelosigkeit sieht, aber auch die Gegner (Marcellus, Photinus), die er abweisen will. Die Wendung *ὁσίως πολιτευσάμενος* (Magn. 11, 2; Smyr. 1, 2; vgl. Trall. 9, 2) steht wörtlich im Glaubensbekenntnis der Apostolischen Konstitutionen<sup>35</sup>, wenigstens inhaltlich wird sie angedeutet im ersten und zweiten Symbol von Antiochien vom Jahre 341<sup>36</sup>, in

<sup>33</sup> Vgl. Const. Apost. VII 22, 5 und Ps. Ign. Philip. 8, 3.

<sup>34</sup> Philip. 8, 3: „Verborgen blieb (dem Teufel) die Stimme Gottes über dem Getauften, wer und woher er sei, das Zeugnis des Geistes und Gottes vom Himmel her.“ Daß Ps. Ignatius den Modalismus häufig bekämpft, steht außer Zweifel; doch ist nicht wie bei Eusebius die Offenbarung anlässlich der Taufe und Erklärung Jesu sein Hauptbeweis, sondern vielmehr 1 Kor. 8, 6 (Tars. 4, 2; Philip. 1, 2; 2, 1–2) wie bei Eusebius (vgl. I 41; II 31; V 10. 33; XIII 3. 31. 36; XIV 22. 24 usw.).

<sup>35</sup> Const. Apost. VII 41, 6 (Funk S. 446, 8–9): *καὶ πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ* Zur Frage der Beziehungen zwischen dem Symbol und Ps. Ignatius vgl. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I (1894), 252–254.

<sup>36</sup> Athanasius, De synodis 22 (Opitz II 1, 249, 4–5): *καὶ πᾶσαν τὴν πατρικὴν αὐτοῦ βουλὴν συνεκπεπρωκότα* und De synodis 23, 4 (Opitz II 1, 249, 22–24): *ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, ὡς φησιν ὅτι „καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὅχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με“* (Joh. 6, 38). Zur Geschichte der Symbole vgl. H. G. Gwatkin, Studies of Arianism (1900) 120–122; J. Gummert, Die homöusianische Partei (1900), 15–17; Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles I 2, 724–729.

jenem der Synode zu Sirmium vom Jahre 359<sup>37</sup>, von Nike<sup>38</sup>, von Konstantinopel vom Jahre 360<sup>39</sup>, das heißt in den Bekenntnissen der arianisierenden, vornehmlich gegen Marcellus und Photinus (außer dem strengen Nizänismus) gerichteten Kreise. Basilius von Anycra und seinen Gesinnungsgenossen ist diese Christologie nicht fremd<sup>39a</sup>.

Damit scheint die wichtigste Stütze der Lösung Funks und Diekamps morsch geworden zu sein<sup>40</sup>. Zugegeben sei, daß die Erklärung, „der Herr der Herrlichkeit sei von Natur aus unveränderlich“ (Philip. 5, 2) einen Arianer des linken Flügels ausschließt, aber keineswegs einen Vertreter jener sehr dehnbaren Gruppe, die man bald als Halbarianer, bald als „konservative“ Mittelgruppe bezeichnet, als deren bekanntesten Vertreter man den Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea anführen möchte. Sein Schüler und Namensvetter

<sup>37</sup> Athanasius, De synodis 8, 5 (Opitz II, 1, 235, 32—33): καὶ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρῶσαντα κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν. Vgl. Gummerus, 118f.; Hefele-Leclercq, 931.

<sup>38</sup> Theodoret, Kirchengeschichte II 21, 4 (Parmentier GCS 19, 145, 14—15): πάσης τῆς οἰκονομίας πληρωθείσης κατὰ τὴν βούλησιν τοῦ πατρὸς. Vgl. Hefele-Leclercq, 941f.

<sup>39</sup> Athanasius, De synodis 30, 5 (Opitz II 1, 259, 4—5): καὶ πάσης τῆς οἰκονομίας πληρωθείσης κατὰ τὴν πατρικὴν βούλησιν. Vgl. Hefele-Leclercq, 956—959.

<sup>39a</sup> Epiphanius, Pan. haer. 73, 8, 8; 9, 2. 3. 6; 73, 17—18 (Holl III, 279f., 289f.).

<sup>40</sup> Der andere Hauptgrund, Ps. Ignatius zu einem Vertreter nicht des arianischen (arianisierenden), sondern des nizänischen Bekenntnisses zu stempeln, war für Funk und für Diekamp die Wendung, der Herr hätte die Apostel gesandt zu taufen εἰς τρεῖς ὁμοτίμους (Philip. 2, 4 vgl. den Kommentar Diekamps zu dieser Stelle S. 148f.). Der Ausdruck sei geradezu synonym mit der nizänischen Formel. In Wirklichkeit konnte auch ein Anhänger der Ekthesis Makrostichos den Ausdruck ohne Preisgabe des Subordinationismus verwenden. Die Ekthesis lehnt im 9. Anathem jene, die Vater und Sohn zu sehr trennen, mit der Begründung ab: „Wir bekennen als eine die Würde der Gottheit“, Athanasius, De synodis 26, IX, 3 (Opitz II 1, 253, 39—254, 2): πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον τριάδα τὴν ἀγνωτάτην . . . καὶ θεὸν μὲν τὸν πατέρα λέγοντες, θεὸν δὲ καὶ τὸν υἱόν, οὐ δύο τοῦτους θεούς, ἀλλ' ἓν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα καὶ μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συμφωνίαν. Man kann damit Eusebius' von Emesa Schluß der Predigt XIII, 40 (S. 321, 15—20) vergleichen: Consueti celebremus, ad gratiarum actionem convertamur, Patrem adoremus, Filium confiteamur per Spiritum, glorificemus unitatem, sequamur pacem; et uni per unum in uno, ab una ecclesia, gloriam referamus: Nongenito Patri, per Unigenitum, in uno Spiritu Sancto gloria, imperium, honor et nunc et semper et per omnia saecula saeculorum, amen. Sämtliche Doxologien des Eusebius verbinden die drei göttlichen Personen, freilich in einer betonten Reihenfolge: Dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Stärker als üblich wird die Einheit außer in der eben angeführten Stelle in der Homilie XV, 25 (S. 361, 23—24) hervorgehoben: Glorificemus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu. Andererseits gehörten gerade Cyrill von Jerusalem, Basil von Caesarea, Gregor von Nazianz und von Nyssa (wenigstens die zwei ersten) nicht zu den Nizänern der strengsten Richtung. Aus ihnen hat Diekamp seine Beweise geholt. Das abgewogene Urteil von J. B. Lightfoot (II, 1, 270) zur Beweisführung Funks bleibt daher bestehen: „but, as the statement was accepted by most Arians no stress can be laid on it“. Der gleichen Auffassung war Newman, ebd. Anm. 2.

von Emesa steht wie so viele andere Gesinnungsgenossen, wie auch Pseudo-Ignatius, unter seinem Einfluß<sup>41</sup>. Die subordinatianische Trinitätslehre, die auch Diekamp nicht übersehen konnte, einerseits, die ebenso entschiedene Wahrung der Gottheit Christi gegen den strengen Arianismus andererseits lassen Pseudo-Ignatius als einen Vertreter derselben theologischen Richtung erkennen. Ganz eindeutig ist bei ihm die Abwehr des Marcellus von Ancyra und seines Schülers Photinus von Sirmium, was wiederum ein ausgesprochenes Anliegen der gleichen Gruppe war.

Th. Zahn<sup>42</sup>, der durch seine Marcellusstudien für solche Beziehungen ein geschärfted Auge hatte, schlug seinerzeit mit gewichtigen Gründen, wenn auch unter Vorbehalt, als Verfasser der pseudo-ignatianischen Briefe den Nachfolger des Kirchenhistorikers auf dem Thron von Caesarea, den ränkesüchtigen und charakterlosen Acacius vor. Sein Vorschlag ist in jüngerer Zeit von C. H. Turner wohlwollend beurteilt worden<sup>43</sup>. Die Untersuchungen des englischen Patrologen zum Text der Apostolischen Konstitutionen<sup>44</sup>, die nach Funk den gleichen Verfasser wie die pseudoignatianischen Briefe haben dürften, weisen die Konstitutionen so entscheidend einem arianisierenden Theologen zu, daß die Handbücher wenigstens in diesem Falle die Position Funks vom Apollinarismus des Verfassers aufgegeben haben. Die Zeit scheint gekommen zu sein, um die gleiche Wendung auch in bezug auf den Pseudo-Ignatius zu vollziehen.

Damit wäre die pseudoignatianische Frage noch nicht restlos gelöst. Unbereinigt bliebe das Verhältnis zu den Apostolischen Konstitutionen, für die sich eine Neuauflage aufdrängt. Unenträtselt wäre der Name des sonderbaren Fälschers. Mag auch seine Theologie jener des Acacius nahestehen, gegen den Bischof von Caesarea sprechen außer der Heimat der Briefe, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Palästina zu suchen ist<sup>45</sup>, biographische Gründe<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Vgl. E. M. Buytaert, *Bibl. du Muséon* 24, 68—70; 90f.; F. Diekamp, XXIV; Th. Zahn, *Ign. von Ant.* 121—128. <sup>42</sup> Th. Zahn, *Ign. von Ant.* 141f.

<sup>43</sup> C. H. Turner, *Notes on the Apostolic Constitutions: Journal of Theol. Stud.* 31 (1930) 130.

<sup>44</sup> C. H. Thurner, *Journal of Theol. Stud.* 13 (1912) 53—65; 16 (1915) 54 bis 61; 523—538; 31 (1930) 128—141.

<sup>45</sup> Vgl. F. Diekamp, XXX; J. B. Lightfoot II 1, 274; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur I* (1913) 153.

<sup>46</sup> Ich glaubte anlässlich des I. internationalen Kongresses für patristische Studien in Oxford vom Jahre 1951 als mutmaßlichen Verfasser Silvan von Tarsus nennen zu dürfen, der mit Basilius von Ancyra, Georgius von Laodizäa u. a. ein führendes Mitglied der Semiarianer auf den Synoden von Seleucia (359), Konstantinopel (360) und Lampsakos (364) war. Als Zeit der Abfassung der pseudoignatianischen Briefe würden sich dann die Jahre zwischen 360 und 370 ergeben. Ich hoffe die Gründe, welche für diese Lösung sprechen, auf breiter Grundlage demnächst vorlegen zu können.

## DIE BRIEFE DES IGNATIUS VON ANTIOCHIEN. FRAGE DER ECHTHEIT – NEUE, ARABISCHE ÜBERSETZUNG.

Seit dem 16. Jahrhundert sind Überlieferung und Echtheit der in drei Rezensionen überlieferten Ignatiusbriefe Gegenstand leidenschaftlicher Kontroversen gewesen. Nach den meisterhaften Untersuchungen von Th. Zahn, F. X. Funk und J. B. Lightfoot aus dem Ende des letzten Jahrhunderts war die Echtheit von 7 Briefen der mittleren Rezension fast allgemein anerkannt. Widerspruch erhob sich indessen immer wieder, bald hier, bald dort, kaum unter katholischen Patristikern. Das außergewöhnliche, klare Zeugnis des Bischofs von Antiochien für die monarchische Struktur der Frühgemeinden, für die Inkarnations- und Sakramentenlehre verlieh den Briefen hohes Ansehen auf der einen Seite, rief Bedenken hervor, wenn nicht Ablehnung ihrer Echtheit auf der andern Seite. Die flammende Liebe zum Martyrium, die leidenschaftliche Sprache, der zierliche Stil, die von Paulus und Johannes geformte Spiritualität finden immer wieder ungeschmäleretes Lob bei vielen Lesern. Beweis dafür sind die zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen mit hohen Auflageziffern.

In einer umfangreichen, mit viel Scharfsinn durchgeführten Studie <sup>1</sup> kommt nun der Franziskaner Reinoud Weijenborg, O.F.M., Professor für Patristik in Rom, zu einem Ergebnis, das die alte Polemik von neuem entfacht. Die vergleichende Untersuchung der drei Rezensionen, der langen (= L), der mittleren (= M) und der nur in syrischer Fassung bekannten kurzen (= C) Rezension – der Epheserbrief allein wird behan-

<sup>1</sup> Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie par Reinoud WEIJENBORG OFM, mis en français par Barthélémy HÉROUX, OFM. Leiden, Brill 1969, 474 p.

delt – führt ihn zum Schluß, daß die mittlere, allgemein als ursprünglich anerkannte Fassung, von der längeren abhängt und nicht umgekehrt, und daß die syrische einfach durch Kürzung aus der mittleren entstanden sei, was heute niemand bestreitet. Weil nun die längere nach 360 entstanden ist, könne die von ihr abhängige, mittlere Rezension nicht von Ignatius stammen. Der Autor der längeren Fassung hätte nach Weijenborg in Anlehnung an den Roman «Peregrinus» des heidnischen Schriftstellers Lucian von Samosata, in dem Anklänge an die Ignatiusbriefe unüberhörbar sind, eine «wunderbar gelungene Apologie verfaßt und ihr unter dem Namen des Ignatius weiteste Verbreitung gesichert» (398–401). Als wahrscheinlicher Verfasser wird provisorisch Evagrius von Antiochien oder einer seiner Freunde vorgeschlagen (399). Der Gedanke Weijenborgs ist insofern nicht ganz neu, als bereits 1910 D. Völter sechs Briefe der mittleren Version dem durch Lucian bekannten Kyniker Peregrinus Proteus selbst zuschrieb (um 150).

Damit will Weijenborg nicht rundweg die Möglichkeit echter Ignatiusbriefe in Abrede stellen; aber wir kennen sie nicht (32). Am Ende seines Buches jedoch verdichtet sich seine Auffassung zur Behauptung: «Es ist also äußerst schwierig anzunehmen, daß es vor 360 echte Ignatiusbriefe gab, sei es nach dem Typus L, sei es nach dem Typus M» (394).

Die Bedeutung der Ignatiusbriefe für die christliche Literatur, die Geschichte der alten Kirche und der Theologie ruft nach einer sachlichen Kritik des kühnen Vorschlages.

Daß ein umfassender Vergleich der mittleren und der langen Rezension unternommen wurde, ist sicher nicht zu beanstanden. Die letztere vor allem stellt noch manche ungelöste Frage, von ihrer Beziehung zu den Apostolischen Konstitutionen abgesehen. Eine überzeugende Lösung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen L und M ist jedoch auf breiterer Grundlage zu versuchen.

1. Dazu gehört zunächst eine sachliche Bewertung der Zeugnisse für die Benützung von M durch Schriftsteller vor 360, d. h. vor der Entstehung von L. Uns scheint, daß sich Weijenborg derselben zu leicht entledigt hat (23–32). Seiner Meinung nach sind die angeführten Zeugnisse zu unbestimmt, nennen Ignatius nicht, oder, wenn sie Ignatius zugeeignet werden, weichen sie bisweilen von M ab und stimmen sogar eher mit L überein. Das gelte insbesondere für die Zitate aus den Briefen an die Römer und Smyrnäer in Eusebius' Kirchengeschichte III, 36 (27–30). Diese Beobachtung führt den Verfasser am Ende seines Buches (395) zum überraschenden Schluß, Eusebius' Kirchengeschichte sei nach 360



verfaßt, also fälschlich ihm zugeeignet worden, eine Annahme die m. W. kein Patrologe je vorgebracht hat. Die geschichtlichen Ungenauigkeiten in Eusebius' Kirchengeschichte, die zur Begründung angeführt werden, sind noch kein Beweis für eine spätere Entstehung.

2. Ein weiterer methodischer Fehler ist das übersetzte Vertrauen, welches der einzigen griechischen Handschrift, dem Codex Laurentianus (s. XI.), geschenkt wird, während doch die alten Übersetzungen (syrisch [fragm.], armenisch, jetzt auch arabisch, lateinisch) wirklich nicht zu verschmähen sind<sup>2</sup>, ebenso wenig wie die modernen, kritischen Ausgaben. Die Fülle der Varianten beweist außer der eigenwilligen, schwierigen Sprache von M, die häufige Benützung und weite Verbreitung der Briefe. Sie mahnt zur Vorsicht vor allem einer so späten Handschrift gegenüber wie es Cod. Laurentianus ist. Dieser hat verschiedentlich einen offensichtlich verderbten Text überliefert. Man vergleiche etwa Kap. 3, 3–12,1 des Smyrnäerbriefes, für den wir außer den alten Übersetzungen einen griechischen Textzeugen (Berliner Papyrus 10581) aus dem 5. Jahrhundert besitzen. Die jüngst bekanntgewordene, auf die syrische Translation des 4. Jh. zurückgehende arabische Übersetzung (in: Melto IV, 2 (1968) 107–191) bestärkt unsere Zurückhaltung. Die Anwendung des der inneren Kritik geläufigen Grundsatzes der Bevorzugung der «schwierigeren Lesart» führt in manchen Fällen eindeutig zum gegenteiligen Ergebnis, d. h. L ändert eine schwierige Lesart von M im Sinne einer leichteren, verständlicheren, bisweilen auch grammatikalisch richtigeren Formulierung; L setzt also M voraus. Diese Methode erweist sich zumal bei Ignatius' schwieriger Sprache und eigenem Stil als besonders fruchtbar.

3. Als weiteres Erfordernis sei die Durchleuchtung des geschichtlichen Hintergrundes der beiden Rezensionen M und L genannt. Durchsichtig ist die polemische Zielsetzung von L, besonders wenn man die Briefe an die Tarser, Philipper, Antiochener und an Hero liest. Weijenborg stützt sich hier auf die diesbezüglichen, bereits veröffentlichten Untersuchungen. Er gibt «a priori als wahrscheinlich» zu, daß auch M durch eine bestimmte Theologie veranlaßt wurde und gekennzeichnet ist (36). Diese hätte ermittelt werden sollen. Für meinen Teil sehe ich keinen hinreichenden Grund, M einer andern Zeit als dem beginnenden 2. Jahrhundert zuzuweisen, jener Zeit, die wir aus der johanneischen Literatur, dem I. Klemensbrief, dem Polykarpbrief, der ältesten Häre-

<sup>2</sup> Beachte die kritische Beurteilung d. Cod. Laur. bereits durch LIGHTFOOT<sup>2</sup> II, 2, 3.

siengeschichte (Irenaeus) usw., doch etwas kennen. Hingegen dürfte es schwierig sein, M in die theologische und geschichtliche Umwelt nach 360 einzuordnen, mag der angebliche Fälscher auch noch so geschickt vorgegangen sein.

Ich übergehe die am Ende des Buches kurz behandelte Überlieferungsgeschichte der Ignatiusbriefe und wende mich einer eingehenderen Untersuchung des dogmengeschichtlich wichtigen, hymnenartigen Christusbekenntnisses in Eph. 7,2 zu. Damit soll an einem Beispiel die Kritik von Weijenborgs Buch dargestellt werden.

## EPHESER 7, 2

### REZENSION M

- 1 (ΕΙς)ἰατρός ἐστίν,
- 2 (σαρκικός τε καὶ πνευματικός,)
- 3 γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,
- 4 ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός,
- 5 ἐν θανάτῳ ζῶν ἀληθινή,
- 6 καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,
- 7 (πρωτον) παθητὸς καὶ (τότε) ἀπαθής,
- 8 (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν).

In Klammern steht, was Rezension L ganz wegläßt. Die benutzte Ausgabe ist in der Regel jene von Funk-Bihlmeyer, bzw. von Diekamp 1913 für die pseudoignatianischen Briefe.

«Einer ist der Arzt, fleischlich und geistig, gezeugt und ungezeugt (ungeworden), im Fleisch gewordener Gott, im Tode wahres Leben, sowohl aus Maria wie auch aus Gott, erst dem Leiden unterworfen und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr.»

*Varianten* (G = cod. Laur.; L = lat. Übersetzung; S = syrisch; Arab. = arabisch; A = armenisch).

- 3 καὶ ἀγ. G L; factus et non factus: die andern Übersetzungen.  
ἐξ ἀγεννήτου: Theodoret. Dem Herausgeber der arabischen Übersetzung ist die Variante entgangen.
- 4 ἐν σαρκὶ γεν. θεός G L: ἐν ἀνθρώπῳ Sf Arab A (deus et filius hominis, letzteres für in homine) Ath., Theodoret, Gelasius Rom., Severus Antioch., Lightfoot.

- 5 ἐν θανάτῳ S Arab A (vera vita et in morte vivus), Ath., Theodoret, Severus Antioch., Gelasius Rom. (in morte vita aeterna): ἐν ἀθανάτῳ ζωῇ ἀλλθινῇ (Dativ) G, L (in immortalī vita aeterna). Weijenberg entscheidet sich für G, zieht außerdem θεός von Linie 4 zu Linie 5 und übersetzt S. 31: «Devenu dans la chair, Dieu dans une vie véritable et immortelle.»
- 8 I. X. ó x. ἡ. S Arab A Theodoret, Severus Antioch.: dominus Christus noster L, om. G (was dem Herausgeber der arabischen Übersetzung entgangen ist).

### Kritik

Zu 3: Theodorets Variante erklärt sich aus der nach der arianischen Kontroverse nun zweideutig, bzw. häretisch gewordenen Verwendung von ἀγέννητος statt ἀγέννητος. Die terminologische Unterscheidung war ein Ergebnis der Theologie des 4. Jh., hat sich aber erst später durchgesetzt. Vgl. Bibliographie in der Ausgabe von P. Th. CAMELOT, Sources Chrét. 10<sup>4</sup> (1969) 28 n. 1.

Zu 4: Die kühne, prägnante Formulierung inspiriert sich ohne Zweifel am Johannesevangelium 1,14, vgl. 1 Joh. 4,2, dessen Einfluß auf Ignatius unverkennbar ist. Sie mußte in der orthodoxen Christologie des 4. Jahrhunderts Anstoß erregen, nachdem sowohl die Arianer wie die Apollinaristen die Seele Christi ablehnten. Der arianische Bischof Eudoxius (seit 330 in Germanicia, 357 in Antiochien, 360 in Konstantinopel) sagt ausdrücklich in seinem Glaubensbekenntnis vom Sohn Gottes, er sei Fleisch geworden und nicht Mensch, er sei «Gott im Fleisch»: σαρκωθέντα οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὐτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματίσῃ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί<sup>3</sup>. Diese Auffassung wird mit Joh. 1,14 begründet. Die Expositio fidei des Athanasius (oder des Eusthatius von Antiochien?) sagt demgegenüber genau das Gegenteil: Christus «hat aus der Jungfrau Maria unseren Menschen angenommen» (τὸν ἡμέτερον ἀνείληφεν ἄνθρωπον)<sup>4</sup>. Es darf daher nicht überraschen, wenn von Athanasius an alle Textzeugen statt «im Fleische» «im Mensch» gebrauchen. Wenn Weijenberg θεός zur folgenden Linie zieht, so widerspricht dies der zitierten Quelle Joh. 1,14: «Das Wort (Gott) ist Fleisch geworden» (vgl. den oben

<sup>3</sup> A. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. Breslau 1897, § 191.

<sup>4</sup> HAHN, a. a. O., § 194.

zitierten Text des Eudoxius: «Gott im Fleisch»); es stört außerdem die Ebenmäßigkeit der Satzkonstruktion, die nach Parisa strebt, und reiht ohne Partikel die beiden Adjektive «unsterblich, wahrhaftig» aneinander, anders als in den Zeilen 2, 6 und 7.

Zu 5: Die Variante von G L gibt in sich einen annehmbaren Sinn: soweit der Menschgewordene unsterblich, d. h. göttlich ist, gewährt er auch wahres Leben. Der Zusammenhang mit Antithesen «fleischlich und geistig» usw., welche die Menschwerdungs- und Erlösungslehre gedrängt ausdrücken, verlangen hingegen die Gegenüberstellung von Tod und Leben: in seinem wahren Tode ist der Herr wahres Leben geworden. Vgl. E. 19,1; T. 11,2; S. 1,2; 2. Auffallenderweise stimmen hier außer G und L alle Zeugen im wesentlichen überein.

Zu 8: Alle Zeugen mit Ausnahme von G bringen den Schluß. Dem Herausgeber der arabischen Übersetzung ist die Lücke in G entgangen.

Zusammenfassend darf aus unserer Stelle geschlossen werden: 1. G und L gehen zusammen in Zeile 4 und 5. Ihre Lesart ist ursprünglich in 4, eine Verschlimmbesserung in 5. G läßt gegen alle andern Zeugen, auch gegen L, Linie 8 aus. Man darf somit diesem Zeugen nicht blindes Vertrauen schenken.

2. Alle andern Zeugen: S Arab A, dazu fast regelmäßig die Zitate aus der östlichen wie westlichen Kirche (Gelasius) stimmen nahezu lückenlos überein. Die Vorzüglichkeit der arabischen Übersetzung ist beachtenswert.

Da die Varianten dieser Gruppe sich aus den theologischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts erklären lassen, wird wenigstens die syrische Übersetzung, aus welcher die armenische und arabische geflossen sind, oder wenigstens die griechische Vorlage der syrischen, um diese Zeit entstanden sein, d. h. wohl vor Athanasius' *De Synodis*, das in das Jahr 359 datiert wird.

3. Die eben edierte arabische Übersetzung erneuert die Überlieferungsgeschichte. Als einziger Zeuge enthält sie lückenlos sämtliche sieben Briefe der mittleren Rezension und nur sie, in der ursprünglichen Reihenfolge wie sie auch G, L (in beiden ist der Römerbrief ein Sonderfall) und die armenische Übersetzung aufweisen, vermutlich auch die unvollständig erhaltene syrische und koptische Übersetzung hatte. Die armenische fügt hingegen (wie der griechische Cod. Laurentianus (G) und die Anglo-latina (L) 6 ps.-ignatianische Briefe hinzu. Das legt nahe, daß M die ältere Sammlung war, die in einer späteren Zeit durch die neuen ps.-ignatianischen Briefe (Antiochener, Maria, Tarser, Hero, Philipper) ergänzt wurde. Näher auf diese Frage einzugehen ist hier nicht der Ort.

## Athanasius

Athanasius zitiert in *De synodis* 47,1, das in das Jahr 359 datiert wird, als Beweis für die Doppelbedeutung des Wortes ὁμοούσιος bei Paul von Samosata bzw. seinen Richtern und den Nizänern die ebenfalls doppelte Bedeutung der Ausdrücke γεννηθός (bzw. γέννητος) und ἀγέννητος (bzw. ἀγέννητος) in Ignatius Eph. 7,2. Das Zitat lautet:

Εἷς ἱατρός ἐστὶ, σαρκικός καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν ἀνθρώπῳ θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ<sup>5</sup>. Nach der Ausgabe von Opitz hat Athanasius den Urtext aus polemischen Rücksichten geändert (statt zwei v eines); seinen Text dürften die syrische, arabische und armenische Übersetzung übernommen haben: factus et non factus. Das namentlich angeführte Zitat weist geringfügige Abweichungen auf. Die wichtigste ist die Abänderung des «im Fleisch» in das «im Menschen». Der geschichtliche Hintergrund dieser Abänderung wurde oben erwähnt. Weijenborg lehnt die Beweiskraft des Zitates für die Existenz der mittleren Rezension ab, weil der Unterschied groß sei<sup>6</sup>. Ein solches Urteil ist nur möglich, weil der Text von ihm nicht richtig rekonstruiert und übersetzt ist. Siehe oben S. 385–386. In jedem Fall bezeugt Athanasius die Existenz eines dem Ignatius zugeschriebenen Textes um 359, der nicht jenem von L entspricht und außerdem vor der Redaktion von L in Umlauf war<sup>7</sup>.

## Cyrill von Jerusalem

Wir besitzen eine zweite, zwar nicht namentlich Ignatius zugeeignete Stelle von einem Zeitgenossen des Athanasius in der Homilie «Über den Gelähmten» c. 9 des Cyrill von Jerusalem (Migne PG 33, 1141 A). Dieser hat die Predigt als Priester vor 350/1 gehalten. Er läßt Christus zum Gelähmten sprechen: «Sieh nur auf die Wirksamkeit der Quelle und erahne den im Fleische sichtbar Gewordenen und schaue nicht auf den

<sup>5</sup> Ausg. OPITZ II, I, 271.

<sup>6</sup> S. 31. Cette grande différence d'expression ne permet donc pas d'affirmer qu'Athanasie témoigne de l'existence de M.

<sup>7</sup> Ich wage es nicht, im oben zitierten Symbol des Eudoxius einen Einfluß des Ignatius anzunehmen, wohl aber eine parallele Formulierung auf Grund desselben Schrifttextes Joh. 1, 14. Spätere Symbole haben die Zweideutigkeit des johanneischen «incarnatus est» durch den Zusatz «ἐνανθρωπήσαντες» oder «homo factus est» behoben. Vgl. HAHN § 144 (Nicaeno-constantinopolitanisch), § 199 (Damasus).

Sichtbaren, sondern auf den durch den Sichtbaren Wirkenden». Τὸν ἐν σαρκὶ φαινόμενον, sinngemäß zu ergänzen θεόν, besagt nach dem Zusammenhang dasselbe wie Ignatius in Eph. 7,2 Zeile 3: ἐν σαρκὶ γενομένος θεός. Das Verb allein ist abgeschwächt und einer anderen Situation angepaßt. Vermutlich ist die Änderung durch eine andere theologische Situation veranlaßt worden. Trotz der überraschenden Ähnlichkeit und Seltenheit der Formulierung wird man jedoch nicht notwendig auf eine Abhängigkeit von Ignatius schließen dürfen. Immerhin ist die Parallele erwähnenswert.

### Tertullian

Tertullian zitiert unsere Ignatiusstelle Eph. 7,2 ohne Nennung der Quelle in *De carne Christi* 5,7 und zwar wörtlich, unmißverständlich unsere Zeilen 2 und 3; erstere wird von L weggelassen, letztere völlig anders gestaltet. Weijenborg erwähnt die Parallele nicht. Hier der Text (CC 2,881/2): Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit,

hinc natum, inde non natum,  
hinc carneum, inde spiritalem,  
hinc infirmum, inde praefortem,  
hinc morientem, inde uiuentem.

Die Stellung der gegensätzlichen Adjektive ist dieselbe wie in Ignatius, was freilich durch dieselbe antidoketische Kontroverse gegeben ist. Die ersten zwei Antithesen sind wörtlich gleich, nur sind sie bei Tertullian im Sinn der logischen und chronologischen Reihenfolge (übrigens aller vier Isokola) umgestellt. Die dritte Antithese ist eine freie Wiedergabe der Zeile 7. Die vierte entspricht inhaltlich Zeile 5 bei Ignatius. Die Abhängigkeit Tertullians von Ignatius ergibt sich vor allem aus der Formulierung «natum, non natum» die ganz untertullianisch ist<sup>8</sup>. Wenn die Reihenfolge der vier antithetischen Sätzchen bei Tertullian in sich überdachter, logischer ist, so ist sie bei Ignatius spontaner, natürlicher vom Standpunkt der doketischen Kontroverse her: «fleischlich und geistig» an die Spitze gestellt. Vgl. S 3,3.

Fügen wir aus dem 2. Jahrhundert eine christologische Aussage Melitons hinzu, die zwar keinen Beweis für die Abhängigkeit von Ignatius Eph. 7,2 zu liefern vermag, aber sehr nahe an die Formulierung

<sup>8</sup> Vgl. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*. Friburgo 1962, 144 Anm. 1.

von M, unsere Zeile 4, herankommt, zum wenigsten zeigt, daß die Formulierung der Zeile 4 im 2. Jahrhundert durchaus nicht fremd klingt. Es handelt sich um ein Zitat des Anastasius Synaita aus dem verlorenen Werke Melitons «Über die Fleischwerdung Christi». In der Melitonausgabe der Sources Chrétiennes N° 123, S. 226 Fragm. VI, in Migne PG 89, 228/9. Die Echtheit des Fragmentes wurde von Harnack, Otto, Bardenhewer u. a. anerkannt. Die uns interessierende Stelle lautet: «Die nach der Taufe vollzogenen Handlungen Christi und insbesondere seine Wunder offenbarten die im Fleische verborgene Gottheit» (τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα). Vgl. oben die verwandten Texte des Eudoxius und des Cyrill von Jerusalem <sup>9</sup>.

#### REZENSION L

- 1 Ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός,
- 2                   ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπόσιτος,
- 3                   ὁ τῶν ὅλων κύριος,
- 4                   τοῦ δὲ μονογενοῦς πατρὸς καὶ γεννήτωρ.
- 5 Ἐχομεν ἱατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν,
- 6                   τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον,
- 7 ὅσπερον δὲ καὶ ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου·
- 8 «ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο» (Joh. 1,14),
- 9 ὁ ἀσώματος ἐν σώματι,
- 10 ὁ ἀπαθής ἐν παθητῶ σώματι,
- 11 ὁ ἀθάνατος ἐν θνητῶ σώματι,
- 12 ἡ ζωὴ ἐν φθορᾷ,
- 13 ὅπως θανάτου καὶ φθορᾶς ἐλευθηρώσῃ καὶ ἰατρύσῃ
- 14 τὰς ψυχὰς ἡμῶν
- 15 καὶ ἰάσῃται αὐτὰς νοσηλευθείας ἐν ἀσεβείᾳ
- 16 καὶ πονηραῖς ἐπιθυμίαις.

Was Schrägschrift ist, fehlt in M.

Die Varianten sind für uns nicht bedeutungsvoll und nicht zahlreich, trotz der vielen Handschriften, was an sich beweist, daß der Text M schwieriger ist und nahelegt, daß er auch älter ist. Seine Varianten er-

<sup>9</sup> Es sei hier auf eine Stelle bei Klemens von Alexandrien hingewiesen, die offenbar aus Ignatius' mittlerer Rezension stammt, keinesfalls auf L zurückgeführt werden kann. Strom. VII, 6, 31, 8 inspiriert sich deutlich an Eph. 3-5 M.

klären sich, wie gesagt, aus den theologischen Kontroversen, die vor der Mitte des 4. Jahrhunderts einsetzten.

«Unser Arzt aber ist der alleinige wahre Gott, der Ungezeugte und Unzugängliche, der Herr aller Dinge, aber des Eingebornen Vater und Erzeuger.

Wir haben als Arzt jedoch auch unsern Herrn (und) Gott Iesus Christus, den vor allen Zeiten (existierenden) eingebornen Sohn und (das) Wort, später aber auch Mensch (gewordenen) aus Maria der Jungfrau; denn 'das Wort ist Fleisch geworden', der Unkörperliche im Körper, der Leidensunfähige im Leiden unterworfenen Körper, der Unsterbliche im sterblichen Körper, das Leben in der Verderbnis, damit er von Tod und Verderbnis befreie und ärztlich betreue unsere Seelen und sie heile, die in Gottlosigkeit und bösen Begierden dem Siechtum unterworfen waren.»

#### *Vergleich beider Rezensionen M und L*

Die beiden Rezensionen können sprachlich, kompositionell und inhaltlich verglichen werden.

Es ist nicht meine Absicht, den *sprachlichen* Vergleich weit auszuführen. Die philologische Untersuchung von Milton Perry Brown<sup>10</sup> hat die beiden Rezensionen nach dieser Richtung weitgehend behandelt.

Die Verfasser von M und L verfügen über ein verschiedenes Vokabular, verhalten sich anders zu den grammatikalischen Forderungen, schreiben einen anderen Stil, komponieren nach anderen Gesetzen.

In Eph. 7,2 gebraucht M kein Wort, das der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts fremd wäre. L drückt sich in Wendungen aus, die, wie wir sehen werden, einer bestimmten Theologie des 4. Jh. geläufig sind. Der Verfasser von M schreibt in Eph. 7,2 einen zierlichen, geradezu gehobenen Stil: lauter kleine, fast gleichlange, meistens antithetische Sätzchen (Parisa) sind aneinander gereiht. Sie schließen wie in einem liturgischen Hymnus mit der feierlichen Erwähnung unseres Herrn Iesus Christus. Wir kennen diese rhythmische Prosa von den zumal in Kleinasien blühenden Rhetorenschulen der zweiten Sophistik her. Die Grammatik des Satzgebildes ist in Eph. 7,2 einfach und korrekt, während der Verfasser an andern Stellen sich über die grammatischen Vorschriften

<sup>10</sup> The Authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria. Durham (N. C.) 1963.



hinwegsetzt, seiner Leidenschaft die Zügel freigibt und seine Einbildungskraft sich in kühnen, gehäuften, sich überschneidenden Bildern austobt. Es ist ein höchst persönlicher, ungebundener Stil, eine spontane, leidenschaftliche, stellenweise ekstatische Sprache.

Anders der Autor von L. Er entwickelt seine Gedanken in wohlgesetzten, längeren Satzgebilden, die sich nach den verschiedenen Gliedern neben- und unterordnen, die Gesetze der Grammatik einhalten, nicht ohne Bemühen um literarische Schönheit und Ausgewogenheit niedergeschrieben sind, nicht hastig, sondern überlegt. Auch hier ist der Einfluß des asianischen Stiles in den kleinen Isokola Zeile 2–4 und 9–12 sichtbar. Diese Rhetorik war auch noch im 4. Jahrhundert geschätzt; erwähnt sei etwa Gregor von Nazianz. Ein Blick auf unsern stilgemäß disponierten Text genügt, um von dieser Charakterisierung zu überzeugen.

Es scheint uns nun für einen geübten Schriftsteller leichter, einen Text von dieser Art aus einer älteren Quelle am Schreibtisch umzuarbeiten, als die spontane, äußerst persönliche, ungebundene, einer lebendigen Situation entsprungene Schöpfung M von L abzuleiten. Leider ist gerade unter diesem Gesichtspunkt Eph. 7,2, das außergewöhnlich rhetorisch, rhythmisch und korrekt redigiert ist, nicht das beste Beispiel, um den ausgeprägten Stil des Verfassers von M zu beleuchten. Wir müßten die Basis unserer Beweisführung erweitern.

Wichtiger für unser Vorhaben sind *Komposition* und *Inhalt* der beiden Fassungen.

### M.

Vorausgehend war die Rede von der um den Bischof geschlossenen Einheit und Rechtgläubigkeit der Gemeinde der Epheser (2–6). Sie ist bedroht durch Häretiker, «die ähnlich tollwütigen Hunden im verborgenen beißen, vor denen man sich hüten muß, da sie schwer zu heilen sind» (7,1). Es gibt nur einen Arzt «fleischlich und geistig» (7,2). Damit ist das in allen Briefen (außer jenem an die Römer) behandelte *christologische* Thema angeschnitten. Die Häretiker lehnten die wahre menschliche Natur ab. Christus aber ist in unlöslicher Einheit beides: *Mensch* und *Gott*. Das Hauptthema: «Christus fleischlich und geistig» wird dann nach und in der heilsgeschichtlichen Ordnung vereinzelt. Was «fleischlich» ist, wird immer zuerst erwähnt, also: gezeugt im Fleisch – im Tod – aus Maria (fällt jedoch aus der Ordnung) – leidensfähig und (nach der Auferstehung) leidensunfähig. «Gezeugt» bezieht sich, wegen des Zu-

sammenhangs, auf die Menschwerdung. «Ungezeugt» hat noch nicht den späteren Sinn von einer dem Vater allein zukommenden Eigentümlichkeit. In der 2. Hälfte des 4. Jh., in Abhängigkeit von L für den Sohn gebraucht, wäre es ein Anachronismus<sup>11</sup>. Weijenborg interpretiert «gezeugt» von der ewigen Zeugung. Dann stehen wir vor einem Widerspruch.

Völlig verschieden ist die Situation in L. Hier geht es zuerst und in erster Linie um eine *trinitarische* Lehre, um die Ablehnung jeder modalistischen, Vater und Sohn in Eins verschmelzende Lehre und um die scharfe Auseinanderhaltung der beiden Personen Vater und Sohn. Deshalb fällt «einer» weg, bzw. zwei, «Vater und Sohn», sind Arzt. Die rein christologische Aussage von M Zeile 2 «fleischlich und geistig» ist in diesem Zusammenhang wertlos. Dasselbe gilt von Zeile 8. Dafür finden wir in Zeile 1–4 eine Reihe von Aussagen über den Vater, die in M fehlen und die Transzendenz des Vaters hervorheben sowie sein Verhältnis zum Eingeborenen umschreiben.

Die Aussagen über den Sohn, Zeile 5–16 betonen seine Existenz vor allen Zeiten als Eingeborner und Logos, seine Menschwerdung am Ende der Zeiten aus der Jungfrau Maria. Es folgen ähnlich wie in M chronologisch-logisch geordnet, antithetisch, die Eigenschaften des menschgewordenen Herrn, Z. 9–12; anders als in M steht hier das Göttliche am Anfang; daher auch der Zusatz «Jungfrau» zu Maria. Im Anschluß an das letzte Kolon, Zeile 12, und an das Bild vom Arzt wird die Erlösung und Heilung der kranken Seelen durch den Arzt Christus dargelegt. Diese soteriologische Entwicklung vermissen wir in M, obwohl die Entsprechung zu L, Zeile 12 («Leben») in M, Zeile 5 vorhanden ist. Die auch M Zeile 4 zugrunde liegende biblische Quelle Joh. 1,14 wird in L wörtlich angeführt.

Ohne Zweifel bietet L eine gedrängte, beinahe vollständige, heilsgeschichtlich aufgebaute, gewählt formulierte Zusammenfassung der Glaubenslehre, aber in anderer Sicht als M. Der Verfasser ist kein unbeholfener Plagiator, sondern ein geschulter, selbständig denkender, anders formulierender und für andere Leser komponierender Theologe. Der geschichtliche Hintergrund beider Fassungen ist nicht allzuschwer zu ermitteln.

<sup>11</sup> Siehe oben S. 385. Man kann auch Meliton, Peri Pascha 9 vergleichen: Christus ist «sofern er zeugt Vater, sofern er gezeugt wird Sohn», jedes nach verschiedener Hinsicht: Vater als Urheber des übernatürlichen Lebens, Sohn weil selbst vom Vater gezeugt.

Bei M sind es die ersten christologischen, frühgnostischen Irrtümer, die bereits die johanneische Literatur im Auge hat, zumal I Joh. 2,22: Leugnung der Einheit des Christus «Jesus ist nicht Christus». 4,2–3: «Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, ist aus Gott». Auch die Nachrichten des Irenaeus über Cerinth sind heranzuziehen, Adv. Haer. I, 26, 1; III, 15, 2<sup>12</sup>. Natürlich wird der Doketismus im 4. Jahrhundert z. B. von den Manichäern vertreten. Aber die Formulierung von M ist nicht jene des 4. Jh., sondern jene einer früheren Zeit, zumal wenn wir die breitere Basis sämtlicher Briefe zum Ausgangspunkt nehmen.

### L.

L wendet sich wie gesagt in erster Linie gegen Marcellus von Ancyra und seinen Schüler Photin, also gegen eine modalistische Trinitätslehre und eine adoptianistische Christologie eigener Prägung. Gegen diese wandten sich zuerst, vor den Nicänern, seit der Synode von Antiochien 344 die arianischen Eusebianer. Symbole (Antiochien, Sirmium) verschiedener Schattierung treffen sie. Ebenso tun es das Synodalschreiben der semiarianischen Synode von Ankyra (358) und die Denkschrift der semiarianischen Häupter (beide Dokumente in Epiphanius, Panarion 73, 2–22). In diese Umgebung einer sehr nuancierten und komplizierten Theologie gehört der unbekannte Autor von L. Wie diese Sicht zu einer eigenständigen Komposition führt, wurde oben gezeigt. Jetzt geht es uns um Parallelen. Die Anklänge an die Glaubenssymbole veranlassen uns, vor allem diese heranzuziehen.

Die Aussagen «*Einer* ist der Arzt» und «der *Ungezeugte*» von M können sich nicht, wie bei M, auf Christus beziehen. Sie sind eine Eigentümlichkeit des Vaters. Dies wird durch biblische Texte erläutert: «Der allein wahre Gott» stammt aus Joh. 17,3, «der Unzugängliche» aus 1 Tim. 6,16. Joh. 17,3 steht für den Vater in arianischen oder arianisierenden Symbolen (Sirmium vom Jahre 359, Hahn § 163, Nice in Thracien vom Jahre 359, Hahn § 164, Apost. Konstitutionen, Hahn § 134), aber auch in jenem Basilius' d. Gr. (Hahn § 196), und dem mutmaßlichen von Laodicea (Hahn § 131).

«*Einer ist der Arzt*» von M muß aber ursprünglicher sein. Das Bild ist früh und meist für Christus verwendet worden, selten für Gott, ge-

<sup>12</sup> Vgl. H. SCHLIER, Religionsgeschichtliche Untersuchung zu den Ignatius-briefen. Gießen 1929, 78 ff. Beziehungen zur valentinianischen Gnosis (Vorstufe) und zur iranistischen Gnosis (Mandäer).

schweige denn den Vater <sup>13</sup>. Die Verdoppelung durch L ist abgeleitet, eine Korrektur. Tatsächlich gebraucht L das Bild in der weiteren Ausführung nur für Christus, Z. 13–16. Nachdem beteuert wurde, daß «*einer* der Arzt sei, der allein wahre Gott», bedeutet die Wiederholung «wir haben aber auch unsern Herrn Iesus Christus als Arzt» einen Widerspruch, besser: sie offenbart die Verwendung und Korrektur einer Vorlage. Der Gebrauch von ἀγέννητος für Christus in einem rechtgläubigen Text nach den arianischen Streitigkeiten ist nicht glaubhaft <sup>14</sup>. Das nicht biblische Wort war als Bezeichnung für den Vater besonders in arianischen oder arianisierenden Texten beliebt <sup>15</sup>.

Zeile 3 «der Herr aller Wesen» ist zu vergleichen mit den Symbolen 1–3 von Antiochien (341), Hahn §§ 153–155;

Zeile 4 etwa mit dem 2.–4. Symbol von Antiochien, Hahn §§ 154–156; mit jenen von Nice und Konstantinopel (359 u. 360), Hahn § 164 und § 167, lauter späte Texte arianischer oder arianisierender Kreise. Wir finden nichts ähnliches in M.

Dasselbe gilt für den langen, christologischen Teil der Zeilen 5–16. Die betonte Unterscheidung der ewigen, persönlichen Existenz des Eingebornen und Logos «vor allen Zeiten», und der «später», «am Ende der Tage» erfolgten Menschwerdung ist eine Ablehnung sowohl des Arius wie des Marcellus <sup>16</sup>.

Die biblischen Namen «Sohn, Eingeborner, Logos, Herr» sind von den Semiarianern bevorzugt <sup>17</sup>, im 4. Jahrhundert überhaupt viel verwendet. M ist diesbezüglich spontaner. Das johanneische, μονογενής fehlt überhaupt.

Zeile 7–12 Menschwerdung. Bereits oben wurde die weitgehende Verschiedenheit zwischen dieser Stelle und M Zeile 4 behandelt.

<sup>13</sup> Siehe J. OTT, Die Bezeichnung Christi als *λατρός* in der urchristl. Literatur. In: Katholik 5 (1910) 454 ff. W. BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, Tübingen 1920, 206 ff. H. SCHLIER a. a. O. 78 ff.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. Ekthesis Makrost. Anath. II–III: ἐν τῷ ἀγέννητον ... τὸν πατέρα, HAHN § 159, § 160; XVII Anathem der semiarianischen Synode von Ancyra 358, HAHN § 162; Athanasius De syn. 46–47 OPITZ II, 1, 271 f. Siehe den Exkurs bei LIGHTFOOT<sup>2</sup> II, 2, 90–94.

<sup>15</sup> Vgl. das Symbol des Arius und des Eudoxius, HAHN § 186 u. 191, die Ekthesis Makrastichos IV, die 1. Synode von Sirmium, jene von Ancyra, Anath. XVII, HAHN § 159, 160, 162.

<sup>16</sup> Vgl. 1.–4. Symbol von Antiochien, jene der 1. und 4. Synode von Sirmium, von Nice und von Konstantinopel, HAHN §§ 153–156, 160, 163–165, 167. Zu beachten sind auch die Anatheme III–V, X der 1. Synode zu Sirmium, XVI der semiarianischen Synode von Ancyra, HAHN 160 und 162.

<sup>17</sup> Siehe die Dokumente in Epiphanius, Panarion 73, 2–22.

Arianische Deutungen wie jene des Bischofs Eudoxius (Hahn § 191) und der Apollinaristen forderten nicht nur die «orthodoxen» Nizäner heraus, sondern veranlaßten überhaupt eine genauere Formulierung. Athanasius wurde bereits erwähnt (vgl. Hahn § 194). Das 2. Symbol von Antiochien 341 meidet den Ausdruck «Fleisch»; der aus Maria Geborene ist «Mensch geworden» (Hahn § 154). So auch die Synode von Sardica 342 (Hahn § 157). Die 1. Synode von Sirmium 351 verurteilt im XII. Anathem den, der aus Joh. 1,14 schließt, der Logos sei in Fleisch verwandelt worden (Hahn § 160). Man kann auch den Brief der semiarianischen Synode von Ancyra heranziehen, wo bei aller Ablehnung der menschlichen Seele Jesu eine Terminologie verwendet wird, die mit L verwandt ist<sup>18</sup>. Viel klarer als in Eph. 7,2 faßt sich L in Trall. 10,4: «Wahrhaft gebaar Maria einen *Leib*, in dem Gott wohnte». Philip. 5,2 lehnt ausdrücklich die Seele Christi ab und interpretiert Joh. 1,14: «Der Logos ist Fleisch geworden, der Logos *Mensch*, nicht wohnte er in einem Menschen» d. h. aus Seele und Leib bestehend<sup>19</sup>. Diese Parallelen erklären, meines Erachtens, die Wahl der Ausdrücke «Mensch», «im Leib» (dreimal) in Eph. 7,2. Sie situieren L in die geschichtliche Umgebung, die völlig verschieden ist von jener ursprünglicheren, johanneischen in M. Fügen wir bei, daß Philip. 5,3 den eben erwähnten Kommentar von Joh. 1,14 gleich wie Eph. 7,2, mit dem Bild des Arztes bzw. der Heilung weiterführt: «(der Herr Jesus Christus) welcher durch die Menschwerdung jede Krankheit und jedes Gebrechen heilte» (Mt. 4,23; 9,35; 10,1).

Zeile 9–12 finden in anderer Form den Anschluß an M wieder: 9 = 2; 10 = 7; 11 = 5; 12 = 5. Die Reihenfolge von L ist zeitlich, überdacht.

Ich sehe von einer weiteren Durchkämmung des Kommentars Weijenborgs ab. Dieser setzt eine andere Textrekonstruktion, Aufteilung und Übersetzung voraus. Sie wurden bereits oben behandelt. Der Beweisführung für die Widersprüche und Ungereimtheiten, welche bei der Abhängigkeit des Textes L von M angeblich entstehen würden, vermag ich nicht immer zu folgen. Sie scheint mir nicht schlüssig zu sein. Ohne Zweifel steckt hinter der umfangreichen Untersuchung viel Arbeit und Kenntnis. Schade, daß sie nicht in den Dienst einer fruchtbareren Methode gestellt wurden.

<sup>18</sup> Epiphanius, Panarion 73, 8–9.

<sup>19</sup> Die alte lateinische und armenische Übersetzung haben den ursprünglichen Text bewahrt, nicht die griechischen Handschriften, die zu ἀνθρώπος hinzufügen τέλειος, was eine dogmatische Korrektur ist.

Als positives Ergebnis für den Leser dürfen wir ein besseres Verständnis für die pseudoignatianischen Briefe buchen, eine richtigere Bewertung ihrer Theologie, eine höhere Wertschätzung des literarischen und wissenschaftlichen Könnens des anonymen, arianisierenden Verfassers.

Die Stellungnahme bot auch Gelegenheit, sich mit der kürzlich entdeckten, arabischen Übersetzung bekannt zu machen. Sie erweist sich als wichtiges Zeugnis für den Text wie für die Überlieferung der sieben echten Ignatiusbriefe.

### III. AUGUSTINUS VON HIPPO





# L'ÉGLISE PRINCIPALE ET LES AUTRES SANCTUAIRES CHRÉTIENS D'HIPPONE-LA-ROYALE D'APRÈS LES TEXTES DE SAINT AUGUSTIN.

La visite des fouilles d'Hippone, que j'ai eu le privilège de faire sous la direction aimable et qualifiée de M. Erwan Marec avec un groupe charmant de participants au Congrès Augustinien en automne 1954, est à l'origine de ce travail. Il veut être une réponse à l'exposé savant de M. Marec sur les monuments chrétiens découverts par lui, publié dans *Augustinus Magister*<sup>1</sup> et un modeste témoignage de reconnaissance que tous les augustinisants doivent à l'éminent archéologue.

## I. — LES SANCTUAIRES CHRÉTIENS D'HIPPONE-LA-ROYALE

Au début du siècle Stephan Gsell<sup>2</sup> avait le premier énuméré les édifices chrétiens d'Hippone, dont les textes nous ont conservé le souvenir. Ses conclusions ont été acceptées sans discussion par le R. P. J. Mesnage<sup>3</sup>

---

\* L'auteur se propose de confronter dans une étude ultérieure les conclusions, obtenues par l'analyse des textes, aux résultats des fouilles récentes menées à bien dans la vieille cité d'Hippone-la-Royale par M. E. Marec.

1. ERWAN MAREC, *Les dernières fouilles d'Hippo Regius*, dans *Augustinus Magister*. Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications, I, p. 1-18.

2. STEPHAN GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*. Paris, 1901, t. II, p. 212-214.

3. J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne*. Paris 1912, p. 264 s.

et par Dom H. Leclercq<sup>4</sup>. L'étude de Gsell est à reprendre à la lumière des fouilles. Nous voudrions lui donner l'ampleur qu'elle exige et qu'elle mérite.

\* \* \*

Il semble utile de classer ces édifices dès le début en deux groupes : ceux qui existaient déjà à l'arrivée de saint Augustin en 391 et ceux qui furent construits sous ses yeux. Appartiennent au premier groupe la basilique de saint Léonce (*basilica Leontiana*), l'église de la Paix (*ecclesia Pacis*), l'église des Donatistes. L'église ancienne (*ecclesia antiqua*) de la lettre 99,3 ainsi que l'église Majeure (*ecclesia maior*) des sermons 258 et 325 seront probablement à identifier avec l'une ou l'autre des églises catholiques précitées. Enfin deux chapelles : la memoria de saint Théogène et la memoria des Vingt Martyrs (*memoria Theogenis, memoria ad viginti martyres*).

Saint Augustin énumère dans le sermon 356<sup>5</sup> les édifices construits de son vivant à savoir : la memoria de saint Étienne<sup>6</sup> et la basilique des Huit Martyrs<sup>7</sup>. Nous y ajoutons l'hôtellerie (*xenodochium*)<sup>8</sup> et les monastères.

### La basilique de saint Léonce.

Le sermon 260 a été prononcé, aux termes du titre, dans la basilique léontienne : *habitus eodem die in ecclesia Leontiana*<sup>9</sup>. C'est une allocution faite aux néophytes le dimanche de Quasimodo. Elle suit dans les anciennes éditions et dans le manuscrit 13.376 de la Bibliothèque Nationale de Paris<sup>10</sup>, le sermon 148 qui fut prêché le même dimanche dans la basilique des Vingt Martyrs, sans doute de bon matin<sup>11</sup>. Le contenu des sermons est semblable. Le prédicateur insiste sur la vertu de chasteté que les auditeurs s'étaient engagés à pratiquer.

Le sermon 148 s'adresse de préférence à ceux qui ont fait le vœu

4. Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne, t. VI, col. 2495 s.

5. Édition de D. C. LAMBOT O.S.B., *Stromata Patristica et Mediaevalia*, I Vltraieci-Bruxellis 1950, p. 132-143.

6. *Ibid.* n. 7, p. 136 : *memoriam sancti martyris habemus*. — Cette memoria est certainement la chapelle de Saint-Étienne, cf. *De civ. Dei*, XXII, 8 et sermons 318-324.

7. *Ibid.*, n. 10, p. 139, 1.

8. *Ibid.*, n. 10, p. 138, 25.

9. P.L. XXXVIII, 1201.

10. Cf. D. C. LAMBOT, *Les manuscrits des sermons de saint Augustin*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*. T. I, 1951, p. 259 s. et 255.

11. P.L. XXXVIII, 799 : *die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti*. Cf. sur les deux sermons D. C. LAMBOT, *Collection antique de sermons de saint Augustin*, dans *Rev. bénédict.*, 59, 1947, p. 102 s.

de virginité<sup>12</sup> ; le sermon 260 suppose un auditoire plus mêlé, néophytes mariés d'abord, mais aussi continents<sup>13</sup>.

Aucun indice certain ne permet d'assigner une date à notre texte. L'affirmation que le mariage n'a pas été condamné<sup>14</sup> s'expliquerait bien pendant la controverse manichéenne ; mais elle se rencontre aussi ailleurs. La préoccupation de la continence correspondrait à l'époque de la réaction provoquée par la réfutation de Jovinien, c'est-à-dire, à l'époque des deux traités *De bono conjugali* et *De sancta virginitate*, soit à l'année 401. Les banquets, que l'on avait l'habitude de célébrer dans la basilique léontienne et que saint Augustin réussit à supprimer en 395, ne sont pas même mentionnés<sup>15</sup>.

Le sermon 262 a été prononcé lui aussi dans la basilique léontienne<sup>16</sup>, mais le jour de l'Ascension qui fut en même temps celui de l'anniversaire de saint Léonce<sup>17</sup>, c'est-à-dire, le 4 mai<sup>18</sup>. Cette coïncidence permet de dater le sermon en 411 ou en 422. Cette dernière année cependant est à exclure en raison de la polémique donatiste, dont le sermon nous transmet l'écho<sup>19</sup>. Comme la communauté s'est réunie pour célébrer la fête de l'Ascension, ce qui empêche le prédicateur de parler du saint local, la basilique ne peut être la chapelle funéraire ou la memoria de saint Léonce. Saint Augustin ne mentionne d'ailleurs jamais cet évêque parmi les martyrs d'Hippone, contrairement à ce qu'il fait pour saint Théogène, pour saint Fidentius et ses compagnons, et pour les Huit Martyrs. Les martyrologes anciens observent le même silence. Son martyre est donc loin d'être assuré. Les agapes célébrées en son honneur, dont nous parlerons tout à l'heure, ne constituent pas une preuve suffisante. Le culte des saints non-martyrs (confesseurs) commence au IV<sup>e</sup> siècle. Les banquets funéraires d'origine païenne ont pu être continués à l'occasion de l'anniversaire de l'évêque fondateur, même s'il n'était pas martyr. Aussi le R. P. H. Delehaye, en désaccord sur ce point avec P. Monceaux, a-t-il rejeté le martyre de saint Léonce<sup>20</sup>.

La basilique abritait-elle au moins le tombeau de saint Léonce ? L'usage d'y célébrer l'anniversaire de la déposition par des banquets

12. N. 2 : quomodo irascitur Deus, quando vovetur castitas, et non exhibetur ; quando vovetur virginitas, et non exhibetur... Potest ergo virgini sanctimoniali nubenti dici, etc. P.L. XXXVIII, 799 s.

13. P.L. XXXVIII, 1202 : castitatem servate, sive conjugalem, sive omnimodæ continentiae. Quisque quod vovit reddat.

14. *Sermo* 260, P.L. XXXVIII, 1202 : non quia nuptiæ damnantur.

15. Cf. *epist.* 29 et *sermo* 252 commentés ci-dessous, p. 303-305.

16. P.L. XXXVIII, 1207 : habitus in basilica Leontiana.

17. N. 2. P.L. XXXVIII, 1208 : Occurrit autem huic Ecclesiae alia vernacula sollemnitatis. Conditoris basilicæ hujus sancti Leontii hodie depositio est.

18. Cf. G. RAUSCHEN, dans *Jahrbücher d. christl. Kirche* 1897, p. 459 s.

19. Cf. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones d. hl. Augustinus*, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, 1931, p. 501 s.

20. H. DELEHAYE, *Sanctus. Subsidia hagiographica* 17, 1917, p. 117 s.

pourrait en être l'indice<sup>21</sup>. Mais je ne voudrais pas l'affirmer. Même le culte des martyrs n'était pas nécessairement lié à l'existence ou à la présence du tombeau. Les corps ont été quelquefois dispersés par les persécuteurs. Cela n'empêcha pas leur culte<sup>22</sup>. Saint Léonce a dû construire la basilique, qui a reçu son nom, pour servir au culte ordinaire de la communauté, donc à l'intérieur de la ville ou du moins à sa lisière, en dehors du cimetière. Même à ne pas tenir compte des prescriptions de la loi civile, les inhumations étaient interdites dans les basiliques. Les Donatistes les premiers en introduisirent la coutume, non sans protestation de l'autorité ecclésiastique. Les catholiques suivirent beaucoup plus tard<sup>23</sup>. Le culte rendu à saint Léonce s'explique suffisamment par le souvenir qui se rattachait à l'église fondée par lui<sup>24</sup>.

La lettre 29, qui est de l'année 395, est le document le plus important sur ce culte, mais elle pose des problèmes délicats. Le manuscrit, que les Bénédictins avaient dépisté dans le monastère des Cisterciens de Sainte-Croix-de-Jérusalem à Rome et que A. Goldbacher n'a pu retrouver, portait, en guise d'adresse, la notice suivante qui est donnée également par le manuscrit de Cheltenham 12261 : « *Epistola presbyteri Hipponensium regionum ad Alypium episcopum Thagastensium de die natali Leontii quondam episcopi Hipponensis*<sup>25</sup> ». Nous n'avons pas de raison suffisante pour rejeter l'historicité de cette notice. Il est vrai que son auteur ne nous communique pas le nom de ce prêtre d'Hippone qui ne peut être que saint Augustin. La critique interne impose cette conclusion au point que personne n'a contesté l'authenticité de la lettre. L'omission peut s'expliquer par le fait que ce prêtre était trop connu de l'auteur de la notice ou de ses lecteurs pour qu'il sentît le besoin de mentionner son nom, ou peut-être cette précision n'avait-elle aucun intérêt pour lui. Alypius lui non plus n'est pas nommé dans la lettre. Nous savons pourtant que vers cette époque<sup>26</sup> il était évêque de Thagaste. Aucune raison par conséquent de douter que la lettre n'entende parler de l'anniversaire de saint Léonce, bien que celui-ci n'y soit pas nommé. Au contraire ! L'anniversaire, dont il est question dans la lettre, suivait le « *dies Quadragesimae* » (epist. 29,3). La familiarité de l'auteur de la notice avec la terminologie ancienne l'a préservé de voir là le premier jour du Carême comme le font les éditeurs de la Congrégation de Saint-Maur (sous réserve

21. D. C. LAMBOT, *Sermons inédits de saint Augustin pour des fêtes de saints*, dans *Rev. bénédict.* 59, 1949, p. 60, l'admet.

22. H. DELEHAYE, *Sanctus*. 1917, p. 123-125.

23. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. V, p. 44.

24. L'un ou l'autre des sermons de saint Augustin pour des fêtes de Saints, récemment découverts par D. C. Lambot (*Rev. bénédict.*, 59, 1949, p. 55-81) a pu être prononcé en l'honneur de saint Léonce à l'occasion de son anniversaire.

25. CSEL 34, I, 114. L'auteur de la notice est Augustin lui-même, selon De Bruyne, *Rev. d'hist. ecclés.*, 23, 1927, p. 529.

26. Cf. A. GOLDBACHER, dans CSEL 58, p. 13 s.

il est vrai), mais il entend correctement le quarantième jour après la résurrection, c'est-à-dire, la fête de l'Ascension, car celle-ci était proche de l'anniversaire de saint Léonce. Le sermon 262, cité ci-dessus, en est la preuve. Saint Augustin emploie ordinairement le terme de « *Quadragesima* » pour le temps du Carême<sup>27</sup>, jamais, si je ne me trompe, celui de « *dies Quadragesimae* » pour désigner le premier jour du Carême. Par contre « *dies Quadragesimae* » avec l'addition d'« *Ascensionis* » est attesté pour le jour de l'Ascension dans différents titres de sermons<sup>28</sup>. Ce même sens est maintenant assuré par un texte d'un sermon du manuscrit A.a.14 de la Landesbibliothek de Fulda que Dom Lambot vient de publier<sup>29</sup>. « *Etheria* s'exprime comme la lettre 29<sup>30</sup>.

On ne comprendrait d'ailleurs pas pourquoi le prédicateur aurait omis dans ses allocutions le jeûne prescrit au temps du Carême. Il aurait fourni un motif efficace et tout indiqué pour détourner les auditeurs des banquets luxueux<sup>31</sup>.

La coïncidence des deux fêtes, celle de l'Ascension et celle de la veille de la Saint-Léonce, permet de dater et la lettre 29 et les événements racontés par elle en l'année 395. Car c'est l'unique fois dans la vie de saint Augustin que la veille de la Saint-Léonce<sup>32</sup> coïncide avec le jour de l'Ascension. Nous admettons par conséquent également l'affirmation, contenue dans la notice, que saint Léonce fut un ancien évêque d'Hippone. Le sermon 262,2 parle uniquement du fondateur de la basilique qui n'est pas nécessairement un évêque.

Dans le corps de la lettre saint Augustin raconte à l'évêque de Thagaste comment il a réussi à supprimer les banquets licencieux célébrés en l'honneur de saint Léonce le jour de son anniversaire. Il avait prêché trois jours de suite, le mercredi (*feria quarta*), le jour de l'Ascension (*dies quadragesimae*), enfin le jour anniversaire de la déposition de saint Léonce (*postridie... cum inluxisset dies, cui solebant fauces ventresque se*

27. *Observationes quadragesimae* : *sermo* 205, 1 ; 210, 10 ; 211, 1 (P.L. XXXVIII, 1039 ; 1052 ; 1054) ; *anniversario reditu quadragesimae* : *sermo* 206, 1 (P.L. XXXVIII, 1041). Pour cette signification, cf. CHR. MOHRMANN, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermonen d.h. Augustinus*. Nijmegen, 1932, p. 140.

28. Liveriani VIII (MA I, p. 391), Casin. II, 76 (MA I, p. 413), Guelferbyt. XX (MA I, p. 504), XXI (MA I, p. 507), Morin XVII (MA I, p. 659), Lambot (*Rev. bénédict.* LXII, 1952, p. 97-100).

29. N. 4, ligne 64 ss. de l'édition parue dans la *Revue bénédictine*, t. LXII, 1952, p. 97-100. Cf. du même auteur, *Un « ieiunium Quinquagesimae » en Afrique au IV<sup>e</sup> siècle*, dans *Rev. bénédict.* XLVII, 1935, p. 121 s.

30. Chap. XLII, CSEL XXXIX, 93 : *dies quadragesimarum post pascha, quinta feria quadragesimarum*.

31. Cf. *sermo* 205 ss. P.L. XXXVIII, 1039 ss.

32. Cf. n. 2, 3, 8. CSEL XXXIV, 1, 114, ligne 19 ; 115, ligne 10 ; 119, ligne 6. S'il ne s'agissait pas de la fête de saint Léonce, il faudrait opter entre les autres Saints d'Hippone. Mais la fête de saint Théogène se célébrait le 26 janvier, celle des Vingt Martyrs le 15 novembre. Resterait la fête des Huit Martyrs dont j'ignore la date. Mais leur culte semble avoir été peu important, du moins au début du ministère de saint Augustin.

*parare*)<sup>33</sup>. C'était, en 395, le 2, le 3 et le 4 mai. Quelle est la basilique dans laquelle saint Augustin prêcha ? Il semble d'abord que ce fut toujours dans la même. Car rien n'indique un changement de lieu. Les auditeurs, qui arrivent plus nombreux le second jour (n. 3) et qui sont plus ou moins les mêmes le troisième jour (n. 8), ne sont pas priés de se réunir dans un autre sanctuaire le jour suivant. Le prédicateur suppose au contraire que c'est dans cette même église, où il prêche le jour de l'Ascension, que se font habituellement les banquets<sup>34</sup>. Comme ce rite se pratiquait sur les tombeaux ou dans les chapelles (*memoriae*) des martyrs et, par extension, des confesseurs, cette église semble avoir été celle de saint Léonce, non sa chapelle funéraire (nous en avons exposé les raisons ci-dessus), mais l'église fondée par lui. Son souvenir s'y perpétuait comme le sermon 262 le prouve. L'exemple des banquets en l'honneur de saint Pierre au Vatican, cité au numéro 10, est un autre indice qu'il ne faut pas dissocier cet usage d'un souvenir local ou personnel du martyr ou du confesseur. Le canon 17 du sixième concile de Carthage (13 septembre 401) défend la construction d'une *memoria* ailleurs que là où se trouve le corps d'un martyr ou ses reliques ou encore « l'origine d'une habitation ou possession ou passion<sup>35</sup> ». Nous nous croyons autorisés à étendre cette prescription au culte naissant des confesseurs. L'origine de l'église était donc une raison suffisante pour y célébrer l'anniversaire du fondateur<sup>36</sup>. Nous ignorons comment les Donatistes justifiaient les banquets dans leur basilique. Mais nous connaissons leur manie du culte des Saints et la facilité avec laquelle ils créaient des *memoriae*. Il n'est pas exclu qu'ils aient été en possession du tombeau de saint Léonce.

L'église dans laquelle saint Augustin prêcha les trois jours de suite était grande<sup>37</sup>. Elle avait une abside surélevée<sup>38</sup>. Elle était voisine de la maison de l'évêque. Les interlocuteurs du prédicateur, mécontents de l'abolition de ces réjouissances, avaient objecté l'usage romain pratiqué dans la basilique de Saint-Pierre au Vatican. Saint Augustin leur répond que ce lieu était éloigné de l'habitation et de la surveillance de l'évêque<sup>39</sup>. La réponse suppose que tel n'était pas le cas à Hippone.

33. CSEL, XXXIV, 1, 114, ligne 19 ; 115, ligne 10 ; 119, ligne 6.

34. N. 6, CSEL, XXXIV, 1, 118, ligne 2 ss. : si potestas daretur totum tam magnæ basilicæ spatium turbis epulantium ebriorumque complerent. *Ibid.*, n. 2, p. 115, ligne 3 : intra parietes ecclesiæ.

35. MANSI, t. III, col. 782. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. II, 1, p. 129.

36. La lettre semble indiquer que l'usage des banquets était fort ancien. Nous lisons en effet au chapitre IX, CSEL, XXXIV, 1, p. 120, ligne 2 : post persecutiones tam multas tamque uehementes cum facta pace turbæ gentilium in christianum nomen uenire cūptentes... uisum fuisse maioribus, etc.

37. N. 6, p. 118, ligne 2 : totum tam magnæ basilicæ spatium. Cf. n. 3 : frequens multitudo ad horam tractionis occurrit.

38. N. 8, p. 119, ligne 18 : ante horam, qua exhedram ascenderamus.

39. N. 10, p. 120, ligne 24 : quod remotus sit locus ab episcopi conuersatione.

D'autre part, le texte duquel tous, à partir de Gsell<sup>40</sup>, concluent à la proximité de l'église donatiste ne semble pas probant. L'après-midi du troisième jour saint Augustin était revenu à l'église avec son évêque. Ses ouailles dociles assistèrent aux lectures et chantèrent des psaumes au lieu de s'adonner aux réjouissances d'autrefois. Valère, ému de ce succès, pria son prêtre de prendre encore une fois la parole. Le sermon fut court. Le sujet était tout indiqué. Ce fut une action de grâce faite à Dieu et une comparaison entre la piété des catholiques et la licence des Donatistes qui avaient célébré bruyamment leurs banquets : « *Et quoniam in hæreticorum basilica audiebamus ab eis solita conuiuia celebrata, cum adhuc eo ipso tempore, quo a nobis ista gerebantur, illi in poculis perdurarent, dixi...* etc.<sup>41</sup> ». Je traduirais : « Et parce que nous entendions dire que dans la basilique des hérétiques les banquets habituels avaient été célébrés par eux et, comme au moment même où ces choses étaient faites par nous, ils continuaient à vider leurs verres, je dis, etc... » La différence des temps est à observer : « *audiebamus-celebrata-perdurarent-dixi* ». Les banquets étaient terminés en ce moment « *celebrata* ». Les beuveries seules qui les suivaient continuaient. De même que saint Augustin avait été renseigné antérieurement par les fidèles sur ce qui se passait<sup>42</sup>, il l'était encore maintenant « *audiebamus* ». Il n'est pas nécessaire qu'il ait entendu le bruit du festin donatiste de ses propres oreilles, pas même au moment où il fait son dernier sermon, « *cum in poculis perdurarent* ». Il connaissait trop bien l'usage de continuer les orgies jusqu'au soir<sup>43</sup>. Cette interprétation des mots « *audiebamus ab eis solita conuiuia celebrata* » est justifiée par les parallèles suivants : *Epist.* 97, I... *ut audiuius te merito sublimatum*<sup>44</sup> ; *Conf.* IX, XII, 32... *audieram inde balneis nomen inditum quia Græci*, etc.<sup>45</sup>. Le verbe auxiliaire « *esse* », n'étant pas nécessaire, est omis. On ne peut donc, à partir de ce texte, conclure au voisinage des deux basiliques, de celle dans laquelle saint Augustin prêcha et de celle où les Donatistes s'étaient réunis. Il est vrai que la lettre ne l'exclut pas explicitement.

Le sermon 252,4, fixé par Kunzelmann<sup>46</sup> au vendredi de la semaine de Pâques 396, fait allusion aux événements racontés dans la lettre 29<sup>47</sup>.

40. ST. GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*. Paris, 1901, t. II, p. 117.

41. CSEL, XXXIV, I, 121, lignes 23-26.

42. N. 8, p. 119, ligne 7 : *nuntiatur mihi nonnullos... nondum a murmuratione cessasse...* ligne 19 : *quos audieram... fuisse conquestos*.

43. Cf. AMBROSIIUS DE HELIA XVII, 62, CSEL, XXXII, 2, 448 : *qui calices ad sepulchra martyrum deferunt atque illis in uesperam bibunt*. Cf. sur ce culte F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*. Köln 1953, p. 487-542.

44. CSEL, XXXIV, 2, 516.

45. CSEL, XXXIII, 222, ligne 7.

46. MA II, p. 492.

47. P.L. XXXVIII, 1174 : *In ista civitate, Fratres mei, nonne experti sumus, quod recedatur nobiscum Sanctitas Vestra, quanto periculo nostro de ista basilica ebriositates expulerit Deus ? Nonne seditione carnalium pene mergebatur nobiscum navis ? Unde hoc nisi de illo numero piscium innumerabili ?*

Mais il n'est pas sûr qu'il ait été prononcé dans la même basilique<sup>48</sup>

L'église de saint Léonce est nommée une dernière fois dans les actes du synode d'Hippone du 24 septembre 427. Le manuscrit de Vérone LX (58), étudié par Boudinhon<sup>49</sup>, donne le texte suivant : « *Piaerio et Ardabore vv. cc. consulibus VIII kal. octob. in basilica sancta Leontina*<sup>50</sup> ». Le synode était présidé par l'évêque Aurelius de Carthage. Les termes « *sancta Leontina* » étonnent et dénotent une date plus récente.

En résumé la basilique de saint Léonce est attestée comme un lieu de culte catholique pour les années 395, 401 (date incertaine), 411, 427 et peut-être 396. Saint Augustin y prêcha peut-être le vendredi de la semaine de Pâques (s. 252), certainement le dimanche de Quasimodo (s. 260), deux fois le jour de l'Ascension (*ep.* 29,3 et s. 262), deux fois pour la fête de saint Léonce (s. 262 et *ep.* 29,8) ; une fois cette fête coïncida avec le jour de l'Ascension (s. 262). C'est une grande église ayant son exèdre (*ep.* 29,3-6-8). Elle fut le lieu des banquets en l'honneur de saint Léonce (*ep.* 29,2-6), fondateur de la basilique (s. 262), depuis fort longtemps, et vraisemblablement depuis son origine<sup>51</sup>. De ces faits il semble permis de conclure que ce fut l'église principale à l'époque de saint Léonce, celle où, encore du temps de saint Augustin, les catholiques se réunissaient pour le culte ordinaire au moins certains jours. Le dimanche de Quasimodo par exemple, était une des fêtes les plus solennelles. Ce jour les néophytes étaient renvoyés de l'espace qui leur était réservé. Ce n'était en tout cas pas la chapelle funéraire (ou la *memoria*) de saint Léonce. Rien n'indique qu'elle ait été utilisée également par les Donatistes, à moins que l'on veuille en voir un indice dans les banquets célébrés par eux aussi. Mais nous admettons difficilement cette coexistence des cultes catholique et donatiste.

Cette basilique est citée par son nom uniquement dans les titres des sermons 260 et 262 et dans les *actes du synode* de 427. Jamais saint Augustin ne l'appelle ainsi. L'appellation lui revient en raison de son fondateur (s. 262), mort avant l'origine du donatisme. Nous trouvons les deux formes « *basilica Leontiana* » et une fois « *basilica sancta Leontina* ». La terminaison « *ana* » est attestée pour la *basilica Honoriana*, ancien temple de Cælestis<sup>52</sup>, dans le titre du sermon 163<sup>53</sup>. Nous lisons dans une lettre du pape Félix II « *basilica Constantiniana*<sup>54</sup> ». Saint

48. Le pronom « *ista basilica* » pourrait indiquer une différence de lieu. Cf. notre note 167 à la page 343.

49. *Revue d'histoire et de littérature relig.* X, 1905, p. 267 ss. L'article a été reproduit dans HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1367 ss. Cf. *ibid.*, p. 1302-1308 sur le même concile.

50. MANSI, t. IV, col. 539 qui suit Harduin, donne le texte : *Pierio et Ardatore... in Basilica Leontiana*.

51. *Epist.* 29, 8, cf. ci-dessus p. 304, note 36.

52. Cf. G.-G. LAPEYRE, *Saint Augustin et Carthage*, dans MA II, p. 137, n. 1.

53. P.L., XXXVIII, 889.

54. *Epist.*, 13. THIEL, p. 259.



Ambroise dit *Portiana*, à Milan<sup>55</sup>, saint Paulin de Milan *Ambrosiana*, à Milan<sup>56</sup>. Par contre saint Augustin, prêchant probablement à Hippo Diarrhytos dans la basilique construite par l'évêque Florentius, nous dit qu'elle était appelée *Florentia*<sup>57</sup>. Le fondateur saint Léonce semble être devenu une sainte Léontine dans le manuscrit de Vérone : « *in basilica* (dite) *sancta Leontina* ». De telles métamorphoses n'étaient pas rares. A Rome, le *titulus Clementis* devint l'« *ecclesia sancti Clementis*<sup>58</sup> ».

### La basilique de la Paix.

Cette basilique est mentionnée uniquement dans des actes ecclésiastiques, dans ceux du synode d'Hippone de 393, ceux de la conférence avec le manichéen Félix en décembre 404, enfin dans ceux de l'élection du prêtre Éraclius comme successeur de saint Augustin le 26 septembre 426.

Le synode d'Hippone de 393 se réunit dans le *secretarium* de la basilique de la Paix<sup>59</sup>. Saint Augustin appelle ce synode « synode plénier de toute l'Afrique<sup>60</sup> ». Comme les évêques africains étaient nombreux (de fait le nombre des participants variait beaucoup), ce *secretarium* devait avoir des dimensions considérables. La salle ainsi désignée servait ordinairement de « sacristie »<sup>61</sup>. Elle était aussi destinée à la réception des fidèles par le clergé<sup>62</sup>. Son nom pourrait indiquer que l'évêque y exerçait la juridiction<sup>63</sup>. Le *secretarium* contenait aussi la bibliothèque<sup>64</sup>. S'il était suffisamment vaste, il pouvait abriter des assemblées synodales. Les conciles d'Afrique se réunissaient tantôt dans le *secretarium*, tantôt

55. *Epist.*, 20, 1. P.L., XVI, 994.

56. *Vita Ambrosii*, XIV, XLIII, XLVIII, P.L., XIV, 32, 42, 43.

57. *Sermo* 359,9. P.L. XXXIX, 1597 : *Honorastis episcopum vestrum ut hanc basilicam Florentiam vocare velletis ; sed Florentia ejus vos estis.*

58. Cf. J. P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*. Paderborn 1918, p. 36-41.

59. MANSI, III, 730, cf. 919-924, les canons cités par le concile de Carthage de 397 et IV, 481 : *Gloriosissimo imperatore Theodosio Augusto III et Abundatio viris clarissimis consulibus, VIII Idus Octobris, Hippone regio, in secretario basilicæ pacis.*

60. *Retract.* I, XVI (XVII, 1) CSEL XXXVI, 84 : *plenarium totius Africæ concilium.*

61. Cf. PAULIN DE NOLE, *epist.*, 32, 16. CSEL, XXIX, 291.

62. Cf. SULPICE SÈVÈRE, *Dial.* I (II, 1), CSEL, I, 180.

63. Cf. S. AUGUSTIN, *sermo* 47, 3, 4, P.L., XXXVIII, 297 : *magnum secretum judicis, unde secretarium nominatur.* Sur l'exercice de la juridiction, cf. F. MARTROVE, *Saint Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au v<sup>e</sup> siècle. Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France.* 7<sup>e</sup> série, t. X, 1911, p. 1-78. Cet article ne traite cependant pas de l'endroit où les évêques exerçaient la juridiction. Possidius parle de cette fonction aux chap. XIX et XX.

64. Cf. PAULIN DE NOLE, *epist.*, 32, 16, CSEL, XXIX, 291. Possidius mentionne la bibliothèque dans les chapitres XVIII et XXXI. Pour la bibliothèque de saint Augustin, qui semble avoir été dans la maison de l'évêque, cf. B. ALTANER, *Die Bibliothek d. hl. Augustinus*, dans *Theologische Revue*, XI, IV, 1948, p. 73-78.

dans les basiliques<sup>65</sup>. On peut se demander pourquoi le synode de 393 a eu lieu dans le secretarium de la basilique de la Paix, tandis que celui de 427 s'est déroulé dans la basilique léontienne<sup>66</sup>. Il est difficile d'en indiquer la raison. Les deux synodes étaient présidés par le métropolitain Aurèle de Carthage. Les deux ont dû réunir un nombre considérable de participants. On peut penser à une modification intervenue entre les deux dates assez éloignées l'une de l'autre. Nous verrons que le secretarium présumé de la basilique de la Paix a reçu vers 425, comme annexe, la memoria de saint Étienne. Cette transformation pourrait expliquer ce changement. Quoi qu'il en soit, il semble permis de conclure de la différence des lieux et de leur désignation que les deux églises étaient distinctes, que la basilique léontienne était plus petite parce qu'elle n'avait pas de secretarium suffisamment grand pour réunir les évêques, enfin que le secretarium de l'église de la Paix ne convenait pas au synode de 427 pour une raison que nous ne connaissons pas, que nous pouvons tout au plus deviner. En tout cas les synodes de Carthage se réunissaient tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre église, mais toujours dans la même salle : ou basilique ou secretarium<sup>67</sup>.

Pendant l'hiver de 404, saint Augustin tint trois conférences avec le manichéen Félix, dont deux publiques, dans l'église d'Hippone : *publice in Hipponensi ecclesia*<sup>68</sup>. Nous possédons les actes ecclésiastiques de ces dernières. Ils spécifient seulement au début du deuxième livre le lieu exact de la dispute, c'est-à-dire, l'église de la Paix : *in ecclesia Pacis*<sup>69</sup>. L'église de la Paix est donc l'église principale puisqu'Augustin et Possidius l'appellent tout court « l'église d'Hippone ». Pendant la conférence l'évêque et le manichéen Félix sont séparés du peuple par des cancels. A la fin de la première dispute publique Félix avait demandé un délai de plusieurs jours pour préparer sa réponse. Il s'engagea à rester auprès d'un habitant catholique d'Hippone. Saint Augustin le laissa choisir parmi les assistants qui se tenaient debout près des cancels<sup>70</sup>. La présence

65. La liste est donnée par AUG. AUDOLLENT, dans le *Dictionnaire d'hist. et de géographie*, art. *Afrique*, t. I, col. 811-822.

66. Cf. ci-dessus n. 50.

67. « In secretario basilicæ restitutæ » : le 28 août 397, le 27 avril 399, le 15 ou le 16 juin et de nouveau le 13 septembre 401, le 16 juin et le 13 octobre 408 ; « in basilica regionis secundæ » : le 25 août 403, le 22 juin 404, le 23 août 405, le 13 juin 407, le 15 juin 409, le 14 juin 410 ; la grande conférence de 411 « in secretario thermarum Gargilianarum » ; « in secretario basilicæ Faustæ » : le 1<sup>er</sup> mai 418, le 13 juin 421, la première séance du synode du 25 mai au 30 mai 419 ; la seconde séance de ce synode eut lieu « in secretario basilicæ restitutæ ». Nous nous basons sur la liste d'AUG. AUDOLLENT donné dans le *Dict. d'hist. et de géogr.*, t. I, col. 811-822.

68. Possidius, c. 16. Ce biographe dépend des *Retract.*, II, 34, 1 (8). CSEL, XXXVI, 141 : Contra... Felicem præsentem populo in ecclesia biduo disputaui. Hipponem quidem venerat.

69. CSEL, XXV, 827 : ...pridie iduum Decembrium, res sic agi cœpit in ecclesia Pacis.

70. I 20, CSEL, XXV, 826 : Elige tibi aliquem de præsentibus istis fratribus, qui ad cancellum stant. Sed cum illo, qui est in medio. — Les Bénédictins ont rendu le texte plus compréhensible en choisissant la variante « sim » au lieu de « sed ».

d'un peuple nombreux semble devoir expliquer pourquoi on a choisi pour ces deux conférences publiques, l'église principale et non le secretarium, qui avait hébergé le synode de 393. Par contre, la première conférence, non publique, pouvait avoir eu lieu dans le secretarium.

La dernière notice enfin se rapporte à l'élection du prêtre Eraclius comme successeur de l'évêque, le 26 septembre 426. Elle eut lieu en présence de saint Augustin et de ses collègues Religianus et Martinianus, de sept prêtres, du clergé d'Hippone et de nombreux fidèles<sup>71</sup>.

Le texte ne contient aucune autre précision locale. Il en sera tout autrement dans la lettre 126 qui raconte l'élection du prêtre Pinianus par le peuple d'Hippone. Cette fois l'église n'est pas mentionnée. La ressemblance de deux événements semble cependant indiquer le même lieu. Nous y reviendrons.

Quelle est l'origine de l'appellation *basilica Pacis* ? Elle est unique en Afrique, et sauf erreur dans tout l'Occident<sup>72</sup>. A Byzance, Constantin le Grand fit construire l'église de l'Eirene, dédiée à la Paix divine<sup>73</sup>. Il avait construit une autre église sous l'invocation de la Sainte-Sagesse, une troisième sous celle de la Sainte-Puissance<sup>74</sup>. Nicéphore appelle la première l'église de la Sainte-Paix. Paix, Sagesse, Puissance sont évidemment des perfections du Christ-Sauveur que reflètent les vertus ou les préoccupations de l'empereur. Le rétablissement et la consolidation de la paix en particulier était le grand souci de sa politique. Constantin avait fait ériger une église à Constantine (Numidie). Lorsque les Donatistes l'occupèrent, malgré la protestation des catholiques et des autorités civiles, l'empereur préféra en construire une seconde à ses frais pour les catholiques, les exhortant ainsi par son exemple à imiter la patience de Dieu<sup>75</sup>. Faut-il rattacher le nom de notre basilique à cet ordre d'idées ? Dans ce cas, il faudrait lui assigner l'époque constantinienne comme date d'origine.

D'autre part, le mot *Pax* est continuellement sur les lèvres de saint Optat et de saint Augustin en face du donatisme<sup>76</sup>. L'appellation « église de la Paix » pourrait par conséquent être synonyme d' « église catholique » ou d' « église d'union ». Et on pense immédiatement à l'union qui s'était

71. *Epist.*, 213, CSEL, LVII, 372 s.

72. Cf. A.-M. SCHNEIDER, *Die altchristl. Bischofs-und Gemeindegkirchen u. ihre Benennung* dans *Nachrichten d.Akad.d. Wissenschaft. in Göttingen*. Philol. Hist. Kl. 1952, 7, p. 153-161. Cet auteur ne mentionne ni l'exemple d'Hippone ni celui de Constantinople.

73. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 16, P.G., LXVII, 117.

74. NICÉPHORE CALLISTE, *Eccles. Hist.* VII, 49, P.G., CXLV, 1328.

75. CSEL., XXVI, 215, lignes 11-24.

76. A ce sujet P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* IV, p. 449, a pu écrire : « (Ce mot) était devenu l'équivalent d'*unitas*. Il désignait l'unité du christianisme local, représenté exclusivement par l'Eglise catholique : dans le langage des polémistes africains du temps, la « paix », la « paix du Christ », la « paix catholique », comme dit Augustin. c'était l'unité religieuse, l'unité catholique, maintenue ou établie par la proscription du schisme.

faite entre catholiques et Donatistes après l'édit de Constant de 347. Elle dura au moins jusqu'à Julien. Optat a laissé une description enthousiaste de cette période<sup>77</sup>. La rentrée des Donatistes aurait nécessité la construction d'une église plus grande, comme il arrivera, par exemple, à Cuicul après la conférence de 411<sup>78</sup>. Dans un traité écrit contre les Manichéens<sup>79</sup>, saint Augustin appelle les églises catholiques « *domicilia pacis* ». Mais l'exemple de la basilique de la Paix d'Hippone est unique en Afrique. Le terme « *pax* » ne se trouve jamais dans les déclarations des nombreux évêques qui assistèrent à la conférence de Carthage de 411<sup>80</sup>. Saint Augustin ne semble jamais faire allusion au vocable de son église pour inviter les schismatiques à se joindre aux catholiques. Tout cela s'accorde mal avec cette deuxième solution.

Quoi qu'il en soit, l'appellation « *ecclesia Pacis* » ne semble pas avoir été populaire puisqu'elle n'apparaît que dans des actes officiels. Elle indique une origine postérieure par rapport à celle de la basilique de saint Léonce. Les plus anciennes églises portent le nom de leur fondateur<sup>81</sup>.

### La basilique des Donatistes.

La basilique des Donatistes est mentionnée pour la première fois dans la lettre 29,11 comme étant le lieu des banquets bruyants en l'honneur de saint Léonce<sup>82</sup>. Mais ce ne fut pas l'église fondée par cet évêque, probablement non plus sa *memoria*. Saint Augustin l'appelle simplement la basilique des hérétiques. Il semble donc que ce fut leur unique basilique. Comme nous l'avons déjà dit, le texte de la lettre ne permet nullement de conclure qu'elle fut voisine de l'église catholique.

La basilique donatiste a été confisquée vers 405/6 à la suite de l'édit d'Honorius<sup>83</sup>. Saint Augustin fit afficher sur ses parois un recueil d'arguments et de textes dirigés contre les schismatiques<sup>84</sup>. Cet ouvrage est

77. OPTAT, II, 15, CSEL, XXVI, 50 : etenim cum Africanos populos et orientales et ceteros transmarinos pax una coniungeret et ipsa unitas representatis omnibus membris corpus ecclesiae coagulareret, dolebat hoc diabolus, qui semper de fratrum pace torquetur... pax deo placita apud omnes christianos populos habitabat. — Saint Optat attribue la paix à Constantin, de fait il s'agit, selon Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IVB, p. 39), de son fils Constant.

78. Cf. E. ALBERTINI, *L'archéologie chrétienne en Algérie. Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana*. Roma 1934, p. 413 s.

79. C. Faustum, XII, 36, P.L. XLII, 273. POSSIDIUS, c. XI : Pax Ecclesiae atque unitas et coepit et consecuta est ; c. XIII : pacis unitas.

80. MANSI, IV, 99 ss. Les évêques catholiques emploient les expressions « unitas », « unitas catholica », « unitas est illic », « Ecclesia est illic ».

81. Cf. A. SCNEIDER, a.c., p. 153 s.

82. CSEL, XXXIV, I, 121.

83. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IV, p. 73.

84. *Retract.*, II, 53, 1. CSEL., XXXVI, 164 : ...eumque librum (i. e. Probationum et testimoniorum contra Donatistas liber) sic edidi, ut in parietibus basilicae quae Donatistarum fuerat, prius propositus legeretur.

perdu. L'efficacité de cette propagande suppose que les adversaires continuaient à fréquenter leur église devenue catholique<sup>85</sup>.

Les Donatistes s'en emparèrent de nouveau, peut-être déjà du temps de leur évêque Proculianus<sup>86</sup>, en tout cas sous son successeur Macrobius. Le retour de celui-ci est attesté par la lettre 108 qui est de l'année 409. Les Circoncensions redoublèrent leurs violences contre les catholiques<sup>87</sup>. Macrobius les y avait même encouragés par ses exhortations prononcées dans la basilique récupérée. Saint Augustin lui écrit : « Malgré la présence de ces criminels, tu n'as pas lavé d'eau salée le dallage, ce que, après les nôtres, tes clercs ont cru devoir faire<sup>88</sup> ». Les Donatistes avaient l'habitude de laver les lieux souillés, à ce qu'ils croyaient, par la présence des catholiques<sup>89</sup>. Nous pensons, avec Monceaux<sup>90</sup>, que selon ce texte, les Donatistes récupérèrent leur basilique, temporairement occupée par les catholiques. L'édit de tolérance du début de l'année 410, qui proclama la liberté de toutes les sectes<sup>91</sup>, fut certes une occasion propice<sup>92</sup>. Le sermon 46, prononcé vers la même époque contre les Donatistes d'Hippone, nous en donne la certitude. « Certains de nos frères se rendirent hier à leur basilique », dit le prédicateur au numéro 31<sup>93</sup>. On pense qu'il s'agit de Maxime et de Théodore porteurs d'une lettre de saint Augustin<sup>94</sup> et que Macrobius avaient mal reçus<sup>95</sup>.

L'édit de proscription, publié par Marcellinus après la conférence de 411, suivi le 30 janvier 412 de la constitution d'Honorius, décréta de nouveau l'attribution aux catholiques des églises donatistes<sup>96</sup>. L'ordre

85. Il semble que saint Augustin ait affiché dans la Basilique catholique également les Actes de la conférence de 411. Cf. *sermo* 164, 9, 13. P.L., XXXVIII, 901 : *Gesta... quæ jam proponenda Vestra Caritas lectura est.*

86. *Epist.*, 88, 6. CSEL., XXXIV, 2, 412.

87. *Epist.*, 108, 5, 14. CSEL., XXXIV, 2, 628 : *...nos potius ista in tantis latrociniiis Circumcellionum clericorumque uestrorum experti sumus... quorum duces, quando te ingredientem in hac patria cum suis cuneis deduxerunt, deo laudes inter cantica conclamantes, quasi uoces, uelut tuba præliorum in suis omnibus latrociniiis habuerunt.*

88. *Ibid.* Alio tamen die concussi ac stimulatî aculeis uerborum tuorum, quæ in eos per Punicum interpretem honesta et ingenua libertatis indignatione iaculatus es factis eorum irritatus potius quam delectatus obsequiis, se de media congregatione, sicut ab eis, qui aderant, narrantibus audire potuimus, furibundis motibus rapuerunt nec post eorum pedes ueloces ad effundendum sanguinem ulla aqua pauimenta salsaustis, quod post nostros clerici tui putauerunt esse faciendum.

89. Cf. OPTAT, VI, 4 ; 6. CSEL., XXVI, 152 153 : *quod in multis locis etiam parietes lauare uoluistis et inclusa spatia aqua salsa spargi præcepistis.*

90. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 22.

91. P. MONCEAUX, *ibid.*, IV, p. 81 s.

92. Je suis moins affirmatif au sujet du texte de la lettre 88.

93. *Sermo* 46, 31. P.L. XXXVIII, 288 : *Quidam fratres nostri hesterno die ierunt ad basilicam eorum : etsi ad malos fratres, tamen ad fratres.*

94. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 163. A. KUNZELMANN, MA II, p. 443.

95. Macrobius assista comme évêque donatiste d'Hippone à la conférence de 411. Cf. *Gesta* I, CXXXVIII, MANSI, IV, 123 ; 272.

96. Cf. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 87.

a sans doute été exécuté à Hippone, mais nous n'en saurions indiquer la date exacte. Les Donatistes se plaignirent d'avoir été privés de leurs propriétés reçues en héritage à l'époque de leur évêque Faustinus<sup>97</sup>. Écrivant vers 416-417 le sixième traité in *Johannis evangelium*, saint Augustin leur répond : Faustinus était évêque d'un parti et non de l'Église. D'ailleurs c'est l'Église et non l'évêque catholique qui est propriétaire des « villæ »<sup>98</sup>. Il est vrai que ce texte ne mentionne pas explicitement la basilique, mais elle a dû être la première propriété confisquée. Les « villæ » et les « fundi » se trouvaient à la campagne qui résista plus longtemps. Le texte de la loi citée est absolu, formel : « *nihil nomine Ecclesiae audeant possidere* ».

La fin de la controverse donatiste, vers 420 au plus tard<sup>99</sup>, est la preuve la plus éclatante de la disparition de la communauté schismatique, de son clergé et de son église. Conformément au texte de la loi et aux usages, cette dernière a été affectée de nouveau au culte catholique.

Nous ne connaissons ni le lieu ni, moins encore, la forme de cette église. A moins d'avoir eu des dimensions considérables elle n'aurait pu suffire à une communauté longtemps supérieure en nombre et en moyens matériels à celle des catholiques. Du temps de l'évêque Faustinus ces derniers étaient si peu nombreux que cet évêque osa prescrire à ses boulangers de ne plus fournir du pain aux adversaires<sup>100</sup>. L'évêque catholique Valère n'avait pas même trouvé de prêtre parmi ses fidèles. Saint Augustin avoue encore vers 410 qu'il réunirait un nombre plus grand s'il permettait les réjouissances païennes comme le faisaient les hérétiques<sup>101</sup>. Étant donné les riches propriétés léguées surtout à l'époque de l'évêque Faustinus, la basilique donatiste avec ses annexes a certainement présenté un aspect cossu et impressionnant. Elle avait évidemment son baptistère. Leurs néophytes étaient séparés des fidèles par des cancels et ainsi mis en évidence comme dans l'église des catholiques<sup>102</sup>. Il semble permis d'appliquer le texte de la lettre 23,3, adressée à l'évêque donatiste Maximinus de Sinita, également à l'évêque d'Hippone. Selon ce texte les Donatistes se vantaient de chaires couvertes de voiles et d'absides surélevées auxquelles on montait par des degrés<sup>103</sup>.

97. In *Joh. evg. tr.* VI, 25. PL., XXXV, 1436 : Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum. Ecce ubi Gaiuseius donavit fundum Ecclesiae, cui praeerat Faustinus.

98. *Ibid.* : Nam nostis, fratres mei, quia villæ istæ non sunt Augustini. — Les mêmes idées sont développées dans la lettre 185, 9, 35-36 au Comes Bonifacius, CSEL., LVII, 31-33.

99. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, VII, p. 149.

100. *C. litt. Petiliani*, II, 83, 184. CSEL., LII, 114 : quoniam catholicorum ibi paucitas erat.

101. *Sermo*, 46, 3, 8-4, 9. P.L., XXXVIII, 274 : Hæc si dixerimus, forte congregabimus turbas ampliores. 9 ...sanctæ atque crassæ oves perpaucæ sunt.

102. *Epist.*, XXXIV, 2. CSEL., XXXIV, 2, 24 écrit au sujet d'un jeune homme catholique qui par vengeance s'était rallié au parti schismatique et qui avait été rebaptisé par Proculéianus, évêque donatiste d'Hippone : Minatur ei, transit ad partem Donati, rebaptizatur furens... albis uestibus candidatur ; constituitur intra cancellos eminens atque conspicuus.

103. *Epist.*, 23, 3. CSEL., XXXIV, 1, 66 : in futuro Christi iudicio nec absidæ gradatæ nec cathedræ uelatæ nec sanctimonialium occurrentium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem. Cf. *epist.*, 128, 3. CSEL., XLIV, 32.

Le silence le plus complet règne sur l'origine et les premières vicissitudes des sanctuaires donatistes et d'une manière générale sur l'histoire du schisme dans la ville maritime. Les Donatistes s'étaient-ils emparés d'une église catholique ? En avaient-ils construit une nouvelle ? Nous l'ignorons. Leur premier évêque connu est Faustinus. Il dirigea avec succès sa communauté du temps de Constance et de Julien<sup>104</sup>. Comme saint Augustin fait plusieurs fois allusion à la reprise des basiliques par les Donatistes à l'époque de Julien<sup>105</sup>, il est probable que Faustinus fit de même à Hippone. La lettre 108, adressée à Macrobius, l'insinue du moins<sup>106</sup>, mais rien de certain ne peut être affirmé.

### La basilique Majeure.

Le sermon 325 *In natali viginti martyrum* se termine par l'avertissement que « ce qui vient d'être dit dans ce saint lieu doit suffire ; car les journées sont brèves et il nous reste encore de la besogne pour vous dans la basilique Majeure »<sup>107</sup>. Ce saint lieu est la memoria des Vingt Martyrs d'Hippone, connue par la *Cité de Dieu*<sup>108</sup>. Saint Augustin cite trois d'entre eux par leur nom : Valeriana, Victoria et l'évêque Fidentius<sup>109</sup>. L'anniversaire tombait aux « jours brefs », par conséquent en automne ou en hiver. Or le martyrologe romain mentionne un Fidentius le 15 novembre. Il doit s'agir de l'évêque martyr d'Hippone<sup>110</sup>. Les témoignages de saint Augustin et du martyrologe concordent, ce qui nous permet de dater plus exactement le sermon 325. Kunzelmann attribue celui-ci aux années 405 à 411 en raison de la polémique contre les faux martyrs donatistes<sup>111</sup>. Comme saint Augustin célèbre en ce jour un second

104. *C. litt. Petiliani*, II, 83, 184. CSEL., LII, 114. Cf. J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne* Paris, 1912, p. 263.

105. *Epist.*, 105, 2, 9 et 108, 6, 18. CSEL., XXXIV, 2, 601, 632 ; *C. litt. Petiliani* II, 97, 224. CSEL., LII, 141.

106. *Epist.*, 108, 18. CSEL., XXXIV, 2, 632 : iactant (Circumcelliones) enim præcedentia circa uos merita sua demonstrantes et enumerantes ante istam legem, qua gaudetis uobis redditam libertatem, quot loca et basilicas per eos presbyteri uestri uastatis nostris fugatisque tenuerunt, ut, si eos uolueritis esse seueri, beneficiis eorum appareatis ingrati. — La loi mentionnée dans ce texte est celle d'Honorius.

107. *Sermo* 325. *In natali viginti martyrum* n. 2. P.L. XXXVIII, 1449 : Hæc Charitati vestræ pro exhortatione in hoc sancto loco sufficient ; quoniam dies parvi sunt, et adhuc nobis in maiore basilica restant quæ agamus cum Charitate vestra.

108. *De civ. dei* lib. XXII, 8. CSEL., XL, 604.

109. *Sermo*, 325, 1. P.L., XXXVIII, 1448.

110. Cf. l'édition du *Martyrologe romain* dans les *Acta Sanctorum*, par H. DELEHAYE, P. PEETERS, etc., 1940, p. 525, n. 6.

111. *Sermo*, 325, 2. P.L., XXXVIII, 1448 : Non te commoveant supplicia et poenæ maleficentium, sacrilegorum, hostium pacis, et inimicorum veritatis... ideo moriuntur... ne unitas ametur, etc...

service dans la basilique Majeure, il semble que ce soit un dimanche. Il en sera en tout cas ainsi des sermons 257 et 258, 148 et 260, Mai 158, prononcé le matin de Pentecôte dans la chapelle de saint Théogène<sup>112</sup>. Or durant la période qui va de 405 à 411, la fête des Vingt Martyrs (15 novembre) coïncide avec un dimanche uniquement en 408.

Le sermon 258 est précédé de la notice « *Incipit alius sermo, quem dixit ad basilicam Majorem, eadem die* »<sup>113</sup>. Les éditeurs Bénédictins ont pensé qu'il faudrait peut-être lire « *Majorum* ». Le Rév. P. G. G. Lapeyre<sup>114</sup> a par conséquent supposé qu'il s'agissait de la basilique carthaginoise mentionnée sous le titre d'*ecclesia Majorum* » dans les actes du synode de Diospolis<sup>115</sup> et dans les sermons 165 et 294<sup>116</sup>. Mais nous n'avons aucune raison suffisante pour rejeter le témoignage des manuscrits, d'autant moins que le sermon 258 a été prononcé le même jour que le sermon 257, c'est-à-dire, le dimanche de Quasimodo<sup>117</sup> et à Hippone. Il n'est pas à présumer que ce jour-là l'évêque fût à Carthage : l'octave de la fête de Pâques était trop importante. Le dimanche de Quasimodo les néophytes déposaient leurs vêtements blancs et étaient réunis au peuple<sup>118</sup>. Les synodes se réunissaient après les fêtes. De plus le sermon 257<sup>119</sup> porte en tête la notice : « *Tractatus die Dominica, quem dixit ad memoriam sanctorum* », c'est-à-dire, des Vingt Martyrs d'Hippone, comme l'insinue la comparaison avec le sermon 148.

Le dimanche de Quasimodo saint Augustin prêcha donc d'abord, de bon matin, dans la chapelle des Vingt Martyrs (s. 257), ensuite dans la basilique Majeure (s. 258). Encore cette fois les deux sermons, surtout le premier, sont courts comme ce fut le cas pour les deux sermons 148 et 260<sup>120</sup>. Il est difficile de leur assigner une date. Kunzelmann<sup>121</sup> pense aux années 410 à 412. On y trouverait déjà des allusions à la controverse pélagienne. Mais ces indices paraissent assez minces.

Le même fait d'un double sermon le dimanche de Quasimodo, le premier prêché dans la chapelle des Vingt Martyrs<sup>122</sup> est attesté par les sermons 148 et 260 ; mais cette fois, pour le deuxième<sup>123</sup>, c'est dans la basilique léontienne que les fidèles se réunissent. Le manuscrit 155 (133)

112. Cf. ci-dessous, p. 327, n. 221.

113. P.L., XXXVIII, 1194.

114. MA II, p. 135.

115. *De gestis Pelagii*, XI, 25. CSEL., XLII, 79.

116. P.L., XXXVIII, 902, 1335.

117. Cf. la note des Bénédictins sur cette question ; G. MORIN, MA I, p. 666 ; A. KUNZELMANN, MA II, p. 462.

118. Cf. *sermo*, 260. P.L., XXXVIII, 1201 s.

119. P.L., XXXVIII, 1193, note b.

120. Cf. ci-dessus p. 300.

121. A. KUNZELMANN, MA II, p. 462.

122. *Sermo*, 148, P.L., XXXVIII, 799 : *die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti*.

123. *Sermo*, 260. P.L., XXXVIII, 1201 : *Habitus eodem die in ecclesia Leontiana, de monitis baptizatorum*.



d'Orléans<sup>124</sup> complète la notice du sermon 260 par les mots « *eadem die ad missam* ». Il en résulte que le sacrifice était célébré après le second sermon dans la basilique de saint Léonce. Le contenu et la date des deux très brèves allocutions ont été examinés ci-dessus<sup>125</sup>. Comparant nos deux sermons avec les sermons 257 et 258, Dom G. Morin s'est demandé si la basilique Majeure du sermon 258 ne serait pas identique à la basilique Léontienne du sermon 260<sup>126</sup>. Tout en le croyant très probable, il n'a osé se prononcer. Le problème est pour nous des plus graves.

Les résultats auxquels l'analyse des textes sur la basilique de saint Léonce nous a amené ne s'y opposent certes pas, au contraire. Rappelons-les : c'est dans la basilique de saint Léonce que saint Augustin prêche le dimanche de Quasimodo (s. 260), deux fois le jour de l'Ascension (s. 262 et *ep.* 29), peut-être aussi le vendredi de la semaine de Pâques (s. 252, 4) ; c'est en elle que le synode de 427 se réunit. L'église est vaste. Ses origines remontent à l'évêque Léonce; c'est-à-dire, avant les débuts du donatisme. Car on ne s'expliquerait pas que son culte eût été célébré dans les deux églises, catholique et donatiste, s'il était mort après la scission<sup>127</sup>. De tous ces faits il résulte que l'église de saint Léonce est l'église-mère d'Hippone dans laquelle la communauté catholique se réunit au moins certains jours de grande fête. Est-ce l'église Majeure ?

Faute de renseignements directs plus complets, nous sommes obligés de recourir à des cas parallèles qui, à eux seuls, ne constituent pas une preuve irréfragable. La dénomination : « *église Majeure* » n'est en effet nullement propre à l'église d'Hippone. Saint Augustin conféra avec l'évêque donatiste Emeritus dans « l'église Majeure » de Césarée en Maurétanie<sup>128</sup>. L'importance de la rencontre, la présence des évêques de la province<sup>129</sup>, de clercs et de nombreux fidèles, exigea sans doute la plus grande salle disponible. Victor de Vite mentionne une « basilique Majeure » à Carthage<sup>130</sup>. Peut-être faut-il lire « *basilica Majorum* ». La variante atteste en toute hypothèse l'usage de l'expression. « *La basilica maior* » de Milan, dite aussi « *nova* », « *intramurana* », nous est connue par saint Ambroise<sup>131</sup> et par son biographe Paulin<sup>132</sup>. Dédiée d'abord au Saint Sauveur, elle sera appelée plus tard de Sainte-Thècle<sup>133</sup>. Elle a

124. Cf. A. WILMART, *Journal of Theological Studies*, XXVII, 1926, p. 343.

125. Cf. p. 300.

126. G. MORIN, *MA I*, p. 666.

127. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, p. 152 s. et J. MESNAGE, *L'Afrique chrét.*, p. 263, argumentent du fait supposé du martyre.

128. *Gesta cum Emerito*, I. CSEL., LIII, 181 : *Cæsareæ in ecclesia maiore*.

129. *Retract.* II (I.I), LXXVIII. CSEL., XXXVI, 187 s.

130. VICTOR DE VITE, I, 9. CSEL., VII, 5.

131. *Epist.*, 20, 1, et 13 et *epist.*, 63, 68. P.L., XVI, 994-997-1208.

132. *Vita Ambrosii*, XLVIII. P.L., XIV, 43.

133. Cf. UGO MONNERET DE VILLARD, *L'antica basilica di santa Tecla in Milano*, dans *Archivio Storico Lombardo*, t. XLIV, 1917, p. 1-24 ; A. CALDERINI, *La tradizione letteraria più antica sulle basiliche milanesi*, dans *Rendiconti Reale Istituto Lombardo*, vol. LXXV, 1942.

succédé, comme église cathédrale, à un sanctuaire plus ancien et plus petit (à une « *domus ecclesiae* »), peut-être au temps de l'évêque Eustorgius, peu après l'édit de Milan<sup>134</sup>. Aussi est-elle qualifiée de « *nova* »<sup>135</sup>, et de « *maior* »<sup>136</sup>, par opposition à la « *vetus* »<sup>137</sup> qui est aussi la « *minor* »<sup>138</sup>, encore du temps de saint Ambroise. Le capitulaire et évangélaire ambrosien de S. Giovanni Battista in Busto Arsizio, qui ne semble pas être antérieur au x<sup>e</sup> siècle, désigne la cathédrale de Milan par le simple nom d'« *ecclesia* », tandis qu'il précise les autres églises de la ville : « *ad sanctum Stefanum* », « *ad sanctam Mariam* » etc<sup>139</sup>.

En Orient, l'équivalent de « *basilica maior* » est le terme de « la grande église, μεγάλη ἐκκλησία ». A Antioche, c'est celle qui a été construite par Constantin<sup>140</sup>. Saint Jean Chrysostome, Théodoret, Philostorge et Malabas l'appellent simplement « la grande église »<sup>141</sup>. De même Procope, qui ajoute qu'on la désigne aussi par le terme « l'église » sans autre qualification<sup>142</sup>. Elle aussi a succédé à une ou plutôt à deux « anciennes » basiliques. La première remonterait aux temps apostoliques, selon une tradition locale<sup>143</sup>. A Alexandrie, Constance fit ériger une église appelée « la grande » par saint Athanase<sup>144</sup>. Le synode d'Ephèse de 431 se réunit dans la « grande église », connue sous le vocable de Sainte-Marie<sup>145</sup>. A Constantinople, l'empereur construisit, après les deux églises des Apôtres et de la Paix, celle de Sainte-Sophie, appelée de nouveau « la grande église ». Elle était tout proche (συνήπται) de Sainte-Irène, comprise dans la même enceinte (πρόβολον) de sorte que « les deux portaient un surnom (προσωνυμία) commun, celui de « la grande église »<sup>146</sup>, supposons-nous. Socrate nous dit dans le même texte, que l'empereur avait agrandi et embelli celle de la Paix parce qu'elle avait été auparavant petite. Celle-ci existait donc déjà, mais sous un autre nom<sup>147</sup>.

p. 69-98 ; A. DE CAPITANI D'AZARGO, *La Chiesa Maggiore di Milano Santa Tecla*. Milano 1952, p. 3-27 ; O. PERLER, *L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de saint Ambroise*, dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, XXVII, 1952, p. 165 ss.

134. A. DE CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 17 et 23.

135. *Epist.* 20, 1, et 13. P.L. XVI, 994-997.

136. *Epist.* 20, 1 et 63, 68. P.L., XVI, 994-1208.

137. *Epist.* 20, 10. P.L., XVI, 997.

138. *Epist.* 20, 24. P.L., XVI, 1001. Cf. A. DE CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 9 s.

139. A. CAPITANI D'AZARGO, *op. cit.*, p. 61.

140. *Vita Constantini*, III, 50. GCS. EUS., I, p. 98 s. et *Tricennal.*, IX, 15 *ibid.*, p. 221. Cf. W. ELTESTER, *Die Kirchen Antiochias im IV Jahrhundert*, dans *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.*, XXXVI, 1937, p. 256 s.

141. Les textes sont cités dans l'article d'ELTESTER, p. 258.

142. PROCOPE, *De bello Persico*, II, 9, 14 (J. Haury I, 1905, p. 192).

143. ELTESTER, *art. cité*, p. 272-278.

144. *Apologia ad Const.*, XIV, 1. P.G., XXV, 612 B ; *Hist. Arian.*, LV, 2 et LXXIV, 2 ; OPITZ, II, p. 214, 16 et 224, 7. Ce fut le « Kaisareion ».

145. CYRILLE D'ALEX., *epist.* 23, P.G., LXXVII, 133 D.

146. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 16. P.G., LXVII, 217 B.

147. *Ibid.* Socrate affirme (*ibid.*, I, 16. P.G., LXVII, 117) que Constantin avait donné le nom d'Eirene à l'église restaurée et agrandie par lui.

Il résulte de tous ces exemples que la désignation « *ecclesia maior* » « *ἐκκλησία μεγάλη* » est une création du iv<sup>e</sup> siècle, qu'elle devient fréquente à partir de Constantin qui favorisa la construction de nouvelles églises. Le comparatif « *maior* » implique l'existence d'une église « *minor* ». Celle-ci ne suffisant plus au nombre croissant des fidèles a été remplacée par la « Majeure », qui est appelée aussi la « nouvelle » par opposition à « l'ancienne ». Les exemples d'Antioche, de Constantinople et de Milan sont particulièrement instructifs. Les églises antérieures à Constantin étaient dénommées d'après leur fondateur<sup>148</sup>. Par extension, et plus tard, le terme « *basilica maior* » a pu désigner l'église principale, épiscopale, cathédrale, surtout dans sa forme grecque, « la grande église ».

A la lumière de ces comparaisons la basilique construite par saint Léonce avant l'origine du donatisme ne peut être, semble-t-il, l'église Majeure. Mais celle-ci doit être la basilique de la Paix. Son nom l'indique déjà<sup>149</sup>.

Comment alors expliquer le fait que le même dimanche de Quasimodo saint Augustin prêche, telle année, d'abord dans la chapelle des Vingt-Martyrs, ensuite, dans l'église Majeure (s. 257 et 258)<sup>150</sup>, telle autre année, d'abord de nouveau dans la chapelle des Vingt-Martyrs, mais ensuite dans la basilique léontienne (s. 148 et 260) ? Faut-il admettre une faute de sténographe ou de copiste ? Faut-il renoncer à un ordre fixe dans le choix des sanctuaires destinés au culte dominical ? Ni l'une ni l'autre possibilité ne sont à exclure. Mais avant d'y recourir, il faut tenter d'autres explications. La basilique de saint Léonce aurait pu être agrandie et recevoir pour cette raison le nom de « *basilica Maior* » et ainsi être identique également à l'église de la Paix. Il suffit de citer l'exemple de Sainte-Irène à Constantinople qui avait certainement un autre nom avant la restauration de Constantin. La basilique Majeure de Milan, elle aussi, dédiée d'abord au Saint-Sauveur, a reçu plus tard le nom d'église Sainte-Thècle. Cette fois ce serait encore un cas plutôt exceptionnel. La désignation « *antiqua ecclesia* » donnée par la lettre 99,3 qui suppose une « *nova* », et la distinction des deux églises, ancienne et nouvelle, ne sont pas favorables à cette solution.

Il est aussi possible que l'église léontienne ait été tout proche de la basilique Majeure, de sorte que les deux formaient un ensemble qui pouvait être désigné par un vocable unique. Ainsi l'avertissement donné

148. J. P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*. Paderborn, 1918, p. 3 ss. Le même dans *Atti del IV Congresso di Archeologia Cristiana*. Roma, 1940, vol. I, p. 113 ss.

149. On ne peut objecter que saint Augustin emploie le terme « *in maiore basilica* », dans le sermon 325,2 par opposition à la chapelle des Vingt Martyrs où il prêche. Car à son époque c'est un terme technique. C'est pourquoi nous le trouvons dans la notice qui précède le sermon 258.

150. L'évêque suit le même ordre le dimanche du 15 novembre 408, selon le sermon 325. Cf. ci-dessus, p. 313.

par saint Augustin dans le sermon 325,2 pourrait à la rigueur s'entendre, soit de la basilique de la Paix, soit de la basilique de saint Léonce, par opposition aux autres églises excentriques. Le cas s'est présenté à Constantinople : l'église de Sainte-Irène et celle de Sainte-Sophie étaient si voisines l'une de l'autre qu'elles étaient désignées, au dire de Socrate, par un nom unique, sans doute celui de « la grande église ». Le rôle que l'église de saint Léonce jouait dans la vie liturgique de la communauté<sup>151</sup> s'explique le mieux si elle est voisine de la maison de l'évêque et de l'église de la Paix (Majeure), c'est-à-dire, si elle est située dans le même quartier. Les fouilles de Djemilla, de Tébessa, de Timgad et, comme nous le verrons, d'Hippone aussi, ont démontré que les chrétiens formaient volontiers des quartiers à part, ayant souvent plusieurs églises, se trouvant en dehors du centre des villes romaines avec leur forum et leurs temples, plutôt à la lisière de la cité ou même à l'extérieur des remparts<sup>152</sup>.

Je ne pense pas qu'il faille mettre en doute, malgré l'absence de textes formels, l'identité de la basilique Majeure avec celle de la Paix. L'une et l'autre désignation sont du IV<sup>e</sup> siècle, l'une et l'autre s'appliquent à un édifice grand et plus neuf. Comme le secrétarium de l'église de la Paix peut contenir les évêques du concile plénier de 393, comme saint Augustin y organise la conférence avec le manichéen Félix et y fait élire comme successeur le prêtre Éraclius en présence d'évêques, du clergé et des fidèles, elle doit être l'église principale.

### L'ancienne église.

Italica, matrone romaine, dont le procureur séjournait à Hippone<sup>153</sup>, du moins au moment de la rédaction de la lettre 99<sup>154</sup>, s'est vivement intéressée à une maison que saint Augustin aurait désiré acquérir parce qu'elle était contiguë à son église. La maison appartenait à un jeune homme noble appelé Iulianus. Italica avait demandé par lettre des nouvelles de cette affaire<sup>155</sup>.

Saint Augustin lui donne une réponse brève qui exprime sa déception. Il remercie Italica de l'intérêt qu'elle porte à l'église en ajoutant qu'une solution n'a pas été trouvée : « Car celle (la maison) que nous pouvons donner en échange, ils ne la veulent pas ; celle qu'ils veulent, nous ne pouvons la donner. Car celle-ci n'a pas été laissée à l'Église par mon prédécesseur comme ils l'entendaient (dire) par erreur, mais c'est une

151. Cf. ci-dessus, p. 306 et 315 s.

152. Cf. ST. GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 117, n. 1.

153. *Epist.* 99. CSEL. XXXIV, II, 533-535.

154. Cf. GOLDBACHER. CSEL. LVIII, 28.

155. CSEL. XXXIV, II, 533 : de domo clarissimi et egregii iuuenis Iuliani, quæ nostris adhæret parietibus.

propriété privée, située au milieu de ses (de l'Eglise) anciens biens (*prædia*) et elle fait bloc (*cohæret*) avec l'ancienne église, comme celle dont il est question (fait bloc) avec l'autre (église) »<sup>156</sup>.

Dans ce texte il est question de trois maisons et de deux églises. L'une des maisons que saint Augustin désire avoir « est jointe à nos parois » (*adhæret nostris parietibus*). La fin de la lettre paraît indiquer que ces parois sont les murs de l'église. Cette fois la contiguïté est même plus fortement exprimée (*cohæret*)<sup>157</sup>. Une deuxième maison que saint Augustin pourrait céder, mais que l'on ne veut pas, n'a pas d'importance directe pour notre question. Elle ne peut d'ailleurs pas être localisée. La troisième que l'on désire en échange, mais que saint Augustin ne peut donner parce que l'Eglise n'en est pas propriétaire, est située au milieu d'anciennes propriétés de l'Eglise. Elle est mitoyenne de l'autre, c'est-à-dire, de l'ancienne église.

Il n'est question que de deux églises (*alteri-alteri*), dans un sens exclusif, semble-t-il. L'une est dite : *antiqua* », ce qui n'implique pas nécessairement un état délabré, ruiné. La contiguïté d'une maison que l'on désire acquérir l'exclut plutôt. Cette désignation suppose que l'autre église est plus récente que la première, mais non pas nécessairement neuve. Les deux églises sont séparées l'une de l'autre. L'ancienne est située au milieu d'« anciennes propriétés » de l'Eglise. « *Prædium* » peut désigner toute propriété foncière, jardin, terrain, maison<sup>158</sup>. Le pluriel fait penser à un ensemble d'édifices et de cours, sinon de jardins, c'est-à-dire, à l'ancienne agglomération chrétienne, y compris l'ancienne maison de l'évêque. Il est vrai que toutes les maisons n'y étaient pas la propriété de l'Eglise bien que la contiguïté le fit croire. L'autre des deux églises est, par opposition à l'ancienne, la « neuve », quoiqu'elle ne soit pas ainsi désignée d'une manière explicite. Elle aussi est comprise dans un ensemble de « *prædia* ». La situation de l'adjectif au début du membre de la phrase, « *inter antiqua eius prædia* », semble marquer une opposition aux « *nova*

156. *Epist.* 99,3. CSEL. XXXIV, II, 535, lignes 8-12 : de domo illa quid dicam, nisi benignissimæ tuæ curæ gratias agam ? nam eam, quam dare possumus, nolunt, quam uolunt autem, dare non possumus ; neque enim sicut falso audierunt, a decessore meo relictæ est ecclesiæ, sed inter antiqua eius prædia possidetur et antiquæ alteri ecclesiæ sic cohæret quemadmodum ista, de qua agitur alteri.

157. Nous donnons le sens de « basilica » au mot « ecclesia antiqua ». Celui-ci a immédiatement avant la signification de communauté : relictæ est ecclesiæ ». Le premier sens se trouve par exemple dans le *sermon* 356,7 (édit. LAMBOT, p. 137, ligne 7) « postera ecclesiæ ». On pourrait aussi penser dans le cas de la lettre 99 au sens plus large de « quartier de l'Eglise » tel que nous le trouvons dans *De civ. Dei*, XXII, 8 (édit. DOMBART-KALB, II, 579, ligne 30) et dans POSSIDRUS, *Vita Aug.*, chap. v et xv. Dans ce cas, il ne serait pas nécessaire que les maisons fussent contiguës aux basiliques. Mais tel n'est pas le sens naturel. Sur le double sens du terme « ecclesia », basilique ou communauté. Cf. *epist.* 190,19.

158. Le terme ayant ce sens se trouve dans l'énumération suivante : Habes multa bona : aurum, argentum, gemmas, prædia, familias, armenta, greges. *Sermon* du manuscrit 994 de la National-Bibliothek de Vienne, publié par D. C. LAMBOT, dans *Revue bénédict.*, XI, V, 1933, p. 101-107, ligne 162. Cf. J. P. KIRSCH, *Die römischen Titularkirchen im Altertum*, p. 43, n. 3.

*prædia* » sous-entendus. Saint Augustin désire compléter cet ensemble par l'acquisition de la maison de Julianus.

Étant donné la qualité de Julianus (les termes « *clarissimus et egregius* » sont des titres de noblesse), il faut s'attendre à des maisons plutôt importantes et riches.

Il est plus difficile de déterminer la position relative des deux agglomérations. Nous nous trouvons en tout cas à l'intérieur de la ville, ou du moins à sa lisière. Les deux églises successives ont dû être destinées au culte ordinaire de la communauté. Elles ne paraissent pas être très éloignées l'une de l'autre. Le déplacement du centre cultuel ne se fait que pour des raisons impérieuses. A Rome, les églises du iv<sup>e</sup> siècle, qui avaient succédé aux anciennes « *domus ecclesiæ* », ont été construites à côté d'elles ou elles ont même utilisé les fondations et les murs de ces dernières<sup>159</sup>. Il en est de même de Sainte-Sophie et de Sainte-Irène à Constantinople<sup>160</sup>, des deux anciennes églises successives d'Antioche<sup>161</sup>. En Afrique, l'exemple le plus frappant et le mieux attesté est celui de Djemila. La grande église du v<sup>e</sup> siècle à cinq nefs y est placée à côté de l'ancienne basilique du iv<sup>e</sup> siècle qui est plus petite<sup>162</sup>. Si les gens de Julianus réclament, en échange de la maison voisine de l'église neuve, celle contiguë à l'ancienne, il est probable que ces deux maisons n'étaient pas trop éloignées l'une de l'autre.

Quelles sont ces deux églises ? Saint Augustin ne les désigne jamais par leur nom propre. Italica vivant à Rome ne les a probablement pas connues. Il semble d'abord que les désignations « *antiqua* » — (« *nova* ») et (« *minor* ») — *maior* » de la lettre 99 et des sermons 325/258 s'appliquent aux mêmes édifices. Il en était ainsi à Milan, à Constantinople, à Antioche<sup>163</sup>. Ce sont, conformément au résultat de nos analyses, deux églises successives, voisines tout en étant distinctes, situées dans une agglomération d'édifices chrétiens, à l'intérieur ou à la lisière de la cité, servant au culte ordinaire de la communauté. Les deux noms, celui de la basilique de saint Léonce et celui de l'église de la Paix, s'imposent en excluant les autres.

Nous ne pensons pas qu'il faille entendre par l'ancienne église une église antérieure à la construction de Saint-Léonce. Deux indices s'opposeraient à cette interprétation : l'existence de deux églises seulement, ce qui semble ressortir des termes « *alter-alter* » de la lettre 99,<sup>3</sup><sup>164</sup> et l'impor-

159. J.-P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, p. 129 ss. et dans *Atti del IV Congresso internazionale di Archeologia Cristiana*, vol. I, 1940, p. 113-126.

160. Cf. ci-dessus, p. 316.

• 161. Cf. W. ELTESTER, *art. cité*, p. 272 s.

162. Cf. E. ALBERTINI, *Atti del III Congresso internazionale di Archeologia Cristiana*, 1934, p. 413-415.

163. Cf. ci-dessus, p. 315 s.

164. Cf. ci-dessus, p. 319.

tance de l'agglomération « *inter antiqua eius prædia* ». Car dans ce cas il faudrait supposer trois centres catholiques : le premier formé autour du sanctuaire du III<sup>e</sup> siècle, le second autour de l'église de saint Léonce, enfin le troisième autour de l'église de la Paix. Cela semble exagéré.

Nous apprenons par le sermon 355,4<sup>165</sup> que Julianus avait légué la maison en question à l'Eglise avant la fin de l'année 425. L'évêque avait accepté ce legs parce que le donateur était décédé sans laisser de postérité. S'il l'avait nommé « *clarissimus et egregius iuuenis* » en 408/9<sup>166</sup>, il l'appelle maintenant « *filius Julianus* ». Celui-ci avait-il reçu entre-temps le baptême ?

### La memoria de saint Étienne.

Comme la memoria de saint Etienne est à proximité de l'église principale, nous en parlons ici. Elle a été construite par le diacre Eraclius et à ses frais<sup>167</sup>. En janvier 426, date du sermon 356, elle s'imposait dans tout l'éclat de sa nouveauté à l'admiration des fidèles d'Hippone. Des reliques avaient été apportées vers la fin de l'année 424 ou au début de 425<sup>168</sup>. Ce peu de cendre (*exiguus pulvis*) avait attiré ce jour-là un peuple nombreux<sup>169</sup>. Les reliques avaient été déposées dans un autel d'un sanctuaire dédié au premier martyr<sup>170</sup>. Le jour de la dédicace tomba entre le 19 juin et le début du mois de juillet<sup>171</sup>. Ce fut, semble-t-il, en l'année 425<sup>172</sup>. Un jour de Pâques, probablement de l'année 426, Paul, jeune homme malade, originaire de Césarée en Cappadoce, y fut subitement guéri après avoir visité d'autres sanctuaires sans succès. Sa sœur Palladia le fut de même deux jours plus tard (le 13 avril 426). Saint Augustin nous en a laissé environ une année après les événements le récit détaillé dans la Cité de Dieu<sup>173</sup>. Nous possédons en plus les allocutions faites à cette

165. Édit. LAMBOT, p. 128, ligne 24 : *filius Iuliani hereditatem suscepi. Quare ? Quia sine filiis defunctus est.*

166. *Epist.* 99, 1. CSEL. XXXIV, II, 533.

167. *Sermo*, 356, 7, édit. LAMBOT, p. 136, ligne 12.

168. *De civ. Dei*, XXII, 8, édit. DOMBART-KALB, t. II, p. 577, ligne 24 : *Nondum est autem biennium, ex quo apud Hipponem regium cœpit esse ista memoria.* — Nous citerons l'édition de Dombart-Kalb dans les notes qui suivent sans répéter la citation complète.

169. *Sermo*, 317, 1. P.L., XXXVIII, 1435 : *Exiguus pulvis tantum populum congregavit : cinis latet, beneficia patent.*

170. *Sermo*, 318, 1. P.L., XXXVIII, 1437 : *Exspectat Sanctitas Vestra scire quid hodie in isto loco positum sit. Reliquiæ sunt primi et beatissimi Martyris Stephani... Commendatur ergo Caritati Vestræ et locus et dies... Nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo.*

171. Cf. C. LAMBOT, *Revue bénédict.*, LIX, 1947, p. 107.

172. La date donnée par D. C. Lambot pour la dédicace (juin-juillet), comparée aux données de la *Cité de Dieu*, XXII, VIII (p. 577, ligne 24) et des *sermons* 319 à 324, semble exiger cette année 425. Les *sermons* 319 à 324, prononcés la semaine de Pâques, seront par conséquent à dater de l'année suivante. KUNZELMANN, MA II, p. 508 s., avait choisi l'année 425.

173. *De civ. Dei*, XXII, VIII, p. 579-581.

occasion. Elles sont enrichies de notes du sténographe. Le sermon 320<sup>174</sup> a été prononcé le jour de Pâques après le miracle, le sermon 321<sup>175</sup> le lundi de Pâques. Le prédicateur y promet de lire le jour suivant le récit du miracle (*libellus*) qu'il veut encore compléter. Le mardi, l'évêque introduit la lecture du *libellus* (s. 322)<sup>176</sup> suivie immédiatement du sermon 323<sup>177</sup>. Pendant le sermon se produit la guérison de Palladia dans la chapelle voisine de saint Étienne. Il fut impossible de continuer le sermon au milieu des clameurs<sup>178</sup>. Il sera achevé le jour suivant<sup>179</sup>. Nulle part ailleurs saint Augustin ne nous a donné des renseignements plus précis sur son église principale et sur la chapelle de saint Étienne. Car on ne peut douter qu'il prêcha dans l'église Majeure ou cathédrale, le matin de Pâques et, selon toutes probabilités, de même les jours suivants<sup>180</sup>. Nous en déduisons les données suivantes :

La basilique et la memoria sont très proches. Frère et sœur, arrivés quinze jours avant Pâques, visitèrent tous les jours « l'église et en elle la memoria du glorieux martyr Étienne (*ecclesiam et in ea memoriam*) ». Cette dernière expression est ambiguë. De fait, la memoria ne se trouve pas à l'intérieur de la basilique comme la suite le montrera. « *Ecclesia* » a donc ici un sens plus étendu. Le *libellus* dit : « *orabam in loco ubi est memoria* ». Au matin de Pâques se produisit le premier miracle. « Partout l'église est remplie des voix de ceux qui crient et qui expriment leur joie »<sup>181</sup>. L'expression « *ecclesia usquequaque completa est* » semble confirmer le même sens large du terme « *ecclesia* ». Celui-ci comprend au moins la memoria et la basilique. De là (*inde* h. e. de *ecclesia*) l'un après l'autre vient raconter ce qui s'est passé à saint Augustin « assis là d'où il allait partir » pour célébrer l'office de Pâques<sup>182</sup>. Le jeune homme guéri lui-même, accompagné de plusieurs autres, vient se jeter à ses genoux et reçoit le baiser de paix<sup>183</sup>. Où l'évêque était-il assis en ce moment ? Dans le *secretarium*, ou

174. *Sermo*, 320, P.L., XXXVIII, 1442.

175. *Sermo*, 321, *ibid.*, 1443.

176. *Sermo*, 322, *ibid.*, 1443 s.

177. *Sermo*, 323, *ibid.*, 1445 s. KUNZELMANN, MA II, p. 509 se trompe en intercalant quelques jours entre la lecture du *libellus* et le sermon 323. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 8, suppose le contraire : *Inter hæc recitato eorum libello de conspectu populi eos abire præcepi, et de tota ipsa causa aliquanto diligentius coeperam disputare.* — C'est notre *sermon* 323.

178. *De civ. Dei*, XXII, VIII, fin p. 581, 19 ss.

179. *Sermo*, 324, P.L., XXXVIII, 1446 s.

180. Les sermons de Pâques (et en général également ceux des jours suivants, semble-t-il) se prononçaient dans la même basilique où avait été célébrée la Vigile de Pâques. Cf. *sermo* 219 ; 221 ; 223, 1 ; 226, 1, P.L., XXXVIII, 1087 ss. Pour les catéchèses baptismales, cf. T.-A. AUDET, *Les catéchèses baptismales de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, I, p. 151-160.

181. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 14.

182. *Ibid.*, p. 580, ligne 15 : *Inde ad me curritur, ubi sedebam iam processurus.* — Si ce langage était tout à fait précis, il faudrait en conclure que l'évêque se trouvait en dehors de l'« *ecclesia* ». Mais le terme « *inde* » peut se rapporter aussi bien à la memoria où le miracle s'est produit.

183. *Ibid.* p. 580, ligne 18.



ce qui est plus probable, dans la *domus episcopi* ? Il nous serait utile de le savoir, mais le texte ne le précise pas. Ensuite saint Augustin s'avança vers le peuple (*procedimus*), l'église (*ecclesia*) était pleine, elle retentissait des cris de joie : *Deo gratias ! Deo laudes !*<sup>184</sup> » Arrivée au haut de l'abside l'évêque salua comme d'habitude le peuple qui l'acclama avec plus d'enthousiasme encore<sup>185</sup>. Le calme étant revenu, la lecture des Ecritures commence. Elle est suivie d'un bref sermon, c'est-à-dire, du sermon 320. Le jeune homme, miraculeusement guéri, est le sermon le plus éloquent, dit l'évêque qui est fatigué du jeûne de la veille et des travaux de la vigile pascale.

Le mardi, le récit (*libellus*) du miracle est prêt. Saint Augustin le fait lire « sur les degrés de l'exèdre » parlant lui-même du haut de la chaire épiscopale<sup>186</sup>. Il ordonna au jeune homme guéri et à sa sœur de se tenir debout sur les degrés de l'abside<sup>187</sup>. La foule les regarde, l'un guéri de son mal, l'autre toute tremblante. La lecture du libellus terminée, l'évêque les fait éloigner du peuple<sup>188</sup>. Il commence son sermon, tirant une leçon morale de la maladie des deux et exhortant les fidèles à prier pour que Palladia soit également guérie. C'est notre sermon 323. Tout à coup la parole du prédicateur est coupée par de nouvelles acclamations qui viennent du côté de la memoria du martyr. Les regards des auditeurs se tournent instinctivement de ce côté. Ils commencent tous à y courir ensemble. Palladia, étant descendue des degrés de l'abside, avait continué son chemin pour aller prier auprès du martyr. Ayant touché les cancels elle tomba évanouie et se releva bientôt guérie. Pendant que saint Augustin s'enquiert de la raison des acclamations, des gens entrent dans la basilique avec Palladia la reconduisant du sanctuaire (*loco*) du martyr. Les acclamations unies aux larmes ne semblent alors pouvoir se terminer. La jeune fille est conduite à travers les fidèles jusqu'au haut de l'abside où, peu auparavant, elle s'était tenue debout<sup>189</sup>.

La notice du sténographe qui a fixé par écrit l'allocution de saint Augustin, n'ajoute rien d'essentiel à ce récit de la *Cité de Dieu* qui est d'une précision remarquable. Le notaire complète cependant en spécifiant les acclamations : « *Deo gratias. Christo laudes !* »<sup>190</sup>.

Nous concluons de cette analyse, que l'église Majeure et la memoria de saint Étienne sont tout proches l'une de l'autre. La memoria n'est

184. On dirait que les voix des Donatistes (*Deo laudes !* était leur devise) se mêlèrent à celles des catholiques (*Deo gratias !*). Le sténographe du sermon 323,4 rendra les exclamations provoquées deux jours plus tard par la guérison de Palladia par les termes : « *Deo gratias, Christo laudes !* ».

185. *Ibid.*, p. 580, ligne 23.

186. *Ibid.*, p. 581, ligne 1 s. : *In gradibus exedrae, in qua de superiore loquebar loco.*

187. *Ibid.*, p. 581, ligne 2 s., 13 : *Illa enim, ubi de gradibus descendit, in quibus steterat.*

188. *Ibid.*, p. 581, ligne 8 s.

189. *Ibid.*, p. 581, ligne 10 ss.

190. *Sermo*, 322, 4. P.L., XXXVIII, 1444.

cependant pas à l'intérieur de la basilique comme pourrait le faire croire le début du récit<sup>191</sup>. Elle lui est annexe. Car Palladia sortit de la basilique. L'ordre donné par l'évêque d'éloigner Paul et Palladia, « *eos de conspectu populi abire praecepi* », n'est peut-être pas suffisamment clair ; mais la continuation du texte ne laisse aucun doute : « Ils sont entrés avec elle dans la basilique, l'emmenant guérie du sanctuaire (*loco*) du martyr »<sup>192</sup>. La memoria était-elle une chapelle annexe où l'on avait accès de l'intérieur de la basilique par une porte ou par une ouverture munie ou non d'une courtine (*cortina*) de sorte que l'on aurait même pu y suivre de ses yeux l'événement ? Le texte ne permet pas une telle précision. Mais une contiguité si étroite n'est pas exigée. On entend les acclamations qui viennent de la memoria. Les auditeurs se tournent de ce côté (*conversi sunt eo*). Cela n'implique pas nécessairement qu'ils aient vu de leurs yeux le spectacle. Saint Augustin en tout cas ne le vit pas, puisqu'il s'informa de la raison du bruit. Détournés du prédicateur par les acclamations, les auditeurs tendent les oreilles, les visages instinctivement vers le lieu d'où la rumeur provient. Nous ne faisons pas violence au texte en supposant une chapelle séparée de la basilique, distante quoique proche d'elle, vers laquelle les auditeurs se seraient rués<sup>193</sup>. On serait entré avec Palladia par la porte principale. On l'aurait conduite à travers la foule, hommes et femmes, massée des deux côtés, jusqu'à l'abside surélevée, pour la montrer à toute l'assistance. Le mouvement du texte s'accorde bien avec cette interprétation ou reconstruction de l'événement<sup>194</sup>.

Les indications archéologiques suivantes sont à retenir :

La basilique (Majeure) est désignée par son nom propre « *basilica* » à l'endroit où il ne peut s'agir que de l'édifice (*ingressi sunt basilicam*). Elle comprend une « *exèdre*<sup>195</sup> » ou « *abside*<sup>196</sup> » à laquelle on monte par plusieurs degrés<sup>197</sup>. Saint Augustin y parle au peuple d'un lieu surélevé, sans doute du trône réservé à l'évêque<sup>198</sup>. L'évêque (ainsi que Palladia) avait traversé à son entrée la foule qui occupait la nef. Arrivé à l'abside il salua le peuple qui l'acclama à son tour<sup>199</sup>.

La memoria est une chapelle plus petite comme l'indique déjà son

191. *De civ. Dei*, p. 579, ligne 30 : *ecclesiam cotidie et in ea memoriam frequentabant*.

192. *Ibid.*, p. 581, ligne 18 s.

193. *Ibid.*, p. 581, ligne 15 ss. : *perrexerat... dum ergo requireremus quid factum fuerit... ingressi sunt cum illa in basilicam in qua eramus, adducentes eam sanam de martyris loco*.

194. *Ibid.*, p. 581, ligne 18 ss. : *ingressi sunt... in basilicam... tum vero tantus ab utroque sexu admirationis clamor exortus est, ut vox continuata cum lacrimis non videretur posse finiri. Perducta est ad eum locum, ubi paulo ante steterat tremens*. — Le sténographe du *sermon* 323,4, P.L., XXXVIII, 1441, écrit : *ad absidem perducta est*.

195. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 1.

196. *Sermo*, 323, 4, P.L., XXXVIII, 1446.

197. *De civ. Dei*, p. 581, ligne 1-13.

198. *Ibid.* 581, ligne 1.

199. *Ibid.*, p. 580, ligne 23.

nom « memoria »<sup>200</sup>. Le sermon 319 emploie le terme non moins significatif de « cella »<sup>201</sup>. Il exprime l'exiguité de l'édifice par rapport à la basilique. C'est un lieu de prière « *orationum locus* » dit le sermon 318, 3<sup>202</sup>, suffisamment grand pour réunir un certain nombre de visiteurs. Les reliques du martyr, enfermées dans un reliquaire, étaient déposées dans, ou mieux, sous un autel<sup>203</sup>. L'autel ou son emplacement était entouré de cancels (*cancelli*), auxquels Paul et Palladia s'étaient cramponnés dans leur détresse<sup>204</sup>. Une ouverture (*fenestella confessionis*) était probablement pratiquée dans les parois ajourées de l'autel<sup>205</sup>. Elle permettait de regarder à l'intérieur ou même d'y passer des objets que l'on croyait sanctifiés par le contact du tombeau. Les exemples de ces « *fenestella* » ne sont pas rares en Afrique<sup>206</sup>. On en a trouvé une récemment à Waldeck-Rousseau<sup>207</sup>. L'expression « *martyrium* », employée dans la *Cité de Dieu*<sup>208</sup> semble désigner le tombeau, c'est-à-dire, le reliquaire enfermé probablement dans une cavité sous l'autel. L'équivalent latin serait plutôt « *confessio* ». Il ne semble pas désigner l'autel lui-même, moins encore la chapelle, bien que ce dernier sens surtout ne soit pas inusité<sup>209</sup>. La memoria elle-même a dû être voûtée. Saint Augustin, abrégeant un jour son sermon en l'honneur de saint Etienne, s'en excuse en disant : « Lisez les quatre vers que j'ai fait écrire dans la chapelle (*cella*)... Pour que tous les retiennent, ils sont peu nombreux ; pour que tous les lisent, ils sont écrits en lieu public. Nous n'avons pas besoin de chercher de livre (contenant le récit des miracles). Que la voûte là-bas (*camera ista*) soit votre livre »<sup>210</sup>.

200. *Ibid.*, 579, ligne 30 ; 581, ligne 11 ; *sermo* 322 ; 324,4 ; 356,7.

201. *Sermo*, 319,7, P.L., XXXVIII, 1442.

202. *Sermo*, 318,3, P.L., XXXVIII, 1440.

203. Que les reliques étaient enfermées dans un reliquaire résulte du *sermon* 317,1, P.L., XXXVIII, 1435 : *Exiguus pulvis tantum populum congregavit : cinis latet, beneficia patent*. — L'autel est mentionné dans le *sermon* 318,1, P.L., XXXVIII, 1437 s. : *Exspectat Sanctitas Vestra scire quid hodie in isto loco positum sit. Reliquiae sunt primi et beatissimi Martyris Stephani... in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo*. A. BERTHIER, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, 1943, p. 186 et 191 ss. fournit des exemples bien conservés.

204. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 5 s. ; *sermo*, 322, P.L., XXXVIII, 1444.

205. Cf. J. BRAUN, *Der christl. Altar*, München, t. II, 1924, p. 561 ss. J. P. KIRSCH-TH. KLAUSER, art. *Altar III*, dans *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, t. I, col. 343-354.

206. Cf. A. BERTHIER, *op. cit.*, Pl. XXIX, n. 59-60.

207. Dép. d'Oran, cf. *Lybica*, I, 1953, p. 286 s. On peut aussi comparer la disposition du tombeau de saint Pierre au Vatican, décrite par GRÉGOIRE DE TOURS, *Lib. in gloria martyrum* 27, MGH, SS *Rerum Mero.*, I, 1884, p. 503 s. Cf. J. RUYSSCHERT, *Rev. d'hist. ecclési.*, XLIX, 1954, p. 45.

208. *De civ. Dei*, p. 580, ligne 5.

209. H. LECLERCQ, *Dict. d'archéolog. et de liturg. chrét.*, X, II, col. 2512-2523 apporte de nombreux textes ; il pense (col. 2516) que *martyrium* dans notre texte est synonyme de *memoria*. Cf. A. GRABAR, *Martyrium*, Paris, 1946 et A. BERTHIER, *op. cit.*, p. 212.

210. *Sermo*, 319,8, P.L., XXXVIII, 1442 : *Quid vobis plus dicam et multum loquar ? Legite quatuor versus, quos in cella scripsimus, legite, tenete, in corde habete. Propterea enim eos ibi scribere volumus, ut qui vult legat, quando vult legat. Ut omnes teneant, ideo pauci sunt : ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. Non opus est ut quaeratur codex : camera ista codex vester sit.*

Aussi l'évêque renvoie-t-il la lecture du libellus au dimanche suivant. La lecture de la Bible (probablement le récit de la lapidation de saint Étienne) avait été longue et la chaleur était lourde. Nous sommes donc en été<sup>211</sup>. « Camera » désigne certainement la voûte. Saint Augustin écrit ailleurs : « ...vice camerae tabernaculum pellibus... tegebatur »<sup>212</sup>. Saint Paulin de Nole décrit ainsi l'abside d'une église de Nole, voûtée et enjolivée d'une mosaïque portant une inscription : « Absidem solo et parietibus marmoratam camera musiuo inclusa clarificat, cujus picturae hi uersus sunt : Plena coruscat trinitas... etc<sup>213</sup>. » Nous pouvons supposer également dans la memoria d'Hippone une décoration en mosaïque de la voûte, peut-être de l'abside. Elle a pu représenter la lapidation de saint Étienne et porter les quatre vers, probablement deux distiques. Possidius nous a conservé un distique gravé sur la table du triclinium<sup>214</sup>. L'inscription de la memoria de saint Etienne semble perdue à jamais. Si nous l'entendons selon le contexte immédiat du sermon 319, elle a exalté la puissance d'intercession du martyr auprès de Dieu qui seul opère les miracles<sup>215</sup>. Elle a résumé l'histoire du martyr, si nous l'interprétons à la lumière des chapitres précédents du même sermon commentant le chapitre VII des *Actes des Apôtres* qui venait d'être lu<sup>216</sup>. Le sermon 316,5<sup>217</sup> semble en effet faire allusion à une représentation de la lapidation de saint Étienne : « *Dulcissima pictura est haec, ubi videtis sanctum Stephanum lapidari* »<sup>218</sup>. « Pictura » peut désigner une mosaïque, comme dans le texte de saint Paulin de Nole cité ci-dessus<sup>219</sup>. Mais ce sermon, où a-t-il été prononcé ? Si c'est dans la chapelle de saint Étienne, il faudrait la supposer assez spacieuse<sup>220</sup>. Le prédicateur pourrait entendre par « *pictura* » le récit des Actes ou sa propre description. La description ou l'ekphrasis était en effet un procédé de style, dit asiatique, dont saint Augustin a profondément subi l'influence.

211. D. C. LAMBOT, *Rev. bénédict.*, LIX, 1947, p. 107, a pu fixer la fin juin ou le début du mois de juillet.

212. *Quaest. in Hept.*, II, qu., CLXXVII, 23, CSEL, XXVIII, 233.

213. *Epist.* 32, 10, CSEL, XXIX, 286. Le *Thesaurus*, vol. III, col. 203-204, donne d'autres exemples.

214. POSSIDIUS, *Vita s. Aug.*, c. 22.

215. *Sermo*, 319, 5, P.L., XXXVIII, 1434. Ainsi interprète l'inscription A. VACCARI, *I versi di San Agostino*, dans *Civiltà Cattolica*, XCVIII, 1947, p. 211 s. Ce sens semble être exigé par la mention des libelli.

216. *Sermo*, 319, 1-5, P.L., XXXVIII, 1431-1434. Ainsi l'entend St. GSELL, *Mon. ant. de l'Algérie*, II, p. 213.

217. P.L., XXXVIII, 1434.

218. Les manuscrits 11, 702 (Corbeiensis) et 2030 (Regius) de la Bibliothèque Nationale de Paris, présentent la variante *hic* au lieu de *haec*. Elle serait plus forte.

219. *Epist.* 32, 10, CSEL, XXIX, 286.

220. D. C. LAMBOT, *Rev. bénédict.*, LIX, 1947, p. 105, pense que l'abside était ornée d'une peinture représentant la scène du martyre.

### La memoria de saint Théogène.

Un matin de Pentecôte saint Augustin avait rassemblé ses fidèles dans la chapelle de Saint-Théogène. Il y avait interprété un texte du *livre de Tobie* se rapportant à la Pentecôte selon la version des Septante<sup>221</sup>. J'ignore la raison de cette cérémonie le jour de la Pentecôte, qui cette année (417) tomba le 10 juin.

Une notice semblable se lit dans le sermon 273,7,7<sup>222</sup> qui semble être du 21 janvier 396<sup>223</sup>. Car ce jour on célébra l'anniversaire des martyrs espagnols Fructuosus, Augurius et Eulogius, mais aussi celui de sainte Agnès (n° 6). Réfutant l'affirmation des païens, qui identifiaient le culte des martyrs avec celui des héros païens, le prédicateur interroge ses auditeurs : « Quand avez-vous entendu dire de moi ou d'un de mes confrères dans l'épiscopat ou d'un prêtre quelconque : J'offre le sacrifice à toi, saint Théogène ? »<sup>224</sup>

Ce Théogène doit être l'évêque d'Hippone qui, en 256, assista au synode de Carthage présidé par saint Cyprien<sup>225</sup>. Saint Augustin explique charitablement son vote en faveur du baptême unique catholique dans le *De baptismo*<sup>226</sup>. Théogène a dû mourir victime de la persécution de Valérien. Le martyrologe romain indique sa fête le 26 janvier<sup>227</sup>. La proximité de cette fête est probablement la raison de sa mention dans le sermon 273. Car Théogène ne figure dans aucune autre énumération de martyrs, pas même dans *La Cité de Dieu*, livre XXII, 8. Sa memoria n'était par conséquent pas très fréquentée. Il faut la supposer au lieu de sa sépulture, donc en dehors de la ville. Peut-être le sermon *De uno martyre* du manuscrit Theol. Fol. 203 de la Landesbibliothek de Stuttgart, publié par Dom Lambot<sup>228</sup>, a-t-il été prononcé le jour de la fête de notre martyr. Le prédicateur semble faire allusion au temps d'hiver<sup>229</sup>. Or l'anniversaire de saint Théogène se célébrait le 26 janvier<sup>230</sup>.

221. *Sermo*, Mai CLVIII 2 MA I, p. 381, ligne 24 : Audistis mane, qui fuistis intenti, cum legeretur lectio Tobiae ad memoriam beati Theogenis, quod in die pentecostes sibi fecerit prandium, etc.

222. *Sermo*, 273, 7, 7, P.L., XXXVIII, 1251.

223. A. KUNZELMANN a. c. MA II, p. 492.

224. Quando audistis dici apud Memoriam sancti Theogenis, a me, vel ab aliquo fratre et collega meo, vel ab aliquo presbytero, Offero tibi, sancte Theogenis ?

225. *Sententia episcop.* 14, CSEL, III, 1, p. 443.

226. *De bapt. c. Donat.*, VI, 21, 36-37, CSEL, LI, 317 s.

227. *Martyrologium Romanum*, édit. H. DELEHAYE, etc., p. 36.

228. *Rev. benéd.*, XLVI, 1934, p. 398-406.

229. *Ibid.*, p. 400, ligne 64 ss. : Si posset pecunia audire amatores suos, quam multi ei dicerent : Propter te duram hiemem in mari pertuli, propter te naufragia tanta sustinui, propter te periclitans in fluctibus iacturam feci, etc.

230. D. C. LAMBOT pense (*ibid.*, p. 409) que saint Augustin se trouvait en dehors d'Hippone, à cause des paroles : Beati martyris natalis illuxit quem voluit nos dominus celebrare vobis-

## La memoria des Vingt Martyrs.

Saint Augustin y prêcha le dimanche de Quasimodo les sermons 257<sup>231</sup> et 148<sup>232</sup> et de nouveau le 15 novembre 408 le sermon 325<sup>233</sup>. Les actes des martyrs y étaient lus le jour anniversaire, c'est-à-dire, le 15 novembre. Saint Augustin cite nommément trois d'entre eux : l'évêque Fidentius, Valeriana et Victoria, dans le sermon 325, 1<sup>234</sup> et une partie de l'interrogatoire dans le sermon 326, 2<sup>235</sup>. Ces martyrs sont mentionnés de même dans une énumération du sermon Morin II, 3<sup>236</sup>. On pense qu'ils ont été massacrés à la suite du IV<sup>e</sup> édit de Dioclétien et de Maximien<sup>237</sup>. Fidentius est connu du martyrologe romain<sup>238</sup>.

La chapelle des Vingt Martyrs était très célèbre, nous dit saint Augustin dans la *Cité de Dieu*<sup>239</sup>. Il y raconte que Florentius, tailleur d'Hippone, ayant perdu son manteau et n'ayant pas de quoi s'en procurer un nouveau, s'adressa à ces martyrs. Des jeunes gens entendirent sa prière confiante dans leur chapelle, se moquèrent de lui et le suivirent après sa sortie. Se promenant au bord de la mer, le tailleur trouva un gros poisson rejeté par les flots. Il le vendit pour 300 folles à un certain Cattosus qui en éventrant l'animal y découvrit une bague en or. Cattosus la rendit à l'heureux tailleur en disant : « Voici comment les Vingt Martyrs t'ont vêtu ! » Peut-être est-il permis de conclure de ce récit, que la memoria n'était pas très éloignée du rivage de la mer.

---

cum. — Comme l'évêque était souvent absent — on sait que ses fidèles s'en plaignaient —, ces paroles auraient pu être dites également à Hippone. — Je n'ose pas affirmer sur la base du texte du *sermon* 273, 7 (P.L., XXXVIII, 1251) que la chapelle de saint Théogène contenait aussi des reliques des apôtres Pierre et Paul, ou que ceux-ci y étaient spécialement honorés. Il est vrai que le texte associe les apôtres à saint Théogène : aut offero tibi, Petre ? aut offero tibi Paule ? Cette association peut s'expliquer par la célébrité des deux apôtres. Cf. *sermo* 325, 1 P.L., XXXVIII, 1448, où les deux apôtres sont mentionnés, cette fois en tête, avec les Vingt Martyrs et le jour de leur anniversaire. De même *De civ. Dei*, VIII, 27 (DOMBART-KALB, I, 366) : Offero tibi sacrificium Petre vel Paule vel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur Deo.

231. *Sermo*, 257, P.L., XXXVIII, 1193 note b : Tractatus die Dominica, quem dixit ad memoriam sanctorum, — c'est-à-dire des Vingt Martyrs. Cela semble résulter des deux sermons 148 et 260, comparés avec les sermons 257 et 258.

232. *Sermo*, 148, P.L., XXXVIII, 799 : die Dominico octavarum Paschæ dictus ad sanctos Martyres viginti.

233. Cf. ci-dessus, p. 313 s.

234. P.L., XXXVIII, 1448.

235. P.L., XXXVIII, 1450.

236. MA I, p. 595.

237. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, t. III, p. 153.

238. Édit. DELEHAYE, p. 525.

239. *De civ. Dei*, XXII, 8, II, p. 574, ligne 7 s.

## La basilique des Huit Martyrs.

Le prêtre Leporius avait bâti cette basilique sur l'ordre de saint Augustin vers 425. Il avait recueilli des aumônes pour la construction d'un hospice (*xenodochium*) et les fidèles avaient été si généreux qu'il restait de quoi ériger aussi la basilique<sup>240</sup>. Au mois de janvier 426, date du sermon 356, elle venait d'être achevée. Elle a dû remplacer un sanctuaire antérieur. Saint Augustin, prêchant le jour de Sainte-Eulalie (le 10 décembre), énumère les Huit Martyrs avec les Vingt Martyrs, à la suite de sainte Eulalie, Crispine et Cyprien<sup>241</sup>. Sainte Crispine est la noble martyre de Theveste, originaire de Thagura (Tunisie), fêtée le 5 décembre. La date de ce sermon est à chercher, selon Kunzelmann<sup>242</sup>, entre 410 et 412.

L'exiguïté et la pauvreté de la memoria semblent avoir motivé la nouvelle construction, qui cette fois fut une véritable « basilique », érigée probablement sur les tombes des martyrs. Elle n'est pas mentionnée dans la *Cité de Dieu* lib. XXII 8. Le culte des Huit Martyrs ne paraît donc pas avoir été très populaire.

## L'hospice.

Nous citons à titre de complément l'hospice et les monastères. L'hospice (*xenodochium*) a été construit sur l'ordre de l'évêque par le prêtre Leporius. Celui-ci avait recueilli les aumônes nécessaires à cette fin. L'hospice était sur le point d'être achevé au début de l'année 426<sup>243</sup>.

On peut se demander si l'affluence des pèlerins, occasionnée par le culte de saint Étienne et par la construction de sa memoria, n'avait pas rendu nécessaire, ou du moins souhaitable, cet établissement. L'évêque ne pouvait pas recevoir à sa table tous les pèlerins, comme il recevra Paul de Césarée le jour de Pâques 426<sup>244</sup>. Cet usage des hospices s'était d'ailleurs répandu de l'Orient à l'Occident dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>245</sup>. Comme ces maisons étaient proches des sanctuaires visités, il faudrait situer celle d'Hippone dans le voisinage de la memoria de saint Étienne, à condition que notre supposition soit fondée. A Nole, l'hospice était si proche du sanctuaire de saint Félix que les pèlerins pouvaient voir d'une

240. *Sermo*, 356, 10, édit. LAMBOT, p. 139, ligne 1.

241. MORIN, II, 2 MA I, p. 595.

242. KUNZELMANN, a. c. MA II, p. 462.

243. *Sermo*, 356, 10, édit. LAMBOT, p. 139, ligne 3.

244. *De civ. Dei*, XXII, 8, DOMBART-KALB, II, p. 580. Remarquer cependant que la memoria de saint Étienne a été construite par Eraclius, tandis que le *xenodochium* par Leporius et en même temps, semble-t-il, que la basilique des Huit Martyrs.

245. Cf. BERNHARD KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa*, 1950, p. 366-86.

de ses fenêtres le tombeau vénéré et suivre la célébration du sacrifice offert à son autel<sup>246</sup>.

### Les monastères.

Deux monastères au moins ont été fondés à Hippone par saint Augustin lui-même. Le premier fut le monastère des moines laïques. Saint Augustin désira vivre en moine, même après son ordination. L'évêque Valère, connaissant le projet de son nouveau prêtre, lui céda un jardin appartenant à l'église. C'est dans ce jardin que fut installé le premier couvent<sup>247</sup>. Possidius précise que ce monastère fut « à l'intérieur de l'église »<sup>248</sup>. Frappé par l'expression « *intra ecclesiam* », Baronius pensa que Possidius avait confondu le monastère des laïques avec celui des clercs, dont il sera question tout à l'heure<sup>249</sup>. On ne peut admettre cette erreur de la part du premier biographe du saint. Il avait trop longtemps vécu dans le monastère des laïques à Hippone. Son texte exige cependant une explication. « *Ecclesia* » ne peut évidemment pas avoir le sens de « *basilica* », mais celui de « quartier de l'église ». Les fouilles des villes africaines ainsi que la lettre 99<sup>250</sup> attestent l'existence de ces agglomérations. Nous avons trouvé ce même sens d'église-quartier dans les textes de la *Cité de Dieu* relatifs à la memoria de saint Etienne. Là encore saint Augustin écrit : « *ecclesiam cotidie et in ea memoriam gloriosissimi Stephani frequentabant* »<sup>251</sup>. Or nous apprenons par la suite du texte que la chapelle de saint Étienne se trouvait dans le voisinage de la basilique et non dans celle-ci<sup>252</sup>. Possidius lui-même atteste le double sens du terme : « *Scio item non solus ipse, vero etiam alii fratres et conservi, qui nobiscum intra Hipponensem Ecclesiam cum eodem sancto viro vivebant, nobis pariter ad mensam constitutis eum dixisse : Advertistis hodie in ecclesia meum sermonem... etc.* »<sup>253</sup>. Possidius, ayant été moine laïque à Hippone avant son élévation à l'épiscopat, doit vouloir parler encore cette fois du monastère « *intra ecclesiam* » dans lequel il a vécu avec d'autres confrères. Saint Augustin, par contre, parle de la basilique dans laquelle il avait prêché<sup>254</sup>. Ce monastère devint

246. *Ibid.*, p. 380 selon *Carmen* 28, 146 s. et 27, 400-402 : 452-454, CSEL, XXX, 297, 279 s., 282.

247. *Sermo*, 355,2, édit. LAMBOT, p. 125, ligne 22 s. : Valerius dedit mihi hortum illum, in quo nunc est monasterium.

248. *Vita August.*, c. v : Factus ergo presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit.

249. *Vita S. Augustini*, lib. III, c. v, I et IV, c. 2,7, P.L., XXXII, 174, et 222 s.

250. Cf. ci-dessus, p. 319.

251. *De civ. Dei*, XXII, 8, t. II, p. 579, ligne 30 s.

252. Cf. ci-dessus, p. 322 s.

253. *Vita Augustini*, c. 15.

254. A. HARNACK, *Possidius' Augustinus' Leben. Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wissensch.*, 1930, Phil. hist. Abt. Nr. 1, p. 30, traduit « innerhalb des Grundstückes ». Ce n'est pas faux, mais ne rend pas le sens de quartier de l'Église. AD. ZUMKELLER, *Das Mönchtum d. H. Augus-*



une pépinière de prêtres et d'évêques<sup>255</sup>. Ayant succédé en 396 à Valère, Augustin transforma la maison épiscopale en monastère de clers<sup>256</sup>. Cela exigea un aménagement de cette maison, peut-être même de nouvelles constructions. Les sermons 355 et 356<sup>257</sup> ainsi que la lettre 213<sup>258</sup> nous attestent la présence de deux sous-diacres, de six diacres : Eraclius, Faustinus, Hipponensis, Lazarus, Severus, Valens, et de huit prêtres, Barnabas, Fortunatianus, Ianuarius, Lazarus, Leporius, Rusticus, Saturninus et Heraclius<sup>259</sup>. Mais cette liste n'est peut-être pas complète<sup>260</sup>.

Le couvent des femmes, mentionné dans le sermon 355,3,6,<sup>261</sup> a été dirigé selon Possidius par la sœur du Saint<sup>262</sup>.

Nous ne nous occuperons pas d'autres monastères fondés dans le voisinage d'Hippone par les prêtres Leporius et Barnabé<sup>263</sup>. Possidius parle de monastères d'hommes et de femmes remplis d'ascètes et pourvus de supérieurs<sup>264</sup>.

\*

\* \*

Ayant passé en revue les édifices sacrés d'Hippone, nous constatons le succès d'un apostolat sans trêve. Les nouvelles constructions en sont la manifestation visible, bien que l'évêque ne s'en occupât pas personnellement. Il laissa ce soin à d'autres<sup>265</sup>. Nous comprenons qu'après la confiscation des biens des Donatistes, qui ne cessaient de s'en plaindre<sup>266</sup>,

*tinus*. Würzburg, 1950, p. 62 s., ne précise pas l'aménagement du monastère ; mais celui-ci abritait selon lui une communauté assez grande. Il comprenait conformément à la règle (dont la date est discutée) cuisine, réfectoire, magasins pour les habits et pour les vivres. Le dortoir semble avoir été commun. L'oratoire n'y manquait pas, ni une petite bibliothèque.

255. POSSIDIUS, *Vita s. August.*, c. 11. Cf. P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine*, MA II, p. 77 s.

256. *Sermo*, 355,2, édit. LAMBOT, p. 126, ligne 4 s. : Et volui habere in domo ista episcopium monasterium clericorum.

257. Edit. LAMBOT, p. 124-143.

258. CSEL, LVII, 372 ss.

259. Cf. P. MONCEAUX a.c. MA II, p. 82. Heraclius mentionné comme prêtre dans la lettre 213 du mois de septembre 426 semble être le même que le diacre Eraclius du sermon 356,7 qui est du début de la même année.

260. *Sermo* 356,8 (édit. LAMBOT, p. 137, ligne 21) présente dans certains manuscrits (de Bamberg) la variante *subdiaconi* ou dans d'autres *subdiacones*. Lambot préfère la variante *diaconi* contre les éditeurs du XVII<sup>e</sup> siècle. Le nombre de deux sous-diacres seulement (s. 356,3) semble petit.

261. Edit. LAMBOT, p. 126, ligne 15 et p. 130, ligne 25 s.

262. POSSIDIUS, *Vita s. August.*, c. 26.

263. *Sermo* 356,10 et 15 édit. LAMBOT, p. 138 et 142. Cf. P. MONCEAUX a.c., MA II, p. 82 s.

264. POSSIDIUS, *Vita s. August.*, c. 31.

265. POSSIDIUS, *Vita s. August.* c. 24 : fabricarum novarum numquam studium habuit, devitans in eis implicationem sui animi... non tamen illa volentes et edificantes prohibebat, nisi tantum immoderatos.

266. In *Joh. tr.* VI 25, P.L. XXXV, 1436.

les ressources nécessaires à ces constructions ne devaient pas manquer<sup>267</sup>. Mais les charges aussi s'étaient accrues<sup>268</sup>. Les fidèles se montraient d'ailleurs si généreux que l'évêque refusait souvent les donations faites à l'église. On lui en avait fait des reproches<sup>269</sup>. On est d'autre part frappé par le fait que de nouvelles églises, devant servir au culte ordinaire, n'ont pas été construites, malgré le nombre croissant des fidèles, surtout à partir de la conversion des Donatistes. La memoria de saint Étienne était une chapelle de dimensions modestes. La basilique des Huit Martyrs semble s'être trouvée en dehors de la ville et elle était destinée au culte des martyrs. Il paraît donc que les églises, existantes dès avant l'arrivée de saint Augustin, suffisaient aux foules accrues. C'est une raison de plus, semble-t-il, pour admettre la distinction entre l'église de la Paix et celle de saint Léonce, servant l'une et l'autre au culte ordinaire<sup>270</sup>. Il faut supposer que la basilique des Donatistes, elle aussi, avait été affectée au culte catholique. Le nombre relativement grand de prêtres mentionnés ci-dessus nous invite d'ailleurs à admettre cette solution. Il n'en reste pas moins vrai que l'église principale était le lieu où se célébrait, sous la présidence de l'évêque, l'office solennel, ordinaire. Seule une basilique vaste a pu y suffire.

## II. — L'ÉGLISE PRINCIPALE D'HIPPONE-LA-ROYALE

Nous réunissons sous ce titre les indications assez nombreuses (et certes pas complètes) qui font allusion à l'ensemble architectural ou à l'emplacement de la basilique principale. A la suite de M. Marec nous pourrions l'appeler l'église cathédrale parce que c'est l'église où se trouve la chaire (cathedra) du haut de laquelle l'évêque parlait habituellement à ses fidèles. Ces textes ne la désignent jamais par son nom propre « d'église de la Paix » ou d'« église Majeure ». Le terme qui lui conviendrait peut-être le mieux a pu être celui d'« église » sans autre qualificatif<sup>271</sup>. Nous ne sommes d'ailleurs pas toujours sûrs que ces allusions se rapportent à notre cathédrale. D'où la nécessité de garder une prudente réserve au moins à l'égard de certaines d'entre elles.

---

267. Cf. la lettre 126,7, CSEL, XLIV, 13 qui est pourtant d'avant l'édit de 411/12 : *Vix uigesima particula res mea paterna existimari potest in comparatione prædiorum ecclesiarum, quæ nunc ut dominus existimor possidere.*

268. Cf. CHR. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*. Paris 1955, p. 139.

269. Cf. *sermo* 355-356.

270. M.-A. BERTHIER *op. cit.*, p. 167 est étonné du grand nombre des basiliques en Numidie, même dans des localités de moindre importance. Il en compte sept à Oued Rhezel.

271. Cf. les notes 68 s. et 142.

## Sa description.

La basilique principale a été sans doute de forme oblongue comme la plupart des basiliques africaines<sup>272</sup>.

Le prédicateur exprime plus d'une fois son admiration au sujet de l'ampleur de l'édifice : « *Quomodo debet eum, qui hanc domum magnam intravit, in tanta ejus festivitate vigilare* », dit l'évêque pendant une vigile de Pâques<sup>273</sup>. Mais nous avons vu qu'il est dit également de la basilique léontienne : *totum tam magnae basilicae spatium* », à condition que notre interprétation de la lettre 29 soit exacte<sup>274</sup>. M. E. Marec cite<sup>275</sup> avec ingéniosité un texte du commentaire sur la *première épître de saint Jean* qui permettrait de préciser les mesures, cent coudées pour la longueur, cinquante pour la largeur ou 44 m. 30 sur 22 m. 15<sup>276</sup>. Il s'agit sans doute de mesures approximatives, « *verbi gratia* », dit le texte, mais l'indication reste précieuse.

Parmi les parties de la basilique, l'abside surélevée, l'emplacement de l'autel entouré de cancels et les nefs séparées, par des colonnes, sont mentionnés explicitement.

Nous avons résumé ci-dessus les données<sup>277</sup>, que le récit de la guérison de Paul de Césarée et de sa sœur permettait de recueillir. L'« exèdre » ou l'« abside » est séparée de la nef par plusieurs degrés<sup>278</sup>. Saint Augustin y parle d'une chaire surélevée<sup>279</sup>. Il semble légitime de situer dans la même église l'affaire du riche Pinianus que le peuple d'Hippone, le désirant avoir comme prêtre, voulut faire ordonner de force au printemps de l'année 411<sup>280</sup>. L'importance de l'acte et la présence de plusieurs évêques<sup>281</sup> semblent l'indiquer, mais nous n'en avons pas la certitude absolue. L'élection

272. *Quaest. in Heplat.* II qu. 177,5, CSEL, XXVIII, 209 : *forma tabernaculi...*, utrum quadra an rotunda sit an oblongam habeat quadraturam lateribus longioribus brevioribus frontibus sicut pleræque basilicae construuntur.

273. *Sermo* 219 fin. P.L. XXXVIII, 1088, de date incertaine. *In epist. Joh.*, cap. 3, tr. IV, 9, P.L. XXXV, 2010 : *Basilica ista ampla*. *Sermo* MAI 126,4 MA I, p. 358 s. Cf. note 305. *Enar. in Ps.* 121,4, P.L. XXXVII, 1621 : *Corpora aedificaverunt istam structuram, quam videtis amplam surrexisse, hujus basilicae*. Il est vrai que S. M. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Aug. in Psalmos*, Angelicum XVII, 1940, p. 278, place ce sermon à Carthage.

274. Cf. ci-dessus p. 306.

275. *Augustinus Magister*, I, a.c., p. 15.

276. *In epist. Joh.*, c. III, tr. IV, 9, P.L. XXXV, 2010 : Comparant notre justice avec celle de Dieu qui, tout en gardant une certaine proportionnalité, ne sont jamais égales, l'évêque continue : *Quomodo, verbi gratia, visa basilica ista ampla, si velit facere aliquis minorem, sed tamen proportionem ad mensuras ejus, ut verbi gratia, si lata est ista simplum, et longa duplum ; faciat et ille latam simplum, et longam duplum : videtur sic fecisse sicut est ista. Sed ista habet, verbi gratia, centum cubitos, illa triginta : et sic est, et impar est.* — Les homélies ont été prononcées pendant la semaine de Pâques de l'année 416 à Hippone, nous supposons dans l'église principale, mais nous n'en avons pas la certitude.

277. p. 324 s.

278. *In gradibus exedrae, de gradibus descendit.*

279. *In qua de superiore loquebar loco.*

280. *Epist.* 125-126, CSEL, XLIV, 3-18.

281. *Epist.* 126,5, CSEL, XLIV, 11.

d'Eraclius, qui fut un événement semblable, eut lieu en tout cas dans l'église de la Paix<sup>282</sup>. L'épisode, qui risquait de dégénérer en révolte, se passa certainement dans l'église<sup>283</sup>, et à l'occasion du sacrifice : après l'incident les catéchumènes sont renvoyés<sup>284</sup>. L'évêque se tient avec le clergé dans l'abside, où montèrent aussi les représentants du peuple pour discuter avec l'évêque<sup>285</sup>, Pinianus et sa mère s'y étaient également entretenus avec l'évêque<sup>286</sup>. La foule était massée devant les degrés de l'abside<sup>287</sup>. Pour sortir de la basilique, saint Augustin aurait dû traverser avec Alypius (évêque de Thagaste), les foules réunies dans les nefs<sup>288</sup>. Au début de la révolte, l'évêque était descendu vers le peuple pour le calmer. Il revint aux banquettes (*subsellia*)<sup>289</sup>. La mention des « *subsellia nostra* » étonne. Ceux-ci étaient réservés aux prêtres, tandis que l'évêque occupait la chaire placée au fond de l'abside. N'y avait-il pas de chaire épiscopale ? Ne serions-nous pas dans l'église cathédrale ? A supposer que saint Augustin emploie un langage précis, technique, on pourrait, on doit même éluder la difficulté en invoquant l'usage de céder la présidence à un évêque étranger<sup>290</sup>. Or nous savons que l'évêque de Thagaste, Alypius, au moins lui, sinon d'autres évêques<sup>291</sup>, fut présent. Le langage de saint Augustin semble donc être très exact. Loin d'exclure une chaire épiscopale, il la suppose. Celle-ci étant le symbole de l'évêque ne manquait jamais dans les églises cathédrales, tant catholiques que donatistes<sup>292</sup>.

C'est de l'abside que l'évêque salue le peuple avec la formule « *Dominus vobiscum* »<sup>293</sup>. C'est également du haut de l'abside que se font les lectures<sup>294</sup>.

L'autel était placé en dehors de l'abside. S'adressant aux néophytes le matin de Pâques, saint Augustin leur dit : « Ce que tu as entendu (à

282. *Epist.* 213, CSEL, LVII, 372.

283. *Epist.* 126, 2, CSEL, XLIV, 9 : erat metus ipse communis ac propter ecclesiam, in qua eramus, maxime metuens abscedere cogitabam.

284. *Ibid.* 5, p. 11.

285. *Ibid.*, 1, p. 8 : dicebam ego, quibus poteram, qui ad nos in absidem honoratiores et graviore ascenderant.

286. *Epist.*, 125, 2, p. 3-4 : nec ipsa (Albina) tantum uerum etiam sancti filii eius, qui hoc etiam ipsa die in abside dixerunt.

287. *Epist.*, 126, 1, p. 8 : multitudo uero pro gradibus constituta.

288. *Ibid.*, 2, p. 9 : deinde, si cum fratre Alypio discederem per populum constipatum, cauendum fuit, ne quisquam in eum manum mittere auderet.

289. *Ibid.*, 1, p. 8 : ad nostra subsellia relicta turba redieram.

290. *Epist.*, 128, 3, CSEL, XLIV, 32 : Poterit quippe unusquisque nostrum honoris sibi socio copulato, uicissim sedere eminentius, sicut peregrino episcopo iuxta consistente collega. — Il s'agit de la proposition faite par saint Augustin aux Donatistes avant la conférence de 411. Cf. *sermo* 359, 5, P.L., XXXIX, 1594 : Diximus, ut ambo sedeant in una simplici basilica ; ille in cathedra christiana, ille in hæretica quasi collega juxta sedeat.

291. *Epist.*, 126, 5, p. 11.

292. *Epist.*, 23, 3 adressée à l'évêque donatiste de Sinita, CSEL, XXXIV, 1, 66 : in futuro Christi iudicio nec absidæ gradatæ nec cathedræ uelatæ ..adhibebuntur ad defensionem.

293. *Sermo* Guelferbyt. 7, 3, MA I, p. 463, prononcé le jour de Pâques.

294. *De civ. Dei* II, 28, édit. DOMBART-KALB I, p. 95, ligne 1 s. : ubi sancta scriptura iustitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium personante et qui faciunt audiant ad præmium, etc.

l'office de la nuit précédente) à la table du Seigneur : « *Dominus vobiscum* », nous avons l'habitude de le dire aussi lorsque nous saluons (le peuple) du haut de l'abside »<sup>295</sup>. L'autel et l'abside sont donc séparés, localement distants. Comme nous savons par ailleurs que le *quadratum populi* était séparé de l'abside par plusieurs degrés, nous sommes autorisé à donner le sens « du haut de l'abside » à la préposition « *de abside* ». Les fouilles ont mis à jour diverses dispositions. Au dire de Gsell, l'autel « se dressait tantôt dans l'abside même (Lambèse, Matifou, Sériana, Tigzirt, etc.), tantôt entre les deux petits escaliers qui y conduisaient, sur une sorte de socle de plain-pied avec le presbyterium (Bénian, Tigzirt à la première époque, Castiglione : mais l'emplacement n'est pas certain), tantôt dans la nef, à une distance plus ou moins grande de l'abside (Morsott, Kherbet el Ousfane, Sériana, Tébessa, Timgad). C'était cette dernière place qu'il occupait le plus fréquemment »<sup>296</sup>. Il n'y a pas à hésiter sur la disposition de l'autel dans l'église cathédrale d'Hippone. L'autel se trouvait au pied de l'abside dans la nef conformément au texte du sermon Guelferbytanus VII 3, cité ci-dessus.

Il était séparé des collatéraux et de la nef centrale par des clôtures « *cancelli* ». La place ainsi isolée était réservée à l'évêque et aux ministres qui le servaient pendant l'oblation, mais aussi aux néophytes pendant l'octave qui suivait le baptême<sup>297</sup>. L'autel à forme de table (*mensa*), et probablement en bois<sup>298</sup>, était placé au milieu<sup>299</sup>. C'est pourquoi le prédicateur le leur montre souvent, placé sous leurs yeux, chargé du pain et du calice eucharistiques<sup>300</sup>.

Pendant la conférence avec le manichéen Félix, qui eut lieu dans la

295. *Sermo* Guelferbyt. 7,3, MA I, p. 463, ligne 28 s. : Quod autem audisti ad mensam domini, Dominus vobiscum, hoc et quando de abside salutamus dicere solemus.

296. ST. GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 146.

297. *Sermo* Mai 94, 7, MA I, p. 338 de date inconnue : Cum autem, quod hodierno die sollemniter geritur, ex istis cancellis, quibus uos a ceteris distinguebat spiritalis infantia, populi permixti fueritis, bonis inhærete. Cf. *sermo* Guelferbyt. 17, 2, MA I, p. 500 : Miscendi estis hodie numero populorum. La lettre 34, 2, CSEL, XXXIV, 2, 24 parle directement de la basilique donatiste, mais l'usage semble avoir été général, cf. *Rev. bénédict*, XXXIX, 1927, p. 64, 75, etc. Le jeune homme d'Hippone rebaptisé par les Donatistes « constituitur intra cancellos eminentes atque conspicuos ». Si aucun de ces textes ne peut être affirmé avec certitude absolue de la cathédrale (le *sermo* 260 a été prononcé le dimanche de Quasimodo dans la basilique léontienne), il en est autrement de la conférence avec le manichéen Félix, cf. note 301.

298. Cf. ST. GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 145, note 5. OPTAT, 2,21 et 6,1, CSEL, XXVI, 59 et 143. AUGUST., *C. Crescon.*, III, 43, 47, CSEL, LII, 454 ; *epist.*, 185, 27, CSEL, LVII, 25.

299. *Sermo* 132,1, P.L. XXXVIII, 735 : Christus quotidie pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta.

300. *Ibid.* De même *sermo* 214,1, P.L. XXXVIII, 1065 (premier sermon de s. Aug. à Hippone quinze jours avant Pâques) : Jam ministrantes altari, quo accessuri estis ad sistimus. *Sermo* 272, P.L. XXXVIII, 1246 s. (le jour de la Pentecôte). Hoc quod videtis in altari, etiam transacta nocte vidistis... mysterium vestrum in mensa Domini positum. *Denis VI*, MA I, p. 29 : Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum. 2... cum iste panis indicet unitatem... ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice. *Guelferb.* 7,3, MA I, p. 463 s. : Quod autem audisti ad mensam Domini... vide quid dicatis ad altare dei.

basilique de la Paix, saint Augustin discute avec son adversaire soit dans l'abside, soit plus probablement devant elle, à l'intérieur des cancels. Les fidèles qui suivent le débat se pressent contre ceux-ci<sup>301</sup>.

On peut admettre, sans risque d'erreur, qu'une basilique de l'importance de l'église principale d'Hippone était divisée en plusieurs nefs conformément à l'architecture de l'Afrique chrétienne<sup>302</sup>. Les mesures approximatives données par l'*homélie IV* du commentaire sur la *première Épître de saint Jean* l'exigent d'ailleurs<sup>303</sup>. Le sermon Mai 126,4 qui est, selon Kunzelmann<sup>304</sup>, des dernières années 425-430, sans que nous puissions affirmer avec certitude qu'il ait été prononcé à Hippone, mentionne les colonnes<sup>305</sup>. L'ampleur du récit trahit l'admiration dont le prédicateur et les auditeurs sont saisis à la vue des dimensions de la basilique, du nombre et de la hauteur des colonnes, de l'élévation du toit. Les colonnes sont nommées cinq fois en vingt lignes<sup>306</sup>. Les colonnes étaient probablement liées entre elles par des arcades cintrées en demi-cercle comme c'est le cas pour toutes les églises de l'Afrique latine<sup>307</sup>. Malheureusement, aucun texte ne nous indique le nombre des rangées de colonnes, c'est-à-dire le nombre des nefs.

Saint Augustin écrit dans la *Cité de Dieu* que les fidèles assistaient aux offices séparés d'après les sexes<sup>308</sup>. On peut imaginer cette séparation de deux manières : ou bien les hommes étaient plus près du chœur, les femmes venant après eux, les deux groupes occupant toute la largeur de la basilique ; telle est la disposition prescrite par la *Didascalie*<sup>309</sup> ; ou bien les

301. *De actis cum Felice Manichæo*, I, 20, CSEL, XXV, 2, 826 : Elige tibi, dit s. Aug. à Félix, aliquem de præsentibus fratribus, qui ad cancellum stant. Felix dixit : Sed cum illo qui est in medio.

302. Cf. ST. GSELL, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 125 ss.

303. *In epist. Joh.* tr. IV, 9, cf. ci-dessus p. 333.

304. A. c. MA II, p. 507.

305. *Sermo MAI 126,4*, MA I, p. 358 s. : Tamquam si quisquam istam fabricam ingressus numeraret columnas, metiretur quot cubitorum essent, colligeret altitudinem tecti, latitudinem pavimenti, staturamque parietum, et renuntiaret tibi de omnibus numerum..., sed æstimaret columnas istas, hoc tectum, istas parietes, sua vi et natura, nullo auctore extitisse aut alicui parti fabricæ huius eam tribueret potentiam, ut ab ipsa cetera constructa esse sentiret : et tu cum dixisses, Homo fecit hanc fabricam ; ille diceret, Quis homo ? quando homo potuit hanc fabricam fabricare ? Tectum hoc quod vides altum, ipsum tectum fabricavit ista omnia quæ cernis humilia. Non dico desipiens, delirus tibi apparet. Et quid ei prodesset, quod tibi mensuram columnarum totiusque fabricæ numeros computaret, et diceret quod tu nescires ? Homo meliore præditus scientia, actorem huius fabricæ scires : plus est enim nosse quia homo fecit, quia ratione factum est, quia rationali mente constructum est, quia consilium præcessit hanc molem ; quam scire quot cubitorum columna sit, vel quot sint columnæ, vel quam latum pavimentum aut tectum.

306. Le *sermo 277,10*, P.L. XXXVIII, 1262 fait une autre fois appel à la métaphore de la colonne. Mais il semble avoir été prononcé à Carthage, selon KUNZELMANN du moins a.c. MA II, p. 505.

307. ST. GSELL, *Les monuments antiques de l'Algérie*, II, p. 129.

308. *De civ. Dei* II, 28, DOMBART-KALB, t. I, p. 94 : Populi confluunt ad ecclesias casta celebritate honesta utriusque sexus discretionem.

309. II, 57, 4-5, édit. FUNK, t. I, p. 160 ; édit. CONNOLLY, chap. XII, p. 119.

hommes occupaient la nef de droite, les femmes celle de gauche ; c'est la disposition prévue par le *Testamentum D. N. Iesu Christi*<sup>310</sup>. On sait que la question est débattue jusqu'à nos jours<sup>311</sup>. Un texte de saint Augustin pourrait contenir un indice en faveur de la deuxième solution. Commentant pendant la semaine de Pâques la *première Épître de saint Jean*, l'évêque exhorte : « *Baptizentur omnes, intrent ecclesias, faciant parietes basilicarum : non discernentur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate*<sup>312</sup>. Les fidèles forment les parois des basiliques s'ils se tiennent du côté des deux murs. Dans ce cas il est plus normal de supposer que la division en deux rangées correspondait à la division des deux sexes, c'est-à-dire, que les hommes occupaient le côté droit, les femmes celui de gauche<sup>313</sup>. Le chœur de plusieurs basiliques africaines se prolonge en effet très loin dans le vaisseau médian<sup>314</sup>. Dans d'autres on trouve des traces de barrières entre la nef et les bas-côtés, même en dehors du chœur<sup>315</sup>. Il est vrai qu'ailleurs l'église est coupée par un mur transversal<sup>316</sup>, ce qui laisserait supposer une disposition différente. Mais c'est l'exception. On sait que les fidèles restaient debout. Des bancs ne paraissaient donc pas exister<sup>317</sup>.

Les églises de l'Algérie ont rarement plus d'une entrée, pratiquée au milieu de la façade<sup>318</sup>. Les entrées latérales sont rares<sup>319</sup>. Saint Augustin ne mentionne pas explicitement l'entrée principale. Mais plusieurs textes cités ci-dessus<sup>320</sup> supposent que l'évêque entrait par elle et qu'il en sortait. Il avait chaque fois à traverser les foules réunies dans les nefs. Une seule fois il parle d'une petite entrée (*postera*) probablement latérale. Car à partir d'elle s'étendait une place, que le diacre Eraclius avait achetée pour y construire une maison<sup>321</sup>. Eraclius avait pensé y héberger sa mère.

310. I, 19, édit. RAHMANI, p. 25.

311. Cf. ST. GSELL, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 148 : Rien n'indique que les hommes se soient tenus dans le bas-côté droit et les femmes dans le bas-côté gauche. FR. W. DEICHMANN, art. *Basilika* dans *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, t. I, 1950, c. 1256 pense autrement ; de même A. RIEGL, H.-G. EVERS, les deux cités par DEICHMANN. TH. KLAUSER et R. EGGER sont d'avis que les bas-côtés n'étaient que des corridors.

312. *In epist. Joh. tr.* V, 7, P.L. XXXV, 2016.

313. Si l'assistance était nombreuse ce passage a dû être étroit. Cf. *sermo* MAI 126, I, MA I, p. 356 : *heri multitudo constipata etiam angustis aliquanto inquietior voci nostrae non dabat facilitatem*.

314. FR. W. DEICHMANN, a.c., col. 1256.

315. ST. GSELL, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 147. Cet auteur cite dans la note 7 Sériana, Tébessa, Tipasa, Zana. Cf. aussi A. BERTHIER, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, p. 175.

316. ST. GSELL, *op. cit.*, p. 147 s., à Kherbet-Guidra et à Kherbet-Fraïm.

317. *De catechiz. rudibus* 13, 18, P.L. XL, 325 ; *sermo* 355, 2, éd. LAMBOT, p. 124, ligne 18 : *Ut ergo non vos diu teneam, praesertim quia ego sedens loquor, vos stando laboratis*.

318. ST. GSELL, *Les monum. antiques de l'Algérie*, t. II, p. 135.

319. *Ibid.*, p. 135 ; A. BERTHIER, *Vestiges du christ. ant. dans la Numidie*, p. 173.

320. Ci-dessus, p. 324 et 334.

321. *Sermo* 356, 7, édit. LAMBOT, p. 137, ligne 6 : *Emitt etiam spatium ab ista postera ecclesiae notum vobis et sua pecunia aedificavit domum*.

Comme elle n'était pas venue, le diacre avait donné la maison à l'Eglise avant qu'elle ne fût achevée, c'est-à-dire vers la fin de l'année 425 ou peu après. Le terme « *postera* » est rare. Cassien l'emploie une fois dans le sens d'une petite et étroite sortie d'une ville<sup>322</sup>. Dom Lambot l'a retenu, avec les manuscrits, dans son édition contre les Bénédictins du XVII<sup>e</sup> siècle qui l'avaient remplacé par le mot « *postea* » (*ab ista postea ecclesia*). L'expression « *emit ab ista postera ecclesiae* » suppose évidemment un geste par lequel le prédicateur a désigné la porte. Encore une fois, nous ne savons pas exactement dans quelle basilique cela se passa ; mais vu la solennité de l'acte il semble que ce fut dans l'église principale.

Les chrétiens de ce temps, contrairement aux Manichéens, se tournaient vers le levant pendant la prière<sup>323</sup>. Or, saint Augustin termine souvent ses sermons par la prière « *Conversi ad dominum*, etc ». Elle est donnée entièrement à la fin du sermon 34<sup>324</sup>. Cela suppose, conclut M. F. J. Dölger<sup>325</sup>, que l'évêque, se trouvant dans l'abside en face du peuple, regardait vers l'est, qu'il était donc obligé d'ordonner à ses auditeurs de « se tourner vers Dieu » pour la prière. La façade et non l'abside était donc orientée vers l'est, contrairement à l'usage généralement observé dans les églises de l'Algérie. L'argument, si précieux qu'il soit, est délicat. L'expression « *conversi* » pourrait s'entendre de la conversion mentale, religieuse. De plus, les notaires et les copistes n'ont pas toujours mentionné ou transcrit la formule. Nous la trouvons dans un nombre de sermons relativement restreint, prononcés en bonne partie en dehors d'Hippone, surtout à Carthage. A Carthage, l'explication de M. Dölger est de fait confirmée par les fouilles. « Seule la basilique byzantine de Dermech se conforme à l'orientation habituelle est-ouest, façade au couchant, abside au levant. Les basiliques de Saint-Cyprien et de Sainte-Perpétue ont l'abside à l'ouest et la façade à l'est. La basilique de Damous-el-Karita a sa principale abside au sud-ouest, sa façade au nord-ouest »<sup>326</sup>. Pour Hippone nous pouvons citer quelques exemples non moins significatifs. Les sermons 320 et probablement 323 et 324 prononcés dans l'église principale le jour de Pâques, le mardi et le mercredi suivant (miracles de

322. *Institut.* V, 11, 2, CSEL, XVII, 89 : *Quantalibet urbs sublimitate murorum et clausurarum portarum firmitate muniatur, postera unius quamvis paruissimae prodicione vastabitur. Quid enim differt utrum per excelsa moenia et ampla portarum spatia, an per angusti cuniculi latibula perniciosus hostis penetralibus ciuitatis inrepat.*

323. *De sermone Domini in monte* II, 5, 18, P.L. XXXIV, 1277 ; *C. Faustum*, XX, 5 ; 14, 11 CSEL, XXV, 540, 411 (la pratique contraire des Manichéens). Cf. W. RÖTZER, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle*. 1930, p. 89, 244. J.-J. JEPSON dans *Ancient Christ. Writers*, t. V, p. 198.

324. P.L., XXXVIII, 213.

325. *Sol Salutis*, 2<sup>e</sup> édit. 1925, p. 330-333. Cet auteur le conclut surtout de la fin du sermon 277 (P.L. XXXVIII, 1268 : *conetur unusquisque quantum potuerit, corpus convertere in spiritum, dum tamen in corpus non convertat Deum*) et des parallèles trouvées dans les liturgies orientales.

326. G. LAPEYRE, dans *Atti IV Congresso di Archeologia Crist.* 1940, p. 172.



saint Etienne)<sup>327</sup> se terminent par la prière « *Conversi* ». Celle-ci fait défaut dans le sermon 318 prononcé le jour de la dédicace dans ou auprès de la memoria de saint Etienne<sup>328</sup>. La formule est indiquée à la fin des sermons suivants qui ont été certainement ou probablement prononcés dans la cathédrale : Denis 329 (Vigile de la fête de Pâques), sermon 272<sup>330</sup> (jour de la Pentecôte), sermons 234, 235, 254<sup>331</sup> (*in diebus Paschalibus*), sermon 273<sup>332</sup> qui mentionne la memoria de saint Théogène mais n'y a sûrement pas été prononcé. La formule manque par contre dans les sermons 257<sup>333</sup>, 148<sup>334</sup>, 325<sup>335</sup>, prononcés tous dans la memoria des Vingt Martyrs. Toute indication manque malheureusement dans les sermons 258 et 260 qui sont du même jour que les sermons 257 et 148 et qui ont été prononcés le premier dans l'église Majeure, le second dans la basilique léontienne<sup>336</sup>. Il faut attendre l'édition critique des sermons de saint Augustin pour pouvoir consolider l'argument. Mais le fait méritait d'être signalé. Il pourrait s'expliquer par l'orientation différente des sanctuaires.

### Les annexes.

Selon la lettre 99,3<sup>337</sup> un ensemble de propriétés (*praedia*) s'était formé autour de l'ancienne et de la nouvelle église. Supposant maintenant l'identité de l'église principale avec l'église neuve, Majeure, de la Paix, nous pouvons énumérer parmi ses annexes les suivants :

Le baptistère. Il ne manquait jamais dans les églises épiscopales. Celui d'Hippone est cité dans le *De cura pro mortuis*<sup>338</sup>. Curma, un habitant du « *municipium Tullienae* » proche d'Hippone, raconte à saint Augustin une vision par laquelle il a été amené au baptême. Il vit son baptême, lui-même et l'évêque qui le baptisa, la ville d'Hippone, la basilique et son baptistère : « *Vidit baptismum suum et meipsum et Hipponem et basilicam et baptisterium* ». La description des lieux correspond, à n'en pas douter, à la réalité, bien qu'il s'agisse d'une vision. L'ordre est intentionnel, centré autour du sujet qui raconte la vision. Curma se vit d'abord lui-même ou son baptême, ensuite l'évêque ; d'abord Hippone, ensuite la basilique, finalement distinct d'elle le baptistère. La cité, du moins son

327. Cf. ci-dessus, p. 322, P.L., XXXVIII, 1442-47.

328. P.L., XXXVIII, 1440.

329. MA I, p. 17.

330. P.L., XXXVIII, 1248.

331. P.L., XXXVIII, 1117, 1120, 1186.

332. P.L., XXXVIII, 1252.

333. P.L., XXXVIII, 1194.

334. P.L., XXXVIII, 800.

335. P.L., XXXVIII, 1449.

336. Cf. ci-dessus, p. 314 s., et 300 s.

337. Cf. ci-dessus, p. 319.

338. *De cura pro mortuis*, XII, 15, CSEL, XLI, 644-647.

centre, semble être plus proche du municipium Tullienne que la basilique et son baptistère.

Le secretarium réunit les évêques du concile plénier de l'Afrique en 393<sup>339</sup>. L'évêque pourrait y avoir entendu et jugé les causes des fidèles<sup>340</sup>. C'est peut-être dans le secretarium que se trouvait la bibliothèque qui contenait au moins les livres liturgiques.

La maison de l'évêque. Elle est ainsi désignée dans le sermon 355,2 selon les meilleurs manuscrits : *domus episcopi* »<sup>341</sup>. Le terme se lit déjà dans les *Acta purgationis Felicis* du début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>342</sup>. Elle était devenue le monastère des clercs après 396<sup>343</sup>. Possidius par contre emploie l'ancienne expression « *domus ecclesiae* »<sup>344</sup>. Elle s'entend peut-être dans un sens plus large de toute la maison épiscopale, y compris ses dépendances et ses propriétés, dont l'administration a été confiée aux clercs. La maison de l'évêque est séparée de la cathédrale. En se rendant de sa résidence à la basilique l'évêque parcourait une rue. Les pauvres l'y attendaient et le priaient de les recommander à la charité de ses auditeurs<sup>345</sup>.

Il semble que saint Augustin y reçoit habituellement les fidèles avant l'office, comme il l'a fait le jour de Pâques 426, selon la *Cité de Dieu* XXII<sup>346</sup> et le dimanche de Quasimodo selon le *De divinatione daemonum*<sup>347</sup>. Possidius relate que le prêtre Augustin (à plus forte raison l'évêque) enseignait et prêchait en privé et en public, dans sa maison et dans l'église<sup>348</sup>. La table du triclinium, racontée ce même biographe, portait une inscription défendant les calomnies<sup>349</sup>. La salle à manger était assez grande, puisque le clergé y prenait les repas en commun avec les hôtes<sup>350</sup>. Possidius mentionne enfin la cellule du saint qui était peut-être à un étage supérieur<sup>351</sup>.

339. Cf. ci-dessus, p. 307.

340. Cf. ci-dessus, *ibid.*

341. Édit. LAMBOT, p. 124, ligne 20.

342. CSEL, XXVI, 199, lignes 13, 18.

343. Cf. ci-dessus, p. 331.

344. *Vita s. August.*, c. 24 : *Domus Ecclesiae curam... clericis delegebatur ; c. 31 : presbyteri, qui sub eodem domus Ecclesiae curam gerebat.*

345. *Sermo* 61, 12, 13, P.L., XXXVIII, 414 : *Date ergo pauperibus : rogo, moneo, praecipio, jubeo. Quicquid vultis date pauperibus. Non enim occultabo Caritati Vestrae, quare hunc sermonem necesse habui vobis promere. Ex quo hic sumus euntes ad ecclesiam, et redeuntes, pauperes interpellant nos, et dicunt ut dicamus vobis, ut aliquid accipiant a vobis. Nous sommes vers 412/16, cf. KUNZELMANN a.c. MA II, p. 465. On peut se demander si l'expression « ex quo hic sumus » s'entend déjà du temps de la prêtrise. Dans le cas affirmatif l'indication topographique vaudrait également pour le monastère des laïcs. Cf. *epist.* 29, 11, CSEL., XXXIV, 1, 121 : *ad horam qua cum episcopo egredieremur... cum episcopo recedentibus.* Cette fois il se rend avec Valère à l'église léontienne.*

346. DOMBART-KALB, t. II, p. 580, ligne 15.

347. *De div. dam.* I, 1, CSEL., XLI, 599 : *Quodam die in diebus sanctis octavarum cum mane apud me fuissent multi fratres laici christiani et in loco solito consedissemus, ortus est sermo de religione christiana, etc.*

348. *Vita s. August.*, c. VII.

349. *Ibid.*, c. XXII.

350. *Ibid.*, et *sermo* 355,2, édit. LAMBOT, p. 126, ligne 1 ss.

351. *Ibid.* : *se de media refectioe ad suum cubiculum surrecturum (?)*.

Le monastère des moines laïques, situé « *intra ecclesiam* », dans un jardin, doit être cherché dans le même quartier<sup>352</sup>.

L'hospice (*xenodochium*), construit vers 425, pourrait avoir été assez proche de la memoria de saint Étienne<sup>353</sup>.

La maison de Julianus est mitoyenne de la basilique. Elle a été affectée presque sûrement à des usages ecclésiastiques entre 409 (*ép.* 99) et le 18 décembre 425 (s. 355,5)<sup>354</sup>.

La place qui s'étend devant la petite porte probablement latérale a été achetée vers 425 par Eraclius, pour y construire la maison cédée à l'Église<sup>355</sup>.

Les thermes de Sossius étaient le lieu de la conférence avec le manichéen Fortunatus, le 28 août 392<sup>356</sup>. Bien que cet établissement ne forme pas une annexe de la basilique principale, il faut le chercher dans le voisinage du quartier chrétien.

### La position.

La position de l'église principale par rapport à l'église donatiste ne peut être établie par la lettre 29. Nous en avons exposé les raisons ci-dessus<sup>357</sup>. Une proximité telle qu'on ait pu entendre les cris des Donatistes dans l'église catholique est possible ; elle ne semble cependant pas probable. Les désordres graves qui en auraient résulté, auraient été continus vu surtout les méthodes des Circoncellions.

Il nous paraît par contre très probable, pour ne pas dire certain, que la basilique de saint Léonce était proche de l'église cathédrale tout en étant distincte d'elle. Nous en résumons et complétons les indices : « *antiqua altera ecclesia* » de la lettre 99,3 suppose une « *nova altera ecclesia* », la « *basilica maior* » (s. 258 et 325,2), une « *basilica minor* » à laquelle celle-là a succédé, le nombre des fidèles s'étant accru. Les deux églises étaient situées au milieu de « *praedia* » distincts. L'office principal avait lieu certains jours de fêtes, comme le dimanche de Quasimodo, tantôt dans la basilique de saint Léonce (s. 260), tantôt dans la basilique Majeure (s. 258), le jour de l'Ascension aussi dans celle de saint Léonce (s. 262 ; *ép.* 29). Tous ces faits s'expliquent le mieux si les deux églises se sont succédées dans leur rôle d'église épiscopale, principale, et si elles sont proches l'une de l'autre au point que l'expression « *ecclesia maior* » du sermon 325,2 peut à la rigueur désigner (en raison de ce voisinage et de ce rôle commun) soit la basilique de la Paix soit l'église de saint Léonce.

352. Cf. ci-dessus, p. 330.

353. Cf. ci-dessus, p. 329.

354. Cf. ci-dessus, p. 318-321.

355. Cf. ci-dessus, p. 337 s.

356. C. *Fortunatum*, CSEL, XXV, 83.

357. Cf. ci-dessus, p. 305.

Car on ne déplace pas sans nécessité le centre du culte, à plus forte raison si celui-ci comprend un ensemble de propriétés. Les exemples analogues, que nous avons trouvés à Milan, à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche, à Ephèse, à Djemila, illustrent aussi le cas d'Hippone. Enfin, selon la lettre 29,10, la maison de l'évêque, qui est certainement proche de l'église cathédrale, n'est pas loin de l'église de saint Léonce, de sorte que celle-ci peut être facilement surveillée par l'évêque<sup>358</sup>.

Comme il est difficile d'apporter des arguments péremptoirs, nous avons suivi un moment avec Dom G. Morin l'hypothèse de l'identité matérielle de la basilique léontienne avec la basilique Majeure, insinuée par la comparaison des sermons 257/258 et 148/260<sup>359</sup>, et par le rôle que la basilique de saint Léonce jouait dans la vie liturgique d'Hippone<sup>360</sup>. Mais nous avons finalement abandonné cette solution comme étant peu probable. La lettre 99,3 parle trop clairement de deux églises et de deux agglomérations distinctes, comme M. Marec me l'a justement objecté. Ce serait aussi trop risqué d'entendre par « ancienne église » entourée de « *praedia* » un sanctuaire antérieur à la fondation de Saint-Léonce.

Pouvons-nous situer les deux églises dans le plan de la cité d'Hippone ? Encore cette fois saint Augustin est d'une discrétion qui fait honneur à son mépris du monde visible, mais qui déçoit les chercheurs curieux. Quelques sobres textes semblent cependant trahir son secret. Parlant un jour de Noël, l'évêque exhorte ses auditeurs à ne pas s'adonner aux jouissances païennes le jour des calendes du mois de janvier<sup>361</sup> comme certains l'avaient fait six mois auparavant à la fête de saint Jean-Baptiste : « Sortant d'une fête superstitieuse païenne, des chrétiens vinrent à la mer et y prirent un bain »<sup>362</sup>. La cité, c'est-à-dire son centre, avec le forum et ses anciens temples, a dû se trouver dans la direction opposée à la mer, mais en tout cas, l'église de saint Augustin à proximité de celle-ci pour que le prédicateur ait pu dire « *ad mare veniebant* »<sup>363</sup>. Cette proximité paraît être une des raisons des nombreuses et pittoresques comparaisons que saint Augustin emprunte à la mer, à la tempête, au métier des pêcheurs, à la navigation<sup>364</sup>, même au trafic et au commerce. Car il est probable

358. Cf. ci-dessus, p. 304.

359. Cf. ci-dessus, p. 315.

360. On pourrait en effet imaginer un agrandissement de la basilique fondée par saint Léonce qui, pour cette raison, aurait été désignée par un nouveau nom « *basilica maior* », « *ecclesia Pacis* » tout en gardant l'ancienne appellation populaire « basilique léontienne ». Nous avons déjà cité p. 315 s. les cas analogues de l'église du Saint-Sauveur de Milan, appelée plus tard église de Sainte-Thècle et de Sainte-Irène à Constantinople.

361. Cf. *sermo* 198, 1-3, P.L., XXXVIII, 1024 ss.

362. *Sermo* 196,4, P.L., XXXVIII, 1021 : *Natali Johannis, id est ante sex menses... de sollemnitate superstitiosa pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant.*

363. Cf. *sermo* 46,31, P.L., XXXVIII, 288 : *Quidam fratres nostri hesterno die ierunt ad basilicam eorum, c'est-à-dire à la basilique donatiste.*

364. Cf. H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, II, p. 691-701. Les exemples pourraient être multipliés.

que nous sommes près du port. L'offre faite à l'évêque et refusée par lui de l'héritage de l'armateur (*navicularius*) Boniface, devient ainsi plus compréhensible<sup>365</sup>.

L'église cathédrale se trouve pourtant à l'intérieur de la ville ou plutôt à sa lisière. Cela résulte de plusieurs textes<sup>366</sup> ainsi que de l'usage des communautés chrétiennes d'Afrique que les fouilles ont suffisamment illustré<sup>367</sup>.

\*  
\*   \*

Reste à confronter les résultats, fournis par cette longue analyse des textes, aux vestiges matériels des sanctuaires d'Hippone que les fouilles ont mis à jour. Si les textes guident l'archéologue dans l'identification parfois difficile des monuments, ceux-ci, à leur tour, ne manqueront certes pas de faciliter l'interprétation des témoignages littéraires qui les concernent.

OTHMAR PERLER  
Fribourg (Suisse)

---

365. *Sermo* 355,5, édit. LAMBOT, p. 128 s.

366. *Sermo* 196,4, P.L., XXXVIII, 1021, nous sommes près de la mer ; *De cura pro mortuis* 12, 15, CSEL, XLI, 646 s. Le centre de la cité semble être entre le municipium Tullienne et la basilique.

367. ST. GSELL, *Les monum. ant. de l'Algérie*, t. II, p. 117, note 1 : « On constate souvent en Afrique, comme en Italie et en Gaule, que ces églises se trouvent, non au centre, mais à la lisière des villes romaines. Notre catalogue donne beaucoup d'exemples de ce fait ». Cependant à Rome les plus anciens « tituli » se trouvent répartis dès avant l'ère de la paix dans toutes les régions de la ville. Pour l'emplacement de l'église d'Hippone on peut être alléguer un texte du *sermon* 355,2 édit. LAMBOT, p. 124 s. Le Saint y raconte son arrivée à Hippone : Ego... iuuenis ueni ad *istam* ciuitatem... Veni ad *istam* ciuitatem propter uidendum amicum... non ueni ad *hanc* ecclesiam, nisi cum his indumentis quibus illo tempore uestiebar. La différence des pronoms démonstratifs *istam-hanc* semble indiquer une différence de lieu, la cité, du moins son centre que le prédicateur a pu désigner d'un geste, se trouve plus éloigné que l'église et son quartier. Cf. *epist.* 213,1, CSEL, LVII, 373, ligne 18 s. : ad *istam* ciuitatem adueni. Je sais bien que le pronom « iste » doit être rendu, selon l'usage classique, par : « Je suis venu dans cette cité qui est la vôtre ». Mais à l'époque de saint Augustin le sens du terme est en évolution. L'évêque désigne dans le même sermon sa maison : uolui habere in *ista* domo episcopi monasterium clericorum, p. 126, ligne 4 s. Cette maison est distincte de l'église et elle est dite celle de l'évêque. S. Augustin s'exprime autrement dans les actes de la conférence avec Emeritus à Césarée, CSEL, I, III, 181 : Quando uenit ad *hanc* ciuitatem die nudiustertiana frater noster Emeritus. L'évêque arien Maximinus étant venu à Hippone dit : Ego non ob *istam* causam in *hanc* ciuitatem adueni. *Coll. c. Maximino* 1, 8, P.L., XLII, 709. Ce n'est donc pas sans raison que nous devinons une indication topographique dans les expressions *ista-haec* du sermon 355,2.



## LA «MEMORIA DES VINGT MARTYRS» D'HIPPONE-LA-ROYALE.

Un article récent de Dom C. Lambot O.S.B.<sup>1</sup> nous invite à revenir sur la notice consacrée dans cette revue<sup>2</sup> à la Memoria des Vingt Martyrs, qui était, au dire de l'auteur de la *Cité de Dieu*<sup>3</sup>, parmi les sanctuaires les plus fréquentés d'Hippone. Saint Augustin raconte en effet un miracle opéré par l'intercession des Vingt Martyrs en faveur d'un pauvre tailleur (*ib.*). Il nous révèle le nom de trois d'entre eux : Fidentius, Valeriana et Victoria<sup>4</sup>. Il les énumère encore avec d'autres martyrs dans le sermon Morin II, 3.

Le rôle du culte des Vingt Martyrs dans la liturgie d'Hippone nous est en partie connu. Le 15 novembre on célébrait leur anniversaire dans leur chapelle<sup>5</sup>. A cette occasion on lisait leurs *Actes*<sup>7</sup>, dont nous possédons, semble-t-il, des fragments dans le sermon 326. En outre, le dimanche de l'octave de Pâques, une cérémonie avait lieu dans leur Memoria. Nous parlerons d'abord de cette cérémonie avant de donner quelques indications sur l'emplacement de cette Memoria.

### I

Les sermons 148, 260 et 257, 258, transmis dans deux séries pascales différentes (*Alleluia* et *Fleury*) étudiées par Dom C. Lambot dans l'article mentionné, présentent les indications suivantes :

*Fleury*

Tractatus die dominica  
quem dixit ad Memoriam  
sanctorum. *Sermo* 257

Tractatus die dominica  
quem dixit ad Basilicam  
Maiorem eadem die. *Sermo* 258

*Alleluia*

De die dominico  
dictus ad sanctos  
Martyres Viginti. *Sermo* 148

Eodem die  
in ecclesia Leontiana  
de monitis baptizatorum. *Sermo* 260

1. DOM C. LAMBOT, O.S.B., *Les sermons de S. Augustin pour les fêtes de Pâques*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, XXX, 1956, p. 230-240.

2. *L'Eglise principale et les autres sanctuaires d'Hippone-la-Royale d'après les textes de Saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, I, 1955, p. 299-343, la notice sur la Memoria des Vingt Martyrs, p. 328.

3. *De civ. Dei*, XXII, 8, éd. DOMBART-KALB, vol. II, p. 574, 7-8.

4. *Sermo* 325, 1.

5. MA I, p. 595.

6. *Sermo* 325, 2.

7. *Sermo* 325, 1.

Tous ces sermons se rapportent au dimanche de l'octave de Pâques, cela ne fait aucun doute<sup>9</sup>. La « Memoria sanctorum » (s. 257) est identique au lieu dit « ad sanctos Martyres Viginti » (s. 148). Cela résulte de la comparaison des deux séries. Pour la même raison Dom Morin avait été le premier à proposer comme tout à fait probable l'identification de la « Basilica Maior » avec l'« ecclesia Leontiana<sup>10</sup> ». Nous nous étions d'abord rallié à cette solution à cause de la place que tient l'église léontienne dans la vie liturgique d'Hippone<sup>11</sup>, mais finalement nous avons cru devoir l'abandonner comme « peu probable<sup>12</sup> » : l'ensemble des textes et des données archéologiques nous avait rendu hésitant. A tort semble-t-il, car Dom C. Lambot, compétent en la matière, vient d'apporter un solide appui à la proposition de Dom Morin. Cependant, à notre avis, des difficultés non insurmontables, mais néanmoins réelles, persistent<sup>13</sup>.

\*  
\* \*

Les indications topographiques des deux séries de sermons révèlent des tachygraphes différents.

Le premier (*Fleury*) se sert de dénominations populaires : « Memoria sanctorum », « Basilica Maior ». Seuls des habitués des sanctuaires pouvaient entendre par ces « Saints<sup>14</sup> » les Vingt Martyrs dont Augustin affirme, de fait, que la Memoria était très fréquentée « apud nos celebrima ». Et, parlant au peuple de la même Memoria, l'évêque ne désigne pas autrement que *Fleury*, l'église principale où il va célébrer un second

8. A. c. p. 236.

9. Cf. *Rev. Et. Aug.*, I, 1955, p. 314 et DOM LAMBOT, a.c., p. 236 s.

10. MA I, p. 666.

11. A.c. p. 315.

12. A.c. p. 342.

13. Ces difficultés sont : 1° l'existence de deux églises catholiques mentionnées dans la *lettre* 99,3. Il serait étonnant que « l'ancienne église » n'ait plus servi au culte. L'usage simultané de différentes basiliques était courant à cette époque, par exemple à Jérusalem, à Rome, à Milan et ailleurs ; 2° le triple vocable *ecclesia Leontiana*, *basilica Pacis*, *basilica Maior* attribué au même édifice ; 3° le culte rendu à S. Léonce par les Donatistes aussi bien que par les Catholiques. Il semble indiquer que la fondation de cet évêque précéda l'origine du Donatisme, du moins son apparition à Hippone. Or, la construction d'une basilique telle que la basilique à trois nefs qui a été découverte par M. E. Marec et qui semble bien être la Basilique Majeure, est difficilement concevable au début du IV<sup>e</sup> siècle. Depuis la rédaction de notre article au printemps 1955 une importante constatation a été faite sous la basilique à trois nefs qui permettra peut-être d'écartier l'obstacle cité en dernier lieu. Dom C. Lambot évite la difficulté en plaçant la construction de S. Léonce après la fin des persécutions et, nous supposons, également après l'origine du Donatisme. Il faut attendre la publication définitive des fouilles si riches en résultats avant de tenter la solution de nombreux et de complexes problèmes. Mais il semble acquis que la « Basilica Maior » du sermon 258 est de fait l'« ecclesia Leontiana » du sermon 260. La construction primitive de S. Léonce est-elle identique à l'« ecclesia Pacis » (= Maior) ? Je n'oserais pas encore l'affirmer.

14. Le terme « Sancti » signifiant des martyrs est également employé par S. Augustin par ex. *Conf.* VI, 2, 2 : ad memorias sanctorum ; *epist.* 178, 3.



office : « Adhuc nobis in maiore basilica restant quae agamus cum Caritate vestra<sup>15</sup>. »

Le second tachygraphe (*Alleluia*) est d'une précision remarquable, on dirait technique : « Ad sanctos Martyres Viginti. » Cette expression désigne évidemment le lieu où reposent les reliques des Vingt, qui assurent en même temps leur présence. Nous lisons, en effet, au sujet de la Memoria de saint Etienne, une expression semblable dans la *Cité de Dieu*<sup>16</sup> : « (Palladia) ad sanctum martyrem orare perrexerat ». Aussi, à cause de cette précision, la deuxième indication topographique « ecclesia Leontiana » inspire-t-elle toute confiance. Elle donne le nom propre de l'église où l'évêque harangua les nouveau-baptisés (« de monitis baptizatorum ») avant de les renvoyer du bema entouré de cancels.

Le dimanche de l'octave de Pâques il y eut donc deux réunions, la première dans la Memoria des Vingt Martyrs, la seconde dans la Basilique Majeure ou Léontienne. Les deux séries de sermons qui relatent ce fait se rapportent à deux années différentes, d'où Dom C. Lambot croit pouvoir conclure à une coutume liturgique dans l'église d'Hippone. Quoi qu'il en soit, à la première réunion de ce jour on lut une partie des *Actes des Apôtres* : « Cum lectio legeretur de libro qui inscribitur Actus Apostolorum, animadvertistis... », etc (s. 148, 1). Ce fut au moins le début du chapitre V, car le prédicateur commenta ensuite la fraude d'Ananie et de Saphyre (*Act.* V, 1-11). La lecture des *Actes* avait été commencée le jour de Pâques (s. 227 et s. 315, 1). Elle a dû se poursuivre les jours suivants : les péripécies choisies ne nous sont cependant pas suffisamment connues<sup>17</sup>. D'après le sermon 257 on chanta ensuite le psaume 115. Le commentaire de ce psaume fait allusion à la lecture de l'Evangile, en l'occurrence de Jo. XX, 24-29, qui devait se faire pendant la seconde réunion, à l'office principal, sans doute, dans la Basilique Majeure<sup>18</sup>.

Ces lectures nous permettent d'affirmer que le sermon Guelferbytanus XIX de dominico octavarum sanctae Paschae a probablement été prononcé au même lieu et dans les mêmes circonstances. Car il débute *ex abrupto* par une paraphrase des versets 19-20 du chapitre IV des *Actes des Apôtres*<sup>19</sup>. Ce qui est plus décisif encore, l'évêque rappelle à ses auditeurs le chant du psaume 115<sup>20</sup>, et termine sa brève exhortation par l'excuse que « beaucoup reste à faire ». L'exhortation est en effet aussi

15. La position différente des mots « Basilica Maior » et « in maiore basilica » n'est cependant pas à négliger. Tandis que la première expression est un nom propre, la seconde ne l'est pas nécessairement. La Memoria a pu être une « minor basilica ». Ou cette « minor basilica » supposée était-elle l'« antiqua altera ecclesia » de la lettre 99,3 ?

16. L. XXII, 8, p. 581, 14.

17. Cf. Dom C. LAMBOT, a.c., p. 230, 233.

18. n. 18: Exhibuit autem illi (Thomae) hoc Dominus in his quae sequuntur in Evangelio postea recitanda.

19. Une allusion à l'évangile du jour se trouve au n. 1 MA I, p. 502, 22.

20. MA I, p. 503, 9 : Audistis psalmum : *Credidi propter quod locutus sum* (Ps. 115, 11).

courte que les sermons 148 et 257. On peut lire par ailleurs la même excuse, et précisée cette fois, au début du sermon 260 : « Ne moras faciamus, acturi multa, regeneratis in baptismo, qui hodie miscendi sunt populo, brevis, sed gravis sermo reddendus est ». Le thème du sermon Guelferbytanus XIX est une exhortation à être le témoin de la vérité, c'est-à-dire, à être martyr comme l'étaient les Apôtres, de prêcher le Christ partout et sans crainte : « Quisquis ubi potest praedicet martyr est (ib. 2). » On croirait que le lieu ait inspiré cette idée du martyre<sup>21</sup>... argument psychologique suggestif mais quelque peu subtil : pourquoi le prédicateur ne proposa-t-il pas l'exemple des Vingt Martyrs en même temps que celui des Apôtres ?

Si nous comparons ces trois sermons prononcés à la première réunion avec les sermons prononcés à l'autre réunion, nous pouvons déterminer quelque peu l'assistance à laquelle ils s'adressaient. Ce n'est pas sans intérêt. Dans les premiers sermons (s. 257, s. 148, s. Guelf. XIX) il n'est fait aucune allusion aux nouveau-baptisés, contrairement à ce que nous constatons dans les autres<sup>22</sup>. Cependant les idées directrices sont les mêmes dans les deux séries : nécessité de la grâce (s. 257,3 et s. 258,2), la chasteté (s. 148,2 et s. 260). Le sermon 148 s'adresse à ceux « qui ont fait vœu de chasteté et de virginité ». Il mentionne explicitement la « virgo sanctimonialis<sup>23</sup> ». Le sermon 260 de la seconde série, prononcé à l'office principal, reprend ce thème de la chasteté, mais il s'adresse selon l'indication expresse du tachygraphe aux néophytes : « de monitis baptizatorum ». Y sont exhortés à pratiquer la chasteté, soit conjugale, soit absolue, d'abord les célibataires, hommes et femmes, qui veulent se marier, ensuite les époux, finalement ceux qui ont promis une continence totale<sup>24</sup>. La différence de l'auditoire nous paraît évident. Une

21. Le texte continue : Aliquando autem homo non patitur persecutionem, et timet confusionem. Contingit illi convivari, verbi gratia, inter paganos, et erubescit se dici Christianum. Si expavescit convivatorem, quomodo potest contemnere persecutorem ? *Ib.*, p. 503, 3-6. Le R.P. S. Zarb a localisé les deux sermons de l'*Enarr. in Psalmum LXXXVIII* à Hippone (*Angelicum* 24, 1947, p. 271 s. 283) contre Dom de Bruyne qui a en sa faveur une indication topographique du ms. Vallic. B 38 (MA II, p. 324). Il y est question non d'un martyr (S. Cyprien) comme le veut le ms. Vallic. B 38, mais de l'anniversaire de plusieurs martyrs. Des deux sermons l'un a été prononcé le matin, l'autre l'après-midi. Si l'opinion du P. S. Zarb est fondée, on devrait penser à l'anniversaire de nos Vingt Martyrs.

22. C'est clair dans le cas des sermons 260, 353, 376, Denis VIII, Mai LXXXIX, XCIV, Guelferb. XVIII, LIII = s. 224 (cf. MA I, p. 430).

23. *Sermo* 148, 2 : quomodo irascitur Deus, quando vovetur castitas, et non exhibetur ; quando vovetur virginitas, et non exhibetur ?... Potest ergo virgini sanctimoniali nubenti, dici, quod ait Petrus de pecunia : Virginitas tua numquid non manens tibi manebat, et antequam eam voveres, in tua fuerit potestate ? Quaecumque autem hoc fecerint, voverint talia, et non reddiderint ; non se putent temporalibus mortibus corripri, sed aeterno igne damnari.

24. Castitatem servate, sive conjugalem, sive omnimodae continentiae. Quisque quod vovit reddat. Qui non habetis uxores, licet vobis ducere uxores, sed quarum mariti non vivunt. Feminae quae non habent viros, licet eis nubere, sed eis viris quorum uxores non vivunt. Qui habetis uxores, nihil mali faciatis praeter uxores. Reddite quod exigitis. Fides vobis debetur, fidem debebitis. Fidem debet maritus uxori, uxor marito, ambo Deo. Quicumque continentiam

petite élite seulement assiste à la cérémonie du matin dans la chapelle des Vingt Martyrs : moniales, moines et clercs, quelques fidèles fervents, parmi lesquels probablement quelques néophytes, bien que ceux-ci ne soient pas mentionnés. D'ailleurs comment cette chapelle, à laquelle les textes ne donnent jamais le titre de basilique, aurait-elle pu contenir les foules qui se pressaient ce jour dans la grande basilique pour l'office principal<sup>25</sup> ? Cet office principal réunit par contre l'ensemble des fidèles pour la « messe » : c'est ainsi que le manuscrit 155 (133) d'Orléans complète la notice historique du sermon 260<sup>26</sup>. L'allocution était destinée en premier lieu aux néophytes. Au cours d'une longue cérémonie<sup>27</sup> l'évêque les exhortait une dernière fois à rester fidèles aux engagements contractés le jour du baptême. Il savait bien que beaucoup de ses auditeurs ne reviendraient qu'aux fêtes les plus solennelles (Cf. s. 259,4).

\*  
\* \*

La réunion matinale auprès de la Memoria des Vingt Martyrs n'est pas un cas isolé. Le jour de la Pentecôte on lisait auprès de la Memoria de saint Théogène le chapitre II du *Livre de Tobie* dont le verset premier rappelle la Pentecôte juive, du moins selon la version des Septante<sup>28</sup> : « Audistis mane, qui fuistis intenti, cum legeretur lectio Tobiae ad memoriam beati Theogenis, quod in die pentecostes sibi fecerit prandium ». Peu importe que ce sermon MAI CLVIII ait été prononcé pendant une réunion d'après-midi (ce qui semble bien être le cas) ou à l'office principal, il résulte du texte que cette lecture s'était faite de bon matin dans une chapelle de dimensions modestes. C'est après cette cérémonie, et dans la Basilique Majeure, que la masse des fidèles s'était réunie ce jour de la Pentecôte. Nous ignorons si cette lecture matinale fut suivie d'un sermon ; c'est possible. La *lettre* 29 nous apprend que des réunions de ce genre, même sans la présence de l'évêque, comportaient des lectures et des chants de psaumes ou d'hymnes<sup>29</sup>.

---

vovistis, reddite quod vovistis : quia non exigeretur, si non vovissetis. Quod potuit licere, non licet : non quia nuptiae damnantur, sed qui retro respicit damnatur. Cavete a fraudibus in negotiis vestris... a mendaciis et perjuriis... a verbositate et luxuria, etc.

25. *Sermo Mai XCIV*, 2 : ipsarum sollemnitas octavarum... ab omnibus per baptismum... regeneratis devotissime celebratur (MA I, p. 334, 20).

26. Cf. A. WILMART, *Journal of Theol. Studies*, 27, 1926, p. 343.

27. *Sermo Mai XCIV*, 7 : vestesque nitidas... ita mutate... Cum autem, quod hodierno die sollemniter geritur, ex istis cancellis, quibus vos a ceteris distinguebat spiritalis infantia, populo permixti fueritis, bonis inhaerete ; *Sermo* 376, 2 : Revelanda sunt capita eorum... 3, miscentur hodie fidelibus infantes nostri, et tamquam de nido volant.

28. *Sermo Mai CLVIII*, 2 MA I, p. 381, 23. Cf. POSSIDIUS, *Indicul.* X 6 96, WILMART, MA II, p. 199.

29. *Epist.* 29, 10-11 ; de même *De Civ. Dei*, 22, 8, p. 573, 5-9.

Si nous désirons des parallèles, ceux-ci ne manquent pas. Pour Jérusalem Ethérie nous a laissé une description détaillée des divers offices qui se célébraient tantôt dans l'Anastasis (surtout les vigiles et les « hymnes matutinales ») — prototype de la Memoria puisqu'elle abritait le tombeau du Sauveur — tantôt dans la basilique Majeure ou le martyrium, voire même dans une autre basilique<sup>30</sup>. Aux vigiles et aux offices matinaux assistaient toujours les moines, quelques clercs, l'évêque selon les circonstances ; « du peuple y vont ceux qui le peuvent<sup>31</sup> ». Cassien, de son côté, insiste sur la sanctification des premières heures de la journée<sup>32</sup>.

\*  
\*   \*

La fête principale à la Memoria des Vingt Martyrs était, à n'en pas douter, celle de leur anniversaire, le 15 novembre<sup>33</sup>. Des nombreux sermons faits à cette occasion deux seuls nous sont restés, le sermon 325 *In natali viginti Martyrum* et le sermon 326 *In natali Martyrum*. Il est vrai que les Bénédictins hésitaient à attribuer ce dernier à nos martyrs. Cependant F. Cavallera<sup>34</sup> et Dom C. Lambot<sup>35</sup> maintiennent cette attribution tout en la justifiant chacun par d'autres arguments.

Ces sermons nous apprennent que la fête était des plus solennelles « dies sollempnissimos » (s. 325, 1)<sup>36</sup>, qu'on y lisait la passion des martyrs et la liste de leurs noms. Cette liste débutait par le nom de l'évêque Fidentius, seul connu du martyrologe romain, et elle se terminait par le nom de Valeriana et Victoria. Elle comprenait aussi des enfants « pueri » et « puellae<sup>37</sup> ». Le sermon 326 répète une partie de l'interrogatoire (s. 326, 2) et nous révèle (si ce n'est pas une pure amplification oratoire) que des parents, encore païens, se lamentaient sur leurs enfants qui couraient joyeusement au supplice, mais qu'ils trouvèrent plus tard la foi<sup>38</sup>. Une ressemblance frappante laisse à supposer que l'évêque pensait aux mêmes martyrs dans son sermon MAI CLVIII, prononcé à Hippone le jour de la Pentecôte<sup>39</sup>.

30. *Peregrinatio Aetheriae* par ex. 24 s. ; 27, 2 s. ; 44, 1-3.

31. *Ib.*, 44, 3.

32. Coll. 21, 26 CSEL, 13, p. 600-602.

33. Cf. *Rev. Etud. Aug.*, a.c. p. 313.

34. *Bull. de littérat. ecclés.*, 31, 1930, p. 26 s.

35. *Analecta Bollandiana*, 62, 1949, p. 264.

36. Nous lisons le même terme dans le sermon 313, 1 pour la fête de S. Cyprien, à Carthage.

37. *Sermo* 325, 1 : Sic enim nobis sanctorum viginti Martyrum series recitata est.

38. *Sermo* 326, 1 : Illi noverant quo pergebant, et parentes increduli sine causa plangebant. Sed tunc amantes filios carnales lugebant : postea credentes in Deum dicebant (*Ps.* 29, 22).

39. Dans les deux textes (ou plutôt trois s. 325, 1 « pueris », « puellis » ; s. 326, 1) il s'agit de martyrs adultes et enfants qui ont tout abandonné. *Sermo* Mai CLVIII, 7 : ita ut saecularia illa quae nos tenebant obliviscamur, sicut obliti sunt martyres, cum irent ad passionem, et filios et uxores sunt obliti, et parentes pulverem mittentes in capita sua, et producentes ubera

L'exhortation était sans doute suivie du sacrifice eucharistique à l'autel de la Memoria. Cette oblation constituait un rite essentiel des anniversaires<sup>40</sup>. Comme le sermon 325 se termine par l'excuse « Haec Caritati vestrae pro exhortatione in hoc sancto loco sufficient ; quoniam dies parvi sunt, et adhuc nobis in maiore basilica restant quae agamus cum Caritate vestra », nous avons pensé pouvoir conclure que cette année la cérémonie était suivie de l'office principal dans la Basilique Majeure, ce qui nous permet de fixer ce sermon au dimanche 408<sup>41</sup>. La raison de la brièveté de l'allocution est, cette fois, non pas la longueur de la cérémonie (s. 360), mais la saison « dies parvi<sup>42</sup> ». La lumière se fait tard le 15 novembre et la messe célébrée dans la Basilique Majeure ne pouvait être ni omise ni retardée le jour du Seigneur<sup>43</sup>.

## II

Il est plus difficile de dire en quoi consistait exactement la Memoria des Vingt Martyrs. Le terme « memoria » signifie le monument commémoratif érigé sur le tombeau. Il peut être très modeste. Il peut être aussi un véritable édifice. Ce sera alors une chapelle (même une basilique) selon l'usage répandu dans l'antiquité<sup>44</sup>. Tel semble être le sens par exemple de la *lettre* 178,3 : « Ita nec in memoriis sanctorum ista (miracles) fieri voluit » ; de la *Cité de Dieu*, XXII, 10<sup>45</sup> : « Deo quippe non ipsis (martyribus) sacrificat, quamvis in memoria sacrificat eorum ». Ce sens est plutôt rare. S. Augustin parle ailleurs, au sujet de la Memoria de S. Etienne, d'une « cella » ou d'un « orationum locus<sup>46</sup> ».

---

sua, cum improprio lactis, separantes se a cibo, obliti sunt omnia, nec agnoscebant suos. Cf. s. 326, 1 : Contristabantur, credo, parentes eorum, quando ad passionem abierunt : sed illi laetabantur, et dicebant, *Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus* (Ps. 121, 1). Nolite parentes, nolite plangere gaudia nostra. Si eos quos nutritis (cf. *producentes ubera*), non vultis in gehennam ire ; imitari debetis, non impedire etc. Martyres omnes sarcinas lucrorum saeculi huius hic posuerunt, hic dimiserunt (ce qui rappelle l'interrogatoire du n. 2 ; les martyrs citent *Mt.* 19, 29, texte supposé également par le *Sermo* Mai cité ci-dessus). Comme il est question dans les trois textes de petits enfants, il semble bien s'agir du même groupe. — La ressemblance est d'autant plus frappante, si nous comparons par exemple le sermon 284, 2. Ici l'attitude de la mère de S. Marianne est toute différente.

40. Cf. *De Civ. Dei*, XXII, 10 ; s. 273, 7 ; s. 310, 2 ; s. 318, 1, etc.

41. A.C., p. 313 s.

42. Nous lisons de même « brevis est dies » dans le sermon 274 fin, prononcé le 22 janvier.

43. Célébraient-on deux messes ce jour ? V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine Roma nel secolo IV*, dans *Analecta Greg.*, 1947, croit pouvoir affirmer qu'une seule était célébrée à Milan (p. 54) et à Carthage (p. 186) ; mais il avoue le manque de textes probants. Par contre, à Rome les prêtres la célébraient, le dimanche, aussi dans les basiliques titulaires et cémétériales (p. 349 s.). S. Léon le Grand (*Epist.* 9, 2), permet plusieurs messes le jour anniversaire des martyrs (*ib.*, p. 354 s.).

44. Cf. *En. in Ps.* 33, 11, 25 ; *En. in Ps.* 48, 1, 15-16.

45. Cf. aussi *C. Faust.* 20, 21.

46. *Sermo* 319, 7 et *Sermo* 318, 3.

« Memoria » désigne plus fréquemment le tombeau contenant le corps ou simplement les reliques, tombeau sur lequel on avait érigé (ou sur lequel on pouvait placer) un autel, généralement entouré de cancels. Une inscription, en mosaïque ou gravée sur une pierre, mentionnait les noms des martyrs<sup>47</sup>. Nous sommes bien renseignés sur la forme de la Memoria de S. Etienne construite à proximité de la Basilica Maior<sup>48</sup>.

Le reliquaire lui-même que l'on portait en procession, par exemple au moment de la translation, constituait et était appelé une « memoria<sup>49</sup> ».

En principe une « memoria » suppose la présence du corps ou du moins d'une partie du corps. Avec le temps, par extension, nous dirions par indult, un autre souvenir matériel pouvait suffire. Ainsi la ville d'Ancône possédait une Memoria de S. Etienne avant l'invention de son corps. Comment alors expliquer son origine, demande S. Augustin à un interlocuteur fictif (s. 323,2). Nous l'ignorons, répond-il, mais on raconte qu'un marin y avait apporté une pierre extraite du coude du martyr, pierre qui avait servi à la lapidation, et le bruit courait qu'Ancône possédait même un bras du diacre. Augustin en donne une explication arbitraire : « Quia graece cubitum ἀγκῶν dicitur. » Mais elle est révélatrice : On tenait à une relique corporelle.

A Carthage, S. Cyprien eut certainement deux, probablement trois « Memoriae », l'une construite sur son tombeau (« in Mappalibus<sup>50</sup> »), l'autre au lieu de la passion (Ager Sexti) « ad mensam Cypriani<sup>51</sup> », une troisième située au bord de la mer, est mentionnée dans les *Confessions*, V, 8, 15 : « in loco... memoria Cypriani » ; mais nous ignorons son origine ou sa raison.

Nous pensons que le sixième concile de Carthage vise dans son *canon* 17 ces diverses formes de « memoriae » lorsqu'il défend leur construction ailleurs qu'à l'endroit de la sépulture du martyr ou de ses reliques ou « de l'origine d'une habitation ou passion<sup>52</sup> ».

Le terme « memoria » ne nous dit donc rien ni sur son origine ni sur sa forme.

47. On peut consulter à ce sujet F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*. Köln, 1953, p. 493 ss. J. P. KIRSCH - Th. KLAUSER, art. *Altar* III, dans *Reallexikon für Antike u. Christentum* I, 1950, col. 334-354.

48. Cf. *Rev. Et. Aug.*, I, 1955, p. 324-326.

49. *De civ. Dei*, XXII, 8, p. 574, 23-29 ; 575, 6.

50. Cf. *Sermo* 311, 3-5 ; *Sermo* 313, 5 ; S. Guelferb. XXVI, 2 ; Denis XI tit. ; Denis XXII tit.

51. *Sermo* 310, 2-3 ; *Sermo* 309, 6 fin : Habentes igitur de re tanta (après la lecture et le commentaire des actes de S. Cyprien) memoriam praesentis loci ; Denis XIV tit. ; Denis XV, 1-4.

52. MANSI, III, col. 782, défense d'ériger des autels « altaria... tamquam memoriae martyrum, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur... Et omnino nulla memoria martyrum probabiliter acceptetur, nisi ubi corpus aut aliqua reliquiae sunt, aut origo alicujus habitationis vel possessionis vel passionis fidelissima origine traditur ».



Revenons à nos textes sur les Vingt Martyrs. L'expression « ad Memoriam sanctorum » qui est donnée en tête du sermon 257 ne doit pas être rendue par « chapelle », semble-t-il ; mais elle désigne plutôt et directement le monument commémoratif, tombeau ou reliquaire ou autre souvenir qui assurait la présence bienfaisante des martyrs. D'où l'expression, au fond synonyme, du titre du sermon 148 « ad sanctos Martyres viginti ». Il n'en est pas autrement du texte de la *Cité de Dieu* XXII,8 bien que le sens de chapelle ne soit pas exclu ici<sup>53</sup>. Autour de cette « memoria » on avait sans doute édifié un véritable sanctuaire distinct de la Basilique Majeure. Le sermon 325 n. 2<sup>54</sup> ne laisse aucun doute.

Cette « memoria » était-elle érigée sur les tombeaux des martyrs ou simplement sur un reliquaire ? Dans le premier cas, le nombre de vingt martyrs pourrait faire une difficulté, du moins si l'on voulait admettre des tombes isolées. Il y avait certainement un autel sur lequel on célébrait le sacrifice au moins le jour anniversaire<sup>55</sup>. Comme il s'agit de martyrs locaux et d'une Memoria ancienne, on admettrait volontiers un autel fixe s'élevant sur les tombeaux mêmes. Mais nous n'en savons rien.

Cependant le sermon 326 *In natali Martyrum* contient une indication précieuse. Nous y lisons au n. 1 : « Martyres (il s'agit des Vingt selon le contexte) omnes sarcinas lucrorum saeculi hujus *hic* posuerunt, *hic* dimiserunt ». C'est, à notre avis, une allusion au lieu de la passion. La Memoria dans laquelle l'évêque parle le jour de l'anniversaire, a été érigée sur l'emplacement du martyr. L'insistance sur le « *hic* » rendue très claire par sa répétition, semble interdire toute autre interprétation<sup>56</sup>. Qui en douterait peut comparer notre texte avec le sermon *Denis* XV prononcé à la fête de S. Cyprien sur le lieu de sa passion à l'Ager Sexti : « Quando in isto loco beatissimus martyr sacrum sanguinem fudit, nescio utrum

53. p. 574, 7 : Florentius... ad viginti martyres, quorum memoria est apud nos celeberrima, clara voce ut vestiretur oravit. *Ib.*, p. 581, 14.

54. *Sermo* 325, 2 : Haec... in hoc sancto loco sufficiant... adhuc nobis in majore basilica restant quae agamus cum caritate vestra.

55. *De civ. Dei*, XXII, 10, p. 583 s. ; *Sermo* 318, 1 l'autel de la Memoria de S. Etienne ; *Sermo* 310, 2 la Memoria de S. Cyprien à Carthage, etc.

56. « *Hic* » placé à côté de « hujus saeculi » ne peut signifier « en ce monde ». Ce serait une tautologie inutile et fastidieuse. On pourrait être tenté de rapporter « omnes » à « Martyres » ; mais c'est contraire au contexte qui ne parle que des Vingt Martyrs. « Omnes sarcinas » rappelle le renoncement total des Vingt : *viam quae ducit ad vitam, expediti sicut boni milites cucurrerunt* ; sicut scriptum est *Tamquam nihil habentes, et omnia possidentes* (2 Cor. 6). Au juge demandant pourquoi ils refusent de sacrifier, ils répondent : *Quia Magister caelestis in Evangelio nobis dicit, Qui reliquerit patrem et matrem et uxorem et filios, et omnia quae possidet etc. (Mt. 19, 29.)* Ce contexte exige la traduction. « Les (Vingt) Martyrs ont déposé ici, ont laissé ici tous les fardeaux des lucres de ce monde. » Cf. le sermon *Mai* CLVIII, 7 cité note 39.

tanta *hic* fuerit turba furentium, quanta nunc est multitudo laudantium ». Il répète la phrase, se réjouissant de la nombreuse assistance (n. 1). Et vers la fin de son allocution (n. 4) : « Quam multi ex ipsis persecutoribus, qui viderunt beatissimum Cyprianum fundentem sanguinem, genua flectentem, cervicem percussori praebentem (allusion aux actes qui venaient d'être lus comme dans le cas des Vingt Martyrs), *hic* viderunt, *hic* spectaverunt, *hic* de tanto spectaculo exultaverunt, *hic*, *hic* morienti insultaverunt... de illis, qui tunc huic loco affuerunt, qui percussum in isto loco sanctum Cyprianum viderunt<sup>57</sup>... » Il est donc permis de se demander si la Memoria avait été construite sur les tombeaux mêmes. Mais nous pouvons supposer que les Vingt Martyrs ont été inhumés, si ce n'est sur l'emplacement de leur exécution, du moins dans le voisinage. Tel fut le cas de S. Cyprien à Carthage, de S. Pierre au Vatican. On peut en trouver une confirmation dans le fait qu'ils n'étaient vénérés que dans une seule Memoria.

\*  
\* \*

Nous abordons ainsi le problème délicat du lieu de la Memoria des Vingt Martyrs. Dom C. Lambot termine l'article, cité au début de ce travail, par la remarque suivante sur l'emplacement de la Memoria des Vingt : « L'usage d'y tenir une réunion des fidèles le jour octave de Pâques, réunion qui n'avait pas de relation particulière avec le culte des Vingt Martyrs, donne à penser qu'elle s'élevait tout à proximité de la Basilique Majeure, et il convient d'interpréter en ce sens la finale du sermon 325, prononcée dans la même Memoria un 15 novembre, jour anniversaire des Vingt Martyrs (*suit le texte*). Commencée dans la chapelle, la cérémonie s'achevait dans la basilique. On a l'impression que les fidèles pouvaient passer de l'une dans l'autre sans être obligés de sortir de l'enceinte du grand édifice<sup>58</sup> ». Et, comme la cérémonie du dimanche de l'octave de Pâques était centrée sur les néophytes, le savant et distingué Bénédictin se croit fondé de chercher la Memoria des Vingt Martyrs dans le voisinage immédiat du Baptistère, c'est-à-dire, comme il l'insinue, dans la chapelle absidée au nord-ouest du Baptistère que M. E. Marec avait cru pouvoir identifier d'abord avec la Memoria de S. Etienne, ensuite avec le Consignatorium.

Le raisonnement limpide de Dom Cambot ne manque pas de force persuasive. La date des monuments ne s'y oppose pas. M. E. Marec montrera que les mosaïques, soit de la chapelle absidée soit de la salle en avant du Baptistère, appartiennent à la toute première époque, celle qui

57. S. Augustin s'exprime autrement en dehors de Carthage, *Sermo* 310.

58. A.C. p. 239.



précède la construction de la grande basilique<sup>59</sup>. On peut même se demander, si la chapelle absidée n'est pas antérieure au baptistère coincé entre les murs (à l'angle extérieur) des deux salles de sorte qu'on n'avait pu lui donner une forme en harmonie avec sa destination et digne d'elle. Il incombe à l'archéologue de vérifier cette hypothèse, d'examiner surtout et à nouveau, si la chapelle absidée a conservé des vestiges de la Memoria supposée, tels l'emplacement d'une tombe d'un reliquaire, d'un autel, etc.

\*  
\* \*

Qu'il nous soit permis de faire en attendant, un rapprochement entre la nouvelle proposition et nos résultats.

L'argument principal, à savoir « l'usage de tenir dans la chapelle des Vingt Martyrs une réunion des fidèles le jour octave de Pâques, réunion qui n'avait pas de relation particulière avec le culte des Vingt Martyrs » est infirmé par la réunion qui avait lieu le matin de Pentecôte dans la Memoria de S. Théogène (s. Mai CLVIII, 2) dont la fête tombait le 26 janvier. Ici non plus on ne constate pas de relation particulière entre la réunion et le culte de S. Théogène. Il faudrait également, selon l'argument de Dom C. Lambot, conclure au voisinage immédiat de la Memoria de S. Théogène d'avec la Basilique Majeure.

Le rapprochement avec le Baptistère lui non plus ne semble suffisamment assuré. En effet, comme nous croyons l'avoir établi ci-dessus, les sermons prononcés par Augustin dans la chapelle des Martyrs ne s'adressaient pas aux néophytes, tandis que les allocutions faites dans la Basilique Majeure avaient précisément comme sujet le baptême et ses obligations. Il reste sans doute la coïncidence avec le jour octave de Pâques. Et si, à Hippone, le baptême était solennellement administré à la Pentecôte comme au temps de Tertullien (*de bapt.* 19,2) en Afrique, la coïncidence jouerait également pour la Memoria de S. Théogène. Mais ce ne fut pas le cas<sup>60</sup>, semble-t-il, et la coïncidence ne trancherait pas la question de l'emplacement de la Memoria.

L'avertissement du sermon 325,2 pourrait aussi bien être interprète dans le sens opposé, c'est-à-dire dans le sens d'une certaine distance entre la Memoria et la Basilique Majeure, distance qui obligerait l'évêque d'abrégé son sermon. Concédonc que les dimensions de la chapelle absidée suffiraient à la rigueur à la célébration de l'anniversaire bien que celui-ci fût une des fêtes les plus solennelles. L'autel aurait été placé comme de coutume en avant de l'abside. Une salle de quatre mètres sur

---

59. On peut consulter le plan publié dans *Augustinus Magister*, vol. I, p. 16-17, également dans E. MAREC, *Hippone la Royale*, Alger, 1954, p. 123.

60. Le sermon CCLXXII semble être classé à tort parmi les sermons de la Pentecôte.

neuf mètres aurait pu contenir environ cent personnes, même plus si l'on suppose que les salles attenantes étaient aussi occupées.

Ce qui, à notre avis, est décisif, c'est l'indication topographique du sermon 326 mentionnée ci-dessus, à condition toujours que ce sermon se rapporte à nos Martyrs. Il semble en effet invraisemblable, pour ne pas dire impossible, que les Vingt Martyrs aient été massacrés sur l'emplacement restreint de la chapelle en question, à l'intérieur de la ville, au bord d'une rue fréquentée, à proximité de villas luxueuses et d'établissements industriels qui y existaient dès avant le IV<sup>e</sup> siècle.

L'identification de la chapelle absidée, proposée par M. E. Marec<sup>61</sup>, a pour elle la disposition des trois salles, à savoir de celle qui précède le Baptistère (le « proaulion »), du baptistère et du Consignatorium avec son abside destinée à l'évêque siégeant dans une chaire pour administrer la confirmation. Ces trois salles communiquent entre elles par des entrées bien marquées selon une disposition conforme aux exigences liturgiques. Ou devons-nous supposer la construction d'une « memoria » à l'intérieur d'un Consignatorium, mieux, l'utilisation postérieure et simultanée d'une Memoria pour l'administration de la Confirmation ? Cette solution paraît étrange. Comme peu de Consignatoria sont connus à l'époque qui nous occupe<sup>62</sup>, l'exemple d'Hippone serait des plus précieux, d'autant plus précieux qu'il s'agit de celui de saint Augustin. Mais le moment n'est pas encore venu de porter un jugement définitif sur l'ensemble des fouilles.

Remercions Dom C. Lambot d'avoir stimulé la sagacité des archéologues et d'avoir attiré leur attention sur le fait du voisinage de la Memoria Viginti Martyrum et de la Basilica Maior<sup>63</sup>.

Othmar PERLER,  
Fribourg (Suisse).

61. *Augustinus Magister*, vol. I, p. 9 : « probablement le consignatorium ».

62. Cf. l'article *Consignatorium* de F. SUHLING et sa bibliographie dans *Reallexikon für Antike u. Christentum*, vol. 3, col. 303-306.

63. Selon M. E. MAREC la Memoria Viginti Martyrum pourrait être une chapelle dont on a trouvé, au milieu d'un ancien cimetière, d'importants vestiges en 1925 dans le secteur suburbain actuellement occupé par les usines Borgeaud. C'est à proximité de l'ancien rivage. Cf. son rapport dans le *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, n. 36, 1927, p. 25 s. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin mentionne une « memoria martyrum (non pas « martyris » comme lisent les Bénédictins), quae in suburbano eius (Hleusini) est » (XXII, 8, p. 577, 4-5). J. HOFFMANN, dans son édition (CSSEL, 40, p. 607, 16 et p. 717 index) a identifié cette Memoria avec celle des Vingt. Nous ne voudrions pas exclure cette possibilité. Car Augustin dit au sujet de la Memoria des Vingt Martyrs qu'elle est « apud nos celeberrima ». Le tachygraphe du sermon 257 s'est également contenté de l'expression abrégée, sans doute courante « ad Memoriam Sanctorum ».

## DAS DATUM DER BISCHOWSWEIHE DES HEILIGEN AUGUSTINUS.

Prosper von Aquitanien verlegt die Bischofswahl des hl. Augustinus in das Jahr 395<sup>1</sup>. Dieses Datum ist von verschiedenen modernen Autoren<sup>2</sup> abgelehnt worden, besonders seitdem G. Rauschen das Jahr 396 « für den bei weitem zuverlässigsten Termin » hielt<sup>3</sup>. Als ersten und wichtigsten Grund führt man die Entstehungszeit des Werkes *Ad Simplicianum* an, das Augustinus als erstes seit seiner Bischofsweihe verfasste und Simplician, « dem Bischof der Kirche von Mailand », widmete<sup>4</sup>. Simplician bestieg aber den Bischofsstuhl von Mailand nach dem Tode des hl. Ambrosius, d. h. nach dem 4. April 397<sup>5</sup>.

---

1. *Epitome Chronicon*, in *Monumenta Germaniae Historica, Chron. Min.*, I, Bero-  
lini 1892 S. 463f. (Mommisen).

2. So von PIERRE FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*,  
Strasbourg 1948 S. 10-13. Fabre stützt sich im wesentlichen auf G. Rauschen.  
Die Chronologie Fabre's ist ohne weitere Begründung von P. COURCELLE, *Recherches  
sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, S. 29 Anm. 2, übernommen worden.  
Schon Tillemont war die Frage bekannt.

3. G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche*, Freiburg i. Br. 1897 S. 549f.

4. *Retr.* II, 1.

5. Fabre a.a.O.S. 11f. pocht auf zwei Gründe: 1. In *De praedestinatione sanctorum*,  
c. 4, bekennet Augustinus, er hätte die beiden Bücher, welche er dem verstorbenen  
Simplician, Bischof von Mailand gewidmet hätte « in ipso exordio episcopatus mei »  
verfasst. Wenn er also schon 395 zum Bischof geweiht worden wäre, dann hätte er  
mindestens anderthalb Jahr für die Abfassung des Werkes benötigt, was bei Augus-  
tinus durchaus unwahrscheinlich sei. — Dazu ist zu bemerken, dass bei einem Rück-  
blick auf ein mehr als vierzigjähriges Episkopat ein Jahr nicht ins Gewicht fällt  
und seine Ausdrucksweise « in ipso exordio episcopatus » auch in diesem Falle  
zurechtbesteht. An andern Werken hat der Bischof von Hippo noch viel länger  
gearbeitet. — 2. Ferner würde Simplician im Vorwort des an ihn gerichteten Werkes  
der Titel « pater » gegeben, welcher niemals von einem Bischof einem Priester gegeben  
würde, wofür es keine Beispiele gäbe. — Auch dieser Beweis wird durch eine Stelle  
aus den *Confessiones* entkräftet, VIII, 2, 3 : *Simplicianum patrem in accipienda  
gratia tunc episcopi Ambrosii, et quem uere ut patrem diligebat. Augustinus* nennt

Goldbacher<sup>6</sup>, H. Lietzmann<sup>7</sup>, Dom G. Morin<sup>8</sup> u. a. halten sich hingegen an Prosper's traditionelle Angabe. Dom Morin wies indessen nach, dass eine Stelle des *sermo* 339, III, 3, der am Jahrestag der Bischofsweihe gehalten wurde und auf Grund welcher man die Weihe in die Nähe des Weihnachtsfestes rückte (*Natalis Domini imminet*), in Wirklichkeit als Interpolation des Caesarius von Arles anzusehen sei. Da ferner Prosper den am 17. Januar 395 erfolgten Tod des Kaisers Theodosius nach der Bischofsweihe erwähne, wäre diese geziemenderweise in die erste Hälfte des Januar anzusetzen.

Weiter führte die Untersuchung, von S. M. Zarb<sup>9</sup>. Dieser bemerkt zum Einwand aus dem Werk *Ad Simplicianum*, dass dieser in dem an ihn adressierten Traktat nie als Bischof bezeichnet werde im Gegensatz zu späteren Texten (S. 272-274), dass diese Schrift wegen der umfangreichen, nach ihr und vor 398 verfassten Werke<sup>10</sup> der Bischofswahl des Simplician (sie erfolgte nach dem 4. April 397), wohl sogar dem Jahre 396 vorausgehen müsse (S. 274-278); dass anderseits wegen des Datums des Briefes 29 (kurz nach dem 4. Mai 395, Augustinus ist noch Priester) und wegen der zeitlichen Reihenfolge des Briefwechsels mit Paulinus von Nola (Brief 24 25 27 30 31 32, Brief 31 kündigt die eben erfolgte Bischofswahl des Augustinus an), diese Wahl in die Monate Juni oder Juli desselben Jahres 395 fallen dürfte. Obwohl diese Darstellung, vermutlich wegen ihrer lateinischen Abfassung, wenig Beachtung gefunden hat, dürfte sie im wesentlichen den richtigen Sachverhalt ermittelt haben.

Im Folgenden soll das Zeugnis Prosper's von neuem untersucht und das Ergebnis der zeitlichen Reihenfolge des Briefwechsels zwischen Paulinus und Afrika überprüft und teilweise berichtigt werden. Die Bestimmung des Konsekrationsdatums auf das Jahr 395 wird auf neuer Basis versucht, da Zarbs Begründung (umfangreiche literarische Produktion des Augustinus zwischen 398 und dem Werk *Ad Simplicianum*) zwar nicht wertlos, aber zu elastisch erscheint.

---

hier Simplician, obwohl er einfacher Priester war, Vater des Ambrosius, «der damals Bischof von Mailand war, weil er ihn auf die Taufe vorbereitet hatte; den (Simplician) daher Ambrosius wie einen Vater liebte». Vgl. dazu auch P. COURCELLE a.a.O.S. 137 Anm. 4 mit Hinweis auf des Ambrosius *epist. ad Simplicianum* 27, 2, *PL* 16, 1084 B: «paternae gratiae».

6. *CSEL* 58 (1923) S. 14.

7. *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1930 S. 356-388.

8. Dom G. MORIN, *Date de l'ordination épiscopale de saint Augustin*, in *Revue Bénédictine* 40 (1928) S. 366s.

9. *De anno consecrationis episcopalis S. Augustini*, in *Angelicum* 10 (1933) S. 261-285.

10. Vgl. zu deren Chronologie vom selben Verfasser: *Chronologia operum S. Augustini*, in *Angelicum* 10 (1933) S. 479-484.

## PROSPER, CHRON. 1202-1207

Das Zeugnis Prosper, der ein vertrauter Freund und Mitstreiter des Bischofs von Hippo war, darf zunächst nicht zu leicht genommen werden. Schon Dom G. Morin äusserte sich in diesem Sinne. Folgende sind Prosper's Angaben zum Konsulat des Olybrius und Probinus, d. h. zum Jahre 395<sup>11</sup>. Wir fügen zum Text, in Klammern, die anderweitig gesicherten Daten.

Olybrio et Probrino

a. 395

1202 CCCLXVIII

1203 Theodosius Eugenium tyrannum vincit et perimit (6. Sept. 394).

1204 Augustinus beati Ambrosii discipulus multa facundia doctrinaque excellens Hippone [regio] in Africa episcopus ordinatur.

1205 Hoc tempore Claudianus poeta insignis innotuit (1. Jan. 395).

1206 Theodosius imperator Mediolani moritur (17. Jan. 395).

1207 Arcadius XI.IIIII cum iam regnasset ann. XII, regnat cum fratre Honorio annis XIII.

1208 CCCLXIX

Arcadio IIII et Honorio III.

a. 396.

Die fünf Angaben sind teils politischer teils literargeschichtlicher Natur : Der Sieg des Theodosius über den Usurpator Eugenius ; die ausführliche Notiz über die Bischofsweihe des Augustinus ; das literarische Hervortreten des Dichters Claudianus ; der Tode des Kaisers Theodosius ; die Thronbesteigung seines Sohnes Arcadius, der von nun an mit seinem älteren Bruder, dem Augustus Honorius regierte. Die politischen Ereignisse sind züflich richtig eingeordnet ; ungenau ist das Konsulardatum des erstgenannten. Der Sieg über Eugenius fällt auf den 6. September des vorausgehenden Jahres 394, der Tode des Theodosius auf den 17. Januar 395, es folgte die Thronbesteigung des Arcadius<sup>12</sup>. Der Dichter Claudianus ist nach seinem eigenen Zeugnis (*Carm. min.* 41, 13) durch seinen beim Amtsantritt am 1. Januar 395 gehaltenen *Panegyricus in Probrum et Olybrium* im lateinischen Abendland bekannt geworden<sup>13</sup>. Der *Panegyricus* selbst dürfte die Quelle Prosper's gewesen sein. Er wurde keine drei Wochen vor dem Tode des Theodosius vorgetragen. Die Einordnung der Claudianusnotiz in die Reihe der politischen Ereignisse ist genau. Prosper erweist sich als überraschend gut unterrichtet. Die biographische Angabe über Augustinus geht ihr voraus, nicht wegen der zeitlichen Folge,

11. Monumenta Germaniae Historica, *Chron. Min.*, I, 463-464 (Mommsen).

12. Vgl. SOKRATES, *KG* V, 26 und VI, 1 *PG* 67, 653-655 und 660. PHILOSTORGIUS, *KG* XI, 2 *GCS* 21, 133, 22-25 (Bidez). *Chronicon Pascale*, *PG* 92, 776.

13. Vgl. JÜLICHER, Artikel *Claudianus* in PAULY-WISSOWA, III (1899) Sp. 2652.

sondern weil der Bischof von Hippo dem Chronisten bedeutungsgemäss und persönlich nähersteht als der « Heide » Claudian. Sonst müssten wir die Bischofskonsekration sogar noch vor den 1. Januar 395 gegen das Ende des Jahres 394 verlegen. Damit fällt auch die Begründung Dom Morins für den Anfang Januar, vor den Tod des Theodosius. Tatsächlich lässt sich diese Arbeitsmethode Prosper's, politische Ereignisse mit kirchlichen und literarischen zu unterbrechen, durch Beispiele erhärten. So wird unter dem Konsulat des Arcadius und Bauto im Jahre 385 zuerst ein langer Text über Hieronymus gebracht, der um diese Zeit in Bethlehem Aufenthalt genommen hätte. Das geschah in Wirklichkeit viel später da dieser Gelehrte Rom erst im Monat August verliess (Hier. *epist.* 45 und *Contra Rufinum* III 22 PL 23, 473), ja erst im folgenden Jahre sich endgültig in Behtlehem niederliess. Der Hieronymus-Notiz folgt in der Chronik eine längere biographische Angabe über Priszillian, der indessen bereits im Januar des Jahres 385 gestorben war. Der Grund der Inversion ist die grössere Bedeutung, die in den Augen Prosper's dem gelehrten Exegeten vor dem Häretiker zukommt. Ein anderes nahes Beispiel ! Unter dem Konsulat des Gratian und Equitius im Jahre 375 wird an erster Stelle die Wahl des Ambrosius zum Bischof von Mailand angeführt, die in Wirklichkeit im vorausgehenden. Dezember, also kurz vor dem Amtsentritt der beiden Konsuln stattgefunden hatte. Es folgt der am 17. November 375 eingetretene Tode Valentinian I.

Die zeitliche und im Zusammenhang begründete Nähe des Sieges über Eugenius und des Todes des Kaisers Theodosius ihrerseits macht die Einreihung beider unter dasselbe Konsulat des Jahres 395 verständlich. Theodosius hatte nach der Schlacht am Frigidus seinen Sieg in Mailand mit Circusspielen gefeiert. Bei diesem Anlass erlag er einer Schwäche, die er sich durch die Strapazen des Krieges zugezogen hatte<sup>14</sup>. Aehnlich verlegen Sokrates und das *Chronikon paschale* den Tod des Kaisers in das vorausgehende Jahr 394<sup>15</sup>. Auch Sozomenos nennt nacheinander den Sieg über Eugenius und den Tod des Kaisers<sup>16</sup>, beide unter dem Konsulat des Olybrius und Probinus. Desgleichen Theodoret<sup>17</sup>.

Dieser Tatbestand, die durchaus richtige relative Chronologie der politischen Ereignisse, vor allem die überraschend genaue Information über den Dichter Claudianus lassen auch das Konsekrationsdatum des Augustinus in einem günstigeren Lichte erscheinen, als dies von verschie-

---

14. Vgl. G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christl. Kirche*, S. 430.

15. SOKRATES, *KG* V, 26, 4 : am 16. vor den Kalenden des Januar unter dem Konsulat des Olybrius und Probinus ; richtig hingegen ebd. VI, 1 : am 16. vor den Kalenden des Februar, *PG* 67, 653-655 und 660. Das *Chronicon pascale* *PG* 92, 776 : unter dem Konsulat des Arcadius III und Honorius II.

16. *KG* VII, 29, 3-4 *GCS* 21, 345f. (Bidez).

17. *KG* V, 25-26 *GCS* 19, 523 (P'arm'entier).

denen Autoren zugegeben wurde<sup>18</sup>. Damit ist freilich noch kein zwingender Beweis geliefert.

#### DIE CHRONOLOGIE DER BRIEFE DES AUGUSTINUS

Die Briefe, welche Augustinus in der Uebergangszeit vom Presbyterat zum Episkopat verfasste, gehören mit wenigen Ausnahmen zu jenen des ersten Briefwechsels mit Paulinus von Nola. Es sind dies der zeitlichen Reihenfolge nach : Brief 25 (= *epist.* 4 des Paulinus) : Paulinus an Augustinus.

Brief 24 (= *epist.* 3 des Paulinus) : Paulinus an Alypius, Bischof.

Brief 27 : Augustinus an Paulinus, Antwort auf Brief 25.

Brief 26 : Augustinus an Licentius in Rom, Sohn des Romanian aus Tagaste<sup>19</sup>.

Brief 30 (= *epist.* 6 des Paulinus) : Paulinus an Augustinus, vor Empfang des Briefes 27.

Brief 31 : Augustinus an Paulinus, Antwort auf Brief 30 und Mitteilung seiner Bischofsweihe.

Brief 32 (= *epist.* 7 des Paulinus) : Paulinus an Romanian und Licentius,

Mitteilung über Erhebung des Augustinus zum Bischofsamt.

Zu dieser geschlossenen Gruppe<sup>20</sup> kommen noch folgende zwei Briefe, die Augustinus als Priester, aber kurz vor seiner Bischofswahl verfasste :

Brief 28 : Augustinus an Hieronymus.

Brief 29 : Augustinus an Bischof Alypius von Tagaste.

#### a) Relative Chronologie des Briefwechsels Augustinus-Paulinus

Der Briefwechsel zwischen Augustinus, Paulinus, Alypius, Romanian und Licentius spielt sich in der Zeit von rund einem Jahre ab. Brief 25

18. G. RAUSCHEN, in *Jahrbücher*, S. 550.

19. Dass Licentius in Rom Philosophie studierte, folgt aus seinem *Carmen*, 71ss. In Rom hat er sich wahrscheinlich verheiratet. Vg. LEVY in *Pauly-Wissowa*, XIII, 204.

20. Sämtliche Stücke gehören auch ihrer Ueberlieferung nach zu einer einheitlichen Gruppe, deren Entstehung auf Augustinus selbst zurückgehen dürfte, vgl. H. LIEZMANN, *Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins*, in *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissensch.* 1930 S. 365-370. Wegen der unstrittenen Chronologie des Paulinus von Nola ist sie oft Gegenstand der Untersuchung gewesen. Vgl. P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Strasbourg 1948. P. COURCELLE, *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, in *Revue des études anciennes* 53 (1951) S. 253-300. Dieser Autor stützt sich auf Fabre, der a.a.O.S. 137 unserer Ansicht nach zu Unrecht die Bischofsweihe Augustins gegen Winter 396-97 ansetzt. Das zieht natürlich eine andere Datierung der Briefe nach sich. Brief 31 des Augustinus an Paulinus wird Ende 396-Anfang 397 angesetzt.

und 24 sind gleichzeitig « vor dem Winter » (*epist.* 30, 1 ante hiemem) nach Afrika abgefertigt worden. Als Augustinus mit seiner Antwort, der Bote mit seiner Rückkehr auf sich warten liessen, schickte Paulinus, ungehalten ob der Verzögerung, ein zweites Schreiben an den Säumigen (*epist.* 30, 1<sup>21</sup>). Der Ausdruck « ante hiemem », die Ungeduld des Absenders setzen voraus, dass dies nach dem Winter, wohl sicher im nachfolgenden Frühjahr geschah. Paulinus Bote wird den Winter in Afrika zugebracht haben. Die Seereisen waren besonders zur Winterszeit gefürchtet und, wenn nicht unbedingt notwendig, unterlassen. Vor Eintreffen des Briefes 30, dessen Ueberbringer Romanus und Agilis waren (*epist.* 30, 3), hatte Augustinus Brief 27 an Paulinus und Brief 26 an Licentius, seinen ehemaligen Schüler von Mailand, der jetzt in Rom seinen Studien oblag, abgesandt. Ueberbringer beider war des Augustinus alter Freund und Mäzän aus Tagaste, Romanian, der offenbar seinen Sohn Licentius in Italien besuchte. Die Gelegenheit war günstig, um ihm auch den Brief 27 an Paulinus mitzugeben. Diese drei Briefe 30, 27 und 26 stammen somit aus ungefähr derselben Zeit. Die Boten des Paulinus und Augustinus müssen sich gekreuzt haben. Da die Schifffahrt praktisch vom 11. November bis zum 10. März unterbrochen war<sup>22</sup>, dürfen wir die Reise in die Monate März-April datieren. Wegen der Bedeutung der Osterfeier wird sie nicht vor dem 25. März, dem Datum des Osterfestes im Jahre 395 (das wir nachher bestimmen werden), begonnen worden sein.

Nachdem Augustinus das zweite Schreiben Paulinus, also Brief 30, erhalten hatte, beantwortet er es unverzüglich, unter Entschuldigung ob seiner « früheren Langsamkeit<sup>23</sup> ». Dies ist Brief 31, in dem er Paulinus seine vor kurzem erfolgte Bischofsweihe mitteilt (*epist.* 31, 4). Die Entschuldigung wegen der früheren Säumnis, die Erwartung, dass er auch noch eine Antwort auf den inzwischen abgesandten Brief 27 erhalten werde<sup>24</sup> — sie ist nie eingetroffen oder verloren gegangen —, die Fülle,

---

21. *Epist.* 30, 1 : ... te ... per litteras ( ... *epist.* 25) adire properavi et credo in manu et in gratia domini sermonem meum ad te fuisse perlatum ; sed morante adhuc puero, quem ad te aliosque dilectos aequae deo salutandos ante hiemem miseramus, non potuimus ultra et officium nostrum suspendere et desiderium sermonis tui cupidissimum temperare. scripsimus itaque iterato nunc, si priores ad te litterae nostrae pervenire meruerunt, aut primo, si illis in manus tuas perveniendi felicitas non fuit.

22. Vgl. I. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 9. Aufl. (Wissowa), Bd. I, Leipzig 1919 S. 334. Ebenso LIONEL CASSON, *The Ancient Mariners. Mediterranean in Ancient Times*, New York 1964 S. 39 : « Practically all maritime activity, whether peaceful or warlike, was squeezed into the period between these months (d. h. zwischen April und Oktober), and this remained more or less the case throughout the whole of ancient times ».

23. *Epist.* 31, 1 : Cum litteras meas, quibus respondi prioribus uestris (*epist.* 25 und 27) ... celerime optauerim venire in uestrae caritatis manus, ut aliquo pactu absens cito possim esse vobiscum, lucrum mihi uestrae epistulae contulit tarditas mea.

24. *Epist.* 31, 1 : Nunc vero et haec habere scripta (= *epist.* 31) et illa sperare rescripta (= Antwort auf Brief 27), gaudio cumulatione delectat.



mit welcher die Ueberbringer, offenbar auf Befehl des Paulinus, ihre Rückreise antraten<sup>25</sup>, beweisen, dass Brief 31 nicht lange auf sich warten liess. Er wird Afrika nicht später als im Frühsommer verlassen haben. Der Bischof von Hippo lässt noch durch Vetustinus, der vermutlich die beiden Briefboten Romanus und Agilis begleitete, dem Paulinus die eben vollendeten drei Bücher *De libero arbitrio* in zweiter Abschrift zustellen. Der im Frühjahr abgereiste Romanian hatte sie noch nicht in ihrer endgültigen Fassung mitnehmen können<sup>26</sup>.

Paulinus seinerseits verfasste am Tage nach der Ankunft der heiss-ersehnten afrikanischen Briefboten (*epist.* 32, 1) den Brief 32 an Romanian (und Licentius). Er gibt in ihm seiner Freude über die Wahl des Bischofs von Hippo Ausdruck (n. 1-2) und ermahnt, wie es ihm Augustinus aufgetragen hatte, Licentius zu einem Leben vollkommener Hingabe an Christus (n. 3-5).

Ausser dem Schreiben des Augustinus hatte Paulinus noch vier andere Briefe von afrikanischen Bischöfen erhalten, nämlich von Aurelius in Karthago, von Alypius in Tagaste, von Profuturus in Cirta, sowie von Severus in Mileu. Sie sind alle verschollen. Sollte Romanian die Nachricht von der Wahl des Augustinus bereits « durch die Ankunft anderer Schiffe » erfahren haben, schreibt Paulinus, dann möge die Wiederholung der Nachricht die freudige Genugtuung erneuern.

Auch dieser Brief des Paulinus muss wie Brief 31 vom Frühsommer in dasselbe Jahr datiert werden. Die vier Begleitschreiben der genannten Bischöfe mögen mit Brief 31 im Laufe des Sommers, spätestens im Herbst in Nola eingetroffen sein, jedenfalls bevor die ersten Stürme das Reisen gefährlich, wenn nicht unmöglich machten. Die Briefe von Tagaste, Cirta und Mileu dürften zuerst nach Hippo gesandt und von hier über Karthago geleitet worden sein, wo die Briefboten das Schreiben des Aurelius entgegennahmen. So leitete Augustinus bezw. die Gemeinde von Hippo einen Brief aus Tagaste weiter<sup>27</sup>. Paulinus selbst lässt Briefpost an Alypius auf dessen eigenen Auftrag über Bischof Aurelius von Karthago an ihren Bestimmungsort weiterleiten<sup>28</sup>. Viel Zeit war zur Vereinigung dieser Brief kaum erforderlich. Des Alypius Schreiben enthielt möglicherweise die Antwort auf Brief 24.

Zarbs relative Chronologie ist somit nicht zu beanstanden. Hingegen wird Romanian nicht bereits nach Afrika (Tagaste) zurückgekehrt sein,

---

25. *Epist.* 31, 3 : Nec ideo tamen eos tam cito a nobis licet ad uos remeantes sine molestia passi sumus. Videte enim, quaeso uos, quibus quatiebamur affectibus. tanto utique dimittendi erant uelocius, quanto uobis inpius obedire cupiebant.

26. *Epist.* 31, 7.

27. *Epist.* 29, 12.

28. *Epist.* 24, 3.

wohin Paulinus den an ihn adressierten Brief 32 gesandt hätte<sup>29</sup>. Romanian weilte *noch* in der Fremde, aller Wahrscheinlichkeit nach bei seinem Sohn Licentius in Rom. Paulinus schreibt ihm nämlich, er wolle ihm die « auf sorgenvoller Reise erwartete Freude » mitteilen — Romanian scheint also die Ernennung erwartet zu haben. Für Rom, nicht aber für Afrika, geschweige denn für Tagaste, wo Romanian beheimatet war, und das fern vom Meere, auf den Bergen, näher als Nola bei Hippo lag, passt ferner die Bemerkung, er, Romanian, hätte vielleicht schon durch die Ankunft anderer Schiffe von den oben genannten afrikanischen Bischöfen (unter ihnen befindet sich Alypius von Tagaste) Nachricht von Augustinus' Ernennung erhalten<sup>31</sup>. Paulinus werden die Briefe von Salerno her zugestellt worden sein. Eine wichtige Strasse verband Nola mit diesem nächst gelegenen Hafen<sup>32</sup>. Ostia oder Porto waren die Rom am nächsten gelegenen Landeplätze.

Als Ergebnis dürfen wir somit das relative Datum buchen, dass Augustinus weder vor Weihnachten (*sermo* 339) noch anfangs Januar (Dom Morin), sondern im Frühosommer zum Bischof geweiht wurde. Wenn S. Zarb « den Monat Juni oder wenig später<sup>33</sup> » nennt, so wird man ihm nicht widersprechen wollen.

#### b) Die absolute Zeitbestimmung der Konsekration

Während die relative Chronologie verhältnismässig leicht ist, so stösst die absolute Zeitbestimmung auf erheblichere Schwierigkeiten, sobald man die oben behandelte Angabe Prosper's für die Bischofsweihe im Jahre 395 verwirft.

Ein absolutes, sicheres Datum kann für Brief 29 ermittelt werden, der aber nicht zur geschlossenen Gruppe des Briefwechsels Paulinus-Augustinus gehört. Dieser Brief ist kurz nach dem Fest des hl. Leontius d. h. nach dem 4. Mai verfasst worden in einem Jahre, da dieses Fest auf den Tag nach Christi Himmelfahrt fiel. Der Priester von Hippo wollte die an diesem Feste in der Basilika des hl. Leontius veranstalteten, wenig erbaulichen Mahle unterdrücken, was bei den weltlich gesinnten Christen

---

29. *Angelicum* 10 (1933) S. 283.

30. *Epist.* 32, 1: Ergo tot sanctorum talium recentissimis sermonibus (Briefe der fünf afrikanischen Bischöfe Aurelius, Alypius, Augustinus usw.) gratulantes properauimus ad te nostram referre laetitiam, ut tibi quoque expectatum in peregrinatione sollicita gaudium festiuissimis conferremus indicis.

31. *Epist.* 32, 1: Si forte eadem de uenerabilibus et amantissimis uiris per aliarum aduentus nauium comperisti, per nos etiam repetita accipe et quasi renouata hilaritate rursus exulta.

32. Vgl. K. MILLER, *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916 Sp. 367 und Karte 105.

33. A. a. O. *Angelicum* 10 (1933) S. 284: ... credere facile quis posset Augustinum ordinatum fuisse episcopum circa mensem Iunii anni 395 vel paulo post.

grossen Unwillen verursachte. Zu diesem Zwecke hielt er mehrere Ansprachen, die erste am Mittwoch (*epist.* 29, 3), die zweite an Himmelfahrt (dies quadragesima, n. 3 u. 4), die dritte und vierte am folgenden Tage (postridie, n. 8), d. h. am Fest des hl. Leontius<sup>34</sup>. Dieses Zusammentreffen war zu Lebzeiten des hl. Augustinus nur im Jahre 395 möglich. Um diese Zeit ist Augustinus noch Priester, der Adressat des Briefes 29 aber, Alypius, amtiert bereits als Bischof seiner Vaterstadt Tagaste. « *Epistula presbyteri Hipponensium regionum ad Alypium episcopum Tagastensium de die natali Leontii quondam episcopi Hipponensis.* », lautet die dem Brief vorangestellte historische Notiz.

Brief 31 des Augustinus bezw. seine Bischofsweihe, die hier als eben vollzogen erwähnt wird, fällt somit nach dem 4. Mai 395, was mit dem ermittelten relativen Datum (Weihe im Frühsommer) übereinstimmt. Wenn es nun gelingt, zwischen Brief 29 und 31 eine reitliche Beziehung herzustellen, so kommen wir der Lösung unserer Frage näher. Diese Beziehung geht über Brief 24 des Paulinus an Alypius. Nach diesem Schreiben, das « vor dem Winter » (*epist.* 30, 1) verfasst wurde, war Alypius kurz vorher zum Bischof seiner Vaterstadt ernannt worden. Paulinus beglückwünscht ihn nämlich zu seiner Wahl. Wie seine eigene Taufe in Bordeaux und seine Priesterweihe in Barcelona ist sie für ihn eine Wirkung göttlicher Gnadenhuld<sup>35</sup>. Das freudige Ereignis ist nicht lange vorher eingetroffen, so dass auch Goldbacher (S. 13) nicht zögert, die Wahl des Alypius in das Jahr vor jener des Augustinus (*epist.* 31) anzusetzen. Die Nachricht wird Paulinus durch den ersten, verlorenenen Brief des Alypius oder durch den Boten Iulianus (*epist.* 24, 1) zugegangen sein.

Anders ist die Situation in Brief 29, der wie Brief 24 zu einer Zeit verfasst wurde, da Augustinus noch Priester, Alypius aber Bischof war, jedoch bereits seit längerer Zeit dieses Amt versehen haben muss. Zu Beginn werden uns unbekannte Geschäfte erwähnt, an welchen Bürger, die aus Tagaste nach Hippo gereist waren, beteiligt waren (n. 1). Alypius selbst war einige Zeit vorher in Hippo gewesen und hatte mit Augustinus beraten und gebetet, wie man die Trinkgelage am Fest des hl. Leontius abschaffen könnte. Dieser Besuch ist spätestens in den Monat April zu verlegen. Das Osterfest wurde in diesem Jahre schon am 25. März gefeiert. Nirgends lässt sich die leiseste Anspielung an eine erst jüngst erfolgte Wahl des Alypius entdecken. Im Gegenteil, die Bemerkung,

---

34. Vgl. S. ZARB in *Angelicum* 10 (1933) S. 263-271; ferner meinen Aufsatz *L'Eglise principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin*, in *Revue des études augustiniennes* 1 (1955) S. 302-305.

35. *Epist.* 24, 1: Gratulamur itaque et gloriamur in domino qui unus atque idem ubique terrarum operatur in suis dilectionem suam Spiritu sancto, quem super omnem carnem effudit, fluminis impetu laetificans civitatem suam, in cuius (d. h. der Stadt Gottes, der Kirche) te civibus principalem cum principibus (den Bischöfen) populi sui sede apostolica merito collocavit nosque etiam, quos erexit elisos et de terra inopes suscitavit, in uestra voluit sorte numerari.

es würden « so häufige Gaben der geistig eingestellten Gemeinde von Tagaste gemeldet » (im Gegensatz zu jener von Hippo), scheint auf die Früchte einer längeren erfolgreichen Seelsorge des Alypius hinzuweisen. Die Meldungen werden Augustinus von Leuten aus Tagaste zugegangen sein. Ihre Handelsgeschäfte führten sie häufig nach der Hafenstadt hinunter<sup>36</sup>. Diese Annahme lässt sich durch Brief 28 des Augustinus an Hieronymus erhärten. Aus ihm vernehmen wir, Alypius sei vor seiner Bischofswahl zu Hieronymus nach Bethlehem gereist. Nach seiner Rückkehr hätte er Augustinus Nachricht gebracht, sei aber jetzt zum Bischof bestellt worden. Deshalb werde nun Profuturus als zweiter Bote einen neuen Brief nach Palästina bringen<sup>37</sup>. Vor seiner Bischofswahl war also Alypius nach Palästina gereist. Welches immer das Jahr dieser Reise gewesen sein mag, sie wird nicht während der Winterszeit stattgefunden haben. Augustinus wird sich später Hieronymus gegenüber beklagen, dass einer seiner Boten aus Furcht vor den Gefahren der Schifffahrt sein Vorhaben nach Bethlehem zu reisen aufgegeben habe<sup>38</sup>. Eine Seereise zur Winterszeit nach Palästina ist in unserem Falle praktisch ausgeschlossen. Auch von dieser Beobachtung aus kommt eine Wahl des Alypius im Winter 394-95 nicht in Betracht. Vermutlich hat Alypius schon am I. Konzil von Karthago am 26. Juni 394 als Bischof teilgenommen und bei dieser Gelegenheit die Beziehungen mit Paulinus aufgenommen und diesem verschiedene Werke des Augustinus überbringen lassen (*epist.* 24, 1)<sup>39</sup>.

Mit anderen Worten : *Epistula* 24 ist vor *Epistula* 29 geschrieben worden, d. h. vor dem Leontiusfest 395, vor dem Winter 394-95. Ein noch weiter zurückliegendes Jahr, etwa 393, kommt nicht in Frage und ist auch von niemandem vorgeschlagen worden.

Nun aber ist Brief 31, in dem Augustinus seine kurz zuvor erfolgte Bischofskonsekration mitteilt, höchstens 9-10 Monate nach Brief 24, also im Jahre 395 verfasst worden. Dieses ist somit das gesuchte Weihedatum des Bischofs von Hippo. Auf anderem Wege kommen wir zum selben Ergebnis wie S. Zarb.

---

36. *Epist.* 29, 12 : Magna sane ex parte vobiscum requiescimus cum alacritate feruoris, quia spiritalis ecclesiae Tagastensium tam crebra nobis dona nuntiantur.

37. *Epist.* 28, 1, 1 : Quamquam ergo pereupiam omnino te nosse, tamen exiguum quiddam tui minus habeo, praesentiam videlicet corporis. quam ipsam etiam, posteaquam te beatissimus nunc episcopus tunc uero iam episcopatu dignus frater Alypius uidit remeausque a me uisus est, negare non possum magna ex parte mihi esse relatu eius impressam et ante reditum, cum te ille ibi uidebat, ego uidebam... commendo germanitati tuae Profuturum...

38. *Epist.* 72, 1 : maris limuisse discrimina et nauigationis mutasse consilium.

39. Unsere Nachrichten über dieses Konzil sind freilich sehr spärlich. Eine Liste der Teilnehmer ist unbekannt. Vg. MANSI, *Coll. Concil.* III, 854 und Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, II, 1, 97.

DIE KONSEKRATIONSDATEN DER BISCHÖFE SEVERUS VON MILEU UND  
PROFUTURUS VON CIRTA

Eine genauere zeitliche Festlegung darf nun auch für die Bischofsweihe der beiden Augustinusfreunde und Schüler Severus von Mileu und Profuturus von Cirta versucht werden<sup>40</sup>.

Severus wird in Brief 31, 9 (Augustinus an Paulinus) vom Sommer 395 erstmals als Bischof von Mileu erwähnt. Er ist aus der « Mitschülererschaft » (de condiscipulatu), dem Stand, dem Kreis der Mitschüler in Hippo (vgl. *Enarr. in Ps.* 95, 1 und 131, 1), wohl kurz vorher, zu dieser Würde erkoren worden. Er allein, nicht auch Profuturus, ist namentlich neben « den Brüdern » unter den Grüssenden genannt. Zum Verständnis ist beizufügen, dass Paulinus in Brief 24, 6 Grüsse für die Brüder aufgegeben hatte, die sowohl in den Gemeinden wie in den Klöstern zu Karthago Tagaste, und Hippo leben. Die Wahl des Severus fällt also spätestens in die erste Hälfte des Jahres 395.

Profuturus, ein anderer Augustinusschüler, ist Ueberbringer des ersten erhaltenen Briefes an Hieronymus (*epist.* 28), zu einer Zeit, da Alypius bereits Bischof geworden war (*epist.* 28, 1), Augustinus aber immer noch Priester ist, also zwischen beiden Sommern 394-395. Im Begriffe zu verreisen, offenbar mit dem Schiff von Hippo aus (vgl. *epist.* 72, 1), meldet man ihm seine Ernennung zum Bischof von Cirta. « Gleich darauf » wird ihm das schwere Amt überbürdet, so dass er den Brief an Hieronymus nicht überbringen konnte<sup>41</sup>. Er starb übrigens bald darauf, d. h. vor 403<sup>42</sup>. Profuturus stammt aus demselben Brüder- und Schülerkreis wie Severus, Evodius u. a.<sup>43</sup>. Während er ohne namentlich erwähnt zu werden unter den grüssenden Brüdern des Briefes 31, 9 zu verstehen sein wird, führt ihn Paulinus in Brief 32, 1 (der durch Brief 31 veranlasst wurde) neben

40. Die Angaben bei P. J. MESSAGE, *L'Afrique chrétienne*, Paris 1913, S. 335 und 276 sind ungenügend. Die Mauriner, *Vita Augustini*, IV, XIV, 1, P. MONCHAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VII, 131 und 279, Goldbacher in *CSEL* 58, 304 gehen in der Chronologie der Briefe und andern Angaben Profuturus betreffend auseinander.

41. *Epist.* 71, 1, 2: Primas etiam quas ad te adhuc presbyter litteras praeparaueram mittendas per quendam fratrem nostrum Profuturum, qui postea collega nobis factus iam ex hac uita migravit nec eas tunc ipse perferre potuit, quia continuo, dum proficisci disponit, episcopatus sarcina detentus ac deinde breui defunctus est, etiam nunc mittere uolui... Cf. *epist.* 72, 1, 1: (Hieronymus' Antwort) Et quae primum per fratrem Profuturum, secundo per quendam alium te misisse significas, et interim Profuturum retractum de itinere et episcopum constitutum ueloci morte subtractum, illum cuius nomen retices, maris timuisse discrimina et nauigationis consilium.

42. Vgl. ausser den soeben zitierten Briefen 71 und 72, *De unico baptismo* 16, 29 und *epist.* 158, 9.

43. Cf. *Epist.* 158, 9: Nam memini me ego uidisse et Profuturum et Priuatum et Scrullum, quos memini sanctos uiros de monasterio praecessisse...

vier anderen afrikanischen Bischöfen an : Aurelius (von Karthago), Alypius (von Tagaste), Augustinus (von Hippo), Profuturus, und Severus (von Mileu). Jeder einzelne von ihnen hatte Paulinus geschrieben. Da die Reihenfolge der vier andern Bischofssitze geographisch geordnet ist (der Entfernung, nach, von Italien, Karthago aus gesehen), wird Profuturus Sitz in Cirta zu suchen sein, oder mit andern Worten, unser Profuturus wird mit dem in *De unico baptismo c. Petilianum*, c. 16, 29, erwähnten Vorsteher Profuturus von Cirta identisch sein. Seine Ernennung fällt also wahrscheinlich nach der Abfertigung des Briefes 31 (Augustinus an Paulinus) und vor Brief 32 (Paulinus an Romanian). Augustinus wird seinen Brief 31 vor Brief 28 (an Hieronymus) verfasst haben und Profuturus den seinen an Paulinus (er ist verloren) nach Brief 31 des Augustinus ; aber beide, Brief 31 und des Profuturus verlorenes Schreiben, sind durch dieselben Boten nach Nola getragen worden. Vermutlich ist Profuturus nach seiner Ernennung in Cirta geweiht worden ; denn dahin begab sich Augustinus in Begleitung des Alypius bald darauf zu einer Bischofskonsekration<sup>44</sup>.

So sind Alypius, Severus, Profuturus und Augustinus in kurzen Abständen zum Bischofsamt erkoren worden. Wir verstehen nun besser, warum sowohl die Gemeinde von Hippo Besuche auswärtiger Gemeinden durch Augustinus ungern sah als auch Valerius im geheimen dessen unverzügliche Wahl zum Mitbischof anstrebte, obwohl sie durch die kirchlichen Gesetze untersagt war<sup>45</sup>. Es galt den hervorragenden Priester um jeden Preis an Hippo zu binden, wo es an einem fähigen Klerus fehlte<sup>46</sup>.

#### ZUR CHRONOLOGIE DES PAULINUS VON NOLA

Damit ist auch eine neuer Ausgangspunkt für die viel umstrittene Chronologie des Paulinus von Nola gewonnen, wie diese ihrerseits die für Alypius und Augustinus ermittelten Daten bestärkt.

Brief 24 (in der Ausgabe der Briefe des Paulinus *epistula* 3) ist sicher vor Weihnachten 394, weil « vor dem Winter » (*epist.* 30, 1 des Augustinus) 394-95 verfasst worden. Deshalb kann auch die von Paulinus in seinem

---

44. *Epist.* 44, I, 1 : ... cum ad Cirtensem ecclesiam pergeremus... VI, 13 ... quia ordinandi episcopi necessitas nos inde iam iamque rapiebat, diutius cum illo esse nequimus. Nach den Maurinern wäre damals in Cirta nicht Profuturus, sondern sein Nachfolger Fortunatus geweiht worden. Anders Goldbacher (*CSEL* 58, 16 adn. 3), der Brief 44 zwischen 396 und Anfang 397 datiert, freilich weil er die Konsekration Augustins an das Ende des Jahres 395 ansetzt, auf Grund des *sermo* 339. Die Konsekration des Profuturus wird jedoch schon in der zweiten Hälfte des Jahres 395 stattgefunden haben.

45. POSSIDIUS, *Vita*, 8.

46. POSSIDIUS, *Vita*, 4.

Briefe 1, 10 erwähnte eigene, in Barcelona am Weihnachtsfest empfangene Priesterweihe (Brief 3 des Paulinus, Brief 24, 4 des Augustinus) nicht im Jahre 394 stattgefunden haben (Fabre, Reinelt, Babut<sup>47</sup>), geschweige denn 395 (Rauschen)<sup>48</sup>, sondern spätestens 393 (Lebrun, Brocher<sup>49</sup>). Die in sich keineswegs eindeutige und daher zur chronologischen Festlegung unzureichende Ausdrucksweise Paulins, er sei « die Domini, quo nasci carne dignatus est » (*epist.* 1, 10) geweiht worden, ist also in diesem Falle nicht bloss vom Fest der Geburt des Herrn (Fabre u. a.), sondern vom Sonntag, dem « dies dominicus » (das wäre der richtige Ausdruck) zu verstehen. Tatsächlich fällt im Jahre 393 das Weihnachtsfest auf einen Sonntag<sup>50</sup>.

Othmar PERLER  
Freiburg (Schweiz)

---

47. Cf. P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, S. 138

48. G. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, S. 552 : 395 (oder 394).

49. LEBRUN in *PL* 61, 47.

50. Vgl. zum Ganzen P. FABRE, *Essai sur la chronologie*, S. 10-13 und 137f. Die Chronologie dieses und anderer Autoren scheint revisionsbedürftig zu sein.





## AUGUSTINUS UND DAS TODESDATUM DES AUGUSTUS MAXIMUS VON TRIER.

Im politischen Aufstieg Kaiser *Theodosius' des Großen* führte der Feldzug gegen den Augustus Magnus *Maximus* vom Jahre 388 eine entscheidende Wendung herbei. Letzterer hatte bereits 383 Kaiser *Gratian* beseitigt. Seitdem suchte er dessen Halbbruder, den minderjährigen *Valentinian II.* zu bevormunden, an dessen Stelle die Kaiserin-Mutter *Justina* die Zügel der Regierung in die Hand genommen hatte. Im Sommer 387 zog der Usurpator von Gallien über die Alpen. *Valentinian* flüchtete mit *Justina* über Aquileja nach Thessalonich in das Hoheitsgebiet des *Theodosius*, um bei diesem Hilfe zu suchen. In Eile rüstete *Theodosius* zum Kriege. Anfangs Juni des folgenden Jahres 388 führte er persönlich einen Teil des Heeres von Thessalonich gegen Norden, während seine Feldherren *Timasius* und *Promotus* von Konstantinopel her die Donau hinaufzogen. Nach zwei Siegen bei Siscia und Poetovio, einem triumphalen Empfang in Emona (Laibach) durchquerten die Eiltruppen die Alpes Iuliae und erschienen unerwartet vor den Mauern Aquilejas, in das sich der unschlüssige *Maximus* zurückgezogen hatte. Nach seiner Gefangennahme wurde der Unterlegene der kaiserlichen Insignien entblößt, vor *Theodosius* geführt und wohl gegen dessen Willen getötet<sup>1</sup>. Das Datum seines Todes ist der 28. Juli nach den *Consularia Constantinopolitana*<sup>2</sup> und nach der Chronik des *Hydatius*<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Quellen zu diesem Feldzuge sind: *Ambrosius*, epist. 40, 22–23 PL 16, 1109 A–1110 A; *Pacatus*, Panegyricus Theodosio Augusto dictus 34–45, Ausgabe *Galletier*, Paris 1955, S. 100–112; *Claudius Claudianus*, Panegyricus de IV cons. Honorii, Ausg. J. Koch, Leipzig 1893 S. 112; *Rufinus*, Hist. eccl. 11, 17 GCS 9 II, 1022; *Paulus Orosius*, Adv. pag. VII 34, 9–35, 9 CSEL 5, 524–527; *Philostorgius*, Hist. eccl. 10, 8 GCS 21, 128–129; *Socrates*, Hist. eccl. 5, 14, Ausg. R. Hussey 2, 602–603; *Sozomenus*, Hist. eccl. 7, 14, Ausg. R. Hussey 2, 716–717; *Theodoret*, Hist. eccl. 5, 14–15 GCS 19, 304–305; *Zosimus*, Hist. 4, 42–47. Außerdem die *Consularia constantinopolitana* und *italica*, das Chronicon des *Hydatius*, Ausg. Th. Mommsen, MGH Chronica minora 1, 245. 298 und 2, 15; die alexandrinische Chronik, Ausg. A. Bauer – J. Strzygowski, Denkschriften der kais. Akademie Phil. Hist. Kl. 51 (1906) 59.

<sup>2</sup> MGH Chron. min. 1, 245.

<sup>3</sup> MGH Chron. min. 2, 15.

der 27. August nach dem Kirchenhistoriker *Sokrates*<sup>4</sup>, der 28. August nach den *Consularia Italica*<sup>5</sup> und der *alexandrinischen Weltchronik*<sup>6</sup>.

Dieser zwiespältigen Chronologie stehen die modernen Autoren unentschieden und geteilt gegenüber. Während noch *Rauschen* in seiner vorzüglichen Arbeit „Jahrbücher der christlichen Kirche“ mit *Holder – Egger* für den 28. Juli als dem wahrscheinlicheren Datum entsteht<sup>7</sup>, tritt *Otto Seeck* entschieden für den 28. August ein: „Ohne Zweifel ist das Datum der Wiener und der Alexandrinischen Chronik schon deshalb als das bestbeglaubigte zu betrachten, weil ihre Tagzahl (V kal.) durch *Hydatius*, ihr Monat durch *Socrates* bestätigt wird. Zudem ist das späteste Datum auch deswegen vorzuziehen, weil die Aufhebung der Verfügungen des *Maximus* erst durch die Gesetze vom 22. September und 10. Oktober 388 erfolgten (Cod. Theod. XV 14, 6.7). So gewinnen wir, da *Theodosius* am 21. Juni noch in *Scupi* stand (Cod. Theod. XII 1, 119), zwei Monate für die Dauer des Krieges, und schneller konnte er, so kurz er war, auch kaum beendet sein<sup>8</sup>.“ Diese Chronologie ist von den neueren Historikern allgemein übernommen worden<sup>10</sup>.

In diese Kontroverse wurden bis jetzt nicht einbezogen Texte aus *Augustinus* und seinem Biographen *Possidius*, welche für die Datierung *Rauschens* sprechen. Da es uns hier ebenso um einen Beitrag zur Biographie des Bischofs von Hippo geht, soll ein Vergleich dieser Zeugnisse mit den übrigen Quellen der Profangeschichte unternommen werden.

*Augustinus* hatte bald nach seiner Taufe (24./25. April 387) Mailand verlassen, jedenfalls vor der Ankunft des *Maximus*, d. h. vor dem 8. September<sup>11</sup>. Infolge des Todes seiner Mutter in Ostia, doch vielleicht auch in Anbetracht der politischen Auseinandersetzungen hatte er den Winter 387/8 in Rom zugebracht, um gleich nach dem Tode des *Maximus* in seine Heimat zurückzukehren. Weder in den „Bekenntnissen“ noch in den Schriften aus der damaligen Zeit erwähnt der Lehrer diese politischen Ereignisse. Erst im Werke *Contra litteras Petiliani* II, 25, 30 finden wir eine genaue zeitliche Bestimmung. Der Bischof weist hier die Anschuldigung der Donatisten ab, er sei als Manichäer durch den Entscheid des Prokonsuls *Messianus*

<sup>4</sup> KG 5, 14 Hussey 2, 602 f.

<sup>5</sup> MGH Chron., min. 1, 298.

<sup>6</sup> *Bauer – Strzygowski*. In: Denkschriften d. kais. Akademie Phil. Hist. Kl. 51 (1906) 59.

<sup>7</sup> Freiburg i. Br. 1897 S. 283 Anm. 1.

<sup>8</sup> Er scheint sich auf die Bewertung der Quellen durch *Holder – Egger*, siehe S. 10 f., zu stützen.

<sup>9</sup> Geschichte des Untergangs der alten Welt, Bd. V Anhang, Berlin 1913 S. 525 f. Ebenso *O. Seeck*, Regesten f. Kaiser u. Päpste von 311 bis 476, Stuttgart 1919, II, 275.

<sup>10</sup> *H. v. Campenhausen*, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin 1929 S. 282; *W. Ensslin*, Art. *Maximus* in Pauly-Wissowa 14 (1930) 2554; *R. Paribeni*, Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente (= Storia di Roma VIII), Bologna 1941 S. 173; *A. Piganiol*, L'Empire chrétien (= Histoire romaine IV, 2), Paris 1947 S. 254, gibt kein Datum; *E. Stein*, Geschichte des spätromischen Reiches, I, Wien 1928 S. 320; ebenso *Palanque* in der französischen Bearbeitung, Paris 1959, I S. 207 u. II S. 530.

<sup>11</sup> Vgl. *Seeck*, Regesten II S. 272.

vom Jahre 386<sup>12</sup> betroffen aus Afrika geflüchtet. Die Begründung: seine Ankunft in Mailand falle vor das Konsulat des *Bauto* vom Jahre 385; denn bei dessen Amtsantritt (im Januar 385) hätte er vor einer ansehnlichen Zuhörerschaft den *Panegyricus* gehalten, und von jenem Aufenthalt in der Fremde sei er gleich nach dem Tode des Usurpators Maximus nach Afrika zurückgekehrt. Die Manichäer aber seien vom Prokonsul Messianus nach dem Konsulat des *Bauto* verhört worden, wie dies aus dem von Petilian den Akten entnommenen Zitat ersichtlich sei<sup>13</sup>. „*Ex illa peregrinatione iam post Maximi tyranni mortem Africam repetiuerim*“ ist von der gleich (*iam*) nach dem Tode des Maximus (bzw. der Nachricht davon) erfolgten Abreise zu verstehen. Das gewöhnliche Reisemittel war das Schiff von Ostia aus. Augustinus hatte es bei seiner Herreise benutzt<sup>14</sup> und ebenso im vorausgehenden Jahre in Aussicht genommen<sup>15</sup>. Das Beschreiten etwa des Landweges bis zu einem Hafen im südlichen Italien ist daher praktisch auszuschließen.

Andererseits berechnet *Possidius*, der erste zuverlässige Biograph des Heiligen, die Dauer des nachher folgenden Aufenthaltes in Thagaste, wo Augustinus ein zurückgezogenes Leben führte, auf etwa (*ferme*) drei Jahre<sup>16</sup>. Denselben Ausdruck „*ferme*“ verwendet *Possidius* am Schluß seiner Vita 31, 1: „(Augustinus) lebte 76 Jahre, (davon) im Klerikat oder Episkopat gegen (*ferme*) 40<sup>17</sup>.“ Da Augustinus am 28. August 430 starb, fehlen zu vollen 40 Jahren etwa 4–5 Monate, wenn wir die Priesterweihe geraume Zeit vor Ostern 391 ansetzen. Dieses letztere Datum ergibt sich aus Brief 21, *Sermo* 355, 2 und *Possidius* 4 und 31. Augustinus hatte bei der gewaltsamen Weihe den Wunsch geäußert, sich zuerst einige Zeit, etwa bis zum Osterfest, auf sein Amt vorbereiten zu dürfen. Wahrscheinlich war er für einige Wochen nach Thagaste zurückgekehrt. Aber schon für die Übergabe des Taufsymbols an die Katechumenen war er zurück, weil er bei dieser Gelegenheit, d. h. wohl am Samstag vor dem 4. Fastensonntag, im Jahre 391 am 15. März, seine erste Predigt (*Sermo* 214) hielt<sup>18</sup>.

Mit der Festsetzung der Priesterweihe ist nun auch annähernd die Zeit des Aufenthaltes in Thagaste und die Abreise von Rom bestimmt. Selbst wenn wir das Ende

<sup>12</sup> Vgl. auch „*Contra Faustum Manichaeum*“ V 8 und *Rauschen*, Jahrb. S. 256.

<sup>13</sup> „... cum ego Mediolanum ante Bautoem consulem uenerim eique consuli calendis Januariis laudem in tanto conuentu conspectuque hominum pro mea tunc rhetorica professione recitauerim et ex illa peregrinatione iam post Maximi tyranni mortem Africam repetiuerim ... C. litteras Petiliani III, xxv, 30 CSEL 52, 185.

<sup>14</sup> Vgl. *Conf.* V, viii, 15.

<sup>15</sup> *Conf.* IX, viii, 17 und x, 23.

<sup>16</sup> „*Placuit ei percepta gratia* (Taufgnade) *cum aliis civibus et amicis suis Deo pariter seruiantibus ad Africam et propriam domum agrosque remeare. Ad quos veniens et in quibus constitutus ferme triennio et a se iam alienatis (scil. agris) cum his qui eidem adhaerebant Deo seruebat.*“ *Possidius*, Vita Augustini, c. 3, Ausg. M. Pellegrino S. 48.

<sup>17</sup> Ausg. Pellegrino S. 188. Denselben Ausdruck „*ferme*“ gebraucht *Possidius* noch c. 11, 3 S. 74 und c. 28, 12 S. 154.

<sup>18</sup> Zur umstrittenen zeitlichen Festlegung der „*traditio symboli*“ am 4. oder 5. Fastensonntag, siehe C. *Eichenseer*, Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus. St. Ottilien 1960 S. 137–145.

des Aufenthaltes in Thagaste als äußerstem Termin auf Mitte März festlegen, was das Wahrscheinlichste ist, haben wir Mühe, die Zeitspanne der von Possidius geforderten nicht ganz drei Jahre zu erreichen. Die Reise von Rom nach Thagaste wird kaum weniger als einen Monat beansprucht haben. Laut Angaben antiker Schriftsteller legte ein Schiff bei günstigem Winde in 24 Stunden 1000–1500 Stadien zurück. Den vom *Itinerarium* des *Antoninus* angegebenen Maßen entsprechend würde dies 4 bis 5 Tage für die Zurücklegung der Strecke Ostia – Karthago erfordern. Eine etwas kürzere Zeit berechnet jüngst Lionel Casson<sup>19</sup>, nämlich 2 Tage von Sizilien, 3 Tage von Nord-Afrika nach Rom. Bei dieser Angabe lassen sich wenigstens minimale Zeiten berechnen. Wir wissen außerdem, daß Augustinus nach seiner Ankunft in Karthago einige Zeit daselbst verweilte, wo er beim ehemaligen Rechtsbeistand *Innocentius* gastliche Aufnahme fand<sup>20</sup>. Die Straße von Karthago nach Thagaste ihrerseits (nach dem *Itinerarium* des *Antoninus* 254,5 km) konnte in etwa sieben Tagen zurückgelegt werden.

Wenn wir dementsprechend die Abreise von Rom frühestens in die erste Hälfte des Monats August 388 ansetzen und die Ankunft in seiner Heimat an den Anfang September, was eine knappe Berechnung sein dürfte, dann erhalten wir einen gut zweieinhalbjährigen Aufenthalt in der Geburtsstadt Thagaste. Das mag der Angabe des Possidius „*ferme tres annos*“ knapp, aber nur knapp entsprechen. Mit anderen Worten, die Zeugnisse des Augustinus und Possidius heischen in jedem Falle eine möglichst frühe Ansetzung des Todes des Maximus und eine möglichst späte des endgültigen Abschiedes von Thagaste. Sie begünstigen ohne Zweifel, ja fordern den 28. Juli als Todestag des Usurpators und nicht den 28. August. Daß gerade der Tod des Kaisers zum Ausgangspunkt der Berechnung erwähnt wird, ist nicht von ungefähr. *Olympidior* weiß zu berichten<sup>21</sup>, die Häupter der beiden Usurpatoren *Maximus* und *Eugenius* seien zum abschreckenden Beispiel in Karthago ausgestellt worden. Das Ereignis muß den Afrikanern in lebendiger Erinnerung geblieben sein. Augustinus erwähnt den Sieg des Theodosius über seinen Rivalen nochmals in „*De civitate Dei*“ VI 25–26.

Was sagen nun die Berichte über den Feldzug des Theodosius zu dieser Chronologie? Noch im selben Jahre schildert *Ambrosius* in abgekürzter Form die Ereignisse in Brief 40, 22 ff. an Theodosius selbst<sup>22</sup>. Aus seinen Worten ist die überraschende Schnelligkeit des Sieges deutlich hörbar. Sie folgt unter anderem aus der Bemerkung, daß Theodosius' Heer keine Vorräte anlegen konnte, über keinen geordneten Nachschub verfügte; daß ihm aber der Christengott (in Siscia) die Getreidemagazine der Gegner öffnete<sup>23</sup>, den Maximus und seinen Feldherrn *Andragathius* mit Blindheit

<sup>19</sup> Vgl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, II<sup>8</sup> 1910 S. 33 f. L. Casson, *The ancient Mariners*, New York 1964 S. 234.

<sup>20</sup> *De civ. Dei* XXII, 8. Vgl. *De mor. Manich.* XII, 2; *De cura pro mortuis ger.* 11, 14.

<sup>21</sup> C. 19 Fragm. HG 4, 61.

<sup>22</sup> PL 16, 1109 A–C.

<sup>23</sup> „*Frumentum non habebas ad exercitus alimoniam, ipsorum hostium manu patefeci tibi portas, aperui horrea: dederunt tibi hostes tui commeatus suos, quos sibi paraverant.*“

schlug, so daß sie die Alpen von Truppen entblößten und Andragathius den Feind im ionischen Meer erwartete, was Theodosius einen entscheidenden Sieg in den Alpen (bei Pettau) über den Bruder des Kaisers, *Marcellinus*<sup>24</sup>, ermöglichte<sup>25</sup>.

Noch klarer und ausführlicher ist *Pacatus* im Juni/September des folgenden Jahres 389 gehaltener Panegyricus für Kaiser Theodosius. Mag dabei die rhetorische Emphase in Übertreibungen schwelgen, das wesentliche Ergebnis der Schnelligkeit bleibt von ihr unberührt. *Pacatus* spricht von den Soldaten des Kaisers, welche bei Siscia weder die Menge der Gegner noch die Tiefe der Save abschreckte, „– obwohl außer Atem vom langen Weg und mit Staub bedeckt – die Pferde anzuspornen, den Fluß schwimmend zu durchqueren, das (jenseitige) Ufer hinaufzuspringen, die gerüsteten und bereiten Feinde endlich zu überraschen<sup>26</sup>“. Den Eilmarsch über die Julischen Alpen von Emona nach Aquileja schildert der Rhetor: „Das Heer, welches von der äußersten Ecke des Ostens in Eilmärschen herbeigeführt war, ermüdet war, nachdem es so viele Nationen hinter sich gelassen, so viele Flüsse durchschwommen, so viele Berge erklettert hatte, in eine andere Welt, und ich möchte fast sagen, unter eine andere Sonne versetzt war, hat in der Zeitspanne eines einzigen Tages den Marsch von Illyrien nach Aquileja fortgesetzt<sup>27</sup>.“

Noch *Orosius* (um 417/8) und *Philostorgius* (um 425/33) stehen unter dem Eindruck dieses Blitzkrieges: ersterer erklärt die Entblößung der Alpenpässe durch die Expedition des Andragathius im adriatischen und ionischen Meere. Infolgedessen überquerte Theodosius, ohne daß jemand es merkte, geschweige denn sich widersetzte, die von Truppen freien Alpen, und unerwartet (*inprovisus*) schloß er Maximus, den Tyrannen, ohne List und ohne Widerstreit, ein, nahm ihn gefangen, tötete ihn (*clausit, cepit, occidit*)<sup>28</sup>. Diesen unerwarteten, raschen Abschluß des Feldzuges erwähnt auch *Philostorgius* KG 10, 8<sup>29</sup> und etwas später *Zosimus*, dessen Geschichtlichkeit man zwar verdächtigt hat, die man aber in unserem Falle durch Ambrosius und *Pacatus* überprüfen kann. Er faßt den Marsch durch Mazedonien, Moesien und Pannonien nach der Unterwerfung meuternder Soldaten in Mazedonien in die Worte: „Von dieser Furcht (meuternder Soldaten) befreit, rückte er in aller Eile und mit der ganzen Macht gegen Maximus an“ (IV 45, 5). Ähnliches gilt vom völlig unerwarteten Überfall Aquilejas (ebd. 6 u. 46, 3): Während der Expedition des Andragathius zur See „zog Theodosius durch Pannonien und die Pässe der Alpen und überfiel unvermutet und unerwartet die Macht des Maximus“.

Wir können an Hand des römischen Straßennetzes die Reiseroute ermitteln<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Pacatus* 35, 1 *Galletier* S. 101.

<sup>25</sup> „Ego perturbavi hostis tui consilia, ut se ipse nudaret... Ego cum periculum summum esset ne Alpes infida barbarorum penetrarent consilia, intra ipsum Alpium vallum victoriam tibi contuli, ut sine damno vinceret.“

<sup>26</sup> C. 34, 1 *Galletier* S. 101.

<sup>27</sup> Ibid. c. 39, 2 S. 105. Vgl. c. 40, 3 S. 107.

<sup>28</sup> *Orosius*, Adv. pag. VII, 35, 3–4 CSEL v, 526.

<sup>29</sup> GCS 21, 128 f.

<sup>30</sup> Vgl. K. *Miller*, *Itineraria Romana*, Stuttgart 1916.

Sie ging von Thessalonich durch das Tal des Flusses Axios nach Stobi, wo Theodosius noch am 14. und 16. Juni weilte<sup>31</sup>; von hier nach Scupi, wo er am 21. Juni einen Erlaß unterschreibt<sup>32</sup>. Dieses anfänglich langsame Voranschreiten erklärt sich aus der Niederwerfung des nach *Zosimus* von Maximus' Sendlingen geschürten Soldatenaufstandes, dessen Unterdrückung auch *Ambrosius* zu erwähnen scheint<sup>33</sup>. Von Scupi ging es in Eilmärschen über Naisso zur Donau bis Singidunum (Belgrad) und dann durch das breite, offene Tal der Save bis Siscia, wo der Fluß überschritten wurde. Von hier nordöstlich gegen Poetovio an der Drau, wo sich der Feind zur entscheidenden Schlacht stellte. Dann westwärts nach Emona (Laibach) an der oberen Save. Von hier in einem einzigen Tage über die Julischen Alpen nach Aquileja. Es war die große Heeresstraße, welche die schnellste und leichteste Verbindung von Norditalien nach den Donauprovinzen herstellte. Den alten Itinerarien gemäß mißt sie von Aquileja durch das Tal der Save bis Thessalonich 859 Meilen (= 1272 km). Beizufügen ist der Abstecher nach Pettau, rund 67 Meilen (oder 100 km) mehr. Für die letzte Strecke Emona – Aquileja mitten durch die Julischen Alpen, 74 Meilen oder rund 110 km, benötigten die wohl berittenen Soldaten einen einzigen Tag<sup>34</sup>. *Pacatus* wertet, freilich in rhetorischer Emphase, diese Leistung als etwas Außergewöhnliches.

Es liegt daher durchaus im Bereich des Möglichen, daß des Theodosius Heer, welches in Eilmärschen vorrückte, in gut einem Monat, vom 21. Juni bis Ende Juli, die Strecke von Scupi nach Emona über Poetovio, d. h. 717 Meilen oder 1020 km, bewältigte. Die schnelle Überquerung der Save bei Siscia, wo der Feind nur geringen Widerstand leistete, auch nicht die Schlacht bei Pettau brachten keine größere Verzögerung. Das Gelände bietet keine Schwierigkeit. In Pettau warteten die Soldaten mit Ungeduld auf den Kampf, den sie nach der Aufstellung der Schlachtreihen wegen der vorgerückten Zeit auf den folgenden Tag verschieben mußten<sup>35</sup>. Der Einwand *Seeckes*, schneller als in zwei Monaten hätte der Krieg, so kurz er war, kaum beendet werden können<sup>36</sup>, scheint uns daher unzutreffend und vermag das auf den 28. Juli angesetzte Datum des Todes des Maximus nicht zu erschüttern.

Der weitere Grund *Seeckes* zur späten Datierung, nämlich die Aufhebung der Verfügungen des Maximus durch die Gesetze vom 22. September und 10. Oktober, wird durch die Tatsache entkräftet, daß die Aufhebung der Verfügungen des ande-

<sup>31</sup> Vgl. O. Seeck, Regesten II, 275: Erlaß von Ketzergesetzen, Cod. Theod. XVI 5, 15 und 4, 2; *Rauschen* S. 290 f.

<sup>32</sup> Ebda. Erlaß betrifft Decurionen von Bithynien.

<sup>33</sup> Ep. 40, 22: *Ego tibi subjeci nationes barbaras . . . Ego exercitum tuum ex multis indomitis conveniens* (statt *convenam* [Edit.] oder *convenarum* [Mss.]) *nationibus quasi unius gentis fidem et tranquillitatem et concordiam servare praecepi*. Nach *Pacatus*, c. 32, war das Heer des Theodosius durch allerlei Barbaren, Goten, Hunnen, Alanen, verstärkt worden, und trotzdem wurde die Einheit gewahrt.

<sup>34</sup> *Pacatus*, 39, 2.

<sup>35</sup> *Pacatus*, 35, 2.

<sup>36</sup> Geschichte des Untergangs der alten Welt V, 525, siehe oben.

ren Usurpators *Eugenius*, der am 6. September 394 Theodosius unterliegen wird, erst am 21. April 395, also erst nach siebeneinhalb Monaten erfolgte (*Seeck*, *Regesten* II, 284).

Gefahren und Ende des Krieges zur See dürften ein Grund dafür gewesen sein, daß Augustinus seine Abreise von Rom unmittelbar nach dem Tode des Maximus ansetzte<sup>37</sup>. Theodosius hatte Valentinian II mit der Flotte von Thessalonich nach dem ionischen Meere entsandt, offenbar um Maximus bei Aquileja in den Rücken zu fallen oder sich Rom zu sichern. Diese Expedition ist nicht nur von *Zosimus* (IV 45–47) etwas breit ausgeführt, sondern auch von *Ambrosius* (epist. 40, 22) und *Orosius* (Adv. pag. VII 35, 3 u. 5) bezeugt. Maximus seinerseits hatte seinen Feldherrn Andragathius zur Vereitelung dieses Planes mit seiner Flotte in die Adria beordert, was seinem des Führers beraubten Heere an der Save und Drau zum Verhängnis wurde. Auch Valentinians Flotte konnte nicht aufgespürt, wenigstens nicht vernichtet werden. Als Andragathius die Nachricht vom Tode des Maximus erhielt, soll er sich nach *Orosius* vom Schiff in die Fluten gestürzt haben (VII 35, 5), was auch *Claudius Claudianus* (Paneg. de IV cons. Honorii 91–93) und *Zosimus* (IV 47) bestätigen<sup>38</sup>. Ambrosius als einziger, aber erster Berichterstatter, erwähnt außer einer Niederlage zur See eine solche bei oder auf Sizilien (epist. 40, 23). Vielleicht handelt es sich um dieselbe. Wenn die Reihenfolge der von ihm erwähnten, verschiedenen Rückschläge des Maximus zeitlich geordnet ist, was sehr wahrscheinlich zutrifft, so fand die Schlacht in Sizilien vor jener in Siscia und Poetovio statt<sup>39</sup>.

Unter diesen Umständen konnte Augustinus vor Beendigung der Unruhen zur See, vor allem in den Gewässern Siziliens, schwerlich an eine Rückkehr denken, um so weniger als auch Afrika sich für Maximus entschieden hatte. Der *Comes Africae*, *Gildo*, hatte dem Usurpator die Vorräte dieses Landes zur Verfügung gestellt<sup>40</sup>, weshalb Theodosius von Ägypten aus eine Heeresabteilung in Bewegung gesetzt hatte<sup>41</sup>. Mit dem Tode des Maximus und jenem seines Feldherrn und dadurch der Beseitigung der Kriegsgefahren zur See – sie folgten kurz aufeinander – war der

<sup>37</sup> *Rauschen*, *Jahrbücher*, S. 530 f., hat die Expedition, welche Valentinian II im Auftrag des Theodosius unternahm, vor allem wegen des Berichtes bei *Zosimus* IV, 45 f., in Abrede gestellt; doch zu Unrecht. Er muß jedenfalls die Niederlage des Maximus bei oder auf Sizilien (*Ambrosius*, ep. 40, 23) zugeben, gibt aber keine Erklärung dafür, siehe S. 281 Anm. 13.

<sup>38</sup> Etwas anders lauten die Berichte des *Sokrates*, 5, 14 und *Sozomenus*, 7, 14. Nach ihnen ertrank Andragathius im Flusse. Vgl. *Rauschen* S. 530–532.

<sup>39</sup> Maximus hatte die Juden Roms, welche sich über die Einäscherung einer Synagoge beklagten, in Schutz genommen. Deshalb hat Gott ihm, wie *Ambrosius* schreibt, seinen Segen entzogen: „*Ille igitur statim a Francis, a Saxonum gente, in Sicilia, Sisciae, Petavione: ubique denique terrarum victus est.*“ Die Franken plünderten am Niederrhein, die Schiffe der Sachsen an der Küste (*Seeck*).

<sup>40</sup> Vgl. *Pacatus*, 32. 2.

<sup>41</sup> Vgl. *Mitteis*, P. Lips. I 199 vom 14. Juni 388, bei *Ensslin*, in Pauly-Wissowa XIV, 2553. Ausführlicher handelt darüber P. *Romanelli*, *Storia delle Provincie Romane dell'Africa*, Roma 1959 S. 607 f.

Weg für die Schifffahrt frei<sup>42</sup>. Erst jetzt wird der Text in „*Contra litteras Petiliani*“ III 25, 30 ganz verständlich. Es leuchtet sonst nicht ein, warum die kriegerischen Auseinandersetzungen im fernen Pannonien und in Aquileja eine frühere Abfahrt von Rom und Ostia verhindern sollten. Der von G. *Rauschen* beanstandete Bericht des *Zosimus* über eine „angebliche“ Expedition Valentinians II über das ionische Meer nach Rom erhält auch von dieser Seite vielmehr eine Bestätigung.

---

<sup>42</sup> Man könnte natürlich auch eine andere Möglichkeit ins Auge fassen, nämlich den Rückweg über Sardinien, der als sicherer und schneller galt. Ihn hat z. B. die gegen Gildo entsandte Flotte gewählt. Vgl. *Claudianus*, De bello Gildonico 519–524 und J. *Rougé*, La navigation hivernale sous l'empire. *Revue des études anciennes* 54 (1952) 325. Doch nennen des Augustinus ziemlich zahlreichen Texte zum Verkehr zwischen Afrika und Rom bzw. Italien den Weg über Sardinien m. W. nie.



## RECHERCHES SUR LES DIALOGUES ET LE SITE DE CASSICIACUM.

Des problèmes soulevés par les Dialogues de Cassiciacum nous envisagerons ici ceux de l'historicité des Dialogues et de l'identification du site.

Le premier a été traité et résolu dans un sens négatif par R. Hirzel (1895), A. Gudemann (1926) et A. Dyroff (1930). À l'hypercritique de ces auteurs se sont opposés entre autres E. B. J. Postma (1946) et B. L. Meulenbroek<sup>1</sup>. Nous ne reprenons pas leurs arguments dont le premier est le témoignage explicite que le Maître lui-même a consigné dans les *Confessions*<sup>2</sup> et dans les *Rétractations*<sup>3</sup>. Nous voudrions simplement compléter cette argumentation par un texte curieux, précieux aussi pour dater plus exactement ces *Dialogues*.

La première partie du *De ordine*<sup>4</sup> se passe dans le dortoir où le débat entre Maître et disciples sur l'ordre est amené par le bruit irrégulier de l'eau qui alimentait les baignoires. Les feuilles automnales tombant des arbres avaient obstrué par moment les canaux et troublé l'ordre. La discussion s'était prolongée pendant une bonne partie de la nuit jusque vers l'aube.

À ce moment une lumière se répandit des fenêtres. Licentius avait posé une série de questions auxquelles le Maître tardait de répondre<sup>5</sup>. Pour finir celui-ci promit d'exposer son opinion pendant le jour "qui déjà (lui) semble revenir, à moins que la lumière étincelante (*fulgor*) qui s'introduit par les fenêtres ne soit celle de la lune"<sup>6</sup>. De fait le jour apparut plus tard. La discussion avait poursuivi. Licentius si épris de poésie finit par s'enthousiasmer pour la philosophie à la grande joie du Maître qui dans le *Dialogue* achève une dernière

---

<sup>1</sup> POSTMA, E. B. J.: *Augustinus De beata vita*, Paris-Amsterdam 1946, p. 30-42. Les arguments donnés par cet auteur pour l'historicité du *De beata vita* gardent leur valeur, au moins partiellement, aussi pour les autres Dialogues. MEULENBROEK, B. L.: *The historical character of Augustin's Cassiciacum-Dialogues*, dans *Mnemosyne* 1947, p. 203-229.

<sup>2</sup> IX 4, 7.

<sup>3</sup> I 1, 2 et 3.

<sup>4</sup> I 3, 6-8, 21.

<sup>5</sup> I 7, 19.

<sup>6</sup> *Ib.* I 7, 20: "Sed quod videbitur, per diem respondebo, qui mihi jam videtur redire, nisi lunae est ille qui fenestris fulgor inducitur".

re parole du disciple avec la remarque: "Pendant ce temps, peu après, le jour parut"<sup>7</sup>.

C'est donc la lune qui avait été à l'origine de la lumière éclairant les fenêtres et le dortoir. Le terme *fulgor* confirme cette interprétation. Car il ne s'emploie pas pour désigner les lueurs du jour naissant, mais la lumière brillante, éclatante du soleil ou de la lune lorsqu'elle est pleine ou proche de sa plénitude. En toute hypothèse selon notre texte la lune a dû être claire vers la fin de cette nuit, ce qui ne se réalise qu'à la pleine lune ou très peu avant et peu après. Si Augustin n'a pu distinguer si c'était la lumière de la lune ou le jour naissant, c'est que le verbe utilisé par les Romains, bien connu des archéologues, était dépoli, donc translucide. Il laisse passer la lumière, mais à travers lui on n'aperçoit pas les objets, du moins pas nettement.

Nous savons d'autre part que le débat consigné dans ces pages du *De ordine* a eu lieu après ceux du *De beata vita*, c. à. d. après le 15 novembre, plus exactement, comme nous verrons, le 19, mieux le 20 novembre. Or ce jour du 20 novembre 386 la lune s'est couchée dans la région de Milan vers 6 heures du matin, le jour précédent environ une heure et demie plus tôt<sup>8</sup>.

A cette date la lune était presque pleine. Elle le sera de fait le jour suivant (valeur moyenne)<sup>9</sup>. Ses rayons lumineux (*fulgor*) ont pu toucher des fenêtres s'ouvrant vers l'ouest ou le sud-ouest et attirer par leur éclat l'attention d'Augustin. Le soleil se lève à cette date vers 7 h. 30.

Ce détail si insignifiant qu'il puisse paraître, permet ainsi non seulement de vérifier ou du moins de corroborer l'historicité du récit, mais encore de déterminer l'orientation de la villa. Sa façade percée des fenêtres du dortoir a dû regarder vers l'ouest ou le sud-ouest. Il permet aussi de mieux préciser la date des *Dialogues*.

Nous connaissons l'ordre des Dialogues par les *Rétractations*. Le premier livre *Contra Academicos* fut suivi du *De beata vita* dont les débats se répartissent entre le 13, 14 et 15 novembre. Le 13 était le jour anniversaire de la naissance d'Augustin. Les deux Dialogues *De beata vita* et *De ordine*, liber primus, ont été rédigés non après, mais entre les trois livres *Contra Academicos*<sup>10</sup>. Nous sommes ainsi en mesure de rapprocher les deux indications chronologiques suivantes: "Après la précédente discussion que nous avons rapportée dans le premier livre, nous restâmes environ sept jours (septem fere diebus) sans reprendre le débat"<sup>11</sup>. Et: "Lorsque très peu de jours s'étaient écoulés (depuis le

<sup>7</sup> *Ib.* I 8, 22: "Interea post paululum dies sese aperuit".

<sup>8</sup> Nous devons ce calcul à l'obligeance de M. le professeur M. Schürer de l'Institut astronomique de l'Université de Berne.

<sup>9</sup> Cf. LIETZMANN, D. H., ALAND, D. K.: *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit* usw., 3. Aufl. Berlin 1956 p. 122-126.

<sup>10</sup> *Retr.* I 2-3.

<sup>11</sup> *C. acad.* II 4, 10.

dernier débat consigné dans le premier livre du *De ordine* — interpositis deinde pauculis diebus) Alypius arriva”<sup>12</sup>.

Conformément à ces données nous pouvons établir le calendrier suivant des débats :

10 novembre, après midi, *C. acad.* I 2, 5-4, 10

11 novembre, après midi, *C. acad.* I 4, 11-5, 15

12 novembre, avant midi, *C. acad.* I 6, 16-9, 25

13 novembre, après midi, *De beata vita* I 7-II 16

14 novembre, après midi, *De beata vita* III 17-22

15 novembre, après midi, *De beata vita* IV 23-36

16-19 nov. : ces jours sont à intercaler pour arriver au chiffre d'environ sept jours “pendant lesquels nous avons interrompu le débat”<sup>13</sup>.

Si nous intercalons moins de 4 jours la phase lunaire ne joue plus. On pourrait à la rigueur se contenter de 3 jours, la lune se couchant le 19 novembre vers 4 h. et demie; mais nous préférons renoncer à cette possibilité parce que les textes augustinien suggèrent un temps plus bref séparant l'arrivée du jour de l'apparition des rayons lunaires. D'autre part le nombre de 9 jours qui résulte de l'intercalation de 4 jours de repos n'excède pas l'étendue de l'expression vague *ferre septem diebus*<sup>14</sup>. Il en serait autrement si on l'augmentait.

Les auteurs qui se sont occupés jusqu'ici de cette chronologie<sup>15</sup> ne tiennent pas compte de la phase lunaire et donnent par conséquent un ordre un peu différent. Tillemont<sup>16</sup> et ceux qui le suivent intercalent deux ou trois jours entre le *De ordine* et le *Contra academicos*, lib. II, ou encore un jour entre le *Contra Academicos* lib. I et le *De beata vita*. Mais rien ne nous y oblige. Au contraire, la phase lunaire impose le nouvel ordre. Il est, de plus, probable que les six jours consécutifs de débat du *Contra academicos* lib. I et du *De beata vita* aient été suivis d'un repos de quelques jours. Dans la solution contraire nous aurions huit iours consécutifs de débat ce qui est beaucoup.

<sup>12</sup> *De ordine* II 1, 1.

<sup>13</sup> Il s'agit du débat sur le sujet du *Contra academicos*. Ceux du *De beata vita* et du *De ordine* I sont passés sous silence.

<sup>14</sup> *C. acad.* II 4, 10.

<sup>15</sup> TILLEMONT, Lenain de: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, vol. XIII, Paris 1710, p. 959-961 donne une chronologie un peu différente: *C. acad.* I serait du 9, 10 et 11 novembre ou un jour plus tard; il du 19 et du 20 novembre ou d'un jour plus tard. Selon HAERINGEN, J. H. van: *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningen 1917, tous les trois livres *C. academicos* précèdent les Dialogues *De b. vita* et *De ordine*. Il est réfuté par BOYER, CH.: *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920, p. 9s. note 4, et par POSTMA, E. B. J.: *Augustinus De beata vita*, Paris-Amsterdam 1946, p. 19-30.

<sup>16</sup> O. c. p. 960.

Continuons le calendrier :

- 20 novembre, la nuit et l'avant-midi, *De ord.* I 3, 6-8, 24
- 21 novembre, avant midi, *De ord.* I 9, 27-11, 33
- 22 novembre, avant et après midi, *C. acad.* II 4, 10-10, 24
- 23 novembre, après midi, *C. acad.* II 11, 25-13, 30
- 24 novembre, avant et après midi, *C. acad.* III 1, 1-fin
- 25 novembre ou peu après, avant et après midi, *De ord.* II 1, 1-fin.

L'expression *interpositis deinde pauculis diebus* se comprend mieux (du moins normalement) si elle ne désigne que les trois jours du 22 au 24 novembre. Nous y trouverions une confirmation de plus du nouvel ordre qui par l'intercalation de 4 jours entre le *De beata vita* et le *De ordine* raccourcit l'espace entre le premier et le deuxième livre du *De ordine*<sup>17</sup>.

A partir de ces recherches nous tentons de fixer la distance qui sépare Cassiciacum de Milan, dans le but de situer la villa de Verecundus mise à la disposition d'Augustin par le grammairien milanais.

A plusieurs reprises les Dialogues mentionnent des voyages d'Alypius et de Navigius à Milan.

Tout au début du *Contra Academicos*<sup>18</sup> nous apprenons qu'Alypius doit quitter le groupe pour se rendre en ville, évidemment à Milan. Il ne participe donc pas aux débats des deux jours suivants, ni à ceux du *De beata vita*, ni à ceux du *De ordine* lib. I. Il est de retour pour celui du *Contra academicos*<sup>19</sup> : C'est lui qui commence le débat. Son retour est explicitement mentionné seulement dans *De ordine*<sup>20</sup> : *Interpositis deinde pauculis diebus venit Alypius*. C'est dire qu'Alypius s'est absenté le 10 novembre et qu'il est de retour au plus tôt pour le 22 (ou le 21) novembre.

Navigius, frère d'Augustin, est allé en ville comme Alypius, lisons nous dans *De ordine*<sup>21</sup> : *Alypius et Navigius in urbem ierant*. Mais puisqu'il prit part aux débats du *De beata vita*<sup>22</sup>, il a dû partir après Alypius. Les deux sont de nouveau mentionnés ensemble comme interlocutaires avec Licentius et Tryge-

<sup>17</sup> La terminologie peu précise d'Augustin nous impose cependant la réserve. La même expression *pauculi dies* se rencontre dans *C. Acad.* I 1, 4 pour désigner le temps qui s'était écoulé du début du séjour à la campagne jusqu'aux débats du *C. Academicos*, c. à d. environ deux mois. Il est donc bien possible que le deuxième livre du *De ordine* suivait plus tard encore. En effet, pourquoi entasser les Dialogues de Cassiciacum sur deux semaines alors qu'Augustin passa 5 à 6 mois à la campagne?

<sup>18</sup> I 2, 5 et 3, 8.

<sup>19</sup> II 4, 10.

<sup>20</sup> II 1, 1.

<sup>21</sup> I 3, 7.

<sup>22</sup> I 6.

tius dans les débats du *De ordine*<sup>23</sup>. De fait ils n'étaient présents que pour le dernier jour<sup>24</sup>. A vrai dire Alypius seul est nommé explicitement en cet endroit. Navigius a dû jouer un rôle effacé. C'est dire que Navigius était parti au plus tôt le 16 novembre; cependant les 17, 18 et 19 ne sont pas exclus. Il est probablement rentré avec Alypius le 21 (ou le 20) novembre ce que l'on peut conjecturer à partir du *De ordine*<sup>25</sup>. Les voyages en compagnie étaient préférés.

Que conclure de cette reconstitution chronologique? Une absence de 12 jours au maximum dans le cas d'Alypius ne donne aucun résultat immédiat pour notre enquête. Il en est de même du voyage de Navigius si celui-ci est parti le 16 novembre, ce qui ferait 6 (ou 5) jours d'absence. Il en serait autrement si nous puissions établir un départ le 18 ou le 19 novembre. Car un voyage aller et retour de 4 (ou 3), de 3 (ou 2) jours supposerait une distance peu considérable, si nous tenons compte des moyens de transport, de l'état de santé du voyageur —Navigius avait le foie malade<sup>26</sup>— et des affaires à traiter.

Navigius avait probablement à sa disposition une bête de somme, mulet ou âne plutôt que cheval ou encore une voiture. C'étaient les moyens ordinaires à moins que l'on allât à pied.

L'emploi du *cursus publicus* (*la poste impériale*) est pratiquement exclu et même il faudrait d'abord en prouver l'existence entre Cassiciacum et Milan. De plus ce service n'était accessible qu'à certains fonctionnaires de l'Etat et quelquesfois à des personnages importants qui en avaient obtenu la faveur par l'octroi d'un *diploma*. Ce fut le cas de saint Augustin lorsqu'il se rendit de Rome à Milan après sa nomination à la chaire officielle de rhétorique<sup>27</sup>. Rien ne permet de supposer que Navigius pût user du même service. Toujours est-il que de ces deux voyages mentionnés occasionnellement nous pouvons conclure avec vraisemblance à d'autres déplacements semblables. Ce va et vient paraît peu conciliable avec une grande distance. Avouons que cet argument proposé par les auteurs est vague.

Nous obtenons un résultat plus sûr si nous examinons le départ d'Alypius, qui se place au moment du premier débat<sup>28</sup>. Celui-ci eut lieu un après-midi. Alypius assista encore à la première partie<sup>29</sup>. Après son départ le dialogue continue pendant un certain temps. Puis, les participants vont se promener pour reprendre plus tard la conversation jusqu'à la tombée de la nuit. Au retour ils se dirigent vers les bains<sup>30</sup>. Nulle mention, comme dans les autres jours, du

<sup>23</sup> I 2, 5 fin.

<sup>24</sup> *De ord.* II 1, 1.

<sup>25</sup> I 2, 5 et 3, 7.

<sup>26</sup> *De b. vita* II 14.

<sup>27</sup> *Conf.* V 13, 23.

<sup>28</sup> *C. acad.* I 2, 5 et 3, 8.

<sup>29</sup> *C. acad.* I 2, 5-3, 8 fin.

<sup>30</sup> *C. acad.* I 4, 10.

début de la journée ou du repas (*prandium*). Le débat consigné par écrit serait d'ailleurs trop court pour remplir une journée entière.

Le *prandium* était généralement servi vers midi<sup>31</sup>. Augustin insinue qu'en Afrique ses auditeurs le prennent vers 11 h.<sup>32</sup> Pendant une homélie matinale il peut annoncer un sujet long à traiter, car il en a le temps. Ils ont commencé le matin et l'heure du *prandium* ne presse pas<sup>33</sup>. Si dans la lettre 54, 7, 9 le Maître indique la neuvième heure à laquelle on se restaure le Jeudi-Saint<sup>34</sup>, il semble s'agir d'une exception.

De tout cela il résulte que la distance entre Cassiciacum et Milan ne peut dépasser celle d'un voyage de quelques heures, soit de 4 à 5 heures au maximum, cela d'autant plus que nous sommes vers les 10 novembre. En cette saison le soleil se couche vers 17 h. L'obscurité et souvent le brouillard humide et froid rendent les voyages désagréables, si ce n'est dangereux. Il ne resterait que l'hypothèse d'une interruption du voyage pendant la nuit. Rien ne la suggère, au contraire. Alypius n'aurait eu qu'à partir de bon matin. Son voyage était décidé et fixé depuis longtemps<sup>35</sup>.

Un fait relaté dans les *Confessions*<sup>36</sup> confirme notre résultat. Parlant du retour à Milan Augustin chante l'éloge de l'humilité et de la mortification d'Alypius "qui allait jusqu'à marcher pieds nus sur le sol glacial de l'Italie, ce qui était une audace insolite". Il y va, selon le contexte, du voyage de Cassiciacum à Milan. Le plus naturel est de conclure du texte qu'Alypius faisait tout le trajet pieds nus, ce qu'Augustin ne put se permettre en raison de sa faiblesse habituelle; mais lui aussi semble l'avoir parcouru à pied.

Faut-il le supposer également de la part des autres compagnons? Peut-être une bête de somme, tel un âne ou un mulet, ou même une voiture était utilisée pour Monique ou à tour de rôle pour ceux qui étaient fatigués et pour les bagages. J'ai été moi-même témoin de cette pratique encore à notre époque dans les collines de l'ancien Latium. Or une telle marche, surtout à pieds nus (Alypius), en hiver, de la part de gens faibles (Augustin, Navigius) paraît inconciliable avec une grande distance. 30 à 40 km. nous paraîtraient aujourd'hui un grand maximum. Un voyageur ordinaire, n'étant pas pressé, utilisant une bête de somme ou une voiture ne dépassait guère 35 à 40 km. *par jour*<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Cf. article "Prandium", dans Pauly-Wissowa RE XXII, 1688, A. Hug.

<sup>32</sup> *Sermo* 345, 5: "Cum venerit hora quinta, antequam ad mensam accedas, esuris et deficiis".

<sup>33</sup> *Sermo* 128, 6 fin.

<sup>34</sup> *Epist.* 54, 7, 9.

<sup>35</sup> *C. acad.* I 3, 8.

<sup>36</sup> IX 6, 14.

<sup>37</sup> GORCE, D.: *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1925, p. 76 indique 30 à 35 km. FRIEDLÄNDER, L.: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 9<sup>e</sup> édition revue par G. Wissowa, t. I, Leipzig 1919, p. 333, estime que les voyageurs ordinaires pouvaient faire des étapes de 60 à 75 km.

*L'evectio publica* par contre arrivait à doubler ce chiffre<sup>38</sup>. Un cavalier exercé ayant un bon cheval put dépasser celui-ci. Mais ces derniers moyens sont pratiquement exclus dans notre cas.

Par conséquent si Alypius a pu se rendre de Cassiciacum à Milan, à dos d'âne ou même à cheval en une petite demie-journée de novembre, on n'en voudrait déduire une distance qui dépasse 30 à 40 km. même si l'on tient compte de l'endurance du futur évêque de Thagaste qui sera toute sa vie un grand voyageur. L'argument serait péremptoire si Alypius avait fait ce voyage à pied comme il le fera probablement au début de l'an 387. Evidemment un chiffre inférieur à 30 ou 40 km. n'est pas exclu.

Tous les augustinisants connaissent la longue et âpre controverse sur l'identification de Cassiciacum: celui-ci survit-il dans le charmant village de Cassago di Brianza à 35 km. environ au nord-est de l'ancien Mediolanum ou dans celui plus ravissant encore de Casciago près de Varese, à 55 km environ au nord-ouest de la capitale lombarde?

Le premier a érigé depuis plusieurs siècles un autel en souvenir du Docteur africain, le second en 1937 une église paroissiale sur l'ordre de Son Eminence le Cardinal Schuster, archevêque de Milan. Nous ne pouvons refaire ici l'histoire de la controverse<sup>39</sup>. Confronter notre résultat avec les distances indiquées est trancher la controverse en faveur de Cassago, du moins dans le sens que Casciago di Varese a peu de chance.

Il reste la confrontation de la description du *Rus Cassiciacum* faite dans les *Confessions*, les *Dialogues* et le *Carmen* de Licentius<sup>40</sup>. Nous la réservons à un autre travail. D'ailleurs le résultat tout en étant favorable à Cassago sur certains points ne sera pas plus concluant que celui des distances. Il sera précieux surtout à partir du moment où nous nous trouvons en face de vestiges romains à déterminer.

Le patrologue doit donc faire appel à la philologie romane et à l'archéologie. Or Dante Olivieri vient de juger que "des obstacles insurmontables empêchent

<sup>38</sup> PFLAUM, H. G.: *Essai sur le "cursus publicus" sous le Haut-Empire romain*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de l'Institut de France*, t. 14, 1ère partie, Paris 1940, p. 386, calcule la vitesse moyenne journalière de *l'evectio publica* à 50 milles, soit 74 km.

<sup>39</sup> Nous renvoyons pour les années antérieures à 1931 à MEDA, F.: *La controversia sul "Rus Cassiciacum"*, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Roma 1931, p. 49-59 et à ROTA, C. M.: *La villeggiatura di S. Agostino a Cassiciaco*, Varese 1928. Le premier défend avec Dom G. Morin Cassago, le second Casciago. Je me fais un plaisir et un devoir de remercier ici MM. les Cures des deux villages, G. Motta de Cassago et S. Ravasi de Casciago ainsi que M. Pasquale Cattaneo de Cassago qui, avec une amabilité indépassable, m'ont rendu de précieux services. Si la gratitude devait trancher le problème qui oppose les deux villages, jamais elle n'oserait se prononcer. La question sera d'ailleurs traitée avec plus d'ampleur dans un travail qui est sur le chantier.

<sup>40</sup> Annexé à la lettre 26: Licentius à Augustin.

d'admettre que Cassiciacum puisse être à l'origine d'un Casciago dialectal"<sup>41</sup>. Ce nom viendrait de Castiliacus (cf. le français Chatilly) et non de Cassiciacum et ce jugement pourrait être dit certain. On pourrait admettre aussi en Lombardie l'évolution de Cassiciacum aboutissant à Cassago. Elle serait analogue à celle de Verciano di Capàunori qui vient de Versicianum<sup>42</sup>. Nous laissons aux spécialistes le soin de juger ce verdict.

Dom Germain Morin ayant visité Cassago a émis l'opinion que les souterrains de la villa du Duc Visconti di Modrone pourraient conserver des restes de la villa de Verecundus. Il avait exprimé le vœu qu'un archéologue compétent les examine<sup>43</sup>. Cela n'a pas été fait à notre connaissance. Or cette villa et son magnifique parc ont été vendus il y a peu de temps. Le palais vient d'être démoli sans que des fouilles méthodiques aient été entreprises.

Cependant, un premier examen des pauvres ruines n'a pas été favorable à l'hypothèse du célèbre Bénédictin. Par contre, au sud-ouest de la villa, en contre-bas d'elle, deux fragments d'une grande et épaisse brique romaine ont été repérés par M. Pasquale Cattaneo qui me les a montrés. Ces briques pourraient provenir d'un hypocauste (de la *suspensura*). On avait constaté d'autres anciennes constructions en cet endroit et dans le voisinage.

A 15 minutes à peine de Cassago, sur la hauteur de l'église de Cremella, a été récemment mis à jour avec d'autres débris romains un autel intact en granit dédié à Jupiter<sup>44</sup>.

Tous ces vestiges de la présence des Romains à Cassago s'ajoutent à l'inscription déjà publiée dans le *Corpus Inscriptionum Latinarum*<sup>45</sup>. Ils devraient encourager les chercheurs à entreprendre des fouilles qui un jour pourraient peut-être mettre fin à nos doutes.

Prof. OTTHMAR PERLER

Université  
FRIBOURG

<sup>41</sup> *Dizionario di toponomastica lombarda*, Ceschina-Milano, 2.<sup>a</sup> ed. 1961, p. 151.

<sup>42</sup> *Ib.* p. 154 s. M. Pasquale Cattaneo de Cassago a l'intention de publier un manuscrit du XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup> siècle qui concerne certainement Cassago où ce nom est écrit "Cass'ciago". Le i non accentué de Cassiciacum semble y avoir été éliminé selon une loi bien connue. Il est souhaitable et urgent que l'on réunisse tous les anciens témoins des noms de Cassago et de Casciago pour permettre au philologue d'établir avec certitude l'origine et l'évolution des deux noms.

<sup>43</sup> MORIN, D. G.: Où en est la question de Cassiciacum?, dans *Scuola Cattolica* 55, 1927, p. 54.

<sup>44</sup> Le monument a été placé devant la façade de l'église. Il ne semble pas avoir été publié. En voici l'inscription: IOVI IMPETRABILI M. BROCCHIUS PVRVS V. S. L. M. (Votum Solvit Libens Merito). Nous pouvons traduire: "Envers Jupiter accessible aux prières M. Broccius Purus s'est volontiers acquitté du vœu comme il convient".

<sup>45</sup> Vol. V 2, 5662.



## CONFRONTATION AVEC SAINT AUGUSTIN.

L'évolution rapide des événements et des idées, la mise en doute des vérités traditionnelles, la course aux nouveautés, bref la crise de la théologie nous invitent à nous tourner vers celui que l'Occident chrétien considère à bon droit comme son plus génial penseur, et qui fut à la fois — aubaine rare — grand évêque et profond théologien : saint Augustin.

Sa vie même le préparait à la tâche que la Providence lui avait confiée. Les besoins de son époque tourmentée l'y attelaient sans répit.

A la lecture d'un protreptique à la philosophie écrit par Cicéron (l'*Hortensius*), l'étudiant de Carthage découvrit dans son âme la vocation de *sage* que captive la Vérité première<sup>1</sup>. Cette lecture transforma son état d'esprit, avoua-t-il<sup>2</sup>. Épris d'orgueil intellectuel et livré à la sensualité, Augustin crut trouver la sagesse d'abord chez les manichéens : l'Église lui demandait une foi aveugle, eux lui promettaient la claire vision de la vérité : *Et ils disaient : vérité, vérité ; ils me parlaient d'elle sans cesse, et jamais elle n'était en eux*<sup>3</sup>.

La tentative entreprise dans un esprit rationaliste finit par un échec qui poussa le malheureux dans le filet du scepticisme de la Nouvelle Académie<sup>4</sup>. L'expérience fut utile, mais le doute n'est jamais une solution, surtout pas pour un homme de la trempe d'Augustin. La rencontre avec Ambroise, *homme de Dieu*, et de l'Église d'une part<sup>5</sup>, avec la philosophie et la mystique de Plotin et de Porphyre d'autre part, c'est-à-dire leur témoignage concordant, celui de la foi et de la raison, lui ouvre la voie de la vérité à travers la tempête et au milieu des ténèbres<sup>6</sup>. Enfin l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, le Verbe incarné, *brisa le cèdre* par son humilité et justifia, par sa grâce victorieuse, le pécheur contrit, dans le baptême de l'Église catholique<sup>7</sup>.

C'est ainsi qu'Augustin décrit l'itinéraire de son âme, qui nous donne

---

1. Cf. S. AUGUSTIN, *Conf.* III, iv, 7-8 (BA 13/372-377 = *Œuvres de saint Augustin*, « Bibliothèque Augustinienne », Paris, 1947 ss., vol. 13 de la collection, pp. 372-377). Chaque fois que cela est possible, nous renvoyons à cette édition. Toutefois la traduction française des *Confessions* est prise de l'éd. Pierre de LABRIOLLE, Paris, « Les Belles Lettres », 2 vol., 1947 (= BUDÉ, tome et page).

2. Cf. *ibid.* III, iv, 7 (BA 13/372 ss.; BUDÉ I/49 s.).

3. *Ibid.* III, vi, 10 (BUDÉ I/51); cf. *De utilitate credendi*, I, 2 (BA 8/210-213).

4. Cf. *ibid.* V, x, 19; xiv, 25 (BA 13/498-499, 510-513; BUDÉ I/108-109, 114).

5. *Ibid.* V, xiii, 23 (BA 13/507; BUDÉ I/112).

6. Cf. *De beata vita*, 4 (BA 4/226 ss.); *Conf.* VI-VII (BA 13/514 ss.; BUDÉ I/92 ss.).

7. Cf. *Conf.* VIII-IX (BA 14/8 ss.; BUDÉ I-II/175-237).

la clef de sa théologie élaborée pendant les controverses manichéenne, donatiste, arienne et pélagienne.

Les arguments avec lesquels le dualisme de Mani est réfuté sont empruntés à la métaphysique de Plotin. L'interprétation allégorique de la Bible s'est formée à la catéchèse de saint Ambroise. La théologie de l'Église et des sacrements, opposée à celle des donatistes, est marquée d'une profonde fidélité à la Tradition et animée d'un sens averti de la catholicité et de l'unité de l'Église, invisible dans le Christ, sa tête, visible dans sa hiérarchie et ses sacrements. Les spéculations profondes sur le Dieu un et trine, sujet central des controverses ariennes, se nourrissent de la pensée des Pères grecs<sup>8</sup>, mais la dépassent par l'utilisation de la métaphysique, de la psychologie (analogies de la sainte Trinité) et de la mystique néoplatoniciennes. La doctrine du péché originel, de la grâce et de la prédestination est inconcevable sans l'expérience personnelle de son auteur. Pélagé et Julien d'Éclane sont d'un tempérament radicalement différent. Cela nonobstant, le Docteur de la grâce entend déduire ses preuves de saint Paul et de la Tradition de l'Église, de sa liturgie et de ses docteurs.

C'est dire que la théologie d'Augustin est avant tout biblique et traditionnelle, ceci dans le sens de fidélité à la Tradition de l'Église universelle, non dans le sens d'une théologie impersonnelle et sclérosée. Mais c'est aussi une théologie qui respecte les droits de la raison avide de comprendre. Elle sait tirer profit de la philosophie grecque ou, comme l'auteur des *Confessions* l'écrit, de l'or dont Dieu a voulu que son peuple l'enlevât d'Égypte, parce que, où qu'il fût, il était à lui<sup>9</sup>.

Ce rapide tour d'horizon nous sert d'introduction à l'exposé sommaire de quelques traits caractéristiques de la théologie et du vrai théologien tels que saint Augustin les conçoit et les réalisa.

### 1. Attitude face à la philosophie

L'attitude diverse des Pères face à la philosophie est connue. Saint Irénée, saint Hippolyte et surtout Tertullien font une critique acerbe de leurs adversaires marcionites et gnostiques qui avaient abusé de la philosophie. Valentin s'est inspiré de Platon, affirme Tertullien; Marcion est venu des Stoïciens. Le rejet de la résurrection est commun à toutes les écoles. Le *misérable* Aristote leur a enseigné la dialectique, *un art de construire et de détruire, fuyante dans ses propositions, outrée dans ses conjectures..., artisanne de controverses... qui remet tout en question*<sup>10</sup>.

Ce dédain n'empêche pas le didascale de Carthage d'introduire furtivement de nombreux éléments stoïciens dans sa théologie<sup>11</sup>. Toute

8. Cf. *De Trin.* III, prooem. 1 (BA 15/270 s.).

9. *Conf.* VII, ix, 15 (BA 13/615; Budé I/161). Cf. aussi *De doct. chr.* II, xi, 60 ss. (BA 11/331).

10. TERTULLIEN, *De praescriptione haer.*, VII, 1-6 (SC 46/96-97 = éd. R.-F. REFOULÉ et P. de LABRIOLLE, Paris, « Sources chrétiennes, 46 », pp. 96-97).

11. Cf. Michel SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*,

différente était la mentalité d'un Justin et surtout de Clément d'Alexandrie contemporain de Tertullien : ouvert au monde hellénistique, optimiste, accueillant, accommodant sans vouloir trahir la foi chrétienne, il établit une méthode théologique au moyen de la même dialectique que le fougueux Tertullien avait condamnée comme étant la source de toute hérésie.

Les deux courants traversent tout le III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle. Augustin est, par ses dons intellectuels exceptionnels, par son tempérament et par sa formation, orienté vers la philosophie. Elle incarne pour lui la sagesse. Rappelons le récit de sa lecture du protreptique cicéronien, l'*Hortensius* : *Cette exhortation... m'embrasait, m'enflammait, m'excitait à aimer, à chercher, à conquérir, à posséder et à étreindre vigoureusement, non pas tel ou tel système, mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût*<sup>12</sup>.

La première et réelle rencontre avec cette sagesse se réalisa à Milan, au contact des livres néoplatoniciens<sup>13</sup> qui allument un véritable incendie dans son âme. Les *Dialogues* de Cassiciacum, rédigés peu après, nous permettent de constater et de suivre l'emprise de Plotin et de Porphyre sur l'esprit du rhéteur converti. *Il est désormais en des sentiments tels qu'il désire ardemment saisir la vérité non seulement par la foi, mais encore par la raison*, tout en subordonnant la raison à l'autorité divine du Christ, la philosophie à la foi<sup>14</sup>.

Le travail d'assimilation, dont le résultat sera une synthèse rationnelle, entre la philosophie grecque et la révélation se poursuit au cours des années suivantes. Au moment d'écrire l'apologie *De vera religione*, Augustin est d'avis que les anciens philosophes se convertiraient à la vue de la transformation merveilleuse du monde réalisée grâce à la doctrine chrétienne. Ils n'auraient à changer que peu de mots et de sentences *comme de fait de nombreux Platoniciens contemporains l'auraient fait*<sup>15</sup>. Plusieurs doctrines propres à l'augustinisme ont leur origine dans ce néoplatonisme : citons comme exemples la primauté du bien par rapport au vrai, l'explication de la connaissance par l'illumination du Verbe, la notion de l'ordre qui joue un rôle important dans la doctrine de la prédestination.

Plus Augustin avance, plus il juge d'un œil critique ses sources philosophiques, plus aussi il se distancie d'elles. Déjà les *Dialogues*, puis les *Confessions* manifestent cette évolution. Celles-ci distinguent nettement ce que leur auteur doit aux livres « platoniciens » et ce qu'il n'y trouve pas, mais bien dans l'Écriture sainte<sup>16</sup>. Plus tard, la *Cité de Dieu* passe au crible la *théologie naturelle* des philosophes, notamment celle de Plotin et surtout celle de Porphyre<sup>17</sup>. La même polémique

« Patristica Sorbonensia, 1 », Paris, 1957; Raniero CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, « Paradosis, 18 », Fribourg, 1962, *passim*.

12. *Conf.* III, iv, 8 (BA 13/374 ss.; BUDÉ I/50).

13. Cf. *Conf.* VII, ix, 13 ss. (BA 13/608 ss.; BUDÉ I/158 ss.).

14. *Contra Acad.* III, xx, 43 (BA 4/201); *De doctr. chr.* II, xl, 60 (BA 11/331). Cf. Régis JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931, pp. 152 ss.

15. *De vera religione*, iv, 7 (BA 8/35).

16. Cf. *Conf.* VII, ix, 13 — xxi, 27 (BA 13/608-643; BUDÉ I/158-172).

17. Cf. *De Civ. Dei* VIII-X (BA 34/226 ss.).

se retrouve encore ailleurs<sup>18</sup>. A la fin de sa vie l'évêque d'Hippone relit ses innombrables ouvrages, le poinçon du censeur à la main, et marque les passages à corriger. Nombreux sont ceux qui concernent les emprunts aux Platoniciens. *Les louanges mêmes par lesquelles j'ai exalté Platon et les Platoniciens ou les Académiciens me déplaisent non sans raison, juge-t-il*<sup>19</sup>. Et pourtant le travail d'épuration — ou, si l'on veut, d'assimilation — n'arrivera pas au terme (théorie de la connaissance par illumination) bien qu'il l'eût poursuivi pendant toute sa vie.

Le désenchantement progressif ne réussit cependant pas à éteindre le feu allumé à Milan. Les plus belles pages des *Confessions* et jusqu'au leitmotiv du *cor inquietum*<sup>20</sup>, l'ascension de l'âme vers Dieu<sup>21</sup> et l'extase<sup>22</sup> trahissent le lecteur assidu et enchanté des *Ennéades* de Plotin. Selon Possidius<sup>23</sup>, le vieillard, au seuil de la mort, se consola pendant le siège d'Hippone de la sentence d'un certain sage — sans doute Plotin : *Ne sera pas grand celui qui fait grand cas de poutres et de pierres qui tombent en ruine et d'êtres mortels qui meurent*<sup>24</sup>.

Jamais Augustin n'a abandonné la conviction qu'il est légitime, utile, voire nécessaire de poursuivre une recherche rationnelle, c'est-à-dire d'user de la dialectique à propos des données révélées. Dès le début de sa conversion, il admet les deux voies qui mènent à Dieu, celle de la raison et celle de l'autorité ou de la foi<sup>25</sup>.

Face à la gnose manichéenne, il justifie et définit la foi : elle n'est ni une simple opinion ni une claire vision, mais connaissance d'une vérité inaccessible à l'intelligence, saisie grâce à un assentiment conditionné par le jugement sur la crédibilité et par l'inspiration de la grâce<sup>26</sup>. C'est pendant la controverse pélagienne que nous trouvons la célèbre définition, reprise par saint Thomas d'Aquin<sup>27</sup> : *Ipsium credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*<sup>28</sup>.

L'intelligence précède donc, accompagne et suit l'acte de foi : elle le précède dans le jugement sur la crédibilité; elle l'accompagne dans l'assentiment à la vérité révélée; elle le suit dans la pénétration plus approfondie des données révélées, tâche qui revient à la sagesse, à la théologie, à la contemplation mystique et un jour, à la vision béatifique<sup>29</sup>.

18. Cf. *Epist.* CXVIII (PL XXXIII/431 ss.); *Serm.* CXLII, CLXXXIV, CCXLI, etc. (PL XXXVIII/776 ss., 995 ss., 1133 ss.).

19. *Retr.* I, 1, 4 (BA 12/283).

20. Cf. *Conf.* I, 1, 1 (BA 13/272; Budé I/2); cf. PLOTIN, *Enn.* VI, VII, 31 (Budé VI<sup>9</sup>/103-104).

21. Cf. *Conf.* VII, XX, 26 (BA 13/634 ss.; Budé I/169-170); IX, X, 24 (BA 14/116 ss.; Budé II/228 ss.); cf. PLOTIN, *Enn.* III, II, 3 (Budé III/27-28).

22. Cf. *Conf.* VII, XVII, 23 (BA 13/626 ss.; Budé I/166); IX, X, 24-25 (14/116 ss.); cf. PLOTIN, *Enn.* I, VI, 7-9 (Budé I/103-106); *Enn.* VI, VII, 31; IX, 9-11 (Budé VI<sup>9</sup>/103-104, 184-188).

23. Cf. *Vita Aug.* XXVIII (PL XXXII/58); cf. *Sermo* [Cassin. I], CXXXIII, 7 (*Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1950, I, pp. 405 ss.).

24. Cf. PLOTIN, *Enn.* I, IV, 7 (Budé I/76-78).

25. Cf. *Contra Acad.* III, XX, 43 (BA 4/198-201); *De ord.* II, XIX, 50 (4/448 ss.); *De vera rel.* XXX, 52 ss. (BA 8/98 ss.).

26. Cf. *De util. cred.* XI, 25 (BA 8/266 ss.).

27. Cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 2, a. 1.

28. S. AUGUSTIN, *De prard. sanct.* II, 5 (BA 24/472), qui semble s'inspirer de *De util. cred.* XI, 25 (BA 8/266 ss.).

29. Cf. le beau texte *De vera rel.* XXIV, 45 (BA 8/84, 86) : « Quamobrem ipsa quoque animae

On sait avec quelle perfection le maître a manié la dialectique théologique à la suite de ses prédécesseurs grecs et latins (saint Hilaire, Marius Victorinus) dans le *De Trinitate*. Consentius lui en avait fait un reproche : C'est fonder la foi de l'Église sur la dialectique rationnelle des philosophes et non sur la piété croyante des fidèles. Augustin maintient les droits de la raison : Comment Dieu pourrait-il haïr en nous ce par quoi il nous a placés au-dessus des animaux<sup>30</sup> ? Une maxime très brève résume sa pensée : *Intellige ut credas, crede ut intelligas*. Une phrase tirée du *De Trinitate* caractérise son propre comportement : *Nous sommes emportés par l'amour de la recherche de la vérité; on nous supplie, au nom de la charité, de communiquer à d'autres le fruit éventuel de nos réflexions*<sup>31</sup>. — « *Contemplata aliis tradere* » : Unir la charité à la vérité, tel est l'idéal du sage.

## 2. L'Écriture sainte

Pourtant, la sagesse des philosophes est peu de chose en comparaison de la parole de Dieu contenue dans la Bible. *Tout ce que l'homme apprend en dehors des saintes Écritures, si c'est nuisible est condamné par elles, si c'est utile est contenu en elles. Et si l'on y trouve tout ce que l'on a appris ailleurs, on y trouvera plus abondamment encore ce qui ne s'apprend nulle part ailleurs, si ce n'est dans l'admirable profondeur et humilité des Écritures*<sup>32</sup>. Après les éloges décernés à Platon et à Plotin, cette affirmation, évidemment exagérée, nous surprend. Voici les raisons de cette supériorité : l'Écriture est la parole de Dieu même, et elle s'adresse à toutes les catégories d'hommes, non aux intellectuels seulement; elle est parole de salut pour tous. Elle est d'abord *chirographum* de Dieu c'est-à-dire « écrite de sa main » : *Tu possèdes mon engagement écrit, signé de ma main... Là, dans mon document authentique (chirographo), lis tout ce que j'ai promis*<sup>33</sup>. C'est Dieu, la Vérité même, qui en est donc l'auteur : *Toi, Vérité, tu l'as publiée... Ce que mon Écriture dit, c'est moi qui le dis*<sup>34</sup>. *Le Verbe un*

---

medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum; et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impeditur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est, ad eas cognoscendas quas caro non nuntiat. — Cf. *In Job. tr.* xxiii, 2 (CCL XXXVI/223): « Gradus pietatis est fides, fidei fructus intellectus, ut perveniamus ad vitam aeternam... »; *En. in Ps.* cxlviii, xviii, 3 (CCL XL/1724-1725): « Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat: et eadem ipsa ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tamquam naturalibus viribus, sed Deo adiuvante atque donante »; *Sermo* [Denis] xciii, 1 (*Misc. Agost.* I/136 s.): « Visio merces fidei. »

30. Cf. *Epist.* cxx, 1, 2-3 (PL XXXIII/453). Augustin réaffirme l'utilité de la dialectique pour l'interprétation de l'Écriture dans le *De doctr. chr.* II, xxxi, 48 ss. (BA 11/312 ss.): « ... plurimum valet » (p. 312).

31. *De Trin.* I, v, 8 (BA 15/107).

32. *De doctr. chr.* II, xlii, 63 (BA 11/337).

33. *En. in Ps.* cxlviii, 17 (CCL XL/2100-2101).

34. *Conf.* XIII, xxix, 44 (BA 14/508 s.; Budé II/401-402).

*et éternel s'est étiré dans le temps et s'est étendu en syllabes multiples et successives; il s'est fait parole (écrite) avant de se faire chair*<sup>35</sup>.

Aussi l'autorité de la Bible est-elle divine<sup>36</sup>, de l'ordre le plus élevé : *In summo et caelesti auctoritatis culmine collocatam*<sup>37</sup>, ne cédant le pas à aucun autre, ni concile, ni évêque, ni théologien, ni saint<sup>38</sup>.

Son origine divine lui assure l'inerrance dans l'ordre de la vérité et de la sainteté. A saint Jérôme, avec qui il se dispute au sujet de l'incident d'Antioche (saint Pierre blâmé par saint Paul, cf. *Gal.* II, 11), Augustin affirme : *J'avoue à ta charité croire très fermement qu'il est à rendre aux seules Écritures canoniques ce respect et cet honneur qu'aucun de ses auteurs n'a pu, en écrivant, commettre une erreur*<sup>39</sup>. Traitant le cas d'une discordance entre le raisonnement humain et un texte clair de la Bible, il n'hésite pas à donner tort au premier<sup>40</sup>.

Se trouvant en face d'un passage dont le sens littéral va contre l'honnêteté des mœurs et la vérité de la foi, l'exégète doit recourir au sens figuré<sup>41</sup>. *Si l'on est choqué par quelque texte apparemment ou réellement absurde, il n'est pas permis de dire: l'auteur de ce livre n'est pas resté dans la vérité; mais: ou le manuscrit est defectueux, ou l'interprète s'est trompé, ou toi tu ne comprends pas*<sup>42</sup>. Il en est autrement des livres non canoniques : à leur sujet la critique, le doute, le refus sont permis<sup>43</sup>.

L'Écriture est donc norme de la foi : *La foi chancellera, si l'autorité des saintes Écritures vacille; d'autre part si la foi chancelle, la charité elle aussi languit*<sup>44</sup>. D'où le conseil donné à l'exégète : *Devant les difficultés et les obscurités de la Bible, nous nous gardons de jugements téméraires, parce que nous lui soumettons notre intelligence*<sup>45</sup>.

L'Écriture est encore supérieure aux livres profanes, voire ésotériques, des philosophes parce qu'elle s'adresse à tous, lettrés et illettrés, personnages haut placés et hommes du peuple. *Elle parle en sorte qu'elle se moque (irrideat) des orgueilleux par sa sublimité, qu'elle effraye les attentifs par sa profondeur, qu'elle paît les grands par sa vérité, qu'elle nourrit les petits par son affabilité*<sup>46</sup>. Et pourtant, *bien qu'accessible à tous, peu en pénètrent les mystères*<sup>47</sup>.

Dès l'époque des *Dialogues*, Augustin a admis la nécessité de l'autorité du Verbe de Dieu et de sa parole contenue dans l'Écriture: nécessité inéluctable pour le simple, pour l'illettré; nécessité, au moins relative,

35. *En. in Ps.* CIII, IV, 1 (CCL XL/1521); *Sermo* IV, 1; cf. Maurice PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1944, p. 116.

36. Cf. *Conf.* VI, v, 8 (BA 13/532 ss.); XIII, xv, 16 (14/452 ss.); cf. BUDÉ I-II/125, 378).

37. *Epist.* LXXXII, II, 5 (PL XXXIII/277).

38. Cf. *De bapt.* II, III, 4 (BA 29/132 ss.); *De grat. Cbr.* XLIII, 47 (PL XLIV/381); *C. Faust.* XI, v (PL XLII/248-249).

39. *Epist.* LXXXII, I, 3 (PL XXXIII/277).

40. Cf. *Epist.* CXLIII, 7 (PL XXXIII/588).

41. Cf. *De doctr. cbr.* III, x, 14 (BA 11/358 s.).

42. *C. Faust.* XI, v (PL XLII/249); cf. aussi *Epist.* CXLIII, 7 (PL XXXIII/588).

43. Cf. *C. Faust.*, ibidem.

44. *De doctr. cbr.* I, XXXVII, 41 (BA 11/233 s.).

45. *Conf.* XIII, XXIII, 33 (BA 14/486 s.; BUDÉ II/392).

46. *De Gen. ad litt.* V, III, 6 (PL XXXIV/323).

47. *Epist.* CXXXVII, v, 18 (PL XXXIII/524).

pour le lettré<sup>48</sup>. Si, dans le *De ordine*, il exalte outre mesure les disciplines libérales comme moyens adéquats pour arriver aux choses divines<sup>49</sup>, il s'en repent dans les *Rétractations*: *Il me déplait souverainement... d'avoir attaché tant d'importance aux disciplines libérales que beaucoup de saints ignorent complètement, tandis que d'autres les connaissent qui ne sont pas saints*<sup>50</sup>. Donc les vertus intellectuelles ne s'identifient pas avec les vertus morales. La vérité vivante et le salut sont *communiqués plus sûrement et plus secrètement par les mystères auxquels nous, chrétiens, sommes initiés, soit dans la catéchèse biblique soit aussi par les sacrements de l'initiation*<sup>51</sup>.

Dans la mesure où Augustin prêtre et évêque s'éloigne de son enthousiasme juvénile pour la philosophie et se dépense dans le ministère de la parole de Dieu, il saisit et affirme le rôle de l'Écriture dans la formation et dans la vie du chrétien. La lecture du IV<sup>e</sup> évangile et des *Lettres* de saint Paul a été décisive dans sa propre conversion<sup>52</sup>. Un texte tiré de la *Lettre aux Romains*<sup>53</sup> amène le dénouement de la crise au jardin de Milan<sup>54</sup>. Ayant terminé de scruter sa conscience dans l'admirable X<sup>e</sup> livre des *Confessions*, Augustin se sentait *terrifié à la vue de ses péchés et accablé par le poids de sa misère*<sup>55</sup>. Il avait songé à fuir dans la solitude. Mais Dieu l'en avait empêché : *Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort pour eux* (II Cor. v, 15). Et Augustin de comprendre que Dieu exige de lui l'étude, la méditation de l'Écriture pour s'en rassasier et pour en nourrir les autres<sup>56</sup>. Dans une prière ardente, il supplie Dieu de l'y aider : *Que vos Écritures soient mes chastes délices, que je n'y trouve ni à m'égarer, ni à égarer les autres à leur propos*<sup>57</sup>. Les innombrables homélies, les commentaires bibliques, les traités ascétiques jusqu'aux ouvrages polémiques montrent avec quelle perfection cette tâche a été accomplie et l'idéal réalisé.

Ces quelques pensées sur l'aspect doctrinal et la portée pratique ou existentielle de l'Écriture appellent le thème de l'herméneutique augustinienne dont l'étendue nous interdit un exposé complet. La théorie, exposée dans le *De doctrina christiana*, a été étudiée entre autres par M. Marrou, particulièrement préparé pour y déceler les influences des disciplines profanes dont Augustin affirme l'utilité : connaissance des langues hébraïque et grecque, la méthode d'interprétation en usage chez les grammairiens, dialectique, philosophie, surtout histoire<sup>58</sup>.

48. Cf. aussi *C. epist. Man.* iv, 5 (BA 17/396 ss.).

49. Cf. *De ord.* II, xii, 35 — xvi, 44 (BA 4/424-439).

50. *Retr.* I, iii, 2 (BA 12/287).

51. Cf. *De ord.* II, ix, 27 (BA 4/410 s.). Ce sens de « mystère », non seulement intellectuel mais aussi cultuel, semble indiqué par le contexte historique : Augustin vise déjà son baptême auquel il va bientôt se préparer.

52. Cf. *Conf.* VII, ix, 13 — xxi, 27 (BA 13/608-643; Budé I/158-172).

53. *Rom.* xiii, 13 ss. : *Point de ripailles ni d'orgies... mais revêtez-vous de Jésus-Christ.*

54. Cf. *Conf.* VIII, xii, 29 (BA 14/64 ss.; Budé I/199 s.).

55. *Conf.* X, xliii, 70 (BA 14/267; Budé II/292).

56. *Ibidem.* — Ajoutons-y XI, ii, 2-3 (272-277; Budé II/297).

57. *Ibid.* XI, ii, 3 (BA/275; Budé II/297).

58. Cf. Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.

L'application des principes théoriques dans l'homilétique et les commentaires bibliques a fait l'objet du volumineux travail de M. Pontet<sup>59</sup>.

Quiconque juge l'exégèse augustinienne à la lumière de la méthode moderne critique et historique, n'aura que trop souvent un sourire pour ses ingénieuses allégories, surtout celles qui concernent les nombres. A regarder de plus près, il trouvera certaines qualités qui manquent malheureusement à certains exégètes d'aujourd'hui.

Le premier principe fondamental est celui de la distinction du sens littéral et du sens spirituel, fondé sur *II Cor.* III, 6 : *Littera occidit, spiritus autem vivificat*<sup>60</sup>. Le premier, le sens historique, a pour objet soit une doctrine, soit un fait<sup>61</sup>. Il est le fondement du second. Mais il intéresse moins l'exégète. Bien qu'il puisse être compris *religieusement*, il peut être dangereux, voire faux, être source d'hérésie<sup>62</sup>. Toute la tâche de l'exégète consiste à creuser plus profondément jusqu'à trouver le sens spirituel qui est, ou sens figuratif (typologique), ou sens allégorique. Caché ou voilé<sup>63</sup>, ce sens spirituel peut être et est de fait fréquemment multiple en raison de la richesse initiale, fontale de la parole de Dieu<sup>64</sup>. Œuvre de Dieu, l'Écriture est d'une profondeur incommensurable, par conséquent pleine de mystères. *Dieu couvre... par un nuage sa lumière*<sup>65</sup>. A l'exégète de soulever ce voile, au prédicateur d'expliquer les *sacramenta*. Il n'est pas même nécessaire que l'auteur sacré ait eu connaissance ou ait saisi le ou les sens spirituels. Il suffit que l'Esprit-Saint les y ait mis, cachés dans la *lettre*<sup>66</sup>. Or ce qui est caché, mystérieux, excite à la curiosité, invite à la recherche (influence de la discipline de l'arcane !), favorise la méditation continuelle et préserve de l'ennui<sup>67</sup>. Ici le progrès ne s'arrête pas avant la pleine vision dans la patrie; comme ce que nous cherchons est finalement Dieu, nous pouvons appliquer à notre sujet le texte suivant : *Cherchons celui qui est à trouver, cherchons celui qui a été trouvé. Pour que celui qui est à trouver soit cherché, il est caché; pour que celui qui a été trouvé soit cherché (encore), il est immense... En effet il rassasie celui qui cherche pour autant qu'il le saisit; et il rend plus capable celui qui trouve pour qu'il cherche encore à être rassasié, là où il a commencé à recevoir davantage... jusqu'à ce que nous arrivions à la vie éternelle, où nous serons remplis de sorte que nous ne pourrions pas être rendus plus capables parce que nous serons parfaits au point de ne plus progresser*<sup>68</sup>.

Augustin n'a pas inventé cette méthode. Clément d'Alexandrie et

59. Cf. Maurice PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1944.

60. Cf. *De doctr. chr.* III, v, 9; xxiv, 34 (BA 11/350, 384), etc.; cf. M. PONTET, *op. laud.*, pp. 149 ss. surtout pp. 166 ss.

61. Cf. *Sermo* LXXXIX, 4-5 (PL XXXVIII/556 ss.).

62. Cf. *De doctr. chr.* III, x, 14 (BA 11/358 s.); *En. in Ps.* CIII, III, 5 (CCL XL/1502 ss.).

63. Cf. *Sermo* LI, 5 (PL XXXVIII/336 ss.).

64. Cf. *Conf.* XII, xxvii, 37 (BA 14/406 s.; BUDÉ II/357); cf. M. PONTET, *op. cit.*, p. 144.

65. *In Job. tr.* XIX, 5 (CCL XXXVI/190); xxxiv, 4 (312-313).

66. Cf. *De doctr. chr.* III, xxvii, 38 (BA 11/388 ss.).

67. Cf. *C. Maxim.* II, xxii, 3 (PL XLII/794 s.).

68. *In Job. tr.* LXIII, 1 (CCL XXXVI/485-486).



Origène l'avaient déjà appliquée. Ambroise et Hilaire ont été à leur école. Ils ont transmis un héritage déjà ancien à l'évêque d'Hippone.

Le principe herméneutique du sens spirituel permettait d'abord de tourner les difficultés dans le cas de textes contraires à la foi et aux mœurs : ce n'est que le sens figuré qui compte<sup>69</sup>. Les adversaires ne manquaient pas — et avec raison — d'attaquer cette échappatoire. Ainsi les Manichéens refusaient l'interprétation allégorique de la *Genèse*. Malgré ses efforts, Augustin ne réussit pas à infirmer leurs objections dans le *De Genesi ad litteram*. Ce qu'il nous y donne est moins une interprétation littérale qu'une élucubration théologique géniale.

Cependant, des limites étaient posées à l'arbitraire : le sens figuratif est à établir par des textes parallèles de la Bible. L'Écriture se commente elle-même<sup>70</sup>. Puis l'interprétation doit partir de la règle de la foi et être en accord avec l'enseignement de l'Église<sup>71</sup>.

La méthode alexandrine présente surtout un avantage appréciable. Elle permet une interprétation extrêmement riche et variée, selon le talent de l'exégète ou du prédicateur, selon le goût des auditeurs. Augustin s'y trouvait à son aise. Il pouvait faire valoir toute sa théologie, y mettre toute sa piété et ses intuitions mystiques, y développer toutes ses subtilités de grammairien (le symbolisme des nombres). C'était, pour parler son langage, une harpe dont il joue à la perfection et avec ingéniosité tel un nouveau David. Évoquons les *Enarrationes in Psalmos* dont l'interprétation spirituelle, inspirée du donatiste Tyconius, est dominée par la théologie du Corps mystique : tous les psaumes sont christologiques, tantôt c'est la tête qui parle, tantôt les membres. Les deux ne font qu'un : *Totus Christus caput et corpus, unus homo, quasi una persona*.

Un membre éminent de l'épiscopat catholique a naguère exprimé, à l'adresse des théologiens, le vœu qu'ils ne séparent pas la théologie de la spiritualité, mais qu'ils reviennent à la grande tradition orientale qui aurait su garder mieux que nous Occidentaux l'union entre la théologie et la mystique, entre la théologie et la prière, entre la théologie et la sainteté. L'illustre orateur aurait pu citer parmi les Latins Augustin qui, sous ce rapport, n'a rien à envier à un Origène, à un Grégoire de Nysse ou à tout autre Oriental. Rien n'est plus opposé à la mentalité et à l'exégèse augustinienne que la « démythisation » et surtout la « désacralisation » tant prônées par certains exégètes et théologiens modernes. Ajoutons-y comme marque distinctive de sa théologie, la fidélité à l'Église et à la Tradition.

### 3. Église et Tradition

Répondant à deux lettres de Julien d'Éclane et de ses partisans, Augustin affirme dans un traité adressé au pape Boniface : le péché

69. Cf. *De doctr. chr.* III, x, 14 (BA 11/358 s.).

70. Cf. *ibid.* III, xxvii, 38 (388 ss.).

71. Cf. *ibid.* III, ii, 2 (338 ss.); *En. in Ps.* XXXVI, i-ii (CCL XXXVIII/336-368).

original, nû par ses contradicteurs, est si clairement contenu dans l'Écriture sainte, si fermement enseigné par la foi catholique, si évident dans la liturgie baptismale de l'Église que toute doctrine (ici, celle de l'origine de l'âme) contraire ne peut être vraie<sup>73</sup>. Augustin ajoute donc à l'Écriture la foi traditionnelle de l'Église catholique et son expression dans la liturgie. Telles sont pour lui les sources et les normes principales de la théologie<sup>74</sup>. Qui dit Église catholique dit Église hiérarchique, dépositaire de la vérité révélée, instrument de sa transmission intégrale, garante de la tradition apostolique. Ces sujets reviennent fréquemment dans les ouvrages de controverses donatistes et pélagiennes. Le cas de saint Cyprien s'opposant au pape Étienne au sujet du baptême des hérétiques était une occasion excellente de les exposer. Les donatistes s'y référaient continuellement pour justifier leur doctrine sacramentelle. Étienne s'était appuyé sur la tradition apostolique romaine, Cyprien sur la *ratio*, c'est-à-dire l'argument scripturaire. Trois synodes de Carthage réunis en 255 et 256 s'étaient mis de son côté. Comment résoudre la difficulté soulevée par les donatistes? Sans doute, l'Écriture l'emporte sur tous les écrits postérieurs des évêques au point d'être indiscutable, à condition que les textes allégués soient probants, répond Augustin. Il en est autrement des lettres de saint Cyprien et de tout autre évêque. Si elles s'écartent de la vérité, elles peuvent être blâmées par une personne plus compétente en la matière, par d'autres évêques dont l'autorité est plus grande et la prudence mieux instruite, enfin par des conciles. Ces conciles eux-mêmes, régionaux ou provinciaux, cèdent à l'autorité des conciles pléniers qui réunissent tout l'univers chrétien, et les conciles pléniers sont eux-mêmes amenés par les suivants<sup>75</sup>. Dans cette échelle des autorités ou normes ne figure pas l'évêque romain, peut-être parce qu'il est en cause (le pape Étienne), mais surtout parce que les donatistes n'admettaient pas, ne pouvaient pas admettre cette autorité. Alleurs, au début de sa polémique contre les schismatiques, et plus tard contre les pélagiens, il invoque bel et bien cette instance, bien qu'avec des accents inconnus de Vatican I. Il rappelle à ses contradicteurs la nécessité d'être unis à l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre<sup>76</sup>.

Dans l'Église romaine est toujours restée puissante la primauté (semper viguit principatus) de la chaire apostolique<sup>77</sup>. L'adverbe semper implique le transfert du pouvoir, c'est-à-dire la succession apostolique. Cette chaire apostolique est évidemment celle de Pierre, à qui la primauté sur les évêques donne la prééminence par une faveur si excellente<sup>78</sup>. En effet,

72. Cf. C. *duas epist.* Pol. III, x, 26 (PL XLIV/608) : « Si contra hoc sit, verum esse non posuit. »  
 73. Cependant une nuance est faite quant à leur autorité dans l'ibid. I, vii, 9 (BA 29/78 s.).  
 74. Ibid. II, iii, 4 (133 ss.). Nous reviendrons plus loin, lorsque nous parlerons du progrès dogmatique, sur ce texte important et souvent commenté.  
 75. Cf. Pr. *adv.*, strophe 5 (BA 28/184) : « Numerate sacerdotales vel ab ipsa Petri sede [...] ipsa est Petrus quam non vincunt superbae inferorum portae. »  
 76. *Epist.* xliii, iii, 7 (PL XXXIII/163).  
 77. *De bapt.* II, i, 2 (BA 29/127).

c'est à lui en tant que représentant de toute l'Église (*totius Ecclesiae figuram gerenti*) que le Christ a dit : *Sur cette pierre je bâtirai mon Église*<sup>78</sup>. Si dans la suite de la controverse l'argument de la primauté romaine devint gênant et disparut pour une raison d'opportunité, il revint avec plus de force dans la controverse pélagienne. Maintenant les évêques africains avaient besoin d'être soutenus par Rome. Ils demandèrent donc au pape Innocent I d'approuver les décisions des conciles de Carthage et de Milève (en 416)<sup>79</sup>. En effet, écrit Augustin, à Rome *coule un large fleuve [doctrine] qui vient de la source primitive*, en Afrique seulement *un petit ruisseau, bien qu'il émane de la même source originelle*<sup>80</sup>. Augustin veut se rassurer que l'eau du petit ruisseau (la doctrine contenue dans les décisions des conciles de Carthage et de Milève contre Pélage) vient de la même source commune d'où coule aussi le fleuve romain. C'est évidemment admettre une primauté doctrinale du pape, tout en affirmant une participation immédiate des évêques africains à la même vérité révélée. La réponse favorable du pape Innocent tranche aux yeux d'Augustin le litige pour toute l'Église : *Causa finita est: utinam aliquando finiatur error*<sup>81</sup>.

Certaines applications pratiques se dégagent de ce qui précède. A la suite de saint Cyprien<sup>82</sup>, Augustin<sup>83</sup> exige des évêques :

1. Une étude et un progrès continuels dans la science sacrée : *Oportet enim episcopos non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet qui cotidie crescit et proficit discendo meliora*<sup>84</sup>.

2. D'accepter sans discussion les vérités que de nouvelles et plus longues recherches ont découvertes et que l'Église a confirmées<sup>85</sup>.

3. De remonter à la source, c'est-à-dire à la tradition des Apôtres et de diriger de là le canal (contenant l'eau de la doctrine apostolique) jusqu'à notre époque<sup>86</sup>.

Ce court passage contient les éléments d'une doctrine sur l'évolution dogmatique, contrôlée et confirmée par l'Église. Signalons la différence de la situation à l'époque de saint Cyprien et à celle d'Augustin. Cyprien reproche au pape Étienne de se cramponner à sa *tradition romaine* au lieu de revenir à l'*usage originel établi par Notre-Seigneur, à la tradition évangélique et apostolique*<sup>87</sup>. Augustin, tout en maintenant l'autorité absolue de l'Écriture, défend la position du pape Étienne, c'est-

78. *Epist.* LIII, 1, 2 (PL XXX/196); cf. *Sermo* CCXCV, II, 2 (PL XXXVIII/1349).

79. Cf. *Epist.* CLXXV-CLXXVII (PL XXXIII/758 ss.); la réponse du pape dans les lettres CLXXXI-CLXXXII (779 ss.).

80. *Epist.* CLXXVII, 19 (772). — Cf. encore *De bapt.* V, xxvi, 37 (BA 29/392 s.) et saint CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, x, 2 (BUDÉ II/287) où nous trouvons les mêmes images.

81. S. AUGUSTIN, *Sermo* CXXXI, x, 10 (PL XXXVIII/734), de l'an 417. Voir aussi notre article : « Le 'De unitate' (chap. IV-V) de saint Cyprien, interprété par saint Augustin », dans *Augustinus Magister*, II, pp. 835-858.

82. Cf. S. CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, x, 1-2 (BUDÉ II/286-287).

83. S. AUGUSTIN, *De bapt.* V, xxvi, 37 (BA 29/390 ss.).

84. S. AUGUSTIN, *ibid.* (390, 392), citant saint CYPRIEN, *Epist.* LXXIV, x, 1 (BUDÉ II/286).

85. S. AUGUSTIN, *ibid.* (393).

86. Id., *ibidem*, rendant librement CYPRIEN, *loc. cit.* x, 2 (287).

87. S. CYPRIEN, *ibid.*, x, 2 (287).

à-dire la valeur de la tradition romaine devenue universelle après sa confirmation par le concile d'Arles plutôt que par celui de Nicée<sup>88</sup>. Les arguments bibliques de saint Cyprien ont été jugés insuffisants. Augustin pense d'ailleurs qu'une tradition de l'Église universelle incontestée remonte aux Apôtres et a, par conséquent, une valeur normative, même si elle ne se trouve ni dans les écrits canoniques ni dans les actes des conciles postérieurs<sup>89</sup>. Il est parmi les latins le premier à développer en largeur et en profondeur l'argument tiré des Pères et de la liturgie. Le principe dogmatique formulé pour la première fois par Prosper d'Aquitaine, disciple fidèle de saint Augustin, résume fidèlement sa pensée : *Legem credendi lex statuat supplicandi*. Sa source augustinienne principale est la lettre CCXVII<sup>90</sup>. Il a été redécouvert et mis en valeur par la théologie récente et par l'autorité ecclésiastique<sup>91</sup>.

Lorsque nous parlons de « Tradition », nous ne la restreignons pas à la doctrine du passé, à la tradition historique, mais nous l'entendons dans le sens de la foi vivante, transmise de génération en génération par l'Église, préservée de la corruption par l'Esprit-Saint. Il s'agit, pour parler avec saint Irénée, de ce trésor vivant et vivifiant qui a été déposé dans l'Église comme dans un vase précieux, qui reste toujours jeune et rajeunit sans cesse le vase dans lequel il a été déposé (*depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est*)<sup>92</sup>.

L'évêque d'Hippone a pleinement conscience de son devoir de dépenser ce trésor et d'y veiller, c'est-à-dire de travailler à la diffusion et à la conservation de la foi. L'image biblique du pasteur<sup>93</sup> à qui est confié le troupeau, qui donne sa vie pour ses brebis, fut souvent pour lui l'occasion de traiter ce sujet. *Il faut qu'il y ait une source en toi pour dépenser ce trésor, non une bourse pour l'y enfermer*<sup>94</sup>. *Voyez comme il appartient à l'office du pasteur d'ouvrir des sources cachées et de procurer aux brebis une eau pure et saine*<sup>95</sup>. *La sollicitude pastorale nous incombe à nous; l'obéissance, à vous; à nous la vigilance, à vous l'humilité du troupeau*<sup>96</sup>. *Je rappellerai la brebis qui s'est égarée, je chercherai celle qui s'est perdue; que tu le veuilles ou non, je le ferai. Et si les ronces des forêts me déchirent alors que je suis parti à sa recherche, je me presserai à travers des passages resserrés, j'enfoncerai toutes les clôtures, j'irai partout: je rappellerai la brebis qui s'égare, je cher-*

88. Cf. S. AUGUSTIN, *De bapt.* VI, vii, 10 et xiii, 20 (BA 29/418 ss. et 432 ss.).

89. Cf. *ibid.* II, vii, 11; IV, xxiv, 31 (151 ss. et 313 ss.); encore *De Gen. ad litt.* X, xxxiii, 39 (PL XXXIV/425-426), au sujet du baptême des enfants; C. FAUST, XXX, vi (PL XLII/514-515), au sujet du canon des Écritures; *Epist.* Lrv, v, 6-7 (PL XXXIII/202-203), au sujet des traditions liturgiques.

90. Cf. K. FEDERER, *Liturgie und Glaube*, « Paradosis, 4 », Fribourg, 1950.

91. Cf. les définitions dogmatiques de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie; les encycliques *Quas primas* de Pie XI et *Mediator Dei* de Pie XII, etc.; cf. aussi, au II<sup>e</sup> concile du Vatican, la constitution sur la liturgie (SC, I, 33), la constitution dogmatique sur la révélation (DV, II, 8; vi, 21).

92. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, xxiv, 1 (SC 34/398); cf. III, rv, 1 (SC 114 ss.).

93. Cf. *Ex.* xxxiv; *Lc.* xv; *Jn.* x et xxi; *I Pet.* II, 25; v, 4, etc.

94. *Sermo* CI, v, 6 (PL XXXVIII/608).

95. *Sermo* CXXVIII, v, 7 (716).

96. *Sermo* CXLVI, I, 1 (796).

*cherei celle qui se perd*<sup>97</sup>. Augustin veut mourir pour ses brebis, effectivement, comme le Christ ou Pierre, ou de désir : *aut effectum aut affectum*<sup>98</sup>. Il ne conçoit pas son salut sans celui de ses brebis : *Nolo salvus esse sine vobis*<sup>99</sup>.

Le ministère pastoral, les évêques de la *Catholica* l'exercent en communion entre eux et notamment avec le successeur de Pierre. Avertissant le pape Boniface des menées pélagiennes, il lui écrit : *Ils (les pélagiens) guettent de tout côté les entrées du bercail... le lieu élevé d'où les bergers surveillent leurs ouailles (specula pastoralis) nous est commun à nous tous qui exerçons la fonction épiscopale, bien que toi tu aies une prééminence, car tu y occupes une place plus élevée*<sup>100</sup>. N'est-il pas réconfortant de trouver ce même souci chez saint Hippolyte, sans doute à la suite de la recommandation donnée par saint Paul aux « presbytres » d'Éphèse de veiller au troupeau sur lequel le Saint-Esprit les avait établis pour paître l'Église de Dieu (*Act. xx, 28*)? *L'erreur ne sera réfutée que par l'Esprit-Saint qui est transmis dans l'Église, et que les Apôtres ont reçu les premiers, qu'ils ont transmis aux vrais croyants. Comme nous (évêques) sommes les successeurs des apôtres et que nous participons à la même grâce, au même souverain sacerdoce, au même magistère, et puisque nous sommes considérés comme les gardiens de l'Église, nous ne fermons pas les yeux et nous ne taisons pas la vraie doctrine*<sup>101</sup>.

Tout cela nous explique l'amour de saint Augustin pour l'Église et le respect qu'il a de la Tradition. La succession ininterrompue des évêques à partir de Pierre, instrument de garantie de la tradition apostolique, est pour lui un motif de crédibilité<sup>102</sup>. *Je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église ne m'y déterminait*<sup>103</sup>.

A partir de Tertullien et de saint Cyprien les Africains eurent un véritable culte de l'Église-Mère. Il a trouvé son expression jusque dans les inscriptions et les mosaïques des basiliques<sup>104</sup>.

Saint Optat de Milève et saint Augustin ne font que continuer un langage traditionnel que nous cherchons en vain chez les auteurs romains des trois premiers siècles. On n'a qu'à parcourir les écrits de la controverse donatiste, à partir du *Psalmus abecedarius*, les lettres, les traités et surtout les sermons. *L'Église catholique (universelle) est notre véritable mère, véritable épouse de son époux, le Christ*. Elle est aussi vierge dans sa foi. Vierge et mère, elle imite Marie. Celle-ci a enfanté la Tête,

97. *Sermo* XLVI, VII, 14 (278).

98. *Sermo* [Cassin. I], CXXXIII, 5 (*Misc. Agost.* I/404); cf. *Sermo* [Guelf.], XXXII, 3-4 (*Misc. Agost.* I/564-566); *Sermo* CXXXVII, XII, 15 (PL XXXVIII/762 ss.).

99. *Sermo* XVII, II, 2 (125); *In Job. tr.* XLV-XLVIII (CCI. XXXVI/388 ss.).

100. *C. duas epist. Pel.* I, I, 2 (PL XLIV/551) : « Quamvis ipse in ea praeceminas celsiore fastigio. » Le Docteur africain a été non seulement le théologien de la collégialité épiscopale mais aussi son exemple vivant par toute son activité, notamment à l'occasion des nombreux conciles africains.

101. S. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, I, *Introd.* (GCS XXVI/2-3).

102. Cf. S. AUGUSTIN, *C. epist. Man.* IV, 5 (BA 17/396-399).

103. *Ibid.* v, 6 (401).

104. Cf. J. C. PLUMPF, *Mater Ecclesia*, Washington, 1943 : pp. 45-62, pour Tertullien; pp. 81-108, pour saint Cyprien.

celle-là les membres<sup>105</sup>. *L'Église est même supérieure à Marie. Pourquoi? Parce que Marie est une portion de l'Église, un membre saint, un membre excellent, un membre suréminent, mais toutefois elle reste toujours un membre du corps entier*<sup>106</sup>.

#### 4. Critique et progrès

Nonobstant la fermeté de ses principes et le rejet de tout relativisme de la vérité, Augustin permet, exige même la critique; sans elle en effet le progrès de la théologie et de la foi est mis en danger. A ce propos nous avons déjà mentionné la controverse contre les donatistes, l'attitude de Cyprien et la question du baptême des hérétiques<sup>107</sup>. Le sujet mérite d'être approfondi.

Écrivant à l'évêque Fortunatianus de Sicca Veneria, Augustin s'excuse d'avoir blessé un collègue qui s'était opposé à son opinion sur la vision de Dieu par les yeux corporels<sup>108</sup>. Il est prêt à se laisser instruire soit par ce collègue, soit de tout autre s'il connaît mieux la question. Ayant cité plusieurs Pères grecs et latins, il concède à son opposant le droit d'examiner et de refuser leur témoignage, sous réserve du respect dû à ces auteurs et de la charité. Contrairement à ce que nous observons à l'égard de l'Écriture sainte, nous pouvons discuter et même rejeter certaines affirmations des écrivains non inspirés. Augustin s'attend à la même attitude de la part de ses lecteurs. Il la désire<sup>109</sup>. On pourrait citer de nombreux passages analogues, ainsi dans le *De Trinitate*: *Que mon lecteur, s'il communie pleinement à ma certitude, fasse route avec moi; ... s'il se reconnaît dans l'erreur, qu'il revienne à moi; s'il m'y surprend moi-même, qu'il m'en détourne. C'est ainsi que nous avancerons ensemble sur le chemin de la charité... Voilà le vœu pieux et ferme dont je voudrais convenir devant le Seigneur notre Dieu, avec tous mes lecteurs et à propos de tous mes écrits*<sup>110</sup>... Vers la fin du paragraphe, l'auteur invite le lecteur critique à défendre sa façon de voir et à réfuter la sienne, s'il le peut, avec charité et sincérité. Au cas où Augustin ne serait plus de ce monde pour être informé, ceux qui le pourront être en profiteront avec mon entier consentement et mon plein gré<sup>111</sup>. Aussi préfère-t-il les critiques du premier venu aux éloges de l'erreur et de la flatterie. Aucune critique n'effraie l'ami de la vérité. Et de conclure avec le Ps. cxl, 5 : *Que le juste me critique et me corrige avec charité*<sup>112</sup>. Car nous ne devons pas être des docteurs indociles. Aucune autorité canonique ne doit être attribuée à nos écrits<sup>113</sup>.

La critique, Augustin la permet même aux laïcs à l'égard des évêques

105. S. AUGUSTIN, *Sermo* [Guelf.], I, 8 (*Misc. Agust.* I/447-448).

106. *Sermo* [Denis], xxv, 7 (*Misc. Agust.* I/162-163).

107. Cf. *De bapt.* II, III, 4 (BA 29/132-135); cf. *supra*, p. 231 s.

108. *Epist.* cxlviii, I, 4-5 (PL XXXIII/623-624).

109. *Ibid.* rv, 15 (628 s.).

110. *De Trin.* I, III, 5 (BA 15/97).

111. *Ibid.* (99); cf. encore I, XIII, 31 fin (180 s.).

112. *Ibid.* II, I, 1 (185).

113. *Epist.* cxciii, rv, 10 (PL XXXIII/873).

— et même il la désire. Un jeune homme, Vincentius Victor, bavard prétentieux, mais maniant la plume avec habileté, s'était étonné de l'ignorance d'Augustin sur l'origine de l'âme. Avec une humilité déconcertante, celui-ci accepte ses remarques pourtant incomplètement conformes à la vérité. Loin de traiter son jeune correspondant avec mépris, il reconnaît ce qu'il y a de fondé dans ses propos et veut y corriger légèrement ce qu'il y trouve d'erreur<sup>114</sup>. Il faut que tu comprennes, lui écrit-il, avec combien plus de soin nous devons faire revenir de l'erreur les ouailles du Seigneur, si c'est chose honteuse pour les ouailles de cacher aux bergers leurs vices dont elles ont peut-être connaissance. O ! puisses-tu réprimander toutes mes fautes dignes d'un juste blâme ! En effet je ne puis nier que bien des choses se trouvent dans mes mœurs ainsi que dans mes si nombreux opusculs, qui méritent la critique en toute justice et sans témérité<sup>115</sup>.

Il faudrait citer et commenter tout un long passage tiré d'une lettre adressée au noble tribun Marcellinus<sup>116</sup>. Diverses questions ont été soulevées au sujet du *De libero arbitrio*, ouvrage écrit par Augustin une vingtaine d'années auparavant. Son auteur avoue y avoir soutenu une doctrine qui ne peut être prouvée avec rigueur, mais de fait elle fut la sienne. Il tâche d'être du nombre de ceux qui écrivent au fur et à mesure qu'ils progressent et qui progressent au fur et à mesure qu'ils écrivent (qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt). Tant mieux s'il est critiqué par ses lecteurs ! S'il saisit son erreur, il progresse. Il faut lui pardonner et le féliciter, non parce qu'il y avait erreur, mais parce qu'il y a réprobation. En effet, est perverti au plus haut degré celui qui, par amour-propre, veut que les autres se trompent avec lui pourvu que sa propre faute reste ignorée. Et Augustin de supplier ses amis de ne pas le défendre partout et toujours. Il n'approuve pas Cicéron qui aurait affirmé d'un inconnu : *Jamais il n'a dit une parole qu'il aurait voulu révoquer*. Loin d'être un sage, celui-là est un imbécile, répond Augustin, à moins qu'il ne s'agisse d'un homme inspiré par l'Esprit-Saint. Ce n'est pas le cas d'Augustin. Contrairement à ses amis, il a conscience des erreurs contenues dans ses livres. C'est plutôt une parole d'Horace qui l'inquiète : *La parole une fois prononcée ne revient plus*<sup>117</sup>.

C'est pourquoi il avait toujours renvoyé la publication de ses deux ouvrages *De Genesi ad litteram* et *De Trinitate*. Augustin cherche des juges véridiques, sévères au nom de la vérité ; il veut se constituer lui-même son propre juge<sup>118</sup>. Ce projet longtemps rêvé, il l'a réalisé peu avant sa mort dans les *Rétractations* ou *Révisions* connues de tous. Reprenant presque les termes mêmes de la *Lettre CXLIII*, il se propose de revoir (*recenseam*) ses écrits avec la sévérité d'un juge et de marquer du style du censeur les passages qui lui déplaisent<sup>119</sup>. Un imprudent seul lui

114. *De anima et ejus orig.* I, II, 2 (PL XLIV/476 s.).

115. *Ibid.* IV, I, 1 (523).

116. Cf. *Epist.* CXLIII, 2-4 (PL XXXIII/585 ss.).

117. *Ibid.* (586) : « Nescit vox missa reverti » (HORACE, *Ep.* II, III, 390 ; éd. « Les Belles Lettres », *Épîtres. De arte poetica*, BUDÉ/222).

118. Cf. S. AUGUSTIN, *Epist.* CXLIII (*loc. cit.*).

119. *Retr.*, prol. 1 (BA 12/266).

reprocherait ce travail. Le critère ne sera pas la perfection littéraire, mais la conformité à la foi catholique. *Si nous nous jugeons nous-mêmes, nous ne serons pas jugés par Dieu*<sup>120</sup>. Pour cet examen Augustin fixera son regard sur l'unique Maître, au jugement de qui il désire échapper<sup>121</sup>. Il délivrera ou préservera ses lecteurs des erreurs qui se trouvent notamment dans ses écrits de catéchumène : *Qu'ils ne me suivent pas dans l'erreur, mais dans le progrès. Quiconque lira mes ouvrages dans l'ordre où ils ont été rédigés, constatera peut-être de quelle manière j'ai progressé en écrivant*<sup>122</sup>. Conseil sage et utile à tout chercheur consultant Augustin. Il a été trop souvent négligé par les controversistes. Encore à la fin du *De dono perseverantiae* — son dernier traité —, Augustin estime comme un effet de la miséricorde divine à son égard si, par les remarques de ses lecteurs, il devient non seulement plus instruit (*doctior*), mais aussi plus amendé (*emendatior*). Il attend ce service des théologiens de l'Église, si ses ouvrages tombent entre leurs mains<sup>123</sup>.

Plus d'une fois nous avons trouvé le mot de 'progrès' dans nos textes<sup>124</sup>. C'est d'abord le progrès personnel du maître : au courant de sa longue carrière il s'est corrigé des erreurs de la jeunesse, il a pénétré plus profondément le sens de l'Écriture, il s'est familiarisé avec la pensée des grands docteurs grecs et latins. C'est ensuite le progrès objectif : partant des données de l'Écriture et de la Tradition, Augustin a fait avancer la doctrine sacrée par sa réflexion dialectique de théologien. Citons comme exemple la doctrine des théophanies<sup>125</sup>, de l'appropriation<sup>126</sup>, celle de la procession de l'Esprit moyennant un acte d'amour de Dieu (*per modum amoris*), etc. Quant à l'appropriation, il nous avertit que ce furent les objections discutées entre ariens et catholiques qui furent l'occasion de l'approfondissement doctrinal poursuivi par les théologiens<sup>127</sup>.

Tel est le rôle providentiel des hérésies : secouer les paresseux, les stimuler à la recherche de la vérité. Elles sont pour l'Église ce qu'est le fumier pour la culture des champs<sup>128</sup>.

Non seulement les évêques, mais tout chrétien est appelé à collaborer à cet approfondissement. Bien des vérités se trouvaient cachées dans les Écritures. Lorsque les hérétiques ont été retranchés de l'Église de Dieu, ils l'ont agitée de leurs questions. Et voici qu'a été découvert dans le peuple de Dieu ce qui était encore caché. Nombreux étaient ceux qui pouvaient scruter les Écritures et les expliquer à fond, mais ils étaient inconnus et ils ne proposaient pas la solution de problèmes

120. *Ibid.*, prol. 2, citant *I Cor.* xi, 31.

121. *Ibid.*, prol. 2 (268).

122. *Ibid.*, prol. 3 (270 s.).

123. Cf. *De dono pers.* xxiv, 68 (BA 24/762 ss.).

124. Cf. *De bapt.* II, iii, 4 (BA 29/132 ss.); *Epist.* cxliii, 2-4 (PL XXXIII/585 ss.); *Retr.*, prol. 3 (BA 12/268 ss.).

125. Cf. *De Trin.* II-III (BA 15/182 ss.).

126. Cf. *ibid.* VI-VII (468 ss.).

127. Cf. *ibid.* VII, i, 1 (502 ss.).

128. Cf. *Sermo* v, 1 (PL XXXVIII/53).



difficiles parce qu'aucun calomniateur ne se manifestait<sup>129</sup>. Augustin mentionne dans la suite de ce texte les ariens, les donatistes, diverses christologies hétérodoxes<sup>130</sup>. Ce n'est pas l'unique passage où la collaboration des laïcs, c'est-à-dire de toute l'Église est souhaitée. Dans l'énumération des autorités du *De baptismo*, II, III, 4 : Écriture, évêques, etc., figure en troisième lieu *la parole peut-être plus sage d'une personne mieux versée dans la question en litige*; suit *l'autorité prépondérante et la prudence mieux instruite d'autres évêques*, puis les conciles<sup>131</sup>. La troisième autorité n'est donc pas celle d'un évêque, mais celle d'un autre membre de l'Église, prêtre ou laïc. D'ailleurs l'œuvre littéraire de notre évêque, surtout ses lettres, illustre amplement cette pratique, un peu tombée en désuétude pour reprendre, semble-t-il, de nos jours.

Un problème discuté depuis des siècles est celui du rôle joué par les conciles<sup>132</sup>. Le texte principal et difficile, cité déjà plusieurs fois, est tiré du *De baptismo* II, III, 4. L'autorité suprême, indiscutable en matière doctrinale, revient à l'Écriture sainte. Elle l'emporte sur tous les écrits postérieurs des évêques et des conciles. A elle seule est attribuée une autorité divine. Tous les autres arguments sont humains (*humana argumenta*)<sup>133</sup>. Ces derniers se répartissent selon une échelle de valeurs différentes : les écrits d'évêques postérieurs aux livres canoniques (par exemple saint Cyprien) peuvent être repris (*reprehendi*) en cas d'erreur : soit par des personnes plus qualifiées, soit par d'autres évêques plus doctes et plus prudents, soit par des conciles. Les conciles régionaux ou provinciaux *cedent* (cedere) à *l'autorité des conciles pléniers qui réunissent tout l'univers chrétien, et les conciles pléniers eux-mêmes sont souvent amendés* (emendari) — *les plus anciens par les suivants* — *quand, à la faveur d'une meilleure expérience, on ouvre ce qui était fermé et l'on connaît ce qui était caché*.

Comment expliquer cet « amendement » des conciles pléniers par des conciles postérieurs sans ruiner le caractère définitif des décisions conciliaires dogmatiques? Car, dans le cas discuté, celui de la validité du baptême des hérétiques, il s'agit d'une vérité dogmatique. Proposer qu'il s'agit ici d'une décision purement disciplinaire est une réponse évasive. Entendre le mot « concile plénier » de la fin de la phrase dans le sens de « synodes groupant l'épiscopat de tout un pays » — à la suite du Colloque de Poissy (1561) — n'est conforme ni au développement de la phrase ni à la grammaire, *ipsaque plenaria* se rapportant à ce qui précède immédiatement<sup>134</sup>. Le *saepe* ne fait une difficulté que si l'on

129. Cf. *En. in Ps.* LIV, XXXI (CCL XXXIX/672 s.).

130. *Ibid.* (673). Un passage analogue se lit dans l'*En. in Ps.* LXVII, XXXIX (*loc. cit.*, 896 s.). Les hérétiques mentionnés à cet endroit sont Photin, les manichéens, les sabelliens, les ariens, les eunoméens, les macédoniens, les donatistes et les lucifériens.

131. Cf. *supra*, pp. 231-232.

132. Cf. Fritz HOFMANN, « Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus », dans *Kirche und Ueberlieferung*, éd. J. BETZ et H. FRIES, Fribourg-en-Brisgau, 1960, pp. 81-89 (bibliographie, p. 81, n. 1). Cf. encore G. BAVAUD, « L'autorité des conciles pléniers », Note complémentaire 11 de l'éd. du *De bapt.* (BA 29/593-596).

133. *De bapt.* I, VII, 9 (BA 29/78).

134. Cf. *De bapt.* II, III, 4 (BA 29/132 ss.), et la Note de G. BAVAUD, *loc. cit.* (29/596) :

transpose notre notion et notre numérotation modernes des « conciles œcuméniques » à l'époque d'Augustin. Ce qui semble en définitive être la clef de la solution c'est le sens du terme *emendari*. Il ne peut être traduit par « corriger une erreur », sinon l'argumentation d'Augustin serait inefficace. La décision du concile d'Arles (plutôt que de celui de Rome) ne serait pas définitive et n'obligerait donc pas les donatistes. La vraie solution, indiquée déjà par K. Adam<sup>135</sup>, est à chercher ailleurs. Un regard sur le *Thesaurus Linguae latinae* révèle toute une gamme de sens attribués au terme *emendare*. Comme le contexte exclut le sens de « corriger une erreur », il faut rendre en français le terme par « amender » un concile antérieur d'une imperfection ou imprécision (*menda*) par un concile postérieur, donc « améliorer » ou « perfectionner » à la suite d'une expérience ou d'une connaissance « meilleure ». L'indispensable dialogue entre théologiens et évêques, d'abord sur le plan restreint de la province ou de la région, prépare et mûrit la décision définitive<sup>136</sup>. Rien n'est plus naturel si nous nous rappelons le but de l'exégèse augustinienne exposée ci-dessus, qui est d'explicitier et développer la richesse initiale, originelle, mais cachée dans l'Écriture sainte.

D'ailleurs notre interprétation est soutenue par le choix des mots différents : *reprehendi* pour la correction d'un texte erroné d'un évêque, *cedere* pour l'autorité plus faible d'un concile régional qui doit céder à celle supérieure d'un concile général, *emendari* pour l'amélioration ou l'approfondissement apporté par un concile plénier postérieur. Cicéron, auteur favori d'Augustin, marque la nuance lorsqu'il écrit : *Recentissima quaeque sunt correctae et emendatae*<sup>137</sup>.

Au concile œcuménique revient par conséquent une part primordiale dans le progrès dogmatique, ne fût-ce que par le poids de son autorité. Il représente l'Église universelle en laquelle le Christ continue sa mission. Le Christ total est constitué de la tête et du corps. Les deux forment *une seule chair*, ont une seule voix : *Christus caput est et corpus... duo sunt in carne una, ...in voce una*<sup>138</sup>. Cette présence du Christ la préserve de l'erreur<sup>139</sup> et la fait progresser dans la vérité. Saint Irénée avait énoncé la même conviction selon une gracieuse image qui a déjà été rappelée ci-dessus<sup>140</sup>.

La théologie de saint Augustin est donc à la fois traditionnelle et dynamique parce que critique; nous pourrions même dire qu'elle est progressiste et évolutionniste, à condition d'écarter de ces termes une signification moderne que l'évêque d'Hippone n'aurait jamais

« Augustin songerait, non seulement à ce que nous appelons de nos jours les conciles œcuméniques, mais à des synodes groupant l'épiscopat de tout le pays. »

135. Karl ADAM, «Causa finita est», dans *Gesammelte Aufsätze* von F. HOFMANN, 1936, p. 231.

136. Cf. *De bapt.* II, iv, 5 (BA 29/134 ss.).

137. CICÉRON, *Academica* I, 13.

138. S. AUGUSTIN, *Sermo* CXXIX, III, 4 (PL XXXVIII/722).

139. Cf. *En. in Ps.* IX, 12 (CCL XXXVIII/64) : «... Ecclesiam, nisi Dominus inhabitaret, iret in errorem quamlibet studiosissima speculatio»; cf. encore *En. in Ps.* LVII, 6 (CCL XXXIX/713 s.).

140. Cf. *supra*, p. 233, n. 92.

ratifiée. Et ces qualités découlent comme une conséquence nécessaire du principe de la richesse initiale de la Bible (sens multiple, sens spirituel à expliciter) et de la croissance continue de l'Église pérégrinante jusqu'à ce qu'elle ait atteint sa plénitude à la consommation des temps.

De ces quelques pensées sur la critique et le progrès se dégagent certaines règles sur l'interprétation de saint Augustin.

1. C'est d'abord la nécessité de lire ses écrits dans l'ordre chronologique afin de saisir l'évolution jusqu'à la maturité définitive de sa pensée. Les *Rétractations* ou *Révisions* restent notre meilleur guide de lecture sans être pourtant suffisantes. Des positions contradictoires s'expliquent souvent par le fait d'une évolution et d'un progrès. Citons comme exemple la doctrine de la coopération entre la grâce et le libre arbitre d'une part et, ce qui en résulte, la doctrine sur la prédestination avant et après l'*Ad Simplicianum*.

2. Le maître nous donne le droit de le critiquer, de le corriger, plutôt il nous en fait un devoir, humblement disposé qu'il est à suivre toute solution meilleure que la sienne.

3. Et la postérité lui a trop souvent accordé une autorité intangible qu'il avait toujours refusée. Sans doute, fixer les limites de cette critique est chose difficile. L'ultime critère est cependant, selon Augustin, la conformité avec l'Écriture et avec la foi de l'Église universelle, *colonne prédestinée et soutien de la vérité, praedestinata columna et firmamentum veritatis*<sup>141</sup>. Entre les deux, Écriture et foi de l'Église, une opposition est impensable : *Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem*<sup>142</sup>.

## 5. Le théologien

Qu'il me soit permis d'esquisser pour finir le portrait de ce grand et vrai théologien, tel qu'il ressort de nos réflexions.

Augustin voit Dieu tellement élevé dans sa perfection qu'il se sent comme anéanti devant sa majesté, tellement caché dans sa transcendance qu'il est comme aveuglé par sa lumière. D'où cette humilité qui nous déconcerte à la lecture des *Confessions*, du *De Trinitate*, de ses *Sermons*<sup>143</sup> et de toutes ses œuvres.

Et pourtant il s'approche de l'Invisible et de l'Inaccessible dans une prière ardente et continue. Elle introduit, interrompt et termine non seulement le récit de ses *Confessions*, mais aussi certains de ses traités comme le *De Trinitate* par exemple. Sa théologie devient « sagesse » au sens chrétien le plus profond, c'est-à-dire expérience de Dieu caché, union avec lui par la foi, l'espérance et la charité, qui prolongent dans l'âme la vie de connaissance et d'amour des personnes divines et font d'elle l'image vivante de la Trinité.

Si nous voulons employer un terme à la mode, la théologie est devenue pour lui une chose existentielle. Elle ne se résume pas en

141. *En. in Ps. CIII*, I, 17 (CCL XL/1488).

142. *De doct. chr.* III, x, 15 (BA 11/360).

143. Par exemple *Sermo* [Frangip.] II, *De natali suo* (Miss. Agost. I/189 ss.).

une technique scientifique ni en une spéculation abstraite. Elle est vérité crue et vécue, Dieu connu, aimé et communiqué aux autres. Aussi est-ce par la prière seule que le vrai théologien reçoit l'intelligence : *C'est à toi qu'on doit la demander, en toi qu'on doit la chercher, chez toi qu'on doit frapper. Alors, alors seulement on la recevra, on la trouvera et votre porte s'ouvrira*<sup>144</sup>.

La parole de Dieu, source intarissable de la théologie, contenue dans l'Écriture sainte, est transmise dans l'Église par ses ministres les évêques, aussi Augustin leur voue-t-il, tout comme à l'Église, son amour et tout son respect. Nous avons déjà parlé des grands principes<sup>145</sup>; nous voudrions insister ici sur son attitude à l'égard des successeurs de saint Pierre, auxquels il concède une réelle prééminence sur ses collègues dans l'épiscopat, qui cependant participent ensemble eux aussi à la même grâce<sup>146</sup>.

Qu'on lise et médite les expressions pleines de respect, de courtoisie, de délicatesse, de déférence, de charité et de soumission qui caractérisent ses rapports avec les papes durant la difficile période de la controverse pélagienne, non seulement avec Innocent I (401-417) et Boniface I (418-422)<sup>147</sup>, mais encore et surtout avec Zosime (417-418) qui, par ses hésitations et la réadmission à la communion ecclésiale de Célestius et de Pélage, avait gravement compromis les évêques africains. Augustin excuse l'imprudance du pape « très miséricordieux » par son désir de sauver les égarés<sup>148</sup>. Concédonc que Zosime agissait avec plus de mansuétude que ne l'exigeait la discipline sévère de l'Église, il s'est cependant ressaisi et n'a pas trahi la vérité comme l'en accusaient les pélagiens : ... *servata dumtaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate, correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissima pravitatis*<sup>149</sup>. Augustin ne veut pas multiplier les louanges à l'égard de Zosime pour ne pas exaspérer Julien d'Éclane qui débâterait contre le pape, « prévaricateur » à ses yeux<sup>150</sup>. La différence dans l'attitude d'Augustin et celle de Julien est saisissante.

Ce respect de la Tradition et de l'autorité ne l'empêche pourtant pas d'être dynamique, critique et créateur<sup>151</sup>. Cependant le signe distinctif de sa personnalité restera toujours la charité, celle du saint au cœur percé par la flèche — *cor caritate divina sagittatum*<sup>152</sup>.

Nous ne traiterons pas de la primauté du bien et de la volonté dans sa philosophie; nous n'insistons plus sur l'amour de Dieu qui, inspiré par le Saint-Esprit, est principe de connaissance, de cette connaissance

144. *Conf.* XIII, xxxviii, 53 (BA 14/524 s.; Budé II/408).

145. Cf. *supra*, pp. 230 ss.

146. Cf. *Epist.* clxxvii, 19 (PL XXXIII/772).

147. Cf. *Epist.* clxxvii à Innocent; *C. duas epist.* Pel. I, 1, 1 (PL XLIV/549 s.) adressé à Boniface.

148. Cf. *De pecc. orig.* vi, 6-7 (PL XLIV/388).

149. *C. duas epist.* Pel. II, iii, 5 (PL XLIV/575).

150. Cf. *C. Jul.* I, iv, 13 (*ibid.*/648 s.).

151. Cf. *supra*, pp. 235 ss.

152. C'est l'attribut que l'art figuratif a donné à saint Augustin à partir du xv<sup>e</sup> siècle.

ou sagesse qui doit être demandée à Dieu dans un amour constant<sup>153</sup>; mais nous entendons parler de l'épanouissement de l'amour de Dieu dans l'amour du prochain.

Augustin évêque avait compris que Dieu lui demandait de distribuer le pain de la parole aux fidèles affamés de vérité<sup>154</sup>. Les occupations pastorales ne lui permettaient pas de s'occuper d'études au delà des besoins immédiats de la prédication, à son grand regret, avoue-t-il au savant exégète solitaire de Bethléem<sup>155</sup>. La responsabilité qui pèse sur ses épaules d'évêque l'effraye : *Si je ne distribue pas le trésor, si je le garde pour moi, c'est l'Évangile qui m'inspire de la crainte*, dit-il dans un sermon prononcé le jour anniversaire de son sacre<sup>156</sup>. La théologie est un service à rendre à l'Église, aux frères, à ceux qui cherchent, et non un moyen pour satisfaire un désir personnel de recherche et de connaissance égoïste ou bien encore de grandeur humaine. Les exigences de la foi et de l'Église l'obligent à s'élever contre l'hérésie et le schisme. Ce fut la lourde tâche de toute sa vie de converti, de prêtre et d'évêque. Dieu, écrit-il, nous charge de détruire les royaumes de l'erreur, mais non les hommes fauteurs d'erreurs : *Il nous commande de les corriger et non de les perdre*<sup>157</sup>. Le manichéen d'autrefois s'adresse aux malheureux égarés et à leurs violents polémistes dans les rangs des catholiques : *Ceux qui sévissent contre vous ne savent pas au prix de quelle peine on trouve la vérité et avec quelles difficultés on évite les erreurs*<sup>158</sup>. Quels accents touchants n'ont pas ses invitations aux donatistes de rentrer au bercail<sup>159</sup> et à ses propres ouailles de se montrer douces et pleines d'un esprit de réconciliation à leur égard : *J'exhorte votre charité à leur montrer la mansuétude chrétienne et catholique... Il faut les soigner avec grande précaution, comme un médecin, les traiter avec délicatesse. Que personne ne commence une dispute avec qui que ce soit... Même si tu entends une injure, supporte-la, n'en tiens pas compte, passe outre. Souviens-toi qu'il faut guérir... Ne repousse pas par des injures celui qui t'injurie, prie plutôt pour lui. Tu veux parler contre lui? Parle à Dieu pour lui*<sup>160</sup>.

Qui de nos jours oserait faire une avance aussi hardie que celle faite par l'épiscopat d'Afrique au temps d'Augustin, pour mettre fin au schisme donatiste : *Que les deux évêques d'une même cité, l'un catholique, l'autre donatiste, s'unissent avec leurs communautés; qu'ils président alternativement l'unique eucharistie, chacun en présence de son collègue, dans sa basilique*<sup>161</sup>? Tel semble bien être le sens de la proposition faite au

153. Cf. *De mor. Eccl. cath.* I, xvii, 31 (BA 1/184) : « Caritas... quae inspirata Spiritu sancto perducit ad Filium, id est ad Sapientiam Dei per quam Pater cognoscitur. » D'où : « ... amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur. » — Cf. la lettre envoyée à Sixte de Rome, *Epist.* cxciv, iv, 18 (PL XXXIII/880).

154. Cf. *Conf.* X, xliii, 70 (BA 14/270 ss.; Budé II/293).

155. Cf. *Epist.* lxxiii, ii, 5 (PL XXXIII/247) à saint Jérôme.

156. *Sermo* [Frangip.] ii, 4 (*Misc. Agost.* I/193 s.).

157. *C. epist. Man.* I, 1 (BA 17/391).

158. *Ibid.* ii, 2 (392 s.).

159. Cf. *Pr. abc* [c. partem Donat.], 259 ss. (BA 28/186 s.).

160. *Sermo* ccclvii, 4 (PL XXXIX/1584); cf. *In Job. tr.* vi, 15 (CCL XXXVI/61 s.).

161. *Epist.* lxxviii, 3 (PL XXXIII/268 s.).

tribun Marcellinus. Elle est de pure inspiration augustinienne. Une sentence très connue, attribuée à notre auteur, bien que je ne saurais en indiquer la source, résume cependant bien son attitude : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*.

Quel sujet de tristesse aussi pour lui que l'amère controverse entre l'irascible Jérôme et l'imprudent Rufin d'Aquilée ! Il écrit à Jérôme qui l'avait mis au courant : *J'ai eu beaucoup de peine, je l'avoue, qu'entre des personnes si chères et si intimes, que presque toutes les Églises savaient unies du lien le plus étroit, un si grand mal de discorde se soit produit... Malheur au monde à cause du scandale... Hélas, que ne puis-je vous rencontrer ensemble ! Peut-être dans mon émotion, ma douleur, mes craintes, je tomberais à vos pieds, je pleurerais de toutes mes forces, je prierais à la mesure de mon cœur, tantôt chacun de vous pour lui-même et pour les autres, en particulier les faibles pour lesquels le Christ est mort et qui vous regardent sur le théâtre de cette vie, avec la crainte que vous n'écriviez publiquement l'un sur l'autre ce que réconciliés vous ne pourriez effacer, vous qui maintenant ne voulez pas vous réconcilier, ou que réconciliés vous redouteriez de lire, pour ne point de nouveau vous quereller*<sup>162</sup>.

Toute différente est l'attitude d'Augustin à l'égard du même Jérôme dont la susceptibilité avait été blessée par une de ses lettres et qui le lui avait fait sentir. Augustin s'excuse et demande pardon. Il se peut que Jérôme se soit trompé, pourvu que rien ne se fasse qui pourrait être contraire à la charité. *Quant à moi, j'accepte de bon gré un blâme très amical, même si je ne mérite pas de blâme, ce qui peut légitimement être défendu ; ou je reconnais à la fois et ta bienveillance et ma faute, et avec la grâce de Dieu je suis reconnaissant dans le premier cas, corrigé dans le second*<sup>163</sup>.

Notre portrait serait incomplet si nous passions sous silence l'amour de la science sacrée. Augustin est un contemplatif plutôt qu'un homme fait pour la vie active. Les événements seuls lui ont imposé la voie mixte, non sans déchirement du cœur<sup>164</sup>.

Tel il nous apparaît déjà dans les *Dialogues* de Cassiciacum : *Dieu m'a donné cette pensée de mettre au-dessus de tout la connaissance de la vérité, de ne rien vouloir, de ne rien souhaiter, de ne rien aimer d'autre*. Il attribue cette grâce aux prières de sa mère<sup>165</sup>. Puis il va réaliser son idéal de « sagesse » avec quelques amis dans la solitude de Thagaste<sup>166</sup>. Les nuits trop longues en hiver lui procurent un otium trop rare pour s'adonner à la réflexion<sup>167</sup>. Confus à la réception de l'ordination sacerdotale, tout à fait inattendue, il supplie son évêque de lui accorder le temps de se familiariser avec l'Écriture avant de la prêcher au peuple<sup>168</sup>. Chargé de l'épiscopat, il n'a qu'une seule pensée : *Je brûle de méditer*

162. *Epist.* LXXIII, III, 6 et 8 (248 s.). Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris-Louvain, 1922, pp. 282 ss.

163. *Epist.* LXXIII, II, 3 (PL XXXIII/247).

164. Cf. *De Civ. Dei* XIX, XIX (BA 37/134 ss.).

165. Cf. *De ord.* II, XX, 52 (BA 4/454 ss.).

166. Cf. *Epist.* X, 1-2 (PL XXXIII/73 s.).

167. Cf. *Epist.* XIII, 1 (77 s.).

168. Cf. *Epist.* XXI, 4 (89).

sur votre Loi... Je ne veux pas laisser se dissiper en d'autres soins les heures que me laissent de libre les indispensables réfections physiques, le travail intellectuel et les services que nous devons aux autres ou que nous leur rendons sans les leur devoir<sup>169</sup>. A l'occasion de l'anniversaire de son sacre, il compare la charge de la prédication aux joies de l'étude : Rien de mieux, rien de plus doux que de scruter le trésor divin (de l'Écriture) sans que quelqu'un fasse du bruit; oui, c'est doux, c'est bon; mais prêcher, gronder, corriger, édifier, s'agiter pour chacun, c'est un grand fardeau, un lourd poids, un gros travail. Qui ne voudrait pas le fuir? Mais ce qui m'inspire de la crainte c'est l'Évangile<sup>170</sup>. Le prédicateur aurait pu ajouter, si ce n'est déjà sous-entendu, les ennuis occasionnés par les affaires judiciaires, même profanes, transmises aux évêques par les empereurs. Elles l'avaient accablé au point qu'à la suite de ses plaintes on l'en avait libéré au moins pendant cinq jours de la semaine, afin qu'il puisse vaquer à l'étude de l'Écriture. La décision n'a été observée que peu de temps<sup>171</sup>. D'où la prière instantane du vieillard de recevoir un évêque auxiliaire en la personne du prêtre Héraclius. Le premier biographe résume ainsi la situation : Augustin confia l'administration matérielle aux autres, s'occupant lui-même des choses spirituelles; il méditait, dictait, corrigait des livres jour et nuit, semblable à Marie, figure de l'Église supérieure, qui aux pieds de Jésus goûtait ses paroles<sup>172</sup>. Portrait quelque peu idéalisé, mais vrai dans ses traits essentiels.

Si Augustin affirme quelque part que l'âme vit davantage dans l'objet qu'elle aime que dans le corps qu'elle anime, nous pouvons nous imaginer son extérieur physique : corps chétif<sup>173</sup>, exposé à de fréquentes maladies<sup>174</sup>, exténué par les jeûnes, les travaux et finalement par les années, toujours frileux, se couvrant d'un manteau en été aussi bien qu'en hiver<sup>175</sup>. Selon son portrait présumé, conservé dans l'ancienne bibliothèque de saint Grégoire le Grand au Latran (vers 600), son visage était allongé et amaigri, le front large et ridé, le menton rétréci; la tête presque chauve, la barbe courte. Habillé en maître et assis dans une chaire pliante, il est en train d'expliquer un gros volume, sans doute l'Écriture sainte, placé sur un pupitre. Tout cela est bien conforme aux textes que nous venons de citer.

Ayant fréquenté pendant plus de quarante ans l'admirable maître d'Hippone et en ayant vécu autant à côté de notre estimé et vénéré jubilaire, il m'a semblé en écrivant ces lignes tracer par moment le portrait, non seulement de saint Augustin, mais aussi de celui que ces *Mélanges* voudraient honorer. Je ne trouve pas de meilleur éloge.

169. *Conf.* XI, II, 2 (BA 14/272 s.; Budé II/297).

170. *Sermo* [Frangip.] II, 4 (*Misc. Agost.* I/193).

171. Cf. *Epist.* CCXIII, 5 (PL XXXIII/967 s.).

172. Cf. Possidrus, *Vita Aug.* XXIV (PL XXXII/53 s.).

173. « *Corpusculum* », cf. *Epist.* CCLXIX (PL XXXIII/1093).

174. Cf. B. LEGWIS, « Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins », dans *Miscellanea Agostiniana*, II, Rome, 1931, pp. 5-21.

175. Qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à notre ouvrage : *Les Voyages de saint Augustin*, Paris, Études agostiniennes, 1969.

A n'en pas douter, M. l'abbé Charles Journet — c'est ce qu'il veut rester parmi nous — le refusera de toute son ardeur encore juvénile et restée intacte au long des ans, sous la peine du ministère, de l'enseignement et de la recherche théologique. Seule l'oreille se ferme de plus en plus aux bruits de ce monde pour se tendre plus intensément encore vers une voix intérieure et, pour parler avec saint Ignace d'Antioche, vers cette « eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : 'Viens vers le Père !' » (*Lettre aux Romains*, VII, 2).

Othmar PERLER, *professeur*.



#### IV. MELITON VON SARDES



## RECHERCHES SUR LE PERI PASCHA DE MÉLITON.

La découverte du *Peri Pascha* de Méliton, conservé dans deux papyrus grecs, dans un abrégé latin et dans des traductions syriaque et copte incomplètes, a suscité de nombreux problèmes. La question de l'authenticité en est un<sup>1</sup>. Elle se trouve à l'arrière plan de notre travail.

Celui-ci s'occupe principalement des relations du *Peri Pascha* avec l'homélie « Sur l'âme et le corps » attribuée par la version copte (texte amplifié) à saint Athanase, par deux manuscrits syriaques (texte plus bref) à Alexandre d'Alexandrie, par une homélie grecque « Sur la Résurrection » qui n'en donne que la fin, tantôt à saint Épiphane (Vatic. gr. 1255), tantôt à saint Jean Chrysostome, enfin par un florilège syriaque (appelé *Florilegium Edessenum anonymum*) qui en tire deux citations, à Méliton. L'attribution à Méliton trouve un appui dans la liste des ouvrages de Méliton établie par Eusèbe de Césarée (*Hist. ecclés.* IV, 26, 2). On y trouve mentionné à deux reprises un *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Son texte, certes, ne nous est pas connu dans sa forme primitive.

Voici d'abord, réduit au strict minimum, le contenu des deux textes. Nous citons l'homélie « Sur l'âme et le corps » sous le titre abrégé *Peri Psyches*.

Le *Peri Pascha* donne dans sa première partie une explication typologique de la Pâque, n° 1-45. Dans la deuxième, il développe le plan du salut : La création de l'homme et son péché (46-48); les suites du péché, cause de la passion (= *pascha*) du Christ (49-56); les préfigurations du Christ souffrant (57-65); la réalisation du plan dans l'incarnation (66) et dans la passion (67-72 a); le refus

1. P. NAUTIN a contesté l'authenticité cf. *Rev. d'Hist. Ecclés.* 44 (1949), pp. 429-438. Il revient à la question dans son étude *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (Patristica I) Paris, 1953, pp. 43-73. Il écarte le problème dans son ouvrage récent *Lettres et écrivains chrétiens* (Patristica II) Paris, 1961, malgré l'opposition de E. Peterson, de W. Schneemelcher et d'autres.

des Juifs et leur punition (72 b-99); le triomphe du Christ ressuscité et l'appel fait aux nations (100-105).

Le *Peri Psyches* traite, après une introduction, de la création de l'homme. Ce n'est pas par une simple parole qu'il a été créé, mais par une action plus directe de Dieu qui a formé son corps et qui l'anima de son souffle. De même l'homme déchu a dû être sauvé par une intervention directe de Dieu (fol. 142 b,1-144 a,1). Après le péché, la séparation de l'âme et du corps est devenue inévitable. Le corps sera dissous dans la terre. L'âme est enfermée dans le Hadès (fol. 144 a,2-152 a,1). La réunion de l'âme et du corps est réalisée par le Sauveur incarné, souffrant et ressuscité. L'auteur développe largement le refus ingrat des Juifs, le mystère inouï de la passion, la descente aux enfers pour en délivrer les âmes et les réunir finalement aux corps (fol. 152 a,2-162 a,2).

Ce qui est propre au *Peri Pascha*, c'est le sujet de la Pâque (n° 1-45), la prédilection pour la typologie de la Passion (n. 57-65; 67-72).

Ce qui est propre au *Peri Psyches* c'est le sujet de l'âme et du corps considérés dans l'ordre de l'économie du salut (surtout fol. 144 a-153 a), leur séparation par le péché, leur réunion par le Christ.

Voici maintenant de la manière la plus concise possible les parallèles les plus frappants. Nous citerons les différents témoins selon les abréviations suivantes :

*Peri Psyches* : Copte = E. A. Wallis Budge, *Coptic Homilies* (Oxford-London, 1910) pp. 115-132; trad. anglaise pp. 258-274. Les folios sont ceux du manuscrit. Syr(iaque) = version syriaque du Vatic. syr. 368 éditée et traduite en latin par Mai, reproduite par Migne PG 18, 586-604. Une deuxième version est conservée dans Brit. Mus. MS. Add. 17, 192, éditée et traduite en anglais par Wallis Budge l. c. pp. 407-424. Les témoins suivants ne donnent qu'une partie de cette homélie dans un texte altéré : Add(itamentum) = citation partielle trouvée sans titre à la suite de l'homélie dans le Vatic. syr. 368, éditée par Mai et reproduite par Migne PG 18, 604-608. Floril(egium) Edess(enum) anonymum du Brit. Mus. syr. 729, addit. 12156 feuillets 69 r<sup>3</sup> à 80 r<sup>3</sup>, publié par I. Rucker dans *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, Phil. hist. Abt., 1933 H. 5 n. 16-17. La citation se trouve également dans I. C. Th. Otto, *Corpus Apologet. Christ.* IX fr. XIII, pp. 419 et 497. P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, P. 1953, donne les textes latins de l'Add. et du Floril. Edess. aux pages 58 à 61. Ps.-Épiphane, *Homélie sur la résurrection du Christ*, éditée et traduite par P. Nautin, o. c. pp. 154-159.

*Peri Pascha* : A = Papyrus de Chester Beatty et de Michigan,

édition de Campbell Bonner, London 1940. B = Papyrus Bodmer XIII édité par M. Testuz, Genève 1960.

*Adv(ersus) Iud(aeos)* = édité par G. Hartel dans *CSEL* III, 3, 133-144.

1. *Peri Psyches* copte f. 143 b, 2-144 a, 1, syr. Vatic. c. 2 col. 589-90, syr. Brit. 278 b : L'homme n'a pas été créé par la seule bouche de Dieu, par une parole, mais par une intervention plus directe. Ps. Épiphanes 2 y fait allusion : « Il (le Seigneur) ne nous a pas seulement façonnés de sa main en Adam, mais il nous a fait renaître par son Esprit en sa passion » (c'est aussi le thème du *Peri Psyches*).

*Peri Pascha* 47 : « Dieu ayant au commencement créé par le Verbe (cf. Ps. 32, 6; Jo. 1, 3) le ciel et la terre et tout ce qui est en eux, forma l'homme de la terre et à cette forme il communiqua un souffle de vie. »

Le fragment XV de Otto, tiré du *De fide* = Rucker 68, Nautin o. c. p. 65 : « Hic est creator cum Patre (c. Patr. manque dans le florilège de Timothée Aelure), fictor hominis. »

*Adv. Iud.* 2 : « fecit hominem sua manu ».

Plus frappants sont les parallèles suivants.

2. *Peri Psyches* copte f. 144 a, 2-b, 2, syr. Vatic. c. 3, col. 589-90, syr. Brit. 278b-279 a s'étend longuement sur l'état de séparation de l'âme et du corps, effet de la mort et du péché. *Peri Pascha* est bref, mais la doctrine reste la même jusqu'aux expressions. Nous donnons un passage de la traduction latine du syr. Vatic. : « Etenim forma (ce qui a été formé par Dieu, c'est-à-dire le corps) quidem sub terra putris iacebat, verumtamen inspiratio illa, quae instar spiraculi vitae fuerat, corpore separata tenebroso loco detinebatur, qui infernus vocitetur. Discidium ergo erat animae a corpore; illa ad inferos relegata, hoc in pulvere resoluta. »

*Peri Pascha* 55-56 : « Toute chair donc tomba sous le péché et tout corps sous la mort, et toute âme était expulsée de sa maison de chair et ce qui avait été pris de la terre était réduit à la terre, et ce qui avait été donné (sortant) de Dieu était emprisonné dans l'Hadès et survint la dissolution de la belle harmonie (de l'âme et du corps), et le corps se désagrégea (διαχωρίζετο). Car l'homme avait été divisé par la mort (μερίζμενος). En effet un événement malchanceux et une capture étrange le cerna et il était traîné captif (αλχμάλωτος) sous les ombres de la mort. L'image du Père gisait abandonnée, seule. »

3. *Peri Psyches* copte f. 150 a, 2, syr. Vatic. c. 4, col. 591-94, syr. Brit. 279 b : Les péchés inévitables après l'expulsion du paradis préparent la voie à la mort. Ils sont ses collaborateurs « have become fellow-workers with death » (copte). Cf. Ps.-Épiphane 1 (allusion p. 155, 4).

*Peri Pascha* 54 : « De cela le péché se réjouissait; étant le collaborateur (συνεργός) de la mort il pénétrait d'abord dans les âmes des hommes et lui préparait comme pâture les corps des morts. » *Peri Pascha* insiste davantage sur les suites morales du péché d'Adam qu'il appelle son « héritage » (49-53).

4. La délivrance commence par l'Incarnation. Les deux ouvrages coïncident dans la manière d'exprimer l'incarnation. Elle se fait dans le sein d'une vierge. Fait significatif : Tous les témoins du *Peri Psyches* sont d'accord avec le Papyrus Bodmer contre le Papyrus Ch. Beatty.

*Peri Psyches* copte f. 152 b, 1 : « For this reason the Father sent His Son upon the earth. Now He had no body of flesh; therefore the Holy Spirit caused Him to take upon Himself flesh in the womb of the Virgin. And God became man so that He might deliver him... ». Syr. Vatic. c. 5 col. 595-6 : « Misit ergo Deus de caelo incorporeum Filium suum, ut in virgineo sinu carnem sumeret; atque ita aequè ac tu, homo factus est, ut hominem perditum salvificaret... ». Syr. Brit. f. 280 a : « God the Father sent His Son, Who was without flesh, from heaven, that He might put on flesh in a virgin womb. And He became a man like unto thyself that He might redeem man who was lost... » .

*Add.* (Nautin p. 58 a) : « Visitans enim Deus plasmationem suam quam plasmaverat ad imaginem et similitudinem suam (cf. le début de l'homélie, notre n. 1), misit [unicum] Filium suum non carnem habentem, [in diebus ultimis], ut incarnaretur de utero virgineo et homo [perfectus] nasceretur, ut suscitarét hominem perditum... Cur autem et descendit in terram : nonne enim regnabat in coelo? Quid anim opus erat descendere Deum super terram, carnem sumere de sancta Virgine, panniculis involvi in praesepe, lacte in sinu nutriri, in Jordane baptizari, a populo illudi, ligno configi, in sinu terrae sepeliri, e domo mortuorum tertia die resurgere? » Cf. *Adv. Iud.* 7 (p. 140, 13-16) cité ci-dessous. Ce qui est entre crochets manque dans l'homélie copte et syriaque.

*Floril. Edess.* : « Propterea pater misit filium suum de caelo incorporeum ut corpus haberet per uterum virginis et homo nas-

ceretur, vivificaret hominem... ». Le Ps.-Epiphane commence avec la passion et omet par conséquent l'incarnation.

*Peri Pascha* 66 : « Celui-ci étant arrivé des cieux (ἐξ οὐρανῶν) sur la terre pour celui qui souffrait, s'étant revêtu de celui-ci même par le sein d'une vierge (Β διὰ παρθένου μήτρας; Α δ. π. Μαρίας) et étant apparu comme homme (προελθὼν ἄνθρωπος), prit sur lui les souffrances de celui qui souffrait, par le corps capable de souffrir et détruisit les souffrances de la chair. »

Les coïncidences portent sur trois points : Il est venu du ciel (à l'exception du copte). Il s'est incarné dans le sein d'une vierge (B). Il en est sorti homme (= né). La divergence commence avec l'indication du but immédiat de l'incarnation. La formule rappelle celle d'Aristide, *Apol.* 2, 6. L'expression « par (διὰ) le sein d'une vierge » sans le nom de Marie, est la plus ancienne<sup>2</sup>. Elle se trouve encore dans le fragm. XV « de fide » Otto p. 420, Rucker 68, Nautin p. 66,20 : « qui in virgine incarnatus est ». Fragm. XIV « de cruce ». Rucker 18, Nautin p. 73 par contre a la formule : « a Maria portatus ». *Adv. Iud.* 7 (p. 140, 10-15) s'exprime ainsi au milieu d'une phrase qui rappelle plusieurs passages du *Peri Pascha* : « Christus... in visceribus corporatus et Iordane tinctus et a populo contemptus et in ligno suspensus et in terra sepultus (*Peri Pascha* 104 : « ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεῖς, ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμαθεῖς, ὁ εἰς γῆν ταφεῖς ».) Hippolyte s'exprime autrement dans le traité *Contre toutes les hérésies* 17<sup>3</sup>, dans lequel on a voulu voir une source de l'homélie : « Θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν καθῆλθεν εἰς τὴν ἀγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεῖς ἐξ αὐτῆς κατλ. »

Ces coïncidences nous paraissent d'autant plus importantes que le *Floril. Edess.* attribue sa citation à Méliton au f. 70 r (Rucker fr. 16), une seconde fois à Alexandre au f. 77 v (Rucker fr. 77). Celle du fol. 70 r appartient à un état plus ancien (Nautin p. 62). Son texte est certes plus pur, plus ancien que celui de l'*Add.*

5. Le passage suivant est tiré des reproches faits aux Juifs ingrats et déicides. Cette fois nous pouvons le comparer avec le texte grec du Ps.-Epiphane. L'*Add.* fait défaut.

*Peri Psyches* copte f. 155 b, 2-156 a, 1 : « They paid Him back with evil things instead of good, and they shewed hatred instead of the true (love) wherewith He had loved them. They made sorrowful Him Who had given joy unto them. He Who had raised the

2. A. Harnack a réuni les textes dans Aug. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3<sup>e</sup> éd. Breslau, 1897, p. 376.

3. Édition de P. NAUTIN, Paris, 1949, p. 261, 24 s. cf. n. 17, p. 263, 6. 8.

dead among them, and they saw Him doing it; He Who had healed the lame, and cleansed those who were leprous, He Who had given light to the blind—He it was Whom they killed, and hung upon a tree! »

Syr. Vatic. c. 5 col. 597-8 : « Aspicite, o homines, aspicite quam fecerit Israel remunerationem! Benefactorem suum interemit, malum pro bono reddens, pro gaudio afflictionem, pro vita necem! Ligno suffixum necaverunt eum qui illorum mortuos suscitaverat, claudos sanaverat, leprosos mundaverat, caecos illuminaverat. »  
Syr. Brit., f. 280 b-281 a ne diffère pas.

Ps.-Epiphane 3, p. 155 : « Καὶ ὁ ἀσεβὴς λαὸς τῶν Ἰουδαίων ἀπέκτειναν τὸν ἑαυτῶν εὐεργέτην, ἀποδόντες αὐτῷ π ο ν η ρ ᾱ ἀντὶ ἀγαθῶν καὶ θλίψιν ἀντὶ χαρᾶς καὶ θάνατον ἀντὶ ζωῆς· τὸν γὰρ ἐγείροντα τοὺς νεκροὺς αὐτῶν καὶ θεραπεύοντα τοὺς χωλοὺς καὶ φωταγωγοῦντα τοὺς τυφλοὺς, τοῦτον ἀπέκτειναν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. »

*Peri Pascha* 90 : « σὺ δὲ ἀτίμως ἀνταπόδωκας εἰς αὐτὸν τὰς ἀχαριστίας ἀνταποδοὺς αὐτῷ κακὰ ἀντὶ καλῶν (Α ἀγαθῶν) καὶ θλίψιν ἀντὶ χαρᾶς (Α χάριτος), καὶ θάνατον ἀντὶ ζωῆς. »

72 : « οὗτος πεφόνευται...

ὅτι τοὺς χωλοὺς αὐτῶν ἐθεράπευσεν

καὶ τοὺς λεπροὺς αὐτῶν ἐκαθάρισεν

καὶ τοὺς τυφλοὺς αὐτῶν ἐφωταγώγησεν. »

104 : « ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθεὶς »,

Une fois de plus une leçon du Papyrus Bodmer n. 90 χαρᾶς au lieu de χάριτος, est confirmée par tous les témoins. *Peri Pascha* donne la première partie au n. 90, la seconde au n. 72. L'identité s'étend jusqu'aux termes, mais l'ordre est inversé. Au n. 89 et au début du n. 90 *Peri Pascha* rappelle cependant « la guérison des malades, de la main aride et des aveugles, les morts ressuscités ». Il semble bien que son auteur ait, en amplifiant, troublé un ordre préexistant conservé dans le *Peri Psyches*.

Quant à l'ordre des miracles énumérés au n. 72, Ps.-Epiphane omet la guérison des lépreux contre tous les témoins. Il ne peut donc être la source du *Peri Psyches* à moins que tous les manuscrits nous aient mal transmis le texte. *Adv. Iud.* c. 6 p. 139, 1-2 est même plus complet que *Peri Pascha*, si nous tenons compte de la source biblique c'est-à-dire de *Mt.* 11, 5 : « Nam et caecis oculos restituit et clodos ambulare facit et mutis sermonem (*Mt.* ἀκούουσιν) reddidit et maculosos emundavit et mortuos suscitavit », Cf. *ibid.* c. 7, p. 140, 22-141, 2. L'énumération se termine par la résurrection des morts dans *Mt.* 11, 5, *Peri Pascha* et *Adv. Iud.*, par la guérison des aveugles dans tous les témoins du *Peri Psyches*. Ceux-ci débutent



par la résurrection des morts. Les deux groupes sont ainsi nettement distincts.

Complétons l'étude comparative par le fragment XV (Otto, p. 421 et 498 s. Rucker n. 68, Nautin p. 66) tiré « de Méliton évêque sur la foi », selon le lemme du *Floril. Edess.* : « Qui claudos sanavit, qui leprosos mundavit (ce passage est propre à la citation du florilège de Timothée Aelure qui l'attribue à Irénée), qui caecis lucem dedit, qui mortuos suscitavit. » Cette citation est identique au seul texte du *Peri Pascha*. Nous la cherchons en vain dans le traité « Contre toutes les hérésies » d'Hippolyte qui a été proposé comme source du fragment <sup>4</sup>.

6. *Peri Psyches* syr. Vatic. c. 5, col. 597-8 : « Aceto potaverunt illum qui iustitiae potum praebuit : felle eum paverunt, qui vitae cibum obtulit. » Syr. Brit. f. 281 *a* répète fidèlement le premier membre, mais omet le second. La version copte f. 156 *a*, 2-*b*, 1 fait mention du vinaigre et du fiel, mais différemment.

*Add.* : « Felle pastus est qui manna cibum dederat. »

Ps.-Epiphane 4, p. 155, 20 s. : « καὶ ἐπότισαν ὄξος τὸν ποτίσαντα διακαιοσύνην, καὶ ἐψώμισαν χολήν τὸν ψωμίσαντα ζῶήν. »

*Peri Pascha* 79 : « καὶ τὸ καλὸν αὐτοῦ στόμα τὸ ψωμίσαν σε ζῶην ἐψώμισας χολήν. »

Les deux membres donnés par le *Peri Psyches* syr. Vatic. et le Pseudo-Epiphane sont conformes au style de cette littérature, au psaume 68 (69), 22, à *Mt.* 27, 34 et 48, à l'Évangile de Pierre V 16, à Irénée, *Adv. haer.* III, 20, 2 (Harvey II, 104) etc. *Peri Pascha* omet le premier, bien qu'il unisse le vinaigre et le fiel aux n. 80 et 93. On peut donc se demander s'il représente l'état primitif du texte.

7. L'ange et le voile du temple au moment de la mort du Christ.

Syr. Vatic. c. 6 col. 599-600 : « templo excessit attonitus post velum discissum angelus. »

Syr. Brit. f. 281 *b* : « An angel came forth in trouble from the temple, and rent in twain the curtain of the temple. »

Le copte f. 158 *b*, 1 transforme une tradition antérieure. Du milieu d'autres anges, il en fait sortir un prêt à frapper les Juifs au moyen de son épée. La miséricorde du Christ l'en empêche. Il déchire alors le voile avec son épée. Les autres anges s'irritent de la bonté de Dieu le Père.

L'*Add.* et le Ps.-Epiphane omettent le passage curieux.

4. P. NAUTIN, *Le dossier* etc. o. c. p. 70-72.

*Peri Pascha* 98 : « τοῦ λαοῦ μὴ περιεσχισμένου περιεσχίστο ὁ ἄγγελος (A; B : περιεσχίσθησαν ἄγγελοι).

Le fragment XVI « De passione » (Otto p. 421 ss. Rucker 74-75, Nautin p. 48, 41) interrompt sa citation juste avant notre passage pour reprendre quelques lignes plus bas.

*Adv. Iud.* 4 (p. 136, 22 s.) : « Angelus in paenitentiam conscisso uelamine refugit, plebs sine pauore integra ueste permansit ». Cf. c. 3 (p. 136, 7).

Campbell Bonner a réuni les témoins de la tradition sur l'ange et le voile du temple (pp. 41-45). En raison de la difficulté, les copistes ou auteurs postérieurs ont ou supprimé ou changé le texte ou le sens primitif. Celui-ci a été conservé non seulement par le *Peri Pascha*, mais aussi par l'*Adv. Iud.* et par Tertullien, *Adv. Marcionem* IV, 42, 5 : « Scissum est templi uelum, angeli eruptione derelinquntis filiam Sionis tamquam in uinea speculam et in cucumerario casulam. » Quant au *Peri Psyches* c'est le Syr. Vatic. qui se rapproche le plus de l'original. Le copte qui introduit d'autres anges, semble expliquer la variante du Papyrus Bodmer<sup>5</sup>. C'est l'unique fois que le Papyrus Beatty a conservé la leçon primitive.

8. La description de la descente aux enfers, de la délivrance des âmes et de la résurrection-ascension offre des traits communs, bien que le *Peri Psyches* développe les scènes de l'enfer, le *Peri Pascha* le triomphe du Christ. Nous relevons quelques passages : Copte f. 161 a, 1. Le Christ s'adresse aux justes enchaînés : « I preach unto you life, for I am Christ, the Son of God. »

Syr. Vatic. c. 7 col. 601-2 : « Exite de vestris tumulis, mortui, vestrisque loculis : etenim ego Christus resurrectionem vobis communico. » Syr. Brit. f. 281 b fin donne le même texte.

Ps.-Epiphane 8 (p. 157, 25 ss.) : « Ἐξέλθατε ψυχαὶ πεπεδημέναι καὶ καθήμεναι ἐν σκιᾷ θανάτου· ζωὴν ὑμῶν εὐαγγελίζομαι· ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστὸς ἡ ζωὴ ὑμῶν. »

*Peri Pascha* fait dire au Christ triomphant 102 : « Ἐγὼ, φησὶν, ὁ (A om.) Χριστός... 103 ἐγὼ ἡ ζωὴ ὑμῶν (texte omis par A et latin), ἐγὼ ἡ ἀνάστασις κτλ. ». Cf. Jean 11, 25 : « Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ. »

*Adv. Iud.* 7 (p. 140, 11 s.) : « hic Christus, hic uita, hic suscitatio, hic aeternitas ». Cf. Jo. 11, 25-26.

5. On peut encore comparer *Add.* : « obstupuerunt virtutes, mirati sunt angeli » et Ps.-Epiphane 7 (pp. 156-7) : « Alors les anges furent étonnés : et les Puissances des cieux, frappées de stupeur devant la passion du Christ. »

L'accord avec le Papyrus Bodmer se répète donc ici pour deux variantes. Il est plus complet dans le cas de l'*Adv. Iud.* que dans celui des témoins du *Peri Psyches* qui ont retenu un des membres, ζωή (copte et Ps.-Epiphane) ou ἀνάστασις (Syr. Vatic. et Brit.). — Notons encore *Add.* (Nautin p. 59, 38) : « passus est ut compateretur » nobis ». *Floril. Edess.* (Nautin p. 61) : « passus est, ut compateretur ». *Peri Pascha* 46 : « μάθετε οὖν, τίς ὁ πάσχω· καὶ τίς ὁ τῷ πάσχοντι συμπάθων ». Cf. *Peri Psyches* copte 155 a, 2.

9. Moins probant, mais non sans intérêt, est le passage suivant du Ps.-Epiphane 11 (p. 159, 10 s.) : « πᾶσαι δὲ αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν ἐσώθησαν ἐν τῷ Χριστῷ (à la suite de la résurrection). Cf. Syr. Vatic. 7 col. 603-4 : « Tunc omnes humani generis nationes per Christum salvae exstiterunt. » Syr. Brit. f. 282 a; copte f. 161 b, 2.

*Peri Pascha* s'adresse à deux reprises et dans un contexte semblable à toutes les nations ou à tous les hommes, 94 : « ἀκούσατε πᾶσαι αἱ (A) πατριαὶ τῶν ἐθνῶν (A : ἀνθρώπων). »

103. « τοίνυν δεῦτε πᾶσαι αἱ (A om) πατριαὶ τῶν ἀνθρώπων (AB)... καὶ λάβετε ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. »

L'*Adv. Iud.* 5 (p. 138, 10-14) développe le même thème du salut offert aux nations à partir de la résurrection : « uenite exterarum gentes, heredes mei : Israel enim non obaudiuit : quapropter ite discipuli in ultimam usque terram et praedicare per orbem his uerbis. uenite undique *patriarum gentium*, introite in aeternam hereditatem, Israel enim noluit ». Il offre le salut également aux Juifs c. 10 (p. 103) comme le *Peri Pascha* y invite tous les hommes au n. 103.

Il semble que nous ayons une nouvelle confirmation de la leçon ἐθνῶν du Papyrus Bodmer n. 94 (du moins par le Ps.-Epiphane et l'*Adv. Iudaeos*) bien que le contexte soit un peu différent.

10. *Peri Psyches* copte f. 162 a, 1. Après avoir affirmé que le Christ ressuscité avait pris tous les saints avec lui pour aller auprès du Père, l'auteur continue : « For having died, He put man on Himself like a garment, and took him with Him into the heaven which is in the heavens, and man became one of one with Him. He took Him as a gift to His Father. The gift was not gold etc. »

Syr. Vatic. c. 7 col. 603-4 : « Ille autem homini quem salvaverat similis factus, in caeli culmen conscendit Patri haud aurum argentumve aut pretiosos lapides, sed hominem oblaturus quem ad imaginem similitudinemque suam formaverat; atque hunc Pater sua dextera extollens (Syr. Brit. exalted at His right hand) sublimi solio collocavit, et populorum iudicem fecit, angelicorum exerci-

tuum ducem, Cherubinorum aurigam, verae Hierusalem filium, virginis sponsum et regem, per omnia saecula saeculorum. Amen. »

Ps.-Epiphane 11 s. (p. 159) : « un seul, en effet, a été jugé, et des foules innombrables ont été sauvées, car le Seigneur est mort pour tous.

12. Οὗτος δὲ ὁμοίως ἐνδυσάμενος ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνῆλθεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, ἀναφέρων δῶρον τῷ πατρὶ οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρόν κτλ.

13. Le Père, élevant le Seigneur, l'a fait asseoir à sa droite sur un trône élevé, jusqu'à ce que ses ennemis soient mis sous ses pieds. Car il doit venir en juge des vivants et des morts, « lui dont le règne n'aura pas de fin », parce que la gloire appartient au Père etc.»

*Peri Pascha* 47 : « καὶ διὰ τι πάρεστιν ὁ κύριος ἐπὶ τὴν γῆν; ἵνα τὸν πᾶσχοντα ἀμφιασάμενος ἀρπάσῃ εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν! » (B). Cf. 66; 100 : « κύριος ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον »; 103 : « ἐγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ἐγὼ (B ἐκεῖ) ὑμῖν δεῖξω τὸν ἀπ' αἰώνων πατέρα » : 104; « καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρίνειν καὶ σώζειν. »

Il paraît évident que le texte le plus concis sur l'élévation de l'homme est celui du *Peri Pascha*. L'humanité du Christ représente et enferme toute l'humanité rachetée, « τὸν ἄνθρωπον ». Par elle le Christ est le premier-né d'entre les morts (*Col.* 1, 15, 18). Cette théologie est bien connue de saint Irénée et de saint Hippolyte, plus tard de saint Athanase et d'autres.

Tous les témoins du *Peri Psyches* ont explicité le langage concis du *Peri Pascha*, surtout le copte, mais aussi le syrien. Ps.-Epiphane ajoute en plus une phrase dirigée contre Marcel d'Ancyre (« dont le règne n'aura pas de fin »). Il abrège aussi.

La fin des versions copte et syriaque rappelle le n° 105 du *Peri Pascha* ou plutôt un texte semblable qui donnait d'autres titres au Christ comme « sponsus ecclesiae » ou « virginis », « Cherubino-  
rum auriga » « angelorum exercituum dux ». Nous en trouvons la confirmation peut-être dans l'*Adv. Iud.* c. 8 (p. 142, 30 : heres esto cum virgine » (cf. *II Cor.* 11, 2.), mais surtout dans le fragment XV de Méliton « Sur la foi » (Rucker 68, Nautin p. 66, 37-42) : « Hic est requies defunctorum, inventor perditorum, lumen eorum qui in tenebris sunt, redemptor captivorum, rector errantium, refugium moerentium, pastor eorum qui salvi sunt (ce membre n'est donné que par le florilège de Timothée Aelure qui attribue le texte à Irénée), sponsus ecclesiae, Cherubim ἡνίοχος, princeps exercitus angelorum, Deus de Deo, Filius ex Patre, Iesus Christus, rex in saecula. Amen. »

De notre enquête se dégage un premier résultat : la dépendance littéraire entre le *Peri Psyches* et le *Peri Pascha* est évidente. Elle n'a d'ailleurs pas été contestée. En établir la nature est plus difficile. Le problème se complique s'il s'agit de déterminer les relations entre les différents témoins du *Peri Psyches*. Mais ce problème ne nous intéresse pas directement.

Les textes communs se limitent à la création de l'homme, à son péché et aux conséquences du péché, surtout à l'incarnation, à la passion et au triomphe du Christ. Tous ces thèmes font partie de la doctrine commune, fondamentale du Christianisme. Ils sont sans doute présentés avec des particularités caractéristiques et dans un style propre. Ce fait nous explique au moins partiellement pourquoi les extraits se limitent à eux seuls. Ainsi l'*Additamentum* commence avec l'incarnation (*Peri Pascha* 66), le *Florilegium Edessenum* cite un bout sur l'incarnation, ensuite des passages plus longs sur la passion. Les extraits des florilèges de Timothée Aelure et de la *Fides Patrum* sont encore plus brefs et ils se rapportent aux mêmes sujets. Nous constatons le même phénomène dans le fragment XVI « De passione » (du *Peri Pascha*), Rucker 74-75 (Nautin, pp. 47-49). Ce fragment commence par l'incarnation (n° 70). Il abrège considérablement la passion et le triomphe du Christ. Le Ps.-Epiphane se contente de la passion et du triomphe. Il ne fait qu'une brève allusion à la création (2, p. 155, 9). L'*Adv. Iud.* contient des allusions à la création de l'homme (c. 2), à la passion et au triomphe. Le thème de l'agneau pascal n'y figure pas.

Le texte du *Peri Pascha* représente en général un état plus ancien que les témoins du *Peri Psyches*. (Nous avons cependant mentionné une exception.) Nous renvoyons aux numéros suivants : 4, par rapport à l'*Additamentum*, 5 (l'ordre des miracles), par rapport à tous les témoins du *Peri Psyches*. L'accord existe avec le fragmentum XV et l'*Adversus Iudaeos*, 7 (l'ange du temple), par rapport au copte, l'*Additamentum* et le Ps.-Epiphane. L'accord est assez complet avec l'*Adversus Iudaeos*, approximatif avec le Syr. Vatic. et Brit. 10, par rapport à tous les témoins du *Peri Psyches*.

Plusieurs fois (n° 4 μητρως, 5 χαρᾶς, 8 ὁ et ζωή, 9 πατριαι ἐθνῶν) les variantes du Papyrus Bodmer sont appuyées par les témoins du *Peri Psyches* et par l'*Adversus Iudaeos* (nos 4, 8, 9). Elles sont d'ailleurs exigées ou insinuées par la critique interne. Ces faits témoignent en faveur de la valeur du Papyrus Bodmer, mais aussi de l'ancienneté du *Peri Psyches*, du moins dans une certaine mesure. Une seule exception a été constatée au n° 7 où le Papyrus Beatty-Michigan a conservé le texte original (ἐγγελος).

Certes, le Ps.-Epiphane dans sa forme actuelle ne peut être la source directe du *Peri Psyches* (fin), moins encore du *Peri Pascha*. Les textes communs au *Peri Psyches* et au *Peri Pascha* s'étendent au-delà du contenu du Ps.-Epiphane. Cf. les numéros 1-4. Il en est de même du traité d'Hippolyte « Contre toutes les hérésies ». Bien qu'il existe une similitude évidente entre la fin du traité et nos textes, les différences (cf. n° 4) et les lacunes (cf. n° 5) qu'offre ce traité, seraient difficiles à expliquer dans une solution différente. Il est plus simple et plus logique d'admettre l'antériorité du *Peri Pascha* et du *Peri Psyches* (dans sa forme primitive.)

D'autre part le *Peri Pascha* ne semble pas être la source directe ni du *Peri Psyches* (de ses témoins) ni de l'*Adversus Iudaeos*. Nous en avons trouvé un indice au numéro 5 (ordre inversé et amplification), au numéro 6 (le second membre du parallélisme manque), au numéro 10 (titres du Christ plus nombreux dans le *Peri Psyches*, l'*Adv. Iud.*, le fragment XV de Méliton). La manière dont l'auteur du *Peri Pascha* coupe un texte cohérent au numéro 5, rappelle celle des florilèges. P. Nautin<sup>6</sup> l'a bien illustrée avec l'exemple de l'*Additamentum* et du Florilège d'Edesse. Nous avons déjà remarqué que les textes parallèles sont tirés d'une doctrine commune et non des thèmes propres au *Peri Psyches* et au *Peri Pascha*, ce qui nous oriente vers la même solution. Autre indice : Manque dans *Peri Pascha* la phrase « iudex iudicatus est » de l'*Additamentum* (Nautin p. 59, 34), du fragment XIII c'est-à-dire de la citation Rucker 17 du *Florilegium Edessenum* (Nautin p. 61), de la traduction copte du *Peri Psyches* f. 156 b, 2 « Who was the Judge was judged<sup>7</sup> », du Ps.-Epiphane 5 (p. 155, 24) « ἐκρίθη ὁ κριτής ». Elle est en plus attestée par un contemporain de Méliton, par Apollinaire d'Hiérapolis dans un contexte qui présente des parallèles avec le *Peri Pascha*, Otto fragm. IV. p. 187 : ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ (*P. Pascha* 5), ὁ δεθείς, ὁ δῆσας τὸν ἰσχυρόν (102), καὶ ὁ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν κτλ. »

Tous ces faits insinuent une source commune, espèce de texte rythmique, d'hymne adressé au Christ. Le fragment XV « De fide » (Otto pp. 420 s., 498 s., Rucker 68, Nautin p. 65 s.) peut nous en donner une idée. Ce fragment aligne les attributs, les figures, les prophéties, les événements, le triomphe du Christ à partir de son existence auprès du Père jusqu'à sa glorification. Le tout est composé dans un ordre chronologique bien établi et dans le style

6. P. NAUTIN, *Le dossier*, etc. o. c. pp. 56-62.

7. Le passage manque dans les deux témoins de la traduction syriaque.

connu. Cette source était-ce un texte liturgique indépendant comme on l'a déjà pensé? (E. J. Wellesz) Était-ce un texte perdu de Méliton qui d'ailleurs a pu servir à la liturgie<sup>8</sup>?

Les hymnes christologiques (pris au sens large) étaient nombreux et fort répandus dans l'Église primitive selon le témoignage de Pline (*Epist.* lib. 10, 96, 7 : « carmen Christo quasi deo dicere secum invicem », et d'un auteur anonyme (Hippolyte?) qui combattant l'adoptianisme (Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 28, 5) s'écrit : « Combien de psaumes et d'hymnes écrits dès l'origine par des frères orthodoxes qui chantent le Verbe de Dieu, le Christ, en affirmant de lui la divinité! » Juste avant il avait mentionné les livres d'Irénée et de Méliton. Citons encore Origène, *Contre Celse* VIII, 67. Celse avait exhorté les chrétiens à louer Hélios et Athènes. Origène répond : « Nous adressons des hymnes au Dieu Suprême et à son Fils unique, le divin Verbe. Nous louons le Seigneur et son Fils unique de même que (le louent) le soleil, la lune et les étoiles et toute l'armée céleste<sup>9</sup>. »

C'est à ce genre de littérature religieuse, poésie ou prose rythmique, qu'il faut penser dans le cas de notre source soupçonnée.

Cette solution est corroborée par la survivance de nos textes dans la liturgie. Il suffit de lire les prières pour le Grand Vendredi et le Grand Samedi dans le rite byzantin. On y rencontre les mêmes thèmes, parfois les mêmes expressions. C'est notamment le cas pour le thème du « Juge condamné ». Approfondir notre enquête dans cette direction dépasserait le cadre de notre sujet<sup>10</sup>.

8. Nous renvoyons à notre étude : *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Paradosis XV), Freiburg (Schweiz), 1960, pp. 28 s.

9. On peut consulter sur ce sujet J. KROLL, *Die Hymnendichtung des frühen Christentum*, Die Antike 2 (1926), pp. 258-281. — Joh. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und des frühen Christentum* (Liturg. Quellen u. Forsch. 25) 1930.

10. On peut comparer les passages suivants : *Triodion*, édit. d'Athènes 1960, p. 393b, traduction dans E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, vol. II, Chevetogne, 1948, p. 179, 12<sup>e</sup> antienne, et MÉLITON, 72 90 (ci-dessus nos n<sup>o</sup> 5 et 6); *Triodion*, p. 394 b, MERCENIER, p. 181, 15<sup>e</sup> ant. et MÉLITON, 96; *Triodion*, p. 406 a, MERCENIER, p. 204 et MÉLITON 72, 79 (ci-dessus notre n<sup>o</sup> 6); *Triodion*, 409 b : τί μοι ἀναποδίσσεται πονηρά ἀντί ἀγαθῶν κτλ. MERCENIER, p. 209, et MÉLITON, 90 79 (ci-dessus n<sup>o</sup> 5). C'est le même appel aux gentils à la suite de l'ingratitude d'Israël comme dans Méliton et l'*Adversus Iudaeos*. Le Grand Samedi, *Triodion* p. 412 a, MERCENIER, p. 211 s. Vêpres : « Le juge des vivants et des morts est condamné au gibet »; *Triodion*, p. 418 a, MERCENIER, p. 227 : « Le Juge comme un accusé, fut présenté au juge Pilate, et Il fut condamné à une mort injuste sur le bois de la croix ». Citons encore un texte des Vêpres du 3<sup>e</sup> dimanche du Carême qui m'a été signalé par le R. P. Raniero CANTALAMESSA : Ὁ τοῦ θαύματος! ὁ κριτής κρίνεται κτλ. Les impropres du Vendredi Saint donnés par le Missel romain, s'inspirent de ces

Finalement nous ne pensons pas que des objections sérieuses peuvent être soulevées contre l'authenticité du *Peri Pascha* à partir des témoins du *Peri Psyches* et des fragments attribués à Méliton par les florilèges. Notre étude (la critique interne surtout) a abouti à un résultat contraire.

Cette conclusion nous invite à revenir à la liste des ouvrages de Méliton qu'Eusèbe a dressée dans son *Histoire ecclésiastique*, liv. IV, 26, 2. Elle mentionne à deux reprises un livre *Sur l'âme et le corps*. Le premier texte est corrompu : ὁ Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἡγενοῖς. Cet assemblage de lettres inintelligible donné par les manuscrits B D, est reproduit tel quel dans l'édition de E. Schwarz. Le manuscrit M, la version syriaque et saint Jérôme, *De vir. ill.* 24, l'ont simplement supprimé. Les manuscrits A T E R et la traduction de Rufin donnent ἡ νόος. Schwarz estime que cette leçon dérive de ἡ ἐνός. G. Bardy (*Hist. ecclés.* d'Eusèbe) suggère, sans l'adopter, la leçon ἐνώσεως. Notre homélie pourrait résoudre l'énigme. Son thème principal est en effet l'union de l'âme et du corps, séparés ou dispersés à la suite du péché par la mort, mais réunis par le Christ incarné et ressuscité. Voici le texte principal du Vatic. syr. 368 (chap. v, PG 18, 595-6) : « Misit... Deus... Filium suum, ut... hominem perditum salvificaret, ejusque omnia sparsa membra colligeret. Etenim Christus, dum hominem personae suae copulavit, id adunivit quod separatione corporis mors disperserat. » Syr. Brit. Mus. Add. 17, 192, f. 280 a (W. Budge, p. 421) : « Now that was a matter for the divine Providence : having divided man [into two parts], these did Christ bring together, and he made one [in] the man. » Le copte f. 152 b, 1-2 (Budge p. 266) : « Death having made a separation in man, those whom Death had scattered, these did Christ gather together, and he hath made man one again, the soul and the body. For Death bound the soul in Amente, and he made the flesh to dissolve in the earth; thus he divided man in two parts. The Saviour Jesus, however, Himself set free the soul from its bounds, and he bound the flesh together inseparably, and he brought the two towards each other, and made them one of one, the soul and the body, and he rejoined them each to the other. » L'Additamentum : « ut suscicaret hominem perditum, congregans membra ejus dispersa ». De même le *Florilegium Edessenum* (cf. P. Nautin o. c. p. 58 et 61, Rucker frg. 16).

sources. E. J. WELLESZ a attiré le premier l'attention sur ces influences (le thème du « Juge condamné » excepté) dans un article important : *Melito's Homily on the Passion : An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography*, dans *Journal of Theological Studies* 44 (1934), 41-52, surtout p. 48.



C'est dans cette direction, semble-t-il, que nous devons chercher la solution du problème posé par le texte corrompu. Celui-ci serait donc à restituer ainsi : ὁ Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ ἐνός (cf. le syr. du Brit. Mus. et le copte) ou ce qui serait plus intelligible pour nous, mais moins facile du point de vue paléographique : ὁ Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἐνώσεως.

En tout cas, nous avons trouvé un indice de plus pour maintenir une relation littéraire étroite entre l'homélie attribuée soit à Alexandre soit à Athanase (ce dernier n'est guère l'auteur) et l'ouvrage de Méliton<sup>11</sup>.

Othmar PERLER.

11. Nous rejoignons ainsi la conclusion à laquelle est arrivé W. SCHNEEMELCHER : Der Sermo « De anima et corpore », dans *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen, 1957, pp. 119-143, c'est-à-dire « qu'il est pensable qu'Alexandre ait utilisé une homélie antérieure qui était de Méliton » (p. 143).



## L'ÉVANGILE DE PIERRE ET MÉLITON DE SARDES.

Depuis la découverte d'importants fragments de l'Évangile de Pierre, faite en 1886-7, les critiques se sont efforcés de dépister les traces de cet apocryphe dans les auteurs anciens. Ils en trouvèrent de nombreuses à partir de saint Ignace d'Antioche et de l'Ascension d'Isaïe. M. Léon Vaganay en a dressé le bilan dans une étude magistrale parue en 1930<sup>1</sup> — bilan inattendu puisque son auteur rejette toutes les preuves en faveur d'une utilisation de ce livre par les écrivains antérieurs à Origène. Bien que ce dernier ait connu l'Évangile de Pierre, les réminiscences que l'on voulait en trouver dans ses ouvrages ne seraient guère plus que probables<sup>2</sup>. Seule la Didascalie syriaque trouva grâce<sup>3</sup>. Pourtant M. Vaganay place la rédaction de l'Évangile de Pierre entre 110 et 160, ou plus exactement entre 120 et 130. Cette date serait insinuée par la critique interne<sup>4</sup>. Déjà O. Bardenhever<sup>5</sup> et M. R. James<sup>6</sup> avaient manifesté le même scepticisme qui vient encore d'être partagé par M. Chr. Maurer<sup>7</sup>.

La découverte du *Peri Pascha* de Méliton nous invite à revoir ce problème. L'évêque de Sardes donne un long développement rhétorique de la passion du Christ (nos 66 à 99) où, tout comme dans l'Évangile de Pierre, la faute est attribuée aux seuls Juifs tandis que Pilate est disculpé. Bien que cette attitude hostile à l'égard des Juifs ne soit pas propre aux deux auteurs, loin de là, elle nous incite à établir une comparaison plus attentive entre ces deux documents.

L'évangile de Pierre sera cité d'après l'édition de M. L. Vaganay avec le sigle EP, le *Peri Pascha* de Méliton d'après les éditions de Campbell Bonner, Londres 1940 (Papyrus Chester Beatty et Michigan) et de M. Testuz, Genève 1960 (Papyrus Bodmer XIII), avec le sigle PP.

<sup>1</sup> *L'Évangile de Pierre* (Études Bibliques), Paris 1930.

<sup>2</sup> *Ib.*, pp. 165-167.

<sup>3</sup> *Ib.*, pp. 167-169.

<sup>4</sup> *Ib.*, pp. 162 s.

<sup>5</sup> *Geschichte der altkirchlichen Literatur*<sup>3</sup>, 1913, pp. 524-529.

<sup>6</sup> *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1926, p. 90.

<sup>7</sup> Dans E. HENNECKE-W. SCHNEFMELCHER, *Neutestamentl. Apokryphen*<sup>3</sup>, Tübingen 1959, pp. 118-124.

EP 1 T[ων] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας, οὐδὲ Ἡρώδης, οὐδὲ [ε]ἰς [τ]ῶν κριτῶν αὐτοῦ. καὶ [αὐτὸς μὴ] βουλευθέντων νίψασθαι, ἀνέστη Πειλᾶτος. « Parmi les Juifs, personne ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges. Et comme ils refusaient de se laver, Pilate se leva. » Le fragment commence avec cette phrase. Avant elle le récit a dû mentionner le lavement des mains de Pilate. Le contexte l'exige. Une citation d'Origène le confirme.

Méliton reproche à Israël d'avoir traité Jésus moins bien que les païens ne le feraient à l'égard de leur roi saisi par les ennemis (n° 91) : « Toi au contraire, tu portas le suffrage contre ton Seigneur à toi. En effet, celui devant qui les nations se prosternaient et que les incircconcis admiraient et que les étrangers glorifiaient, pour lequel même Pilate se lava les mains (ἐφ' ᾧ καὶ Πιλᾶτος ἐνίψατο τὰς χεῖρας), c'est celui-là que tu as mis à mort pendant la Grande-Fête » (n° 92). Tel est le texte du papyrus Bodmer. Le papyrus Beatty-Michigan donne : ἀπενίψατο sans doute sous l'influence de *Mt.*, xxvii, 24 : ἀπενίψατο.

Que les Juifs (et Hérode) aient refusé de se laver les mains, PP le dit explicitement au n° 77, bien qu'avec un autre terme. Après avoir reproché à Israël d'avoir fait souffrir, d'avoir jugé et crucifié le Seigneur, ce que des étrangers (ἄλλόφυλοι), des incircconcis n'avaient pas fait, Méliton continue : « Tu ne te purifias pas devant ton Maître » (οὐδὲ ἀφωσίωσαι τῷ δεοπότῃ). Le contexte est tout en faveur de cette variante donnée par la papyrus Bodmer. Le papyrus Beatty-Michigan a ἀφερίσω:ἀπερίσω.

Le détail que ni les Juifs ni Hérode n'ont voulu s'associer à l'action du gouverneur romain est inconnu des évangiles canoniques. Mais il est mentionné aussi par Origène<sup>8</sup> : παρὰ δὲ τὰ νῦν ἔθῃ Ῥωμαίων ἐνίψατο τὰς χεῖρας, ἵσως Ἰουδαϊκὸν ἔθος ποιῶν... « Et ipse quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt, dicentes : sanguis eius super nos, et super filios nostros ».

Très clair est le Pseudo-CYPRIEN, *Adv. Iudaeos*, 4<sup>9</sup> qui cependant doit dépendre de Méliton : « Pilatus exterae gentis (cf. PP. 76, 92) iudex saecularis potestate temporalis purificavit manus et abluit scelus necessitatis dicens : immunis et innocens sum ab huius sanguine, plebs autem nec alienum nec exterum imitata est, sed insuper adclamabat : tolle affige in cruce », etc.

La *Didascalie* et les *Constitutions Apostoliques*<sup>10</sup> ont en commun

<sup>8</sup> *Comment. in Matth.*, ser. 124, *GCS*, 38, 259, 18-26 (Klostermann).

<sup>9</sup> *CSEL*, III 3, 137, 2-9.

<sup>10</sup> Dans l'édition de F. X. Funk, vol. I, pp. 290 s.

avec PP et l'*Adversus Iudaeos* l'action de Pilate, les paroles proférées par le peuple et le qualificatif ἀλλόφυλος donné à Pilate. Nous concluons que ce qualificatif se trouvait également dans le texte perdu de EP.

*Didascalie* : « Nam ille qui gentilis erat et a populo alieno (ἀλλόφυλος) Pilatus iudex, operibus iniquitatis eorum non consensit, sed accepta lavit manus dicens : Innocens ego sum a sanguine huius viri ; populus vero respondens dixit : Sanguis eius super nos et filios nostros. Et imperavit Herodes, ut crucifigeretur. »

*Constitutions Apost.* : ὅτι ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν « Ἀθῶος κτλ. », ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησεν « Τὸ αἷμα κτλ. » La forme simple du verbe νιψάμενος n'est pas sans intérêt. Nous l'avons trouvée dans EP, PP (p. Bodmer) et Origène, contre *Mt.*, xxviii, 24.

Selon EP 1, « Hérode et ses juges », les seuls juges de Jésus furent les Juifs. Pilate est intentionnellement omis. Ainsi interprète aussi Vaganay.

PP écrit dans le même sens, n° 75 : « Il fallait qu'il (le Seigneur) fût déshonoré, mais pas par toi. Il fallait qu'il fût jugé, mais pas par toi. » N° 76 : « Voici les paroles, ô Israël, que tu aurais dû crier à Dieu : O Maître, s'il faut que ton Fils souffre et si telle est ta volonté, qu'il souffre de fait, mais pas par moi ; qu'il souffre par des gens d'une autre race ; qu'il soit jugé par des incirconcis ; qu'il soit cloué par une main tyrannique, mais par moi, non. »

EP 2 Καὶ τότε κελεύει Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς παρ[αλη]μφοῦναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε. « Et ensuite le roi Hérode ordonne de s'emparer du Seigneur en leur disant : Tout ce que je vous ai ordonné de lui faire, faites-le. »

PP n° 93 interprétant les herbes amères mangées au repas pascal du malheur qui frappera Israël, s'écrie : πικρός σοι Ἡρώδης ὃ ἐξηκολούθησας : « Amer pour toi, Hérode, à qui tu as obéi. » Le verbe grec avec sa préposition accentue encore l'empressement des Juifs à obéir « complètement » aux ordres d'Hérode. C'est en pleine conformité avec EP. Aucun des évangiles canoniques ne mentionne cet ordre du roi Hérode. Seuls les *Actes*, iv, 26 s. unissent Pilate et Hérode parce que son auteur pense à l'accomplissement d'une prophétie du *Ps.*, ii, 2 : « Adstiterunt reges terrae et principes convenerunt in unum. » EP et PP, par contre, attribuent toute la faute aux seuls Juifs et à Hérode. Ils sont suivis encore cette fois par la *Didascalie* dont nous avons cité le texte ci-dessus : « Et imperavit Herodes, ut crucifigeretur, et passus est Dominus noster pro nobis in parasceve. »

Les *Constitutions Apostoliques*<sup>11</sup> rectifient le texte pour se conformer à la Bible : « Et le gouverneur Pilate et le roi Hérode ordonnèrent de le crucifier. » D'autres témoignages de l'intervention d'Hérode ont été réunis par Vaganay<sup>12</sup>. On peut maintenant compléter sa liste par l'*Évangile de Gamaliel*, II, 54 s<sup>13</sup>. L'*Ascension d'Isaïe*, XI, 19-21 attribue un rôle important au roi Hérode dans l'histoire de la passion; mais elle ne parle pas d'un ordre donné par lui ou suivi par les Juifs. Voici son texte : « Et après cela, l'étranger lui porta envie et excita contre lui les enfants d'Israël, (qui) ne savaient pas qui il était, et ils le livrèrent au roi, et on le crucifia, et il descendit vers l'ange (du Shéol)<sup>14</sup>. »

EP 6-9 attribue la dérision de Jésus de nouveau aux seuls Juifs. Il confond d'ailleurs les mauvais traitements subis devant le tribunal du Sanhédrin et ceux infligés par les soldats romains qui sont intentionnellement omis<sup>15</sup>.

6 « Or ceux-ci (les Juifs), après avoir pris le Seigneur, le poussaient en courant et disaient : 'Trainons le Fils de Dieu, puisqu'il est en notre pouvoir.' 7 Et ils le revêtirent de pourpre et le firent asseoir sur le tribunal, en disant : 'Juge avec équité, roi d'Israël' (δικαίως κριῖνε, βασιλεῦ Ἰσραήλ). 8 Et l'un d'eux, ayant apporté une couronne d'épines, la plaça sur la tête du Seigneur. 9 Et d'autres assistants lui crachaient au visage et d'autres le souffletaient, d'autres le piquaient avec un roseau et quelques-uns le fouettaient en disant : 'Voilà les hommages que nous rendons au Fils de Dieu' (ταύτη τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ).

Il en est de même de la crucifixion, EP 10-23.25. L'auteur abrège et simplifie les faits historiques. Ce sont les Juifs qui amènent les deux larrons malfaiteurs pour les crucifier avec Jésus (10); eux qui dressent la croix et y inscrivent le titre (11); eux qui partagent les vêtements (12), qui ordonnent de ne pas briser les jambes du bon larron (14), qui donnent à boire du fiel avec du vinaigre (16), qui arrachent les clous des mains du Seigneur et déposent celui-ci sur le sol (21); eux qui donnent son corps à Joseph (23). « Alors (après la mort du Seigneur, à la vue des miracles qui l'avaient accompagnée) les Juifs, les anciens et les prêtres, ayant compris quel mal ils s'étaient fait à eux-mêmes, se mirent à se frapper la poitrine et à dire : 'Malheur à nos péchés! Voici qu'approchent le jugement et la fin de Jérusalem'.

<sup>11</sup> v, 19, 5, Funk, p. 291.

<sup>12</sup> O. c., pp. 205 s.

<sup>13</sup> Édition faite par M. Van den Oudenrijn, Fribourg (Suisse), 1959, pp. 28 s.

<sup>14</sup> L. VAGANAY, O. C., p. 183.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 218.

PP, tout en développant les scènes de la passion conformément à sa rhétorique, suppose aussi le même arrangement du récit de nos évangiles canoniques. Nous avons cité ci-dessus les n<sup>os</sup> 75-76. Il ne rapporte pas tous les traits de EP. Cependant le Seigneur a été déshonoré (ἀτιμασθῆναι) par le seul Israël. Il n'a pas été jugé par les « incircconcis », mais par Israël. Pilate est ainsi éliminé. Son omission rappelle l'expression de EP « Hérode et ses juges » (1).

La dérision a particulièrement impressionné Méliton. Il y fait allusion déjà au n<sup>o</sup> 73 : ἡτίμησας τὸν τιμήσαντά σε. Pensant peut-être à elle, il brode toute une pièce rhétorique aux n<sup>os</sup> 87-90 : Πόσου ἀνετιμήσω — nouvelle coïncidence de pensée et de terme avec EP 9 (cf. le texte grec ci-dessus)<sup>16</sup>.

Le titre que les Juifs (non Pilate) inscriront sur la croix était selon EP 11 : « Celui-ci est le roi d'Israël ». PP mentionne au n<sup>o</sup> 95 l'inscription avec le terme de *saint Jean*, XIX, 19 s. τίτλος et désigne au n<sup>o</sup> 96 le crucifié avec le titre messianique de « Roi d'Israël », au lieu de « Roi des Juifs » selon *Mt.*, XXVII, 11 ss. et parallèles. Comme les Juifs raillent le « Roi d'Israël » *Mt.*, XXVII, 42 et parallèles, notre coïncidence n'est pas conclusive. Elle ne manque cependant pas de frapper dans ce contexte.

EP 21 : « Et alors ils arrachèrent les clous des mains du Seigneur et ils le déposèrent sur le sol. » Les évangiles canoniques ne parlent pas explicitement des clous, à l'exception du récit de l'apparition du Ressuscité à l'apôtre Thomas (*Jn*, XX, 25).

PP n<sup>o</sup> 78 : « Tu préparas pour lui des clous pointus. » N<sup>o</sup> 93 : « Amers pour toi les clous que tu as appointis. » Cf. n<sup>o</sup> 76 et 80. De même le fragment xv dans OTTO, *Corpus Apologetarum*, vol. IX, p. 421 (p. 499 syr.) : « ipse qui clavis in carne fixus est ». Au sujet des clous, on peut citer d'autres auteurs, comme saint IGNACE, *Smyrn.*, I, 2, BARNABÉ, V, 13 et surtout saint JUSTIN, *Dial.*, XCVII, 3 : ἐμπήσοντες τοὺς ἡλούς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδους ὥρυξαν et *I Apol.*, XXXV, 7. La coïncidence ne prouve donc pas par elle-même.

Il en est de même de la mention du fiel et du vinaigre, EP 16 et PP 79 80 93. On les a très tôt unis, probablement dans un recueil

<sup>16</sup> Le R. P. C. Spicq me fait la remarque pertinente que l'impression de Méliton est encore conforme à *Hébr.*, VI, 6 : παραδειγματίζοντας; X, 29; *I Petr.*, II, 20-21. Il se peut bien que la dérision de EP soit à l'origine du thème du « Juge jugé » que nous trouvons à partir de Méliton, fragment XIII (et l'*Additamentum*), cf. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris 1953, pp. 59, 34 et 61, dans Apollinaire d'Hiérapolis, fragment IV, Otto, *Corpus Apologetarum*, vol. IX, p. 487, dans la traduction copte du *Peri Psyches kai Somatos*, dans l'homélie *Sur la Résurrection* du Pseudo-Épiphane 5 (Nautin, o.c. p. 155), dans le fragment 73 du *Florilegium Edessenum*, attribué à saint Hippolyte (Nautin, o.c. p. 79) et dans des textes plus tardifs. Cf. notre article : *Recherches sur le Peri Pascha de Méliton*, dans *Recherches de Science religieuse*, LI, 1963, p. 418.

de témoignages, parce que on les voyait annoncés dans le psaume LXVIII, 22. En effet, EP 17 paraphrase : « Et ils accomplirent tout et ils mirent le comble aux iniquités accumulées sur leur tête. »

EP 23 : « Et ils donnèrent son corps à Joseph, pour qu'il l'ensevelît parce qu'il avait vu tout le bien qu'il (Jésus) avait fait. » Les critiques ont été frappés de cette justification inconnue de la Bible. M. Vaganay (p. 266) renvoie au verset 3 : « Joseph l'ami ... du Seigneur » et à *Jn*, XI, 45 : Beaucoup de Juifs, témoins de la résurrection de Lazare, croient en Jésus « parce qu'ils avaient vu ce qu'il avait fait ».

Ce qui nous paraît digne d'être signalé, c'est la coïncidence de ce texte avec les nombreux passages où Méliton oppose les bienfaits du Seigneur à l'ingratitude d'Israël, n<sup>os</sup> 72 s, 78 s., 81-90. Nous lisons dans le traité *Adversus Iudaeos* du Ps.-CYPRIEN, chap. 4<sup>17</sup> : « Interfecerunt bene merentem suum nec lacrimas profuderunt. »

EP 25 — le texte a été cité ci-dessus — fait grand cas de la consternation des Juifs (repentir est trop dire, car ils ne se convertirent pas), qui les saisit après la mort du Seigneur. Ils appréhendent le jugement et la fin de Jérusalem. Ce dernier motif est inconnu de la Bible. Jésus annonce des châtiments quand il s'adresse aux femmes qui le pleurent, *Lc*, xxiii, 27-31. Saint Luc relève la réaction de la foule à la mort de Jésus xxiii, 48 : « Et toute la foule qui s'était assemblée pour ce spectacle, voyant ce qui s'était passé, s'en retourna en se frappant la poitrine. » Certains témoins syriens soutenus par des auteurs syriens complètent ce texte de Luc par l'annonce de la ruine de Jérusalem<sup>18</sup> de sorte que les rapprochements avec EP deviennent étonnants.

PP 98 paraît affirmer le contraire : « En effet le peuple ne tremblant pas, ce fut la terre qui trembla. Le peuple n'étant pas saisi d'effroi, ce furent les cieus qui s'épouvantèrent. » Cf. aussi n<sup>o</sup> 99. A vrai dire la situation est différente dans PP. L'exclamation des Juifs consternés ne cadre ni avec le thème de Méliton, à savoir avec l'ingratitude et l'impénitence d'Israël, ni avec les exigences de sa rhétorique, c'est-à-dire avec la loi de l'antithèse. L'évêque se place à son époque à lui. Les châtiments annoncés ont maintenant frappé Israël soit lors de la campagne de Titus soit lors de la guerre de Bar Kokéba. Méliton y fait clairement allusion comme à des événements récents aux n<sup>os</sup> 93 et 99. L'adjectif « amer », répété douze fois au n<sup>o</sup> 93, rappelle l'exclamation « Malheur à nos péchés » de EP 25. Le long développement de la passion au n<sup>o</sup> 99 se termine ainsi « : Tu anéantis le Seigneur : tu fus écrasé, par terre. Et toi, tu gis mort, mais lui, il ressuscita des morts

<sup>17</sup> CSEL, III 3, 137 (Hartel).

<sup>18</sup> L. Vaganay, *o. c.*, pp. 269-271 opte pour une source commune.



et monta au plus haut des cieux. » Ce même thème sera repris par le Pseudo-CYPRIEN, *Adv. Iudaeos*, 2.3.6-8<sup>19</sup>, par TERTULLIEN, *Adv. Iudaeos*, x, 18 s.<sup>20</sup> et par d'autres<sup>21</sup>.

Les coïncidences que nous venons de relever concernent le contenu, rarement les expressions. Elles sont certes d'une valeur inégale. Elles veulent être appréciées dans leur sensensemble. Celles du lavement des mains et des ordres donnés par Hérode nous semblent décisives.

Signalons aussi les divergences, celle de la chronologie : EP 5 fait mourir Jésus la veille de la fête des Azymes (chronologie johannique), Méliton par contre, du moins à notre avis, le jour même de la fête (chronologie synoptique), nos 79, 92, 93<sup>22</sup>. EP ne connaît pas la tradition de PP 98 selon laquelle l'ange quitta le temple au moment où le voile du temple se déchira<sup>23</sup>. L'intervention de Joseph d'Arimathie EP 3-5 23 s. est omise par PP, de même le mauvais traitement du bon larron EP 13 s. Le passage des ténèbres est plus développé dans EP 15-23 que dans PP nos 97 s.

Nonobstant cela, une dépendance littéraire paraît certaine. Les différences sont dues au caractère et au but différents des deux écrits. Expliquer cette dépendance par une source commune ne semble être ni nécessaire ni indiqué<sup>24</sup>.

Si notre résultat est fondé, la date proposée par Vaganay pour EP n'est pas à changer. Seul le *terminus ad quem* peut être fixé vers 170 environ au plus tard<sup>25</sup>. Par contre les raisons données pour localiser notre apocryphe en Syrie paraissent infirmées<sup>26</sup>. On se basait sur le fait que Sérapion, évêque d'Antioche, trouva cet apocryphe vers 190 dans l'Église voisine de Rhossos en Cilicie (EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 12,2-6). On l'y lisait depuis un certain temps. C'est encore en Syrie que l'on trouverait « les témoignages traditionnels postérieurs, en particulier ceux de la Didascalie syriaque et d'Aphraate<sup>27</sup>. » Or, l'Asiate Méliton précède le plus ancien de ces témoignages de plus de vingt ans.

Fribourg (Suisse).

Othmar PERLER.

<sup>19</sup> CSEL, III 3, 134 s. (Hartel).

<sup>20</sup> *Corpus Christianorum Latinum*, II, 1380.

<sup>21</sup> Citons le Pseudo-HIPPOLYTE, *Sur la Pâque*, 31 (Sources chrétiennes 27), 157 (Nautin); GRÉGOIRE D'ELVIRE, tr. IX, éd. A. Vega 1944, pp. 97 s.

<sup>22</sup> De même la DIDASCALIE, cf. FUNK, p. 280, v 14. 21.

<sup>23</sup> Les témoignages ont été réunis par C. BONNER, *The Homily on the Passion*, pp. 41-45.

<sup>24</sup> L. VAGANAY, o.c., pp. 159-161, a proposé cette solution pour S. JUSTIN, *I Apol.*, 35, 6 et EP 6 s.

<sup>25</sup> Comme les coïncidences entre saint Justin et EP semblent avoir été sous-estimées, on peut avancer le *terminus ad quem* jusque vers 150. Sur ce point je suivrais P. Gardner-Smith dans *Journal of Theol. Studies*, XXVII, 1926, pp. 401-407.

<sup>26</sup> L. VAGANAY, o.c., pp. 176-180.

<sup>27</sup> L. VAGANAY o.c., p. 179.



## TYPOLOGIE DER LEIDEN DES HERRN IN MELITONS PERI PASCHA.

Nach dem Grundsatz prophetischer Vorausverkündigung und hinweisender Vorbildung erklärte das Frühchristentum die alttestamentlichen Schriften und öffnete sich damit den Weg zum Verständnis des alt- und neutestamentlichen Heilsgeschehens. So hatte es der Herr selbst getan im Gespräch mit den zwei Jüngern in Emmaus (Lk 24, 44). Nach derselben Methode deutet Meliton von Sardes das Passa, übrigens wiederum im Anschluß an Jesus (Lk 22, 15 f.: Passamahl) und den Apostel (1 Kor 5, 7): »Alles was immer geschieht und gesagt wird, hat hinweisenden Sinn, das Gesagte (die prophetischen Zeugnisse) gleichnishaften, das Geschehene (die »Typen«) vorbildlichen (Mel. 35, 237–240)<sup>1</sup>. Wir befassen uns hier ausführlich nur mit den Leidens-Typen, wie sie in § 59, 60 und 69 aufgeführt werden. Die prophetischen Texte in § 61–65 werden nur gestreift.

In knapper, rhetorischer Fassung und chronologischer Ordnung werden folgende Vorbilder des leidenden Herrn in § 59 aufgezählt: Abel, Isaak, Joseph, Moses, David, die Propheten. Dieser geschlossenen Reihe wird in längerer und freierer Formulierung das Osterlamm angeschlossen, § 60. Es folgt in § 61–65 »die prophetische Stimme«: Deut. 28, 66; Ps. 2, 1–2; Jer. 11, 19; Is. 53, 7–8. In § 69 kehrt wenig verändert dieselbe Reihe der Typen wieder, sofern sie im Messias verwirklicht sind. Neu ist der Patriarch Jakob und das jetzt zeitlich richtig zwischen Moses und David eingereihte Osterlamm. Beide Listen seien einander gegenübergestellt:

59 Ἀπόβλεψον δὴ	69 Οὗτός ἐστιν ὁ
430 εἰς τὸν Ἀβὲλ τὸν ὁμοίως φονευόμενον,	ἐν δὲ τῷ Ἀβὲλ φονευθεὶς,
εἰς τὸν Ἰσακ τὸν ὁμοίως συμποδιζόμενον <sup>2</sup> ,	ἐν δὲ τῷ Ἰσακ δεθεὶς,
εἰς τὸν Ἰωσήφ τὸν ὁμοίως πιπρασκόμενον,	500 ἐν δὲ τῷ Ἰακώβ ξενιτεύσας,
εἰς τὸν Μωυσέα τὸν ὁμοίως ἐκτιθέμενον,	ἐν δὲ τῷ Ἰωσήφ πραθεὶς,
εἰς τὸν Δαυὶδ τὸν ὁμοίως διωκόμενον,	ἐν δὲ τῷ Μωυσῇ ἐκτεθεὶς,
435 εἰς τοὺς προφῆτας τοὺς ὁμοίως διὰ τὸν	ἐν δὲ τῷ ἀμνῷ σφαγείς,
Χριστὸν πάσχοντας.	505 ἐν δὲ τοῖς προφῆταις ἀτιμασθεὶς.

Vorbilder und prophetische Zeugnisse stellen uns vor das Problem der Testimonien-sammlungen. Diese enthielten beides, Typen und Texte, was z. B. aus Cyprians Testim. I, 20 ersichtlich ist. Die Forschung hat sich freilich mehr mit den Texten als mit den Vorbildern befaßt<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Wir benutzen die Ausgabe in den Sources Chrétiennes 123, 1966, die zwar nicht endgültig ist, es auch nicht sein wollte und konnte, solange die koptische Übersetzung nicht zugänglich ist. Derselben Ausgabe entnehmen wir auch die Fragmente.

<sup>2</sup> Συμποδίζόμενον hat P. Bodmer, vielleicht unter dem Einfluß der LXX; ποδίζόμενον gibt P. Chester Beatty-Michigan. Das Parison wäre besser gewahrt.

<sup>3</sup> Unter der neueren, in unser Thema einschlägigen

Literatur sei erwähnt: Robert A. KRAFT, Barnabas' Isaiah Text and Melito's Paschal Homily, in Journal of Biblical Literature 80 (1961) 371–373; ders., Barnabas and Isaiah Text and the »Testimony Book« Hypothesis, ebd. 79 (1960) 336–350; P. PRIGENT, Les testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I–XVI et ses sources, Paris 1961. J. DANÉLOU, Sacramentum futuri, Paris 1950; ders., Etudes d'exégèse judéo-chrét. P. 1966.

Von den überkommenen, mutmaßlichen Quellen Melitons kommen in Betracht der Barnabasbrief und Justins Dialog mit Tryphon. Irenaeus drängt sich zum Vergleich auf. Tertullian und Cyprian kommen als Benutzer in Frage.

Unter den zahlreichen Typen des Leidens und Kreuzes des Herrn bei Barnabas ist ein einziger ihm und Meliton gemeinsam: Isaaks Opferung<sup>4</sup>. Die Formulierung ist jedoch verschieden. In Barnabas 7,3 wird »Isaak (als Opfer) auf den Altar hingeführt«. Meliton wählt, übrigens im Anschluß an Gen 22,9, die Wendung: »Er wird gebunden«. So auch in Fragm. IX–XI (S. 234f.).

Obwohl Justin viele neue »Symbole« (Dial. 86,1), »Parabeln und Typen« (Dial. 90,2) des Leidens, vor allem des Kreuzes anführt, hat nur das Osterlamm (Ex. 12,7) in Meliton seine Entsprechung (Dial. 40,1). Der Apologet verbindet damit (Dial. 111,3f.) wie Meliton Is 53,7: »Er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt«. Später (Dial. 134,5–6) wird noch Jakob als Vorbild der leidenden Christen und des Herrn erwähnt. Weder eine unmittelbare noch eine mittelbare Benutzung durch Meliton läßt sich auf dieser Grundlage beweisen.

Irenaeus nennt, freilich nirgends in geschlossener Reihe, als Vorbilder des leidenden Messias Abel, Isaak, Jakob, das Osterlamm, David. Aus Melitons Liste fehlen nur Joseph und Moses. Dieser Sachverhalt erheischt einen ausführlicheren Vergleich.

Abel wird ausdrücklich als erstes Vorbild erwähnt in Adv. haer. IV 39 (Harvey II 233f.): »... quod est passio Justi, ab initio praefigurata in Abel, et descripta a prophetis, perfecta vero in novissimis temporibus in Filio Dei.« Ebenso Epideixis 17 (Sources Chrétiennes 62,57). Mit Abel beginnt die Reihe der Vorbilder auch in Hebr 11,4 und 1 Klem. 4,1–7, aber für ein anderes Thema. »Descripta in prophetis« wird sich eher auf prophetische Aussprüche denn auf Typen beziehen.

Isaak. Wir sollen den Glauben und Gehorsam Abrahams annehmen, wie die Apostel, diese Nachkommen Abrahams, und das Wort Gottes nachahmen, indem wir das Kreuz tragen wie Isaak das Holz, lesen wir in Adv. haer. IV 10,1 (H. II 156f.): »Juste autem et nos, eandem fidem accipientes quam habuit Abraham, tollentes crucem, quemadmodum ligna Isaac, sequimur eum.« Der Vergleich deckt sich freilich nicht ganz mit Melitons Peri Pascha; aber auch er, in Fragment IX (S. 234), und nach ihm andere Autoren sehen im Holz, das Isaak fürs Opfer trägt, einen Hinweis auf das Kreuz des Herrn. Damit ist die Leidenstypologie wenigstens mittelbar gesichert.

Jakob, von Esau verfolgt und in der Fremde weilend, wird bereits bei Justin Dial. 134 als Vorbild der leidenden Christen und des Christus angeführt. In Adv. haer. IV 35,3 (H. II 226f.) ist er Typus der von den Juden verfolgten Kirche. Es ist wohl ein Zufall, wenn der Messias selbst nicht ausdrücklich genannt wird. Erstmals finden wir bei Irenaeus den in Meliton stehenden Ausdruck *ξενιτεύω* peregrinari, der in der frühen christlichen Literatur vermißt wird. Zwar ist er hier nicht unmittelbar mit dem Namen Jakobs verbunden, wohl aber etwas weiter mit Rückbeziehung auf ihn gebraucht, ebd.: »... Rachel; quae praefigurabat Ecclesiam, propter quam sustinuit Christus: qui tunc quidem per patriarchas suos et prophetas praefigurans et praenuntians futura, praeexercens suam partem dispositionibus Dei, et assuescens haereditatem suam obedire Deo, et peregrinari in saeculo, et sequi verbum ejus, et praesignificare futura. Nihil

<sup>4</sup> Sieh DAVID LERCH, Isaaks Opferung christlich gedeutet, Tübingen 1950. Hier wird auch, S. 27ff., Meliton behandelt d. h. seine Fragmente.

enim vacuum, neque sine signo apud Deum«. Vgl. Meliton § 35 u. 39. In Adv. haer. IV 10,1 (H. II 156) wird in einem ähnlichen Text von Abraham, der sein Land und seine Verwandtschaft verließ, gesagt: »Juste igitur derelinquens terrenam cognationem omnem, sequebatur Verbum Dei; cum Verbo peregrinans, ut cum Verbo moraretur.« Durch dieselbe Terminologie erhält somit der Irenaeustext eine größere Nähe zu Meliton.

Joseph und Moses werden nicht als Leidentypen verwertet.

Das Osterlamm hingegen wird im gleichen Sinne wie durch Meliton gedeutet, Adv. haer. IV 20,1 (H. II 173): »Et non est numerum dicere in quibus a Moyse ostenditur Filius Dei; cujus et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit eum, Pascha nominans: et in eadem ipsa, quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est Dominus adimplens Pascha, etc. «Am Schlusse, 2 (174), folgt Deut 28,66 wie bei Meliton § 61,444–446. Noch überraschender ist die Ähnlichkeit in Epideixis 25 (SC 62,70–72), zu vergleichen mit Meliton § 46,326.

David ist zwar nicht ausdrücklich und klar als Vorbild des verfolgten Christus bezeichnet, aber der Vergleich liegt auf der Hand, Adv. haer. IV 42,2 (H. II, 239): »... David, quando persecutionem quidem patiebatur a Saul propter iustitiam, et regem Saul fugiebat, et inimicum non ulciscabatur; et Christi adventum psallebat ... placebat Deo.«

Wir können zusammenfassen, daß sowohl wegen der reicheren Typenzahl (Abel, Isaak, Jakob, das Osterlamm, David – es fehlen Joseph und Moses) wie wegen der Häufung und Übereinstimmung der prophetischen Zeugnisse (alle außer Jeremias) eine enge Verwandtschaft zwischen beiden Autoren vorliegt. Eine auffallende, von der LXX und Apg 8,32–33 abweichende Übereinstimmung des Isaiastextes 53,7–8 könnte die Benutzung einer gemeinsamen Quelle nahelegen. Beide lassen nämlich die Stelle »In humilitate iudicium ejus ablatum est« aus, die aber in Adv. haer. IV 37,2 (H. II 231) steht, während sie in III 12,10 (H. II 62) fehlt. Beidemale wird nach Apg 8,32f. zitiert<sup>5</sup>. Doch finden wir nirgends bei Irenaeus eine geschlossene Gruppe von Typen und Prophezeiungen wie bei Meliton. Eine unmittelbare Abhängigkeit scheint mir nicht beweisbar, wenn auch nicht ausgeschlossen. Beide Autoren können aus einer gemeinsamen, in Asien beheimateten Theologie geschöpft haben.

In Tertullian bringen zwei voneinander abhängige, sich ergänzende Stellen Adv. Iudaeos X und Adv. Marcionem III 18 die erste geschlossene, zwar nicht vollständige, aber parallele Typenreihe, darüber hinaus als Einleitung grundsätzliche Bemerkungen zur Typologie, die sich inhaltlich, sogar ausdrucksgemäß mit Meliton § 57–58 berühren<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> R. A. KRAFT a. a. O. 80 (1961) 372f. weist auf die eigenartige Umstellung von ἀφωος in Barnabas, Meliton und Philippus-Akten, gegen die LXX. Sie stützt die Hypothese von der Benutzung einer volkstümlichen Testimoniensammlung. Eine unmittelbare Abhängigkeit der drei genannten Texte oder Schriften lasse sich jedoch nicht beweisen. Für Irenaeus gibt keine Stelle dieses Isaiaszitat im griechischen Urtext, so daß eine sichere Kontrolle nicht möglich ist. Hingegen folgen sämtliche Stellen in der Übersetzung dem LXX Text: Adv. haer. III 12,10 (H. II 62); IV 37,2 (H. II 231); Epid. 69 (SC 62,135). Trifft dies

auch für den Urtext zu, dann hat Irenaeus nicht dieselbe Quelle benutzt wie Barnabas, Meliton und Phil. Akten. Insofern würde die Hypothese von der Benutzung einer Testimoniensammlung hinfällig.

<sup>6</sup> Wir benutzen für Adv. Iudaeos die neueste Ausgabe von HERMANN TRÄNKLE, Wiesbaden 1964. In der sorgfältigen Arbeit mit Einleitung, kritischem Kommentar und Text bejaht der Verfasser die umstrittene Echtheit des Werkes; schlägt als Hypothese vor, Kap. IX–XII sei eine Neubearbeitung des Kapitels XIII 1–23 – hier werden die Passionstypen und Zeugnisse behandelt –; das Werk sei vor dem

Die Juden, wird in beiden Stellen ausgeführt, verwarfen die Annahme der Christen, nach welcher das Leiden des Messias vorausgesagt worden sei, und behaupteten außerdem, Gott hätte seinen Sohn nicht dem schmachvollen Tod durch das Kreuz ausliefern können: dieser war ja für »Verfluchte« bestimmt (Deut. 21, 23). Tertullian erwidert (Adv. Iud. X 2–5), der Schrifttext betreffe nur Missetäter, Christus aber habe nichts Strafbares begangen, sondern als Endgelt Schlechtes für Gutes erhalten (Ps. 34, 12); dies bewiesen prophetische Zeugnisse zum Leiden aus den Psalmen (Ps. 68, 5; 21, 17; 68, 22; 21, 19). »Quae quidem omnia ipsa perpessus non pro actu suo aliquo malo passus est, sed ut scripturae implerentur de ore prophetarum, et utique sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat, quantoque incredibile, tanto magis scandalum futurum si nude praedicaretur, quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam a deo quaereret.«

Der nämliche Text steht, von geringen, stilistischen Änderungen abgesehen, die ihn als später erweisen, in Adv. Marc. III 18, 1–2 (CC I, 531):

»De figuris prius edocebo. 2. Et utique uel maxime sacramentum istud figurari in praedicatione oportebat, quanto incredibile, tanto magis scandalo futurum, si nude praedicaretur, quantoque magnificum, tanto magis obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam dei quaereret. Itaque inprimis Isaac, etc.«

Das Leiden wird also mit der Erfüllung der Schrift begründet. Das entspricht den Worten Jesu an seine Jünger Lk 24, 45f. Vgl. Meliton § 57, 413–415. Das Motiv, warum das »Sakrament des Leidens« in sinnbildlicher, verhüllter Sprache verkündet wurde, ist einerseits die Verhütung des Ärgernisses, das bei einer »nackten« Verkündigung umso mehr eintreten würde, als das Leiden des Kreuzes »unglaublich« ist, andererseits die Verhüllung des Geheimnisses, die je »großartiger« dieses, umso notwendiger war, damit die Schwierigkeit des Verstehens zum Suchen der Gnade der Erkenntnis bei Gott zwingt. Die eigenartige Auffassung Tertullians erklärt sich von der Polemik gegen die Juden her, für welche das Kreuz ein Ärgernis war (1 Kor 1, 23; Gal. 5, 11) und welchen die Gnade des Schriftverständnisses versagt blieb (vgl. Lk 24, 25; Apg 28, 25–29). Ps.-Cyprian, Adv. Iud. 1–8 (Ausg. Dirk van Damme, 1969, 109f. und Kommentar S. 139–144) entwickelt eine ganze Theorie des Verständnisses des »diuinum Christi sacramentum« durch den Hl. Geist.

Mit Tertullians Begründung ist Melitons Peri Pascha § 35, 236–243, besser noch § 57–58, 413–422 zu vergleichen: »Ehedem schon hat der Herr seine Leiden in den Patriarchen und Propheten und im ganzen Gesetz vorausgeordnet, sie durch das Gesetz und die Propheten wie durch ein Siegel bestätigt. Denn da das Kommende neu und erhaben sein sollte, wird es selbst von weitem vorausgeordnet, damit es bei seiner Verwirklichung glaubhaft werde, weil es seit langem vorgebildet war. So ist auch das Mysterium (B, παθος AO) des Herrn (das Pascha als Leiden des Herrn), nachdem es seit langem vorgebildet (im Osterlamm) und heute sichtbar geworden ist, wegen seiner Vollendung glaubwürdig geworden, obwohl es von den Menschen als etwas Neues bezeichnet wird.«

Die Grundsätze der typologischen Schrifterklärung sind also dieselben. Die Verschiedenheit in der Anwendung ist durch die Verschiedenheit der Adressaten und

Apologeticum geschrieben worden und Adv. Marcionem III 18 hätte es benutzt. In der Suche nach den Quellen vergleicht er eingehend den Barnabasbrief

und den Dialog Justins. Die Passa-Homilie ist ihm entgangen.

Umstände gegeben. Das »incredibile« Tertullians hat seine Entsprechung in Melitons *πίστεως τύχη*, das »magnificum« in *μεγάλως ἔσεσθαι*, das »sacramentum passionis ipsius« in *κυρίου μυστήριον* des Pap. Bodmer<sup>7</sup>. Sieh auch Ps.-Cyprian, Adv. Iud. I »diuinum Christi sacramentum«. Von den bei Tertullian angeführten Bibeltexten haben folgende ihre Entsprechung in Meliton: Deut 21,23 wird vorausgesetzt in Mel. § 70, 507; 96, 731; 104, 805. Ps. 34, 12 steht wörtlich in § 72, 531 f. vgl. 90, 676. Ps 68, 5 und 21, 17. 19 fehlen. Ps 68, 22 ist vorausgesetzt in § 79, 573 f.; 80, 583; 93, 706 f. Freilich waren diese Schrifttexte Gemeingut geworden; aus ihnen läßt sich keine unmittelbare Abhängigkeit beweisen.

In Adv. Iud. X 6 wie in Adv. Marc. III 18, 2 folgt nun unmittelbar (wie in Meliton) die Typenreihe. In letzterem ist der Anschluß noch auffallender: während Adv. Iud. den X 1 erhobenen Einwand aus Deut 21, 23 gleich mit den oben angeführten Schriftziten widerlegt, X 2–4, wird er in Adv. Marc. III 18, 1 verschoben »maledictionis sensum differo« und erst in Buch V 3, 9 ff. behandelt, um sogleich auf die Typen überzugehen »De figuris prius edocebo«. Folgendes sind die Typen.

Isaak Adv. Iud. X 6 wurde zum Opfer vom Vater geführt, während er selbst das Holz für sich trug – Christus wurde zur Schlachtung vom Vater freigegeben, während er das Holz seines Leidens schleppte. Fast wörtlich gleich in Adv., Marc. III 18, 2. Meliton erwähnt abkürzend, jedoch im Anschluß an Gen 22, 9 nur das Gebundensein; ebenso in Fragm. XI (236). Etwas anders wird der Typus entwickelt in Adv. Iud. XIII, 21 f.: der im Gesträuch festgehaltene Widder versinnbildet den das Kreuz Tragenden, mit Dornen Gekrönten, auf den zugleich auch Is 53, 7–8 gedeutet wird. Dieselbe Typologie findet sich in Meliton Fragm. XI–XII (236).

Joseph wird in Adv. Iud. X 6 ausführlicher und wie bei Meliton behandelt, während Adv. Marc. III 18, 3 abkürzt und gerade das, was mit Meliton gemeinsam ist, ausläßt. Adv. Iud.: »Ioseph et ipse Christum figuratus vel hoc solo, ne cursum demorer, quod persecutionem a fratribus passus est et venumdatus in Aegyptum ob dei gratiam, sicut Christus ab Israele, carnaliter a fratribus venumdatus, a Iuda cum traditur«. Es folgt der Segen Jakobs über Joseph Deut 33, 17. Adv. Marc.: »Ioseph, et ipse Christum figuratus, uel hoc solo, ne demorer cursum, quod persecutionem a fratribus passus est ob dei gratiam, sicut Christus a Iudaeis carnaliter fratribus cum benedicitur a patre etiam in hac uerba: tauri, etc.« Deut 33, 17. Zum Handel um Joseph und um Jesus bei Meliton vgl. § 59, 432; 69, 501 und § 93, 703. Es dürfte daraus klar werden, daß Adv. Marcionem aus Adv. Iud. exzerpiert.

In beiden Werken Tertullians folgen Vorbilder des Kreuzes, die wir bei Meliton vermissen: die Hörner des einhornigen Rindes aus dem Segen Jakobs für Joseph, Deut 33, 17 – bereits Justin hat den Typus weitläufig behandelt, Dial. 91, 1–3; desgleichen Apollinaris von Hierapolis (in der Melitonausgabe SC 123, 246) –; die ausgestreckten Hände des Moses während des Kampfes gegen Amalek, Ex 17, 10 ff.; die echerne Schlange, Num 21, 6 ff. – beide wiederum schon in Iustin, Dial. 91, 3–4. Es folgen

<sup>7</sup> Eine ähnliche Auffassung hat Hilarius, Tract. myst. I, 1, Sources Chrét. 19, 72: »... ipsas illas (Scripturas) intellegamus in gestis. Illis (den von Hilarius kritisierten Exegeten) autem satis est et aliquam inanis similitudinis speciem coaptasse, cum comparatio et implenda penitus de consequentibus sit et ex solido de praesentibus expetenda«. Am Ende

derselben Einleitung (S. 74): »... ut, quod in domino consummatum est, iam ab initio mundi in plurimis praefiguratum esse noscatur.« Vgl. Meliton § 58, 426 f.: »Wenn du auf den Typus schaust, wirst du das Wahre durch den Ausgang (die Verwirklichung) erkennen.«

Psalmen- und Prophetentexte: Ps 95,10; Jer 11,19; Ps 21,17,22; Is 53,8–10; 57,2; 53,12; Amos 8,9f. führt das Thema der Bestrafung Israels ob seiner Missetaten ein, wobei auch der Genuß der bitteren Kräuter beim Passamahl, Ex 12,3ff. als Sinnbild dafür wie bei Meliton § 93,695ff., angeführt wird. Diese Aufzählung nach Adv. Iud. findet sich in Adv. Marc. III 18,3–19,9 mit wenigen Verschiedenheiten.

Wenn wir auch erstmals wie in Meliton im Anschluß an eine Begründung der Typologie eine ähnliche Typenreihe: Isaak, Joseph, (Moses), (Passalam) und prophetische Zeugnisse vor uns haben, so sind die Unterschiede zu Meliton noch bedeutend. Es fehlen Abel, Jakob und David. Die Vergleichsinhalte decken sich nicht immer genau. Wie das Beispiel Josephs in Adv. Iud. und Adv. Marc. zeigt, bewahren die Autoren die Freiheit bei der Verwendung desselben Typus. Die zeitliche Reihenfolge ist von Natur aus gegeben, vgl. Hebr 11 und 1 Klem. 4–5. Drei sich folgende Typen des Kreuzes finden wir in derselben Reihenfolge in Justin, was auf literarische Zusammenhänge schließen läßt. Bei Justin vermissen wir andererseits Isaak und Joseph. Damit wird das fast unentwerrbare Knäuel der literarischen Beziehungen offensichtlich.

Cyprian liefert uns endlich die genauesten und überraschendsten Parallelen. In Epist. 59,2 CSEL III 2,668 an Papst Cornelius tröstet er, man solle nicht sorgenvoll auf die Drohungen der Heiden und Juden achten, »cum uideamus ipsum Dominum a fratribus esse detentum et ab eo quem inter apostolos ipse delegerat proditum, inter initia queque mundi Abel iustum non nisi frater occiderit et Iacob fugientem persecutus sit frater infestus et Ioseph puer uenierit, uendentibus fratribus, in euangelio etiam, etc.« Der Akzent liegt auf der Verfolgung durch Brüder, weil Cyprian die Nachstellungen von seiten christlicher Brüder, den Schismatikern, im Auge hat. Aus diesem Grunde fällt Isaak weg. Im übrigen nähert sich auch die Formulierung jener Melitons § 69. Man beachte »Iacob fugientem«. Der einführende Satz hat eine Verwandtschaft mit Tertullian Adv. Iud. X 6, nicht mit Adv. Marc. III 18,3. Siehe Texte oben.

Ad Fortunatum 11 CSEL III 1,337. In dieser Testimoniensammlung, die zur Stärkung der Christen während einer Verfolgung verfaßt wurde, sagt Cyprian: Bedrängnisse sind von jeher das Los der Frommen und Gerechten gewesen. »Sic in origine statim mundi Abel iustus a fratre primus occiditur et Iacob fugatur et Ioseph uenumdatur et Dauid misericordem Saul rex persequitur et Heliam, etc.« Es folgen Zacharias, die drei Jünglinge im Feuerofen, Tobias, breit dargestellt die Makkabäer. Hier wird David zur vorausgehenden Liste gefügt. Die knappe Formulierung nähert sich noch mehr jener Melitons.

De bono patientiae 10 CSEL III 1,403–404. Wenn wir Christus angezogen haben, werden wir ihm auch angeglichen im Leiden; daher müssen wir sein Beispiel der Geduld nachahmen (Kap. 9). Auch die Patriarchen, Propheten und Gerechten, welche Vorbilder Christi waren (qui figuram Christi imagine praeunte portabant), übten die Geduld in unerschütterlicher und starker Gleichmut. »Sic Abel originem martyrii et passionem iusti initians primus . . . humilis et mitis patienter occiditur. sic Abraham Deo credens . . . temptatus in filio non dubitat . . . , sed praeceptis Dei tota patientia deuotionis obsequitur. et Isaac ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus quando a patre immolandus offertur, patiens inuenitur. et Iacob fugatus a fratre de terra sua patienter excedit . . . Ioseph uenumdatus a fratribus et relegatus non tantum patienter ignoscit, sed . . . frumenta largiter et clementer impertit. Moyses ab ingrato et a perfido populo contemnitur frequenter et paene lapidatur, et tamen lenis et patiens



pro eisdem Dominum deprecatur. in Daud uero, ex quo secundum carnem Christi natuitas oritur, quam magna et mira et christiana patientia habuisse in manu saepe ut Saul regem persequentem se et interficere concupiscentem posset occidere et tamen subditum sibi et traditum maluisse seruare . . . tot denique prophetae interfecti, tot martyres gloriosis mortibus honorati, qui omnes ad caelestes coronas patientiae laude uenerunt.« Hier nun haben wir die vollständige Reihe. Verdoppelt ist Abraham-Isaak. Das Osterlamm fehlt begreiflicherweise. In Meliton ist es nur deshalb in § 69 hinzugefügt worden, weil es das Thema selbst der Homilie ist. Cyprian hat eine sicher traditionelle Reihe in die ihm eigentümliche Rhetorik gekleidet. Der inhaltlich einzig bedeutsame Unterschied liegt im Mostypus vor: in Meliton wird Moses vom Pharao verfolgt, in Cyprian vom jüdischen Volk.

Die pseudo-cyprianische Schrift *De laude martyrii* 29 CSEL III 3,50 bringt eine ähnliche, kürzere Liste, aber in derselben prägnanten Formulierung wie Meliton: »(Christus) in Esaia sectus, in Abel occisus, in Isaac immolatus, in Ioseph uenumdatus, in homine crucifixus est.«

Weder bei Klemens von Alexandrien, noch bei Origenes konnten solche Typenreihen gefunden werden. Aus dem vierten Jahrhundert seien erwähnt Athanasius, *De fuga* 11,10 PG 25,657 A–B, wo als biblische Beispiele ungerecht Verfolgter, die zu Recht die Flucht ergriffen, genannt werden: Jakob vor Esau, Moses vor Pharao, David vor Saul, Elias vor Achab, usw. Ebd. 18 und 20 Sp. 668f.: Jakob, Moses, David, Elias, Petrus und Paulus. Eine ähnliche Reihe steht in Basilius, *Epist.* 42,5 PG 32,357 Cf.: Abraham, Isaak, Jakob ein Fremdling, Joseph verkauft, die drei Jünglinge, Daniel, Jeremias, Isaia, Israel in der Gefangenschaft, Johannes der Täufer, die Blutzengen Christi. In der monchischen Literatur Ägyptens sind ähnliche Aufzählungen nicht unbekannt, so in Pachomius' erster Katechese CSCO 159–160, 1: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph als Vorbilder des Gehorsams; ebd. 6,23: Abraham, Lot, Moses, Samuel als Beispiele für ein Leben unter den Menschen; ebd. 10,25 ff.: Abraham, Joseph, Moses, Daniel, die drei Jünglinge, Susanna, Judith. Ferner in Horsiesi, ebd. S. 98,7: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, David. Sowohl Ähnlichkeit wie Unterschied zu Meliton und Cyprian kommen dabei zum Vorschein. Daß es sich um einen beliebten Topos handelt ist ebenso klar<sup>8</sup>. Die »*exempla veterum*« waren bei den Stoikern und den von ihnen beeinflussten Schriftstellern oft verwendet worden. Man vergleiche Klemens von Rom, Kap. 4–6.

Ein Vergleich der mit Meliton konfrontierten Autoren Barnabas, Justin, Irenaeus, Tertullian, Cyprian (die andern übergehen wir) zeigt somit eine fortschreitende Entwicklung der Leidens-Typen Jesu. Trotz der Identität des Themas sind die Unterschiede zwischen Meliton und Barnabas sowie Justin derart groß, daß eine unmittelbare Abhängigkeit ausgeschlossen scheint. Auch die Benutzung einer gemeinsamen Testimoniensammlung, welche solche Typen enthielt, ist höchst unwahrscheinlich und kann nicht erwiesen werden.

In Irenaeus wird der mit Meliton gemeinsame Typenschatz umfangreicher. Beide berühren sich auch eng in der grundsätzlichen Erörterung und Formulierung der typologischen

<sup>8</sup> Ps.-Gregor von Nyssa, *Testimonia adv. Iudaeos* VI, *De passione*, PG 46, 212f., bietet nichts zu unseren Typenreihen, wohl aber zu den prophetischen Zeugnissen. Alle von Meliton angeführte Texte, in § 61–64,

sind auch hier erwähnt, freilich nicht in derselben Reihenfolge; Deut. 28, 66–67 steht in Kap. VII *De cruce*.

logischen Verwendung der Bibel<sup>9</sup>. Es dürfte indessen auch hier richtiger sein, von einer gemeinsamen theologischen Grundhaltung zu sprechen und von der Benutzung einer Tradition, die im selben kleinasiatischen Christentum des zweiten Jahrhunderts verwurzelt ist. Die Typen decken sich inhaltlich nicht immer oder nicht genau. Eine Reihe, wie wir sie bei Meliton finden, vermissen wir in Irenaeus. Was am meisten auffällt, ist die fehlende Typologie der Aussetzung des Moses.

Hat Meliton als erster seine Typenreihe ersonnen? Die zeitliche Anordnung wäre nichts Neues. In der ähnlichen, jedoch viel längeren Liste des Hebräerbriefes Kap. 11 sind alle Namen der Melitonreihe aufgeführt, natürlich viele andere dazu. Allein das Osterlamm fehlt. Allerdings ist das Thema, das mit Vorbildern illustriert werden soll, ein verschiedenes. Ähnliches gilt von 1 Klem. 4–6, wo Isaak und das Passalamm vermißt werden.

Sicher hat Meliton seine Typen im Hinblick auf seinen Gegenstand und seinen Zweck ausgewählt und zugeschnitten: die Fesselung Isaaks wegen der Fesseln, die Israel für seinen Messias bereitet hat (§ 93, 701; 79, 576); den Verkauf Josephs wegen des Preises, den es mit Judas ausgehandelt hat (§ 86, 648; 93, 703); die von Pharao verordnete Aussetzung des Moses vielleicht wegen der Auslieferung Jesu an Herodes und der Verfolgung durch ihn; denn dieser wird § 93, 704 unmittelbar nach Judas erwähnt und vor Kaiphas, was freilich der Ordnung in den Evangelien entspricht. Der Sinn für zeitliche Reihenfolge und das Wissen um dieselbe verrät eine gute Kenntnis der Schrift. Das Osterlamm ist in der zweiten Reihe richtig zwischen Moses und David eingereiht. Klar ist vor allem die der asianischen Rhetorik entsprechende sprachliche Gestaltung: von zwei Ausnahmen abgesehen lauter kurze Parisa mit Homoioteleuton!

Unter den Fragmenten Melitons ist nun das syrische Fragment XV De fide (S. 240–242) heranzuziehen, das einen ganzen Aufriß der Heilsgeschichte, im selben Stil verfaßt, zum Inhalt hat. Die Patriarchen- und Prophetenliste lautet nach dem sogen. Florilegium Edessenum, das den Text Meliton zuschreibt, während ihn Timotheus Aelurus etwas erweitert und Irenaeus zueignet, folgendermaßen (wir geben sie nur soweit sie zum Vergleich notwendig ist; am Rande sind die Entsprechungen bei Meliton erwähnt, in Klammern, wenn die Entsprechung nicht genau ist):

Hic est enim qui in Noe fuit <i>κυβερνήτης</i> ,	
qui Abraham duxit,	
qui cum Isaac ligatus est,	499
qui cum Iacob peregrinus fuit,	500
qui cum Ioseph venditus est,	501
qui cum Moyse dux fuit,	(502)
qui cum Iosue filio Nun divisit haereditatem,	
qui in Davide et in prophetis praedixit passiones suas,	(504–505)
qui in Virgine incarnatus est,	(506 804)
qui claudos sanavit,	525
qui leprosos mundavit (nur in Timotheus Aelurus),	526
qui caecis lumen dedit,	527
qui mortuos suscitavit,	528
qui a ligno suspensus est,	507 805

<sup>9</sup> Sieh den Kommentar zu Meliton Peri Pascha § 33, 236–243 S. 152.

qui in terra sepultus est,	508 806
qui e domo mortuorum surrexit,	509 807
qui apostolis apparuit,	
qui ad caelos sublatus est,	510 808
qui ad dexteram Patris sedet.	809

Über die meistens wörtliche Identität der beiden Textreihen ist kein Wort zu verlieren. Man beachte Meliton Peri Pascha 499–506; [525–528]; 507–510; 805–809. Die Unterbrechung der Reihe ist auffällig. Es dürfte klar sein, daß nicht der Verfasser des Fragmentes die Osterhomilie exzerpiert hat; dafür ist das Fragment in seinem ganzen Inhalt und Aufbau zu geschlossen und sich gleich bleibend, die Typenreihe reicher. Auch der Homilie wird nicht das Fragment als unmittelbare Vorlage gedient haben, obwohl dies leichter zu erklären wäre als die umgekehrte Annahme. Die Leiden des Herrn verlangen z. T. andere Vorbilder wie Abel. Die natürlichste Lösung bleibt die Benutzung eines von demselben Verfasser (wegen desselben Stils) geschriebenen Textes, aus dem jeweils das Passende ausgewählt und angepaßt wurde, also im Falle der Homilie Typen des Ostermysteriums, daher Abel, Vorbild des ungerecht Getöteten, in De fide hingegen Noe, Vorbild der Kunst der Steuerung, und Abraham, Sinnbild der Führung, welche der Rolle des vorausgehend genannten Logos angepaßt waren; daher die Aussetzung des Moses dort, dessen Führerschaft hier, usw. Das Beispiel der Aussetzung des Moses ist besonders aufschlußreich. Wir sind diesem Leidentypus in der Väterliteratur nie vor Meliton begegnet, auch nicht nachher bei Tertullian und Cyprian. Origenes nennt die Episode ein Sinnbild der Verfolgung Christi durch den Teufel nach der Taufe und der von Juden und Heiden bedrängten Kirche, In Exod. Hom. II 3–4 GCS Orig. 6, 159–161. Der Typus scheint auch sonst recht selten zu sein. Im späten vierten Jahrhundert verwendet ihn weit ausführend Gregor von Elvira, Tr. VII 12–30 CC 69, 58–62. Trotzdem wird die Erzählung schon in Hebr 11, 23 als Bild der Glaubenstreue verwendet: Moses Eltern ließen sich durch den Befehl Pharaos nicht einschüchtern. In 2 Tim 3, 8 scheint eine bei den Juden lebendige, legendäre Überlieferung von den zwei Zaubern Jamnes und Jambres (Vulg. Mambres) bezeugt zu sein, die Moses bekämpften (Ex 7, 8–12) und bereits bei seiner Geburt durch die Deutung eines Traumes Pharaos den Befehl zur Aussetzung der israelitischen Knäblein veranlaßten<sup>10</sup>. Auch dies weist auf einen in der Schrift, vielleicht auch jüdischen Literatur versierten Autor hin. Deshalb drängt sich hier zum mindesten als begründete Hypothese die Vermutung auf, diese gemeinsame Vorlage könnten die von Eusebius genannten Eclogae sein (KG IV 26, 12–14), die »Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten über den Erlöser und den gesamten Glauben« enthielten. Diese Charakterisierung paßt ebenso zu den Typenreihen und prophetischen Zeugnissen in Melitons Peri Pascha und seinen Fragmenten V, IX–XII, XV. »Gesetz und Propheten« entspricht »das Geschehene und Gesprochene« in § 35, »Vorbild und Prophezeiung« in § 59–65, die sich beide auf den Erlöser beziehen<sup>11</sup>.

Freilich sind damit nicht alle Rätsel gelöst. Die Entsprechungen beziehen sich nicht nur auf alttestamentliche Typen und Prophezeiungen, sondern auch auf neutestament-

<sup>10</sup> Siehe Stellen bei H. STRACK und P. BILLERBECK, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, München 1922/28, Bd. III, 661 c, zu 2 Tim 3, 8.

<sup>11</sup> Schon O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirch-

lichen Literatur, I\*, 1913, 460 dachte an diese Abhängigkeit für die Fragmente IX–XI (Opferung Isaaks).

liche Inhalte. Daraus wird man die Identität des Verfassers mit hoher Wahrscheinlichkeit folgern dürfen.

Ist Melitons Typenreihe Tertullian bekannt gewesen? Nach Hieronymus *De vir. illustr.* XXIV muß dieser den Asiaten gelesen haben. Längst vor der Entdeckung des *Peri Pascha* hat A. Harnack dasselbe gefordert und zahlreiche Parallelen zwischen beiden Schriftstellern nachgewiesen, so daß für ihn die Abhängigkeit sicher stand<sup>12</sup>. Die oben erwähnten Vergleiche zwischen Tertullian und der Osterhomilie verstärken diese Annahme, offenbaren jedoch die Freiheit, die sich der Afrikaner bei der Benutzung seiner Vorlagen hier wie anderswo wahrte.

Ungeklärt bleibt, auf welchem Wege dem Cyprian Meliton bekannt geworden sein könnte. Er hat ihn kaum im griechischen Urtext gelesen. Seine Typenreihe ist in ihrer vollkommenen Entsprechung auch nicht aus den uns erhaltenen Werken seines »Meisters« Tertullian herzuleiten. Ist sie aus dem eingebürgerten Brauch der typologischen Beweisführung allein erklärbar? Gegen diese Annahme, die zwar nicht unmöglich ist, spricht die Tatsache, daß wir (unter Vorbehalt Abrahams und der Aussetzung des Moses) genau dieselben Typen und nur sie in derselben Reihenfolge bei Meliton und Cyprian finden und, so weit mir bekannt, nur in ihnen. Das Osterlamm gehört, wie dies aus Meliton ersichtlich ist, nicht zur ursprünglichen Reihe. Bereits 1882 sprach A. Harnack die Vermutung aus, Cyprians *Testimonia* könnten aus Melitons *Eclogae* geschöpft sein, »doch fehlt jeder Anhalt für diese Vermutung«<sup>13</sup>. Letzteres Urteil scheint heute nicht mehr zuzutreffen. Doch volle Klarheit ist trotz der neuen Meliton-texte noch nicht erreicht, weder in bezug auf die Wirklichkeit dieser Abhängigkeit, noch ob *Peri Pascha* oder die *Eclogae* die Quelle waren. Doch ganz abgesehen von Cyprian dürften Melitons *Eclogae* einen Einfluß auf die altchristliche Theologie ausgeübt haben, dessen Ausmaß wir heute noch nicht bestimmen können.

FREIBURG (SCHWEIZ)

<sup>12</sup> A. HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten*

*Kirche und im Mittelalter*, in *TU I*, 1 (1882) 240/78. 13) Ebd. S. 247f. Anm. 355 Ende.

## MÉLITON PERI PASCHA 56 ET LA TRADUCTION GÉORGIENNE.

La traduction géorgienne du *Peri Pascha* de Méliton <sup>1</sup> a été découverte, grâce à la sagacité de M. Marcel Richard, au Mont Athos. Une première partie (§ 1-45) a été publiée par J. N. Birdsall <sup>2</sup> et la deuxième (§ 46-105) par M. van Esbroeck <sup>3</sup>. Ces travaux marquent une étape vers l'édition définitive de cet opusculé important du II<sup>e</sup> siècle.

Après avoir comparé son texte (= G) du *Peri Pascha* avec les témoins grecs et syriaques déjà connus, M. van Esbroeck fait le bilan (pp. 375-378): La version géorgienne dépend, semble-t-il, d'une version arménienne; elle a certaines attaches avec le papyrus Bodmer (= B) plutôt qu'avec celui de Chester Beatty-Michigan (= A); elle ne concorde quasi jamais avec les fragments syriaques. Nous constatons par ailleurs de nombreuses variantes: omissions, additions, modifications, insertions, anomalies de traduction et bévues.

Malgré ces imperfections G mérite toute notre attention. C'est un témoin indépendant de A et B. Déjà van Esbroeck (p. 376) a signalé une leçon unique, à savoir l'addition au § 59, 431: *Jacob qui similitur ei alienus factus est*. Elle doit être originale si nous la jugeons d'après les parallèles au § 69, 500, du fragment XV et de la tradition patris-

---

1. L'édition du *Peri Pascha* (et des fragments) de Méliton citée par nous (paragraphe et lignes) est celle parue dans les « Sources Chrétiennes » N° 123, Paris 1966. Nous avons utilisé également les éditions des papyrus, à savoir le fac-similé du Papyrus Chester-Beatty (sigle A) de FRED G. KENYON (*The Chester-Beatty Biblical Papyri*, VIII), London 1941, et l'édition princeps de ce papyrus commentée par CAMPBELL BONNER, *The Homily of the Passion by Melito Bishop of Sardis* (« Studies and Documents », XII), London 1940. Le Papyrus Bodmer XIII (sigle B) a été publié par MICHEL TESTUZ, *Bibliotheca Bodmeriana*, Cologny-Genève 1960. Une vérification du passage examiné ici a pu être effectuée sur l'original fragile par M. le professeur R. Kasser de Genève grâce à la bienveillance de M. le Dr. H. Braun, directeur de la fondation Martin Bodmer. Nous les en remercions.

2. *Melito of Sardis, ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΣΧΑ in a Georgian Version*, « Le Muséon » LXXX (1967), pp. 121-138.

3. *Le Traité sur la Pâque de Méliton de Sardes en géorgien*, « Le Muséon » LXXXIV (1971), pp. 373-394. Nous devons nous contenter de la traduction latine.

tique<sup>4</sup>. À côté des concordances avec B nous signalons quelques-unes avec A: 480s. (en commun avec la traduction latine), 494s., 548 et 792. Nous ne pouvons parler que d'un seul passage du § 56, 409-410. En raison de son intérêt historique et théologique il est digne d'être traité à fond. Il s'agit de la théologie de l'image et des controverses monarchiennes.

La description rhétorique des suites du péché d'Adam qui va du § 47 au § 56 du *Peri Pascha* aboutit à la mort du corps et à l'emprisonnement de l'âme dans l'Hadès:

409 (ἄνθρωπος) εἴλκετο (AB: iacuit G) αἰχμάλωτος ὑπὸ τὰς τοῦ θανάτου σκιάς,

410 ἔκειτο (B: εἴλκετο AG) δὲ ἔρημος ἡ τοῦ πατρὸς (BG: πνεύματος A) εἰκών.

Voici la traduction latine du texte géorgien dans son contexte, c'est-à-dire tout le paragraphe 56 qui est abrégé:

« Et a morte anima omnium separabatur, aliena et horribilis corruptio fiebat, in carne iacuit alligata sicut captiva in umbra mortis, educebatur imago Patris. Propter hoc totum Pascha (*litt.* adimpletio) adimpletur in corpore Domini ».

La première variante εἴλκετο - ἔκειτο s'explique par la ressemblance des deux verbes bien que la répétition rhétorique du même verbe ne soit pas impossible. Le premier (409) donné par A et B contre G est insinué par l'image de la capture (408): l'homme pécheur est traîné comme un captif sous les ombres de la mort. Le second (410) donné par B se réfère à l'âme séparée du corps. Il exprime l'état consécutif au mouvement, l'immobilité, peut-être insinuée par l'adjectif ἔρημος. B semble donc avoir conservé la leçon originale, soutenue par G 409 *iacuit* bien que l'ordre des lignes soit interverti et le sujet changé (*anima* au lieu de *homo*). G simplifie ici comme ailleurs.

Le texte parallèle du *De anima et corpore* (cité dans la suite sous le titre abrégé *Peri Psyches*)<sup>5</sup> rédige d'une manière plus libre, la pensée

4. Cf. notre article: *Typologie der Leiden des Herrn*, dans *Kyriakon, Festschrift Joh. Quasten*, I, 256-265, Münster i. W. 1970.

5. L'authenticité mélitonienne de cette homélie s'affirme de plus en plus. Voir les derniers jugements du distingué M. le professeur MARCEL RICHARD (*Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes*, « Le Muséon » LXXXV (1972), pp. 309-336) et du rév. P. M. VAN ESBROECK (*Nouveaux fragments de Méliton de Sardes*, « Analecta Bollandiana » XC (1972), pp. 63-99). Ce dernier nous présente un

est plus délayée, les répétitions sont fréquentes. Il serait donc risqué d'en tirer des conclusions absolues. Mais nous donnons les passages les plus instructifs. Les lignes correspondantes du *Peri Pascha* de Méliton sont ajoutées entre parenthèses :

3. « Sed enim cum subinde homo errore suo se inclinasset ad mortem (400 s.), necesse fuit ut illa forma denuo ad salutem ab eodem artifice suo reformaretur (411-412). Etenim forma quidem sub terra putris jacebat (403); verumtamen inspiratio illa, quae instar spiraculi vitae fuerat, corpore separata tenebroso loco detinebatur qui infernus vocitatur (404-405). Discidium ergo erat animae a corpore (405-407): magnumque erat intervallum, quoniam invicem convenirent (407); quia caro soluta (403), corpus corrumpitur (406); ligata anima (404), cessat ejus actio... ei (corpori) regendo impotens fuit (404-410)... ipsa demum in infernum delata (404), ab improbo tentatore detenta fuit (410)... corpus suum in terra destituit, atque in infernum depressa (404-410), scabellum mortis effecta est »<sup>6</sup>.

La deuxième variante εἰκὼν πατρός (B) ou πνεύματος (A) est plus délicate. Après des hésitations je m'étais décidé finalement pour B qui vient d'être confirmé par G. Dans un article très fouillé Monsieur Stuart G. Hall<sup>7</sup> fait la remarque pertinente : « The interesting reading of A is quite distinct in Ke » (= édition fac-similé de F. G. Kenyon). C'est sauf erreur une option hésitante pour A. Un autre critique compétent et indulgent, A. Orbe<sup>8</sup>, attira notre attention avec raison sur l'expression *imago spiritus* utilisée par Tertullien à propos de l'âme humaine.

Le contexte historique et théologique de la variante est de fait d'une grande richesse, mais aussi d'une complexité rare. Tout le problème est à reprendre, surtout après la publication de la traduction géorgienne.

---

texte plus complet du *Peri Psyches*. Le début et la fin (fragmentaires) de l'homélie font probablement partie d'un traité *Sur la Croix*, titre mis en tête du fragment XIV de Méliton, mais inconnu d'Eusèbe de Césarée.

6. Migne PG 18, 589/90.

7. *The Melito Papyri*, « The Journal of Theological Studies », NS XIX (1968), pp. 476-508; p. 490.

8. *Imago spiritus*. A propósito de S. Melitón, *Peri Pascha* 56, « Gregorianum » XLVIII (1967), pp. 792-795. Nous devons cependant remarquer que l'auteur n'a pas compris notre pensée relative à l'âme dans l'Iladès (394). Nous n'avons pas eu l'intention de l'identifier avec l'âme du Sauveur. De plus, l'argument tiré d'Origène en faveur d'un anthropomorphisme de Méliton (ORBE p. 394) est inefficace déjà pour la raison qu'Origène a dû se tromper. Cf. mon introduction dans SC 123 p. 13 n. 1 et R. CANTALAMESSA dans « Revue des Sciences Religieuses » XXXVII (1963), p. 20.

## L'ÉTAT PALÉOGRAPHIQUE

Le papyrus A donne  $\overline{\pi\nu\varsigma}$  (fac-similé de F. G. Kenyon f. 17v ligne 25). Le trait d'abréviation s'étend sur les seules deux premières lettres. Le sigma est plus petit. Cela pourrait suggérer que le sigma a été ajouté plus tard. Cette supposition s'évanouit si l'on compare notre abréviation par exemple avec celle identique au § 16, 109 (Kenyon f. 14r ligne 13). Le sigma, placé cette fois plus haut, n'y est pas plus grand. L'espace entre lui et le mot suivant est grand dans les deux cas.

Selon l'édition de M. Testuz le scribe de B écrit  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  en toutes lettres, mais d'après Hall sous la forme abrégée  $\overline{\pi\varsigma}$ . J'ignore la raison de cette affirmation. Comme Hall avoue n'avoir pas eu accès ni au papyrus ni aux photographies autres que celles publiées dans l'édition de Testuz (a. c. p. 490 et 476), il y a erreur ou supposition de l'auteur. Car les trois photographies de Testuz sont celles du titre, des §§ 60-62 et des §§ 104 à la fin. Le texte transcrit par Testuz vient d'être vérifié sur l'original par M. le professeur R. Kasser de Genève.

Nous avons étendu l'examen des abréviations des mots *pater* et *pneuma* à tous les opusculs contenus dans le codex Bodmer à l'exception de l'*Apologie de Philéas* (*Nativité de Marie*, correspondance apocryphe des Corinthiens et de S. Paul, *Ode de Salomon* [11<sup>e</sup>], *Épître de Jude*, Méliton, *Psaumes* 33 et 34, les deux *Épîtres de S. Pierre*). Or jamais nous n'avons rencontré l'abréviation proposée par Hall<sup>9</sup>, une seule fois celle de  $\overline{\pi\rho}$  dans le *Peri Pascha* du papyrus Chester Beatty (A) au<sup>9</sup> 9, 63 (Kenyon f. 14v ligne 19) où B a l'abréviation normale  $\overline{\pi\eta\rho}$ . Si jamais  $\overline{\pi\varsigma}$  a été employé, le cas a dû être rare. Si par hasard cette abréviation s'est trouvée dans l'exemplaire copié par le scribe de B (ou dans une copie précédente) il faudrait en expliquer l'origine.

On pourrait encore imaginer une confusion entre les contractions  $\overline{\pi\rho\varsigma}$  et  $\overline{\pi\nu\varsigma}$ . Une telle confusion n'est cependant pas à présumer en raison de la différence des deux lettres P et N<sup>10</sup>.

En tout cas, du point de vue paléographique la transformation de l'abréviation de  $\overline{\pi\nu\varsigma}$  en  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  est peu probable et celle de  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  en

9. Le Papyrus Bodmer XXIV, Ps. XVII-CXVIII (R. KASSER et M. TESTUZ, 1967, p. 26) ne fait pas exception.

10. Une confusion entre  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$  et  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  s'est produite au sujet d'un texte de S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 14, 3 (HARVEY I, 186, PG 7, 65/6 MASSUET). Le traducteur latin semble avoir gardé la leçon originale *spiritus*, la citation grecque donne  $\pi\alpha\tau\rho\varsigma$ . S'agit-il d'une faute de copiste ou d'une correction doctrinale?



$\overline{\pi\nu\varsigma}$  est invraisemblable. La cause doit être plutôt d'ordre doctrinal.

Signalons enfin la statistique des passages où figurent les termes de *pater* et de *pneuma*. Nous commençons avec le texte complet de B.

*Pater* dans B: 15 fois, signifiant 9 fois l'être divin, 6 fois l'être humain. *Pater* être divin est abrégé comme d'habitude 7 fois, écrit en toutes lettres dans notre variante 410 et à la dernière ligne qui précède la doxologie finale § 105, 822. *Pater* être humain (6 passages) est abrégé 3 fois bien que nom profane.

*Pater* dans A. Être divin: sur 9 passages 6 sont perdus. Dans les trois autres le mot est abrégé en  $\overline{\pi\rho}$  au § 9, 63, remplacé par *pneuma* § 56, 410 (notre variante), écrit en toutes lettres au § 103, 799. *Pater* être humain: le mot est écrit en toutes lettres, sans exception, dans les six passages.

Résultat: A suit fidèlement l'ancienne coutume de n'abrégé que les noms sacrés ce qui est en sa faveur (et de son exemplaire). Le scribe de B est moins conséquent (mélange des noms sacrés et non sacrés;  $\overline{\pi\nu\omicron\varsigma}$  au lieu de  $\overline{\pi\nu\epsilon\varsigma}$  au § 16, 109). Mais s'il écrit le mot de *patros* en toutes lettres au § 56, 410 (notre variante) ce n'est guère par insouciance, par hasard, mais par fidélité au manuscrit qu'il a copié, et dans l'intention d'exclure une méprise. C'est du moins à présumer. Cela vaut également pour ses éventuels devanciers.

Le cas du mot de *pneuma* est plus simple. Ce terme ne se trouve que 6 fois (lignes 109, 222, 310, 410, 471, 480), toujours en A, 4 fois en B: 410 concerne notre variante, 471 est omise par erreur. L'abréviation est toujours observée en A et en B, à l'exception de A 471 (= nature divine du Christ).

Cet examen n'a peut-être pas donné la certitude désirée. Le résultat est cependant confirmé par la traduction géorgienne qui est un témoin indépendant. La critique interne doit nécessairement compléter notre recherche.

#### CRITIQUE INTERNE

L'étude du contexte historique et théologique (création de l'homme, péché d'Adam et incarnation-rédemption) est indispensable pour saisir le sens exact des deux lignes soumises à l'examen et pour juger des deux variantes en question. Nous l'avons déjà abordée en citant ci-dessus le *Peri Psyches*. En voici le résumé avec les paroles de Méliton.

«Dieu ayant au commencement par le Verbe créé le ciel et la terre et tout ce qui existe en eux, forma l'homme de la terre et lui

communiqua son propre esprit» (47, 332-334)<sup>11</sup>. L'homme est donc composé d'un corps et d'une âme.

Par le péché l'harmonie et l'union entre le corps et l'âme ont été anéanties:

« Tout corps tomba sous la Mort  
et toute âme fut expulsée de sa maison de chair.  
Ce qui avait été pris de la terre fut réduit à la terre  
et ce qui avait été donné venant (ἐκ) de Dieu emprisonné  
dans l'Hadès » (55, 401-404).

Ayant ensuite réaffirmé la dissolution de l'harmonie et de l'union des deux parties de l'homme (55, 405-407) Méliton vient à nos deux lignes 409-410. Bien que le sujet de la première ligne soit l'*homme*, donc corps et âme, le parallélisme avec les lignes 403-404 et la conjonction adversative δέ de la ligne 410 insinuent qu'à la ligne 409 l'auteur pense de préférence au *corps*; à la ligne 410 l'*âme* est sujet du verbe. G a supprimé la distinction. L'unique sujet y est l'âme. En somme, les lignes 409 et 410 ne font que reprendre les lignes 403 et 404. Ce qui distingue le corps et l'âme est leur origine différente: le corps vient de la terre, l'âme vient de Dieu. Elle est le souffle de Dieu (*Gen.* 2, 7). C'est donc par elle que l'homme est à l'image ou l'imagé de Dieu, Père ou Esprit selon la variante de B ou de A.

Disons dès maintenant que le passage de *image du Père* à *image de l'Esprit* est des plus faciles. Il est franchi par le Pseudo-Hippolyte cité ci-devant<sup>12</sup>. Le texte sur la création de l'homme continue: « Car l'Esprit divin n'est pas lésé s'il est uni à un corps, quand Dieu le veut: si le limon primitif contenait l'Esprit, un corps doué d'une âme a contenu la vie immortelle du Christ »<sup>13</sup>. La τοῦ πατρὸς πνοή est devenue τὸ θεῖον πνεῦμα et le ἱερὸν πνεῦμα. La parenté de pensée et de théologie entre le *Peri Pascha* et le Pseudo-Hippolyte a été établie amplement par R. Cantalamessa.

11. A la suite du texte de Testuz j'avais accepté la leçon εἶδει ἀναπνοὴν μετέδοκεν. Hall propose ἰδίαν πνοήν. G suit la Bible *Gen* 2, 7 et donne: *cui insufflavimus spiritum viventem*. Mais les arguments de Hall sont bons. On peut les corroborer par des témoignages bibliques (*Job* 27, 3; 32, 8; 33, 4) et patristiques. A la suite de PHILON, *Leg. All.* I 42 déjà JUSTIN, *Dial.* 40, 1 (éd. GOODSPEED, p. 137); TERTULLIEN, *De an.* 3, 4 (CC 2, 785): *animam ex dei flatu*; *De resur. mort.* 7, 3 (ib. 929): *de dei flatu*; *Adv. Prax.* 5, 5 (ib. 1164): *ex substantia ipsius (dei) animatus*; cf. *Adv. Marc.* II, 9, 1-8 (ib. I 484 s.). Surtout PSEUDO-HIPPOLYTE, *In S. Pascha* 47, 2 (SC 27, 171): τὴν πρώτην τοῦ πατρὸς πνοὴν τὴν μυστικὴν ἐχώρησεν Ἀδάμ.

12. O. c., pp. 172-3, cf. note précédente.

13. Il s'agit de l'Incarnation.

Le Dieu Créateur n'est pas le seul Père. A la suite de S. Jean 1, 3, Méliton attribue la création également au Verbe: c'est par le Verbe que Dieu crée (47, 432s. 104, 811). Certains passages teintés de monarchianisme vont plus loin en identifiant le Dieu Créateur avec le Christ. Le plus étonnant se trouve dans l'apothéose finale (104, 801-802): « Tel est celui (le Christ) qui fit le ciel et la terre et qui forma, au commencement, l'homme ». Ailleurs l'auteur s'adresse à Israël: « Tu lias ses bonnes mains qui te formèrent à partir de la terre ». (79, 576. Cf. encore 81, 597-600; 82, 609-83, 621). Il en est de même du fragment XV (SC 123 p. 240). M. Richard rétablit le texte grec grâce à une prière pseudo-chrysostomienne du cod. Paris. gr. 1115: <οὗτός ἐστιν> ὁ δημιουργὸς πάντων, <ὁ πλάστης τοῦ ἀνθρώπου> <sup>14</sup>. Le nouveau texte géorgien du *Peri Psyches* donne: « Crator creaturarum » <sup>15</sup>. Sans doute le Verbe n'existe pas sans le Père. Les deux se compénètrent dans l'unique nature divine (cf. *Peri Pascha* 105, 822 et *Jn* 10, 30.38). Mais l'imprécision de la terminologie et de la théologie, proches d'un monarchianisme naissant, compliquent notre tâche.

Il y a ainsi plusieurs manières de préciser la pensée de Méliton exprimée dans notre ligne 410.

L'homme (ou l'âme) est image de Dieu (= *Gen* 1, 27). Cette formule ne se rencontre pas dans nos textes conservés du *Peri Pascha*. Elle est par contre familière à S. Paul qui l'utilise à l'égard du Christ (2 *Cor* 4, 4; *Col* 1, 15; cf. *Hebr* 1, 3); une seule fois pour l'homme 1 *Cor* 11, 7: « L'homme (ἀνὴρ) est l'image et la gloire de Dieu ».

L'homme est image du Verbe. Cette formule ne nous étonnerait pas après l'attribution de la création au Verbe seul. Encore une fois, Méliton évite cette expression. Elle est par contre adoptée par S. Irénée <sup>16</sup>, Tertullien <sup>17</sup>, Clément d'Alexandrie <sup>18</sup>, Origène <sup>19</sup>, S. Athanase <sup>20</sup>, etc. Philon <sup>21</sup> semble avoir inspiré ces auteurs, au moins alexandrins.

14. « Le Muséon » LXXXV (1972), p. 331.

15. M. VAN ESBROECK, *Nouveaux fragments de Méliton de Sardes*, « *Analecta Boll.* », XC (1972), pp. 84-5, ligne 179.

16. *Adv. Haer.* V, 16, 1 (HARVEY II, 368): ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγγέγονει. Irénée a une théologie de l'image particulière: distinction entre *image* et *similitude*.

17. *Adv. Prax.* 12, 3-4 (CC 2, 1173).

18. *Protr.* X, 98, 4 (GCS Clém. Al. 1, 71, ligne 24-29).

19. *In Joh.* II, 2 (GCS Orig. 4, 55, ligne 4-5): ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν Θεόν ἐστι λόγος ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν.

20. *C. gentes* 34, etc. (PG 25, 68 C).

21. Cf. H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ ( « Paradosis », VII), Freiburg. Schw. 1952, pp. 75-83.

Selon lui le Logos est image de Dieu, l'homme, c'est-à-dire l'homme céleste, selon l'esprit raisonnable est à l'image du Logos.

Il existe d'autre part une analogie entre la première et la deuxième création. Elle est connue de S. Paul (1 Cor 15, 45-49) et la tradition patristique. L'auteur du *Peri Psyches* § 3 la mentionne sans rappeler explicitement la théologie de l'image: « Il fut nécessaire, dit-il, que cette forme fût de nouveau restaurée pour le salut par le même qui l'a modelée », évidemment par le Verbe incarné<sup>22</sup>. Le thème fait partie de la *recapitulatio* dans S. Irénée<sup>23</sup>: Nous avons été créés par le Verbe à l'image de Dieu et nous sommes recréés par le Verbe incarné non seulement à l'image de Dieu, mais à la ressemblance du Père par le Verbe<sup>24</sup>.

Restent les deux variantes: l'âme image du Père (BG) ou image de l'Esprit (A). On ne s'y attendait pas après les textes mélitoniens sur l'auteur de la création. Laquelle des deux est plus conforme à la pensée et à la terminologie de l'évêque de Sardes?

Image du Père. Père, au niveau divin, est un nom personnel dans les passages suivants: 103, 799 et 105, 821. Il remplace le terme de Dieu au § 105, 811: « Par lui (le Verbe ou le Christ) le Père fit ce qui est depuis le commencement ». Le passage parallèle 47, 332s. a retenu le terme biblique Dieu<sup>25</sup>.

Père désigne la nature de Dieu probablement au § 105, 822 en raison du contexte christologique (affirmation des deux natures divine

22. PG 18, 589/90. Cf. PSEUDO-EPHRAÏME, *Sur la Résurrection* 12 (éd. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon*, Paris 1953, p. 159).

23. *Adv. Haer.* III, 19, 1 (HARVEY II, 95); 31, 1 (p. 121); V, 1, 3 (p. 316); 12, 5 (p. 354); 15, 3 (p. 366).

24. *Adv. Haer.* V, 16, 1 (HARVEY II, 368): « In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc ficiens, quod erat imago ejus; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verum ». Ce n'est pas le lieu de traiter plus amplement la doctrine difficile, mais sublime de l'image chez S. Irénée qui distingue l'image et la similitude. La dernière signifie la perfection complète de l'homme justifié et divinisé par l'Esprit S. Cf. E. PETERSON, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, « Scuola Cattolica » LXIX (1941), pp. 46-54. On pourrait encore comparer Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* 50-54 (SC 23, pp. 162-170). Les spéculations gnostiques peuvent être omises ici. P. SCHWANZ, *Imago Dei*, Halle (Saale) 1970, a omis Mélicon dans son dossier, d'ailleurs consciencieux, des auteurs allant de S. Paul jusqu'à Clément d'Alexandrie. Il consacre (pp. 117-144) un chapitre important à S. Irénée qui semble dépendre de Mélicon ou du moins de son milieu théologique.

25. Nous laissons de côté le passage discuté du § 9, 63-64: καὶ ὁ γεννᾷ πατὴρ, καὶ ὁ γεννᾶται υἱός. Jésus Christ (42) est le sujet de la phrase.

et humaine du Christ). La preuve ou la confirmation en est le fragment XIV<sup>26</sup>. Nous avons déjà cité ci-dessus l'exemple analogue du Pseudo-Hippolyte *In S. Pascha* 47, 2 où le passage du *souffle du Père* à l'*Esprit divin* (nature divine) se fait sans heurt.

De notre enquête résulte que les deux termes *Dieu* et *Père* sont tellement proches que l'un peut être substitué par l'autre (47, 332/4 et 105, 811). L'expression biblique *image de Dieu* peut donc être rendue par *image du Père*. Cela d'autant plus que le contexte mélitonien concerne la création et l'anthropologie et non la Trinité. Le Dieu Créateur est souvent identifié avec le Père soit par les auteurs du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle soit par les symboles<sup>27</sup>. Le langage religieux et philosophique non chrétien a pu influencer les auteurs chrétiens. Il suffit de citer Homère et Platon. Le premier appelle Zeus πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Od.* 1, 28; *Il.* 1, 544), le second le dieu créateur ποιητής καὶ πατήρ τοῦ παντός (*Tim.* 28c)<sup>28</sup>.

Plut tard, on commence à distinguer plus soigneusement les noms personnels et les noms essentiels.

Mais revenons à Méliton et citons deux textes du *Peri Psyches*. Cet opuscule encore si mal connu revient plus d'une fois sur le texte de la *Genèse* 1, 26s. La traduction syriaque n'est pas très claire sauf dans l'*Additamentum*: « Visitans enim Deus plasmationem suam quam plasmaverat ad imaginem suam, misit Filium suum », etc.<sup>29</sup>. Dans ce contexte l'*imago sua* est celle de Dieu, du Père qui envoie son Fils.

Le Pseudo-Epiphane, *Sur la Résurrection* § 12<sup>30</sup> nous a conservé le

26. SC 123, 238 s.: affirmation des deux natures divine et humaine du Christ. Nous ne pouvons nous attarder à cette terminologie si importante et confuse à l'époque des controverses gnostiques, marcionite et modaliste du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle. Elle a été traitée dernièrement dans différents travaux par le très actif P. R. Cantalamessa. Nous citons la conclusion suivante de l'article *Méliton de Sardes. Une christologie du II<sup>e</sup> siècle*, « Rev. des Sciences relig. », XXXVII (1963), p. 7: « Tout semble insinuer que l'auteur emploie parfois le titre de *Père* pour désigner la nature divine, le Père étant le premier détenteur de la divinité ». On peut consulter encore du même auteur *Il Cristo (Padre) negli scritti del II-III secolo*, « Riv. di Storia e Letterat. Relig. » III (1967), pp. 1-27 (Estratto), et la grande publication *L'Omelia (In S. Pascha) dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967.

27. S. JUSTIN, *I Apol.* 61, 3, etc. (éd. GOODSPEED, p. 70); IRÉNÉE, *Adv. Haer.* I, 2 (HARVEY I, 90); HIPPOLYTE, *Contre les hérésies* 8 (éd. P. NAUTIN, Paris 1949, p. 249; *Martyre de S. Polycarpe* 19, 2 (SC 10, 234 CAMELOT); TERTULLIEN, *De orat.* 2, 4 (CC 1, 258); *Adv. Marc.* V, 4, 4 (ib. 672): *Quis pater nisi qui et factor*, etc. Le premier article du symbole romain est connu. On peut consulter pour d'autres symboles A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3<sup>e</sup> éd. Breslau 1897, pour les premières origines pp. 369-371 (HARNACK).

28. Cf. KITTEL, *Theol. Wörterbuch z.N.T.* 5, 952-959.

29. PG 18, 604 et P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte*, p. 58.

30. Ed P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte*, p. 159.

texte grec suivant tiré du *Peri Psyches* <sup>31</sup> Οὗτος δὲ ὁμοίως ἐνδυσάμενος ὅλον τὸν ἀνθρώπον ἀνῆλθεν εἰς τὰ ἴψη τῶν οὐρανῶν ἀναφέρον τῷ πατρὶ οὐ χρυσόν, οὐκ ἄργυρον, οὔτε λιθὸν τίμιον, ἀλλ' ἀνθρώπον ὃν ἐπλασεν «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτοῦ». Le pronom αὐτοῦ de la fin du § 12 étant plus proche du mot πατρί se rapporte plus normalement à lui et non au Seigneur réssuscité qui est le sujet de la longue phrase. Il s'agit donc de l'image du Père.

La traduction géorgienne donne un texte identique, mais elle ne permet pas la même conclusion. Elle omet le pronom.

Reste la dernière formule: l'âme image de l'Esprit (A). Parmi les sens du terme de *pneuma*, le premier se réfère à la sanctification de l'homme par l'Esprit. Parlant du πνεῦμα κυρίου (l'ange exterminateur) qui frappa les Egyptiens et protégea les Israélites (Ex. 12), Méliton l'interprète typologiquement de l'Esprit du Seigneur, c'est-à-dire du Christ dont le sang a remplacé le sang de l'agneau pascal ancien et protège les baptisés (16, 109; 32, 222; surtout 44, 310; 67, 479s). Nous pensons qu'il fait allusion au sang eucharistique <sup>32</sup>. Le contexte est christologique et sacramentel <sup>33</sup>. Le Pseudo-Hippolyte, *In S. Pascha* §§ 15-41 est encore plus complet et plus clair <sup>34</sup>. Bref, mais net est le Pseudo-Epiphane, *Sur la Résurrection* 2 <sup>35</sup>: «(Le Seigneur) ne nous a pas seulement façonnés de sa main en Adam, mais il nous a encore fait renaître par son Esprit en sa passion».

Le deuxième sens est très proche du précédent. Il concerne l'Incarnation et peut être dit christologique. Nous lisons au § 66, 467-472: «C'est lui qui étant arrivé des cieux sur la terre pour celui qui souffrait (l'homme déchu), prit sur lui les souffrances de celui qui souffrait, par le corps capable de souffrir et détruisit les souffrances de la chair, et tua par son esprit qui ne peut mourir, la mort homicide» (τῷ δὲ θανεῖν μὴ δυναμένῳ πνεύματι). L'esprit est ici la nature divine du Verbe qui s'est uni à un corps humain. C'est le thème classique de la controverse antimarcionite. Celui du Christ-Esprit a souvent été traité. Citons quelques textes parallèles. Au fragment XV tiré du *Peri psyches* le Verbe est appelé *in spiritibus Spiritus*, du moins selon le manuscrit de Timothé

31. M. RICHARD (« Le Musée », LXXXV [1972], p. 323) l'admet pour le § 3 identique au § 8 de la traduction géorgienne publiée par M. VAN ESBROECK (« Analecta Boll. » [1972], pp. 76-7).

32. Cf. JUSTIN, *Dial.* 40, 1 (Ed. GOODSPEED, p. 137).

33. Nous renvoyons au commentaire de notre édition, spécialement aux pages 145 s. et 173.

34. Cf. R. CANTALAMESSA, *L'Omelia In S. Pascha*, p. 176.

35. Ed. P. NAUTIN, pp. 154-5.

Aelure<sup>36</sup>. Un nouveau fragment géorgien donne: *Verbum Patris, et spiritus potentiae eius*<sup>37</sup>.

De nombreux auteurs partisans de la doctrine philosophico-théologique du Logos interprètent le πνεῦμα ἅγιον et la δύναμις ὑψίστου de *Lc* 1, 35 (récit de l'Annonciation) du Verbe. L'identification du Logos avec le *Pneuma* était donc répendue<sup>38</sup>. L'exposé le plus complet se lit dans le Pseudo-Hippolyte *In S. Pascha* 45-47<sup>39</sup>.

*Pneuma* dans le sens de la troisième personne divine (l'Esprit Saint) se rencontre dans un nouveau fragment du *Peri Psyches* de la traduction géorgienne. Le Fils y est appelé *dator Spiritus sancti prophetarum*<sup>40</sup>.

*Pneuma* avec le sens de nature divine sans relation directe à une personne de la Trinité est absent du *Peri Pascha* et des fragments à moins que l'hypothèse de Nautin sur le fragment XV *in spiritu spiritus* soit soutenable<sup>41</sup>.

Comme le contexte de notre ligne 410 (image de l'esprit) est cosmologique et anthropologique (création de l'homme), le premier sens est exclu. Le deuxième est possible, si *pneuma* désigne l'esprit divin en tant que Verbe Créateur, sens qui est très proche du quatrième *nature divine* (absent du *Peri Pascha*). Le troisième sens est exclu en raison du contexte, de la terminologie (πνεῦμα au lieu de τὸ ἅγιον πνεῦμα) et de la rareté du terme dans Méliton.

Bien que *image de l'esprit* soit donc possible quant au fond, quant à la doctrine, la terminologie et le contexte immédiat ne favorise pas cette variante.

Il en est autrement de l'expression rivale *image du Père*. Elle est plus conforme et au langage (πατήρ) et à la pensée floue de Méliton

36. Cf. M. RICHARD, « Le Muséon », LXXXV (1972), p. 332. Citons cependant TERTULLIEN, *Apol.* 21, 13: *Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius et unus ambo. Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus*. Comme notre fragment XV continue d'une manière analogue: *In Patre filius, in Deo Deus*, il pourrait s'agir d'une affirmation forte de la divinité du Christ, et *spiritus*, au singulier, désignerait l'Esprit (divin).

37. M. VAN ESBROECK: « *Analecta Bollandiana* », XC (1972), pp. 84/5, 20.

38. JUSTIN, *I Apol.* 33, 4-6 (éd. GOODSPEED, p. 49), *Dial.* 100, 5 (ib., p. 215); IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 48, 2 (HARVEY II, 253); TERTULLIEN fréquemment, par ex. *Adv. Prax.* 26, 4 (CC 2, 1196). Voir R. CANTALAMESSA, *La Cristologia di Tertulliano*, Friburgo Svizzera 1962 (= Paradosis 18).

39. R. CANTALAMESSA a traité le sujet d'une manière exhaustive dans *L'Omelia In S. Pascha dello Ps.-Ippolito di Roma*, Milano 1967, notamment aux pages 173-185; de même dans l'étude *La primitiva esegesi cristologica di Romani I, 3-4 e Luca I, 35*, « Riv. di storia e letteratura religiosa » II (1966), pp. 69-80.

40. « *Anal. Boll.* », XC (1972), p. 80 n. 20.

41. P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, p. 66.

frisant le monarchianisme dans lequel le terme πατήρ est un mot clef.

C'est aussi la *lectio difficilior* pour les lecteurs appartenant à un milieu autre que celui de l'Asie vers 170, par conséquent préférable selon un principe de la critique textuelle.

L'expression n'est pas biblique ce qui vaut également pour sa rivale *image de l'esprit*; mais elle est en plus ambiguë puisqu'elle est propre au Fils qui selon le langage biblique est *image de Dieu* (2 Cor. 4, 4 et Col. 1, 15), expression qui a été changée en *image du Père* dans la tradition patristique.

Par contre le terme πνεῦμα a une signification plus large: esprit divin, nature divine. Que l'exemple du Pseudo-Hippolyte, *In S. Pascha* 47, 2 soit cité encore une fois. Ce terme se prête aussi moins à des confusions étant un nom essentiel applicable à toutes les personnes de la Trinité et à la nature divine. On s'explique dès lors facilement qu'il a pu remplacer celui de *Père*. Le contraire est invraisemblable du point de vue historique.

Un changement analogue a été introduit par S. Athanase dans un texte mélitonien qui, sauf erreur, fut la source de son *De Incarnatione* I, 9. Mélicon avait écrit (66, 469-472): «(Le Christ ne pouvant mourir par sa nature divine) prit sur lui les souffrances de celui qui souffrait, par le corps capable de souffrir, détruisit les souffrances de la chair et tua, par son esprit qui ne peut mourir, la mort homicide». (τῷ δὲ θανεῖν μὴ δυνάμενῳ πνεύματι). Athanase<sup>42</sup> développe plus longuement une doctrine identique, par endroits identique jusqu'aux termes (ὁ Λόγος... τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα), mais il remplaça le terme πνεῦμα par celui de Λόγος, plus actuel à son époque, préféré par lui (καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα Λόγον ἄφθαρτον διαμείνη = Mélicon: *par son esprit qui ne peut mourir*).

#### ORIGINE DE LA VARIANTE

Quelles circonstances et quelles raisons ont pu être à l'origine de la variante *image de l'esprit*? Une simple erreur de copiste n'est pas probable. Tel était le résultat de l'examen paléographique.

Le motif a dû être d'ordre historique et doctrinal. La controverse monarchienne se présente d'abord à notre esprit. Elle a pris naissance dans cette Asie qui fut la patrie de Mélicon, et à son époque ou peu

42. PG 25, 112 A.



après. Au III<sup>e</sup> siècle elle troubla les Églises romaine et africaine (Noët, Praxéas, Calliste et leurs adversaires Hippolyte, Tertullien), puis lybienne et égyptienne (Sabellius combattu par Denys d'Alexandrie) et celle de l'Arabie (Bérylle de Bostra et Héraclide mis à l'ordre par Origène). Il ne peut s'agir de refaire ici toute l'histoire des problèmes terminologiques et théologiques de ces controverses, mais de montrer la répercussion qu'elles ont pu avoir sur le texte mélitonien.

Les formules et spéculations monarchiennes mettent en avant la personne du *Père* jusqu'à supprimer le *Fils* et le *Saint Esprit*, du moins au début.

« Noët, écrit Hippolyte, dit que le Christ est lui-même le Père et que c'est le Père qui est né, qui a souffert et qui est mort »<sup>43</sup>. L'exposé dans les *Réfutations* IX 10, 9-12<sup>44</sup> est identique, mais plus complet : « Personne n'ignore qu'il dit que le même est Père et Fils » (ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱόν *ib.* 10-11). « Cléomène et ses disciples disent de lui qu'il est le dieu de l'univers et le Père » (*ib.* 12). Hippolyte va jusqu'à accuser les Noétiens de nier le Fils<sup>45</sup>.

L'erreur de Praxéas ressemble à tel point à cette doctrine que certains auteurs proposent l'identité des deux hérétiques<sup>46</sup>. « Acculés par les objections des adversaires, les monarchiens finirent par admettre une certaine distinction disant que le Fils est la chair, c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire Jésus, et le Père l'Esprit, c'est-à-dire dieu, c'est-à-dire le Christ »<sup>47</sup>. L'identification *Pater-Spiritus-Deus-Christus* est à remarquer.

La confusion entre noms personnels et essentiels Père-Fils-Esprit-Dieu devient complète dans l'exposé passionné qu'Hippolyte donne de la doctrine du pape Calliste, sorte de sabellianisme à ses yeux, étant lui-même subordinatianiste. A examiner le texte de près *pneuma* désigne pour Calliste l'esprit divin ou la nature divine commune au Père et au Fils, et non le Père qui se serait incarné — erreur imputée à Calliste<sup>48</sup>.

Les ravages étaient plus considérables dans la Pentapole en Lybie.

43. *Contre les hérésies* 1 (éd. P. NAUTIN, p. 235, 4-5).

44. GCS HIPPOL. 3, 244-245.

45. *Contre les hérésies* 7 (éd. P. NAUTIN, p. 247, 22 s.).

46. Cf. R. CANTALAMESSA, *Prassea e l'eresia monarchiana*, « Scuola Cattolica », 1962, pp. 28-50. Voir les formules de TERTULLIEN, *Adv. Prax.* 1, 1 (CC 2, 1159); 17, 1 (*ib.* p. 1182); 22, 12 (*ib.* 1191).

47. *Adv. Prax.* 27, 1 (*ib.* 1198).

48. HIPPOLYTE, *Ref.* IX, 12, 16-18 (GCS Hipp. 3, 248 s.): οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος... καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό... (Jn 14, 11) τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ ἐν τῇ υἰῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα.

Au dire de l'évêque Denys d'Alexandrie qui renseigna le pape des succès des Sabelliens <sup>49</sup> quelques évêques avaient patronné l'erreur « au point que l'on ne prêchait plus le Fils de Dieu » <sup>50</sup>. Le patriarche d'Alexandrie intervint. Comme il dépassa les limites en employant des formules subordinationnistes, il fut dénoncé à son tour auprès de l'évêque homonyme de Rome. Nous relevons du dialogue amical entre les deux que l'un et l'autre évitèrent le terme de *Père*, exprimant la nature commune de Dieu, celui d'Alexandrie par le terme *pneuma*, l'autre par la formule ὁ Θεὸς τῶν ὅλων παντοκράτωρ <sup>51</sup>.

Déjà avant cette controverse le sabellianisme avait fait son apparition dans l'Arabie. Bérylle de Bostra a dû se justifier devant un synode et les entretiens d'Origène avec lui ont été couronnés de succès <sup>52</sup>. Un papyrus de Toura nous a récemment livré le protocole d'une intervention semblable d'Origène avec Héraclide <sup>53</sup>. Le monarchianisme des deux évêques est mal définissable, mais il est moins radical. Origène souligne devant ses auditeurs les conséquences liturgiques de la foi trinitaire et mentionne des agitations qui mettaient le désordre dans les synaxes §§ 4-5 <sup>54</sup>:

« Voilà la doctrine dans laquelle il faut s'exercer, car il s'est produit beaucoup d'agitation dans cette Église. On écrit souvent pour demander qu'on signe, que l'évêque signe, et aussi les suspects, et que l'on signe en présence de tous les fidèles, afin qu'il n'y ait plus de dissension ni d'enquête à ce sujet. Aussi, avec la permission de Dieu, en second lieu avec celle des évêques, en troisième lieu avec celle des prêtres et des fidèles, je dirai de nouveau mon sentiment sur la question: l'offrande se fait toujours au Dieu tout-puissant, par l'intermédiaire de Jésus-Christ, en tant qu'il communique avec le Père par sa divinité; que l'offrande se fasse non pas en deux fois, mais à Dieu par l'intermédiaire de Dieu. Je vais paraître m'exprimer bien hardiment: il faut, dans nos prières, respecter les conventions », etc.

Le texte nous paraît si important que nous en avons transcrit une partie notable.

49. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VII, 6 (éd. SCHWARTZ, Kl. Ausg. 4. Aufl. 273 s.).

50. ATHANASE, *De sent. Dionys.* 5 (PG, 485 C).

51. ATHANASE, *De sent. Dionys.* 15 (PG 25, 504 A) et *De decret. Nic. Syn.* 26 (ib. 464 A).

52. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 33 (éd. SCHWARTZ Kl. Ausg. p. 250 s.). Voici comment Eusèbe caractérise l'hérésie de Bérylle, § 1: τὸν σωτήρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προῤυφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃ τὴν πατρικὴν.

53. *Entretien d'Origène avec Héraclide*, édition princeps de J. SCHERER, Paris 1949, abrégée dans SC 67.

54. Edit. princeps pp. 128-132, SC pp. 62-65.

Vue et jugée dans cette perspective historique, la variante B *image du Père* sent le monarchianisme. Elle n'était certes pas du goût des théologiens subordinationnistes et ils furent le grand nombre au III<sup>e</sup> siècle. La plupart d'entre eux acceptaient la théologie de l'image selon laquelle l'âme n'est pas l'image du Père — c'est le privilège du Logos —, mais elle est l'image du Verbe (Philon, Clément d'Alexandrie, Origène et ses disciples, Grégoire le Thaumaturge, Alexandre d'Alexandrie, Athanase, etc.). Dans son commentaire sur l'évangile de S. Jean II, 2<sup>55</sup>, Origène critique à la fois les monarchiens et expose la théologie de l'image: le Logos est l'ἄρχετυπος εἰκόν, nous autres, nous sommes les εἰκόνες πρωτοτύπου. Dans ces milieux, le terme de *pneuma* était plus indiqué pour rendre la pensée de la *Genèse* 1, 26s., sans contredire leur théologie.

Ce qui est plus grave, l'expression *image du Père* sentant le monarchianisme a dû paraître suspecte au peuple chrétien qui associait la personne du Fils à celle du Père dans la prière liturgique (Eucharistie, doxologie, etc.).

L'auteur de la variante *image de l'esprit* (A) a dû appartenir à un milieu théologique averti, soucieux de l'*orthodoxie*, proche de Denys d'Alexandrie et d'Origène.

Comme les papyrus A et B viennent de l'Égypte où la controverse monarchienne était particulièrement virulente et actuelle au III<sup>e</sup> siècle la variante A y a probablement été introduite. D'après une observation de F. G. Kenyon<sup>56</sup>, les nombreuses fautes du papyrus Chester Beatty (plus nombreuses dans le livre d'Enoch que dans le *Peri Pascha* de Méliton) permettent de conclure qu'elles sont dues non au copiste du papyrus conservé (début du IV<sup>e</sup> siècle), mais à l'exemplaire utilisé par lui. Cela pourrait être un indice de la date de notre variante. Il est regrettable que la traduction copte, cet autre témoin égyptien, ne soit pas encore accessible aux chercheurs.

Quant à l'origine de la traduction géorgienne qui a conservé la leçon de B, nous n'avons qu'à reproduire la conclusion de M. van Esbroeck (*a. c.* p. 378): « La place du *Traité* de Méliton de Sardes dans l'homiliaire d'Ivion, et l'originalité profonde de ses leçons, invitent à chercher la racine de sa transmission dans les milieux d'Antioche qui, les premiers, ont transmis leurs richesses littéraires aux Arméniens, avant qu'un revirement politique ne les amène à renouveler leur fonds ancien ».

55. GCS Orig. 4, 55, 3-5.

56. O. c., p. 12.

Il est possible, mais loin d'être prouvé (voir ci-dessus la thèse de A. Orbe) que déjà Tertullien ait connu la variante *image de l'esprit* (A). Son expression *imago spiritus* — que *spiritus* ait le sens de *Dieu* ou de *Verbe* — s'explique suffisamment par le langage biblique (Jn 4, 23) et par la philosophie stoïcienne qui a fortement marqué sa théologie. A la rigueur, Tertullien, adversaire acharné du monarchianisme, a pu changer indépendamment le texte grec de Méliton pour l'adapter à son vocabulaire et à sa pensée.

Au terme de notre recherche nous constatons l'extrême difficulté que le chercheur rencontre dans l'établissement du texte original. Aucun témoin n'est complet. Malgré la haute antiquité des papyri A et B, le nombre des variantes est grand, signe que le texte a souvent été copié et fréquemment lu. Les traductions copte, latine et syriaque en sont une autre preuve. La critique interne doit suppléer aux déficiences de la tradition manuscrite.

#### FREIBOURG

---

NOTICE SUPPLÉMENTAIRE. - Notre contribution était déjà expédiée à l'éditeur lorsque nous reçûmes du R. P. M. van Esbroeck son article *Les oeuvres de Méliton de Sardes en géorgien*, paru dans «BEDI KERTLISA, revue de kartvélogie» XXXI, Paris 1973, pp. 48-63. L'auteur y publie un nouveau témoin géorgien du *Peri Pascha*, § 46 à la fin. Le manuscrit provient d'Udabna et est conservé à Tiflis, Fond A n° 1109, Institut des manuscrits. Van Esbroeck conclut de l'examen du nouveau texte que le *Peri Pascha* grec a été traduit entier et très tôt (p. 51); que la traduction géorgienne a été faite non pas sur une traduction arménienne comme il avait pensé d'abord (cf. «Le Muséon» LXXXIV [1971] 375), mais probablement sur l'original grec (p. 52 s.). L'influence de Jérusalem serait sensible dans les homiliaires d'Ivion et d'Udabna qui nous ont transmis le texte géorgien (p. 53 s.). Le nouveau témoin très lacuneux s'accorde tantôt avec le papyrus A (Chester Beatty-Michigan), tantôt avec le papyrus B (Bodmer). Lui aussi donne la variante de B examinée ci-dessus. Voici la traduction latine du § 56 dont le début fait défaut: *Aliena et horribilis corruptio fiebat, in carne iacuit mors* (mors: hom. Ivion) *alligata sicut captiva in umbra mortis, dissoluta erat* (educebatur: Ivion) *imago Patris. Propter hoc totum Paschae mysterium* (Pascha: Ivion) *adimpletur in corpore Domini*. Selon l'avis du P. van Esbroeck, le texte primitif portait *educebatur dissoluta imago Patris*. Comme il parut redondant l'un des copistes (Ivion) a supprimé *dissoluta est*, l'autre (Udabna) *educebatur*. Si cette solution est exacte, l'exemplaire grec utilisé par le traducteur géorgien ne s'accordait avec aucun des deux papyrus A et B. De fait, les deux témoins géorgiens sont fort lacuneux et défectueux. L'expression *dissoluta erat* rappelle les termes de ἀνελύετο, λύσις, διεχωρίζετο des lignes 403, 405 et 406. Elle remplace peut-être le mot ἐρημος. Toujours est-il que la variante *imago Patris* est appuyée par tous les témoins géorgiens connus de nos jours.

## LE FRAGMENT DU TRAITÉ «SUR LE DIMANCHE» DE MÉLITON DE SARDES.

Monsieur Marcel Richard publiait un fragment inconnu du traité «Sur le dimanche» de Mélicton<sup>1</sup> au moment où notre édition du «Peri Pascha» du même auteur était presque terminée. Comme le titre de l'article ne mentionne pas les auteurs des précieux fragments découverts, nous n'avons eu connaissance que trop tard du texte de Mélicton pour pouvoir l'insérer parmi les fragments ajoutés au «Peri Pascha». L'occasion se présente aujourd'hui de combler cette lacune et de rendre hommage à la compétence, à la sagacité et à la serviabilité du distingué connaisseur des manuscrits patristiques grecs.

Notre fragment est tiré du manuscrit 86 (catal. 84) du Musée national d'Ochrid, chap. II, qui réunit des témoignages prouvant «que le Christ est Dieu et que la sainte Vierge est Theotokos, contre Nestorius». «L'auteur du *Florilegium Achridense* a emprunté ces extraits à un traité théologique de la seconde moitié du Ve siècle ou, plus probablement, de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, dans lequel certains de ces textes étaient suivis d'un petit commentaire. L'auteur de ce traité disposait d'une excellente documentation». C'est le jugement de M. Richard<sup>2</sup> qui espère pouvoir publier le texte complet du *Florilegium Achridense*.

Voici le texte du fragment mélictonien que nous nous proposons d'examiner: *Μελίτωνος επισκόπου Σάρδεων ἐν τῷ <περὶ> τῆς κυριακῆς λόγῳ*.

*Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο, ἢ ὁ λόγος ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεὶς καὶ εἰς γῆν τεθεὶς καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς, ὁ εἰς οὐρανὸν ὑψωθείς καὶ ἐν πατρὶ δοξασθεὶς.*

### Le lemme

Mélicton est désigné comme évêque, qualification qui apparaît explicitement pour la première fois dans la Chronique et dans l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée. Elle se retrouve dans la plupart des florilèges et des citations faites par les auteurs anciens.<sup>3</sup>

M. Richard a complété le titre (abrégé) par la liste d'Eusèbe (Hist. eccl. IV, 26,2). On pourrait se poser la question de savoir si le jour du Seigneur (*κυριακή*) est le dimanche – c'est ainsi que l'on traduit habituellement – ou le jour de la

<sup>1</sup> Marcel Richard, Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens, dans: *Symbolae Osloenses*, fasc. XXXVIII, 1963, 76–83.

<sup>2</sup> Ibid. 77.

<sup>3</sup> Mélicton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, Sources Chrétiennes (SC) 123, Paris 1966. 8–10. Cet ouvrage sera cité en abrégé: *Peri Pascha*.

Résurrection, la Pâque. Eusèbe mentionne en effet «deux livres sur la Pâque»<sup>1</sup> et le jour du Seigneur a pu désigner exceptionnellement la Pâque. Mais à l'époque de Méliton ce terme est réservé par les chrétiens au premier jour de la semaine, c'est-à-dire au dimanche<sup>2</sup>. Il serait étrange par ailleurs que Méliton eût traité du même jour sous des noms différents (Pâque et jour du Seigneur) et qu'Eusèbe eût été dupe d'une telle équivoque. Nous reviendrons plus loin sur ce problème.

### La citation

La citation elle-même se compose de deux parties: a) d'un texte scripturaire: Is 40, 13 repris par S. Paul, Rm 11, 34; b) d'une formule christologique, rappelant une profession de foi ou un symbole.

La source immédiate du texte biblique est Rm 11, 34; le verset est donné, en effet, dans sa teneur paulinienne. La conjonction γάρ est absente d'Is 40, 13. Les deux mots σύμβολος αὐτοῦ y sont intervertis, du moins dans les meilleurs manuscrits (cf. éd. de Rahlfs).

Par ce texte prophétique, S. Paul illustre l'insondable profondeur de la sagesse de Dieu et de ses voies, appelant de la désobéissance au salut les gentils et les juifs. Pour l'apôtre comme pour Isaïe la réponse sous-entendue est négative: personne; pour Méliton elle est positive: le Verbe seul était conseiller de Dieu le Père. Nous sommes là en présence d'une adaptation à une situation nouvelle. La conjonction causale γάρ suppose une affirmation préalable que l'auteur veut justifier à moins qu'elle s'explique par une répétition littérale et matérielle du texte paulinien ce qui n'est pas probable.

L'exégèse patristique de cette citation jette peut-être quelque lumière sur son contexte dans Méliton. Elle n'est malheureusement pas très fréquente.

S. Justin est, à notre connaissance, le premier à citer Is 40, 13 avec son contexte 40, 1-17, dans le Dialogue avec le juif Tryphon 50, 3-5. La discussion a pour objet la préexistence (divinité) de Jésus et son Incarnation (humanité). «Comment peux-tu prouver qu'il existe un autre dieu à côté du Créateur de toutes choses, et ensuite tu établiras qu'il a consenti à être enfanté par la Vierge» (50, 1). De fait, Justin répond d'abord par des textes d'Isaïe concernant le précurseur de Jésus, Jean-Baptiste (50, 2-51). Il commente ensuite largement Gn 49, 8-12 pour établir les deux parousies du Christ (52-54). À partir du chapitre 55 seulement, l'apologiste produit une longue série d'arguments pour la préexistence du Christ (les théophanies du Logos 55-62) et pour son Incarnation (63 sv.). Notre citation d'Isaïe 40, 13 s'insère donc dans la polémique antijuive, plus exactement dans la controverse christologique, mais son contexte immédiat est le message de Jean-Baptiste, dernier prophète de l'A. T., ce qui amoindrit sa valeur pour notre recherche. Justin reprend directement le verset d'Isaïe, sans le référer explicitement au Christ.

<sup>1</sup> Nous renvoyons à notre étude: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton, Fribourg 1960, 25-32 (Paradosis XV) et au Peri Pascha 16-19.

<sup>2</sup> Le problème a été étudié par W. Rordorf, Der Sonntag, Zürich 1962, 190-268. Il résume le résultat de son enquête à la page 211.

*Irénée* qui a bien des contacts avec *Mélicon* est plus précis et plus important. A ses lecteurs il propose comme unique maître, de qui nous pouvons apprendre les choses de Dieu, celui qui, étant le Verbe, s'est fait homme. «Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. *Quis enim alius cognovit sensum Domini? aut quis alius ejus consiliarius factus est?*» (Adv. Haer. V, 1, 1). Suit un magnifique exposé sotériologique, le salut nous étant apporté dans et par le Verbe Incarné qui nous a racheté par son sang. Ici tout le contexte est christologique et sotériologique, nuancé par la controverse antimarcionite et antignostique, donc antidocète, mais aussi antiébionite et antijuive, donc antiadoptianiste (cf. IV, 33, 4; V, 1, 3). *Irénée* cite et complète en l'interprétant la version de Rm 11, 34: «Pas un autre, si ce n'est le Verbe a connu la pensée du Seigneur et a été son conseiller». Nous ne possédons plus le texte grec d'*Irénée*, mais il est probable que le terme 'alius' est dû au traducteur latin (quoi que présent aussi dans la version arménienne). Dans ce cas, le texte comme l'interprétation de *Mélicon* et d'*Irénée* se recouvrent complètement jusqu'au terme Logos ou Verbe. Comment expliquer cela? Par une dépendance directe, par une source commune, par un florilège ou par une coïncidence fortuite due à une théologie devenue courante dans le milieu asiatique?

*Tertullien* pour citer un autre lecteur de *Mélicon* n'a pas utilisé le texte dans ses testimonia contre les juifs (Adversus Iudaeos), mais bien dans l'Adv. Marcionem II, 2, 4 et V, 14, 10 (CC 1, 476 et 707 en omettant des passages moins importants) contre le dualisme et surtout dans l'Adv. Prax. 19, 2 (CC 2, 1184) contre le modalisme, c'est-à-dire en vue de prouver la préexistence personnelle de la «sophia» créatrice, qui est le Fils, le Christ. Le texte d'Isaïe est précédé de celui de Pr 8, 30: «Cum pararet caelum, ego aderam illi». *Tertullien* cite tantôt Isaïe, tantôt Rm 11, 34.

*S. Cyprien* utilise Rm 11, 33 sv. dans Test. III, 53 (CSEL III, 1, 155, 18) pour affirmer l'impossibilité de connaître les mystères de Dieu; mais il omet ce témoignage dans un chapitre christologique du Test. II, 1 où il aurait une place tout indiquée.

*Clément d'Alexandrie*, Strom. VII, II, 7-8, cite notre texte librement, dans un très beau développement de sa théologie du Verbe, Providence omnisciente et toute-puissante, parcequ'il est conseiller de son Père avant la constitution du monde et «sagesse dont Dieu tout-puissant se réjouit» (Pr 8, 30); Providence bienfaisante et miséricordieuse, pleine de sollicitude envers les hommes parcequ'il a assumé notre chair hormis le péché (7, 5-6; 8, 1-6). Nous sommes en présence d'une théologie très élaborée de la personne du Christ, Verbe préexistant et Verbe Incarné, Dieu et homme pour sauver et pour gouverner les hommes. Le rapport à la Providence est propre à *Clément*.<sup>1</sup>

La situation change avec *Origène*. Cet auteur part du sens originel du texte d'Isaïe, mais il est moins absolu. L'homme ne peut connaître la pensée de Dieu par lui-même. L'Esprit seul pénètre la nature divine. Cependant l'homme peut aussi y atteindre, au moins partiellement, par la grâce du Christ. Ainsi *S. Paul* a

<sup>1</sup> Nous pouvons omettre deux autres passages, Str. V, X, 63, 6 et Str. V, XIV, 129, 4, ils n'apportent pas de lumière nouvelle pour le fragment de *Mélicon*. Ailleurs *Clément* affirme que le Fils est le conseiller de Dieu qui a connu tout d'avance Str. VI, VII, 58, 1.

été ravi au troisième ciel (De orat. 1, 1). Une interprétation analogue est donnée dans l'homélie XVIII, 2 in Numeros. Du moins le Christ, le Fils de Dieu connaît le Père: «Quomodo enim non cognovit sensum Dei unigenitus suus qui dicit 'Nemo novit Patrem . . . , etc.'».

Il faut aller jusqu'à la controverse arienne pour retrouver un intérêt pour notre texte, non du côté des ariens — ils n'y avaient aucun intérêt — mais du côté des orthodoxes qui défendaient la divinité consubstantielle du Verbe. Leurs adversaires concluaient de l'ignorance du Christ-Verbe touchant le jour du jugement à son infériorité. S. Athanase applique alors Rm 11, 34 au Fils de Dieu (et non au Père): en tant que Dieu, il n'avait pas besoin de conseiller, rien ne lui était inconnu; c'est en tant qu'homme qu'il affirmait ne pas connaître le jour du jugement (C. Arian. III, 43).<sup>1</sup> L'absence du texte dans les écrits ariens ou arianisants ne sauraient donc nous étonner.<sup>2</sup>

Par contre le *Pseudo-Grégoire* de Nysse, Testimonia adv. Iudaeos (PG 46, 194A) l'utilise dans la version paulinienne pour établir la préexistence de la personne du Verbe (ἐνυπόστατον πρόσωπον) et son action créatrice en union avec le Père et le S. Esprit. Comme le texte est plutôt rarement cité par les auteurs il ne semble pas avoir été tiré d'un ancien recueil de testimonia.

Les controverses christologiques du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle ont dû attirer l'attention des théologiens sur notre texte. Preuve en soit le traité théologique qui nous a conservé le fragment de Méliton copié par l'auteur du Florilegium Achridense.

Dans l'état actuel de nos connaissances patristiques il n'existe donc pas de témoin plus ancien de l'utilisation de Rm 11, 34 (ou Is 40, 13), et de son adaptation à la christologie, que le fragment découvert par M. Richard. C'est un premier résultat, non négligeable, de notre enquête. Rien ne dément, jusqu'à présent, son authenticité. Il est conforme à la théologie de Méliton comme nous le verrons. Le terme «Logos» désignant le Fils de Dieu préexistant, revient deux fois dans le Peri Pascha 9, 61 et 47, 333, ici dans un contexte qui cadre bien avec celui de notre fragment: «Dieu a créé au commencement, par le Verbe, le ciel et la terre et tout ce qui est en eux». Nous le rencontrons encore dans le fragment II (p. 222, 5): «Le Christ est Verbe de Dieu avant toutes choses». Dans le fragment XV, 5 (p. 240) (conservé en syriaque), tiré du De fide, l'auteur affirme: «Ex lege et prophetis collegimus ea quae praedicantur de Domino nostro Iesu Christo, ut demonstraremus caritati vestrae hunc esse intellectum perfectum, Verbum Dei, qui 'ante luciferum' genitus est. Hic est creator (cum Patre), fictor hominis», etc. Ce renvoi à une démonstration «ex lege et prophetis» pourrait bien faire allusion à notre texte biblique. Le fragment coïncide de plus si bien avec un texte d'Irénée cité ci-dessus, qu'une parenté littéraire, du moins une contemporanéité s'impose.

<sup>1</sup> Le Sermo maior de fide, 28 (PG 26, 1281 A), œuvre d'un compilateur, reprend l'interprétation de Méliton et d'Irénée: «Seul le Fils est le conseiller du Père, etc. . . ».

<sup>2</sup> Le recueil le plus complet de témoignages sur le Christ, celui de A. von Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis «De Christo» und «De Evangelio» in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea, Halle a. S. 1913, ne mentionne aucune citation de ce texte dans l'immense œuvre littéraire d'Eusèbe de Césarée, pas même dans les Eclogae, ni dans Lactance (223), ni dans la lettre d'Hyménée (225), ni dans Adamantius (225). Ajoutons également son absence dans le Ps.-Ignace et dans les discours d'Eusèbe d'Emèse, éd. E. M. Buytaert, vol. 1-2.



## La formule christologique

Le texte biblique attestant la préexistence du Verbe Créateur est suivi d'une sorte de résumé de la doctrine du Verbe Incarné, condensé en une formule christologique.

Elle se retrouve plus ou moins complète dans *Peri Pascha* 70, 506–510 et 104, 801–810 (sans parler des parallèles fragmentaires moins importants), puis, plus développée dans le fragment XV De fide (SC 123, p. 240–242) et dans le *De anima et corpore* 5 (PG 18, 595 sc.).<sup>1</sup>

La concordance des quatre textes suivants montre à l'évidence leur étroite parenté sous le rapport du style et du contenu. Inutile d'y insister.

*Περὶ κυριακῆς*

1 *Τίς γὰρ ἔγνω . . .* (Rm 11, 34; Is 40, 13) *ἢ ὁ λόγος*

2 *ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεὶς*

3 *καὶ εἰς γῆν ταφείς*

4 *καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς,*

5 *ὁ εἰς οὐρανὸν ὑψωθείς*

6 *καὶ ἐν πατρὶ δοξασθείς*

*Περὶ Πάσχα* 70, 506–510

1 *οὗτός ἐστιν*

2 *ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεὶς,*

3 *ὁ ἐπὶ ξύλου κρεμασθείς,*

4 *ὁ εἰς γῆν ταφείς,*

5 *ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς* (BS'L).

6 *ὁ εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν ἀναλημφθείς* (B).

(καὶ ἀναστήσας τὸν ἀνθρώπον ἐκ τ(ῆς) κάτω

ταφῆς εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν AS' ad caelorum excelsa conscendit L)

*Περὶ Πάσχα* 104, 801–811

1 *Οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τῇ γῇ,*

*καὶ πλάσας ἐν ἁρχῇ τὸν ἀνθρώπον,*

*ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν κηρυσσόμενος,*

2 *ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθεὶς,*

*ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθείς,*

3 *ὁ εἰς γῆν ταφείς,*

4 *ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς* (B?S'L — θείας A)

5 *καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν,*

6 *ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς.*

*ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι (καὶ) σῶζειν,*

*δι' οὗ ἐποίησεν ὁ πατήρ τὰ ἀπ' ἀρχῆς μέγλα αἰώνων.*

*Fragm. XV*

1 I. Chr . . . intellectum perfectum . . . Verbum Dei . . .

Creator (cum Patre) . . .

2 qui in virgine incarnatus est . . .

qui a ligno suspensus est

3 qui in terra sepultus est.

4 qui e domo mortuorum surrexit . . .

<sup>1</sup> Des relations littéraires indéniables existent entre les deux derniers ouvrages et le *Peri Pascha*, mais leur nature n'est pas encore suffisamment établie.

5 qui ad caelos sublatuſ est.  
6 qui ad dexteram Patris ſedet  
(et ab ipſo glorificatuſ eſt) . . .

Les lignes (κῶλα) 2 (Incarnation) et 4 (Réſurrection) ſont abſolument identiques, ſi pour le dernier, on ſuit les variantes des témoins indiqués qui ſemblent bien transmettre le texte original. Le fragment XV ajoute « e dombo ». Les deux affirmations préſentent une note antidocète. On ſait la controverſe de l'évêque de Sardes contre Marcion, relevée par Anaſtaſe le Sinaïte (Le Guide 13, PG 89, 229 A). D'autre part les anciens ont mis la conception virginale en relation avec la divinité de Jéſus (p. ex. Ignace d'Antioche, Eph. 18, 2; Irénée, A. H. III, 21, 4). La formule « dans une Vierge incarné » implique donc la double nature, divine et humaine, du Chriſt.

Les lignes 3, 5, 6 varient paſſablement: Ligne 3. Notre fragment eſt le ſeul à donner τεθείς contre ταθείς dans les trois autres textes (cf. de même fragm. XIII), comme chez Ariſtide (8, texte ſyriaque), Juſtin (Dial., 97, 118), Irénée (A. H. III, 18, 3), Ps.-Cyprien (Adv. Iud. 60)<sup>1</sup>, le ſymbole romain, etc . . .<sup>2</sup> L'expreſſion de notre fragment ſ'explique par l'influence directe des évangiles (Mt 27, 60; Mc 6, 29; 15, 46 sv.; 16, 6; Lc 23, 53. 55; Jn 11, 34; 19, 41 sv.; 20, 2. 13. 15). Elle eſt, pour cette raiſon, plutôt un ſigne d'authenticité. Cf. encore Peri Paſcha 99, 764 κείσαι νεκρός.

Ligne 5. La formule, abrégée et rimée pour une raiſon ſtyliſtique, eſt unique, mais le verbe ὑψωθείς rappelle la terminologie fréquente dans Méliton ἀναλαμβάνω ou ἀνέρχομαι εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν: 330, 510, 766, 785, 798, 808. Cf. Ac 2, 33; 5, 31; Eph 4, 8 (Ps 68, 19); He 1, 3. Comme cette terminologie eſt plutôt rare, elle appuie l'authenticité du fragment.

La ligne 6 eſt abſente du Peri Paſcha, mais elle ſe trouve bien dans le fragment XV, d'après le florilège de Timothée Aelure. Elle auſſi ſemble abrégér une formule comprenant deux membres, ſoit « ſedere ad dexteram Patris », ſeul retenu par Peri Paſcha 104, 809 et les ſymboles, et la glorification du Fils. Le fragment XV donne tous les deux. Ils ſont d'origine biblique: le premier eſt cité dans Mt 26, 64 et ailleurs; le ſecond remonte à Jn 17, 1. 5: νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ ſεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον παρὰ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ ſοί. L'apôtre bien-aimé a fortement influencé la pensée de Méliton. Cf. encore Ac 3, 13. Un parallèle fort inſtructif peut ſe lire dans Irénée, A. H. IV, 14, 1 (Harvey IV, 25, 1, II, 184): Non enim ſolum ante Adam, ſed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem ſuum, manens in eo; et ipſe a Patre clarificabatur, quemadmodum ipſe ait: Pater clarifica me claritate quam habui apud te priuſquam munduſ fieret (Jn 17, 5). Mais déjà le maître d'Irénée, Polycarpe écrit aux Philippiens 2, 1, dans une formule proche du ſymbole: πῖſτευſαντεſ εἰς τὸν (Θεόν) ἐγείροντα τὸν κύριον ἡμῶν Ι. Χρ. ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.

Méliton eſt à ma connoiſſance, le premier auteur à employer l'expreſſion « ad dexteram patris » au lieu du texte biblique « ad dexteram dei ». Il eſt ſuivi par Irénée, Tertullien avant que l'expreſſion même devienne traditionnelle.<sup>3</sup> La nouvelle terminologie ſ'explique de nouveau par une influence de la citation johannique

<sup>1</sup> Ed. Dirk van Damme, Fribourg 1969, Paradoſis XXII, p. 129: in terra ſepultuſ.

<sup>2</sup> Cf. Hahn, Symbole<sup>2</sup>, 380.

<sup>3</sup> Ibid. 385.

(17, 5). La préposition ἐν contenue dans l'affirmation ἐν πατρὶ δοξασθεῖς (au lieu de ὑπό, cf. Irénée « a Patre ») n'est pas à négliger. Elle est un reflet de la théologie johannique, soulignant la permanence du Verbe dans le Père et son unité avec lui. Irénée (IV, 14, 1) interprète le texte de Jean ainsi: « Glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo ». Certains pourraient détecter une nuance modaliste dans la formule de Mélicon.

Les omissions elles aussi ont leur importance. Contrairement à notre fragment, les trois autres parallèles mentionnent d'une manière identique la crucifixion, « suspendu à la croix ». On peut y ajouter Peri Pascha 61, 444, le fragment XIV: « affixus erat ligno » et De anima et corpore 5<sup>1</sup> « ligno eum suspenderunt ». La formule était donc partie intégrale d'un résumé des vérités essentielles. Elle est d'origine biblique (Dt 21, 33 et 28, 66).<sup>2</sup> Le dernier passage a été interprété dans un sens messianique par Mélicon (Peri Pascha 61, 444), par Irénée, Tertullien, Cyprien et Novatien.<sup>3</sup> Il a dû faire partie d'un recueil de testimonia compilé contre les juifs. Pourquoi est-il absent de notre fragment? Le fait est d'autant plus étonnant qu'Irénée, si proche de Mélicon par le temps comme par l'origine et par la pensée, présente une formule presque identique en A. H. V, 18, 1 (SC 153, 263; Harvey V, 18, 1, II, 373): « Quoniam autem ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus: et ipsi autem haeretici crucifixum confitentur ». Irénée renvoie probablement à IV, 10, 2, où Dt 28, 66 est cité littéralement, le même passage sera repris en V, 18, 2. Les trois périopes d'Irénée affirment, contre le docétisme, la nature divine et humaine du Verbe incarné. Or la phrase soulignée n'est conservée que par des recueils syriaques de tendance monophysite (Add. 12154; 12156 et 12157) et dans la traduction arménienne, datée du VI<sup>e</sup> siècle et faite sur le grec. Le texte d'Irénée a-t-il été interpolé par les monophysites ou bien le texte latin a-t-il été raccourci par un copiste ou un traducteur pour un motif doctrinal?

L'omission dans notre fragment remonte-t-elle à son auteur ou à un copiste falsificateur? Certes Mélicon n'avait aucune raison dogmatique pour supprimer le passage de la suspension à la croix; ni non plus l'auteur du recueil qui nous a conservé le fragment puisqu'il attaque Nestorius. Nous ne pouvons répondre que par des conjectures. En voici une! Nous avons émis, ci-dessus, l'opinion que l'ouvrage d'où fut tiré notre fragment, avait pour objet le dimanche et non la Pâque. Or le dimanche était un jour de joie. La Pâque quartodécimane était le mémorial de la passion du Sauveur autant que de sa résurrection. Les souffrances du Messie et sa mort sur la croix occupent de fait une place primordiale dans le Peri Pascha. Par contre le souvenir de la résurrection, la joie, la reconnaissance ont dû imprimer leur marque particulière au culte dominical. Déjà Barnabé affirme que les chrétiens « célèbrent le huitième jour dans la joie » (15, 9). Tertullien nous révèle que certains païens concluaient de la célébration du dimanche que le soleil était le dieu des Chrétiens, parce qu'on « avait appris que nous nous tournons vers l'orient pour faire la prière ou, que le jour du soleil nous nous adonnons à la joie » (Ad nat. I, 13, 1). D'après Ignace d'Antioche (Magn. 9, 1), saint Justin

<sup>1</sup> PG 18, 597/8; Additamentum, ibid. 603/4.

<sup>2</sup> Au sujet de ce texte voir aussi J. Danielou, Das Leben das am Holze hängt, dans: Festschrift Geiselmann. Freiburg i/B 1960, 22-34.

<sup>3</sup> Voir Mélicon, SC 123, p. 168 sv.

(I Apol. 67, 7) et la plupart des auteurs dès le IV<sup>e</sup> siècle, le dimanche a été considéré comme une Pâque renouvelée, un mémorial du premier jour de la création et de celui de la résurrection du Seigneur.<sup>1</sup> Par le fait même, le Christ exalté, Dieu et homme, entré avec le Père et l'Esprit dans la formulation des actions de grâces, des hymnes et des doxologies. Il fallait en donner une justification, surtout en face des juifs.

Nous savons par Ignace d'Antioche (Magn. 9, 1) et par Justin (Dial. passim)<sup>2</sup> et d'autres encore, à quel point la divinité du Messie était liée au culte dominical devenu concurrent du culte sabbatique. Or notre fragment semble refléter cette controverse: Le Christ Jésus à qui les Chrétiens rendent un culte divin est «le Verbe, conseiller du Seigneur, qui s'est incarné d'une Vierge, qui a été déposé dans la terre, qui est ressuscité des morts, qui a été exalté aux cieux et glorifié dans le Père». Le «suspendu à la croix», scandale pour les juifs (1 Co 1, 23) ne pouvait que compliquer la controverse (cf. Justin, Dial. 10, 3), et il n'était pas au centre du culte dominical, mais bien le Christ ressuscité, exalté, glorifié par ou plutôt dans le Père. Par ailleurs, la comparaison des différents textes parallèles (8, 53–57; 66, 467–472; 70, 506–510; 100, 765–772; 104, 801–811; fr. XV) montre que Méliton se réservait la liberté de choisir, selon ses besoins, les passages de ce résumé, transmis dans sa forme la plus complète par le fragment XV.

En résumé, rien ne s'oppose à l'authenticité du fragment, au contraire, la critique interne lui est favorable. Le contenu doctrinal s'accorde parfaitement avec la christologie du Peri Pascha qu'il enrichit de la citation de Rm 11, 34. Le vocabulaire et le style concordent avec ceux de l'évêque de Sardes. La parenté doctrinale avec Irénée nous fournit un autre motif pour insérer le fragment de M. Richard parmi les textes authentiques de Méliton. Nous nous permettons donc de lui attribuer le numéro XVI parmi les fragments.

### Complément

Depuis la rédaction de notre article dont la publication a été retardée, le regretté M. Richard nous a donné une édition critique du fragment XV *De fide* (Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes, Le Muséon t. LXXXV, 1972, 309–336). M. van Esbroeck a découvert dans un homélaire géorgien de Tiflis (ms. A–144) de nouveaux fragments dont il croit qu'ils présentent le témoin le plus complet du traité *Sur l'ame et le corps* (fragment XIII), *Analecta Bollandiana* t. 90, 1972, 63–99. Ces précieux articles nous permettent de compléter notre texte. A la page 450, au sujet de la glorification du Verbe dans le Père, ligne 6, le manuscrit de Tiflis donne un texte plus complet: *Illum autem Pater exaltavit et a dextera throni sui sedere facit in excelsis* (van Esbroeck p. 82/83, 18) ... *glorificatus in caelis* ... *magnificatus a Patre* (ibid. p. 86/87, 22). Cf. M. Richard a.c.p. 327, l. 39s. A la page 451 a été examinée l'omission de „la suspension sur le bois“ mentionnée fréquemment dans *Peri Pascha* et de nouveau

<sup>1</sup> Voir les textes réunis par W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der alten Kirche*, Zürich 1972, NNo. 15, 27, 44, 46 sv., 58, 1 sv., 80, 120.

<sup>2</sup> Cf. W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag*, NNo 22–24.

dans le manuscrit de Tiflis. Nous avons cité Irénée A. H. V 18,1: *Ipsum Dei incarnatum suspensum est super lignum*. Or une correspondance étonnante se trouve dans le manuscrit de Tiflis no. 21 p. 86/7: . . . *super eam (crucem) crucifixum est Verbum*. (Cf. encore no. 12 *suspenderunt super lignum cum corpore Domini*). Elle confirme l'authenticité du texte d'Irénée transmis dans un recueil syriaque de tendance monophysite et par conséquent suspect. L'unité de théologie de Méliton, d'Irénée et de Jean, leur source commune, s'avère une fois de plus.



## V. ARCHAEOLOGICA





## L'INSCRIPTION DU BAPTISTÈRE DE SAINTE-THÈCLE À MILAN ET LE DE SACRAMENTIS DE SAINT AMBROISE.

La sylloge de Lorsch (Cod. Vat. Pal. 833) nous a conservé aux folios 41 et 42 dix inscriptions milanaïses dont quatre, les numéros 2 à 5, sont attribuées à saint Ambroise. La première ornait le baptistère de la basilique de Sainte-Thècle: *Versus Ambrosii ad fontem eiusdem ecclesiae (sanctae Teclae)*. La seconde provient du sanctuaire de Saint-Nazaire: *Item Ambrosii in eccl(es)ia s. martyris Nazarii*. La troisième est une épitaphe dédiée à Manlia Daedalia: *Epyt. Ambrosianum*. La quatrième enfin fait l'éloge d'Uranus Satyrus, frère de saint Ambroise: *Item Ambrosianum* (1).

L. Biraghi (2), G. B. de Rossi (3) et S. Merkle (avec quelques réserves pour la troisième) (4) n'ont pas contesté cette attribution. Par contre C. Weymann (5) a rejeté celle de l'épitaphe de Manlia Daedalia. Son jugement vient d'être accepté par P. Courcelle (6) qui propose fermement Manlius Theodorus, frère de la défunte et philosophe néo-platonicien. L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle a été fixée après la mort de saint Ambroise par P. Lejay (7). Elle trahirait la controverse pélagienne. Ses arguments

(1) Ces inscriptions ont été publiées plus récemment par TIT. MOMMSEN, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. V, Berolini 1877 p. 617; par J. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, vol. II, Romae 1888 p. 161 (avec un bref commentaire). F. BUECHLER, *Carmina latina epigraphica*, 1895-1897, numéros 908, 906, 1434, 1421 et E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, vol. I, Berolini 1925, numéros 1841, 1800, 1700, 2165, les ont reproduites avec de brèves annotations. La sylloge de Lorsch a été soumise à une nouvelle étude critique par A. SILVAGNI, *Studio critico sopra le due sillogi medievali di iscrizioni cristiane milanesi: Rivista di Archeologia Cristiana* 15, 1938, pp. 107-122; 249-279.

(2) L. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di Sant'Ambrogio vescovo di Milano*, Milano 1862 pp. 135-138.

(3) G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, vol. II, Romae 1888 p. 161.

(4) S. MERKLE, *Die ambrosianischen Tituli: Römische Quartalschrift* 10, 1896 p. 185.

(5) C. WEYMANN, *Studien zur christlichen lateinischen Inschriftenpoesie: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 59, 1908 p. 700.

(6) P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: Revue des Etudes Anciennes*, 46, 1944 pp. 66-70. Plotin et Porphyre (*De regressu animae*) auraient servi de source à ce philosophe néo-platonicien.

(7) *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* vol. I, 1 col. 1385-1386: Il n'est donc pas probable, y dit l'auteur, que ces vers soient l'œuvre de saint Ambroise, pas plus que le *De sacramentis*.

ont été réfutés par F. J. Dölger (8), dont le commentaire s'étend amplement sur le symbolisme de l'inscription, mais néglige le reste. Une étude plus complète s'impose, d'autant plus que certains passages, passés inaperçus des chercheurs, peuvent être mis en parallèle avec le De sacramentis et exigent un même auteur.

Les jugements des archéologues milanais ne sont pas moins divers. Nous nous en occuperons brièvement à la fin de cette étude.

### LE TEXTE (9)

- 1 *octachorum scos templum surrexit in usus,  
octagonus fons est munere dignus eo.*
- 2 *hòc numero decuit sacri baptismatis aulam  
surgere, quo populis uera salus rediit*
- 3 *luce resurgentis Xpi, qui claustra resoluit  
mortis et e tumulis suscitât exanimés*
- 4 *confessosq. reos maculoso crimine soluens  
fontis puriflui diluit inriguo.*
- 5 *hic quicumq. uolent probrosa<e> crimina uitae  
ponere, corda lauent, pectora munda gerant.*
- 6 *huc ueniant alacres: quamuis tenebrosus adire  
audeat, abscedet candidior niuibús.*
- 7 *huc scî properent: non expers ullus aquarum  
scs, in his regnum est consiliumq. dî,*
- 8 *gloria iustitiae. nam quid diuinius isto,  
ut puncto exiguo culpa cadat populi?*

L'inscription est composée de huit distiques formant deux strophes. Le nombre huit a été imposé par le plan octogonal du baptistère. Chaque côté de l'octogone a sans doute été orné par un distique. Telle est l'ordonnance d'une inscription similaire

(8) F. J. DOELGER, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses: Antike und Christentum* vol. 4, 1934 pp. 153-187.

(9) Nous reproduisons le texte de E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres* vol. 1, Bérrolini 1925, numéro 1841 p. 362, à l'exception de la ponctuation au distique 5 où à la ligne 9. Nous croyons y devoir tracer la virgule.

au baptistère du Latran (10). L'auteur — à notre avis saint Ambroise — a choisi, peut-être même introduit dans l'épigraphie chrétienne latine, un mètre fréquemment employé par les auteurs classiques, qu'Ennius avait emprunté aux Grecs. Catulle, Propertius, Ovide et d'autres l'ont suivi. Ce mètre apparaît tôt dans les épitaphes païennes (11). Celle que Virgile avait composée pour lui-même est connue :

Mantua me genuit; Calabri rapuere; tenet nunc  
Parthenope: cecini pascua, rura, duces.

Le vers pentamètre rompt en effet la monotonie des compositions en vers hexamètres. Il exprime mieux les sentiments élégiaques et la fougue rhétorique en raison de la diérèse obligatoire entre les deux trimètres catalectiques « in syllabam ». Au début chaque distique exprimait une idée complète. Les poètes postérieurs, par exemple Ovide et Virgile, se permettaient l'enjambement des distiques.

Ces règles sont fidèlement observées dans notre inscription. La seule faute du manuscrit, probrosā au lieu de probrosāē, est due à l'inadvertance d'un copiste. L'enjambement est assez fréquent et révèle une grande habileté du poète. Somme toute, ces vers excellents manifestent une grande familiarité avec la poésie classique. Or imitation des anciens, notamment de Virgile et d'Ovide, et style rhétorique sont caractéristiques de la manière de saint Ambroise.

Au point de vue de la pensée, les huit distiques se divisent en deux strophes :

La première commence par la description du plan octogonal du baptistère (1). Il symbolise le huitième jour ajouté à la semaine, qui fut celui du salut apporté aux peuples (2). Car en ce jour le Christ ressuscita. Il ouvrit les portes de la mort et fit sortir les trépassés des tombeaux (3) : mort et résurrection qui sont le symbole du baptême (4).

La deuxième strophe contient une exhortation pressante à tous à ne point différer le baptême, à s'y préparer par la conver-

(10) E. DIEHL, o. c. vol. I, numéro 1513 p. 289. Les résultats des fouilles récentes ont été présentés par G. B. GIOVENALE, *Il battistero lateranense* = *Studi di Antichità Cristiana* I, Roma 1929.

(11) Cf. F. BUECHELER, *Carmina latina epigraphica*, 2, 1897, pp. 985-960.

sion des mœurs (5). Que l'on s'approche donc avec joie. Fût-on noir comme les ténèbres, on s'en ira plus blanc que la neige (6). Que les saints eux aussi s'y pressent! Car personne, s'il n'est passé par ces eaux, n'est saint. Elles nous font entrer dans le royaume des cieus; elles nous ont été conseillées par dieu (7); elles nous revêtent de la gloire de la justice. Qu'y a-t-il de plus divin que ce rite qui abolit instantanément la faute du peuple (8) ?

Etant donné le nombre des distiques et le goût de saint Ambroise pour la symétrie, cette division s'imposa. Les hymnes elles aussi comprennent huit strophes de quatre vers. L'enchaînement des idées rappelle les procédés habituels de l'évêque de Milan. Celui-ci aime expliquer une vérité à partir d'un symbole ou d'une figure. Son explication se termine généralement par une exhortation pratique et vibrante qui réfute souvent les objections. Notre commentaire en fournira des exemples et montrera la parfaite identité du vocabulaire, du style et des pensées avec les œuvres de saint Ambroise.

#### COMMENTAIRE PAR LES PASSAGES PARALLÈLES

L'*octachorum* ainsi que *octagonus*, mots empruntés à la langue grecque, sont rares chez les latins. Le premier n'est pas attesté avant saint Ambroise, le second est employé par Vitruve (*De architectura* I 6, 4. 13) et les anciens grammairiens (*Grammat. vet.* 326, 24). Ces expressions n'étonnent pas. Saint Ambroise aime ces emprunts, comme le prouve, par exemple, la liste des mots de provenance grecque, quelquefois rares, dressée par M. Finbarr Barry (12). L. Biraghi (13) avait cité *Apol. David altera IX 49* (PL 14,907): *Quia lux Christi in Lege praecessit, cujus postea in Evangelii gratia quasi in heptamyxo* (à sept mèches, allusion au chandelier à sept branches) *spiritu universa mundi huius implevit*. Le terme correspondant grec est maintenant attesté par les papyrus (14).

(12) M. FINBARR BARRY, *The Vocabulary of the Moral-Ascetical Works of Saint Ambrose*, Washington 1926 pp. 178-199.

(13) L. BIRAGHI o. c. p. 135. L'authenticité du traité vient d'être affirmée par Dom H. CONNOLLY, *Some disputed Works of St Ambrose: The Downside Review* 65, 1947, pp. 7-20; 121-130.

(14) P. Mag. Lond. 121. 593 cf. LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon* vol. I, 1948 p. 678.

*templum* n'est pas inusité pour désigner un sanctuaire chrétien. Cf. Epist. 20, 2 (PL 16, 994): *templum* Dei a sacerdotibus tradi non posse (au sujet de la basilique neuve que saint Ambroise aurait dû céder aux Ariens). Le mot désigne ici le baptistère par opposition à *fons* qui est la fontaine baptismale. Le premier a pu être une rotonde, tel le baptistère constantinien, avec huit niches ou un octogone comme le baptistère de Sixte III (15). Il n'est cependant pas inopportun d'attirer l'attention sur la comparaison, soulignée par saint Ambroise, entre le baptême et la sépulture: *e tumulis suscitāt exanimēs* (3). La raison en pourrait être non seulement le texte de saint Paul dans l'épître aux Romains (6, 3-4), mais encore la forme architecturale du baptistère milanais. Dans ce cas, ce dernier aurait rappelé les mausolées de forme ronde (tumulus) avec des niches pour les sarcophages, tel le mausolée des Augustes au sud de l'ancienne basilique de Saint-Pierre au Vatican, transformé plus tard en chapelle de Sainte-Pétronille. Les baptistères successifs du Latran semblent en tout cas prouver que le plan octogonal est une forme évoluée. Le bassin du baptistère de Sixte III garde toujours le plan circulaire primitif. Il fut octogonal à Milan. On pourrait envisager une influence de la rotonde du Saint-Sépulcre de Jérusalem sur l'architecture des baptistères en raison du symbolisme indiqué par l'apôtre dans l'épître aux Romains 6, 3 ss.

*fons* désigne habituellement la fontaine baptismale et non pas le baptistère: Cf. Myst. 3, 14; 4, 23; 6, 31; 9, 59. Sacr. I 2, 4 (?); 3, 9; 4, 12; 5, 18; 6, 24; II 6, 16 etc. In Ps. 37, 10 (CSEL 64, 143).

*Usus* et *munus* sont ici synonymes. *Munus* pourrait avoir un sens passif « le don » au lieu du sens actif « l'office ». F. J. Dölger (16) s'est décidé pour le premier: Le baptême nous confère le « *vitae aeternae munus* ». Ce sens est certain dans l'inscription d'un baptistère de l'église de Sainte-Anastasie à Rome: « *aeternumque datur casto baptisinate munus* » (17).

*Munus* signifie simplement la grâce du baptême dans une épitaphe de Bolsène: « *nuper praeclaro signatus munere Christi* » (18).

(15) Cf. G. B. GIOVENALE o. c.

(16) F. J. DOELGER o. c. p. 157 n. 9.

(17) F. BUECHELER o. c. vol. I, numéro 311.

(18) E. DIEHL o. c. vol. I, numéro 1547 p. 296.

Il en est autrement dans l'inscription de Milan. *eo* reprend le terme *usus*. De plus, l'auteur insiste moins sur le don conféré par le baptême que sur l'efficacité du rite (3-4; surtout 8). C'est d'ailleurs conforme à la prédication de saint Ambroise. Cf. *Myst.* 4-5. Dans le *De mysteriis* sont employés trois fois les deux termes *usus* et *munus* dans le même sens et à de courts intervalles. I, 1: *renouati per baptismum eius uitae usum teneretis quae ablutos deceret*; I, 3: *bonum odorem uitae aeternae inhalatum uobis munere sacramentorum carpite*. Le verbe « *inhalatum* » exige le sens actif pour « *munere* ». Mieux, 2, 6: *Non specie tibi aestimandus sit (sacerdos) sed munere*. *Quid tradiderit considera, usum eius expendite et statum eius agnosce*. C'est le même développement rhétorique que dans l'inscription. 9, 59: *Denique non semper usus naturae generationem facit: generatum ex uirgine Christum dominum confitemur et naturae ordinem denegamus...* Si ergo superueniens spiritus sanctus in uirginem conceptionem operatus est et generationis *munus* inpleuit, non utique dubitandum est quod superueniens in fontem uel super eos qui baptismum consequuntur ueritatem regenerationis operetur. Cet emploi conjoint des deux termes dans un contexte similaire révèle un même auteur. Le dernier texte ne pourrait mieux commenter le premier distique (19). Sans doute le sens passif de *munus* est également attesté dans les œuvres de saint Ambroise, quoiqu'il y soit plus rare. Cf. *Myst.* 4, 20: *gratiae munus*; 7, 40: *munere gratiarum*. Il est à noter que l'emploi conjoint de *usus* et de *munus* ne se trouve pas dans le *De Sacramentis*. *Munus* seul, avec le sens de fonction, se lit I 1, 3: *propter gratiam operis et muneris non os tangit episcopus sed nares*; *usus* I 5, 18: *cum forma baptismatis et usus hoc habeat ut ante fons consecratur*.

L'inscription de l'église de Saint-Nazaire (20) rappelle la nôtre par l'interprétation symbolique du plan et par la terminologie:

condidit Ambrosius *templum* dominoque sacrauit  
 nomine apostolico, *munere*, reliquiis.  
 forma crucis *templum* est, *templum* uictoria Christi,  
 sacra triumphalis signat imago locum.

(19) *Munus* a le même sens actif dans le *De Spiritu Sancto* I, 4, 76 (PL 16, 722); *Epist.* 20, 4 (PL 16, 995).

(20) E. DIEHL o. c. Vol. I, numéro 1800 p. 352.

2 *hoc numero decuit.* – Le nombre huit était, pour saint Ambroise ainsi que pour d'autres auteurs, le symbole du huitième jour ajouté à la semaine, c. à. d. de la résurrection du Christ et du salut (repos éternel) assuré par l'initiation chrétienne administrée le jour de Pâques. F. J. Dölger (21) a réuni et commenté les textes les plus importants (In Ps. 47, 1, 3; 37, 2, -2; 118 Prol. 2, 1-3; Expos. euang. sec. Luc. V, 49; VII, 6. 173; VIII, 23; surtout Epist. 44). Son commentaire nous dispense de recherches ultérieures. Rien n'est plus ambrosien. Si cette exégèse du nombre huit est absente des deux traités *De mysteriis* et *De sacramentis*, la comparaison du baptême avec la mort et la résurrection du Christ leur est familière. Le *De sacramentis* y revient fréquemment et la développe amplement (I, 4, 12; II, 2, 6-7; surtout 6, 17. 19 et 7, 20. 23; III, 1, 1-2; IV, 4, 20; VI, 2, 7). L'inscription reproduit ses idées dans les mêmes termes. Nous y reviendrons. Le *De mysteriis* suppose le symbolisme plutôt qu'il ne l'explique (2, 5; 4, 21; 7, 34). Les mêmes idées et les mêmes mots se retrouvent ailleurs: *De Spiritu S. I, VI, 76* (PL 16, 722): *In aqua... imago mortis, in Spiritu pignus est vitae, ut... per aquam moriatur corpus peccati, quae quasi quodam tumultu corpus includit et per virtutem Sp. S. renovamur a morte peccati, renati in Deo.* *De Abraham II, 11, 80* (CSEL 32, 1, 632): *... vera aperimus mysteria, unam salutem esse Christi resurrectionem. conplante-mur ergo similitudini mortis eius, ut mereamur resurrectionis consortium.* Le texte est dirigé contre les philosophes païens. Cf. In Ps. 37, 3 (CSEL 64, 138 s.). *De paenit. II, 2, 8-9* (PL 16, 498 s.). *Epist. 81, 6-7* (PL 16, 1274). *Epist. 63, 11* (PL 16, 1192).

*sacri baptismatis aulam.* – Le terme rappelle Myst. 9, 56: *sacri fontis irriguo.* *Sacr. I, 6, 24*: *de sacro fonte.* *De officiis II, 21, 111*: *ornare Dei templum decore congruo, ut etiam hoc cultu aula domini resplendeat* (PL 16, 133). F. J. Dölger (22) cite en plus l'inscription d'un baptistère de Mayence: *Ardua sacrati baptismatis aula coruscat*, et, avec E. Diehl, *Venantius Fortunatus, Carm. I, 15, 53*: *Instaurata etiam sacri est baptismatis aula* (PL 88, 78).

*quo populis uera salus rediit.* – Saint Ambroise répondant aux juifs

(21) F. J. DOELGER O. C. P. 160-165; 165-182 dans le reste de la littérature ancienne.

(22) F. J. DOELGER O. C. P. 157.

et aux païens, enseignait que l'Eglise apportait le vrai salut aux nations. De Abraham II, 11, 80 (cité ci-dessus). Sacr. II, 2, 5; 3, 8: Captivus enim erat populus nationum etc. Quant au terme *populis* cf. Sermo c. Auxentium 37: Cur... rebaptizandos Auxentius fideles *populos* putat, baptizatos in nomine Trinitatis (PL 16, 1018). Exhort. virginit. VII, 42: Uno die sine aliquo dolore multos filios et filias solet Ecclesia parturire. Ideoque pulchre dicitur: Et gens nata est simul (Esai. IV, 15 et LXVI, 8), de *populo* consecrato (PL 16, 348 s.). In Ps. 40, 5 (CSEL 64, 232-233); Expos. euang. Lucae II, 91 (CSEL 32, 4, 94).

3 *luce resurgentis Christi*. - Le symbolisme de la lumière est cher à l'évêque de Milan. Hymn. Aeternae rerum conditor 8 (PL 16, 1409-1412): Tu *lux* refulge sensibus. Hymn. Veni redemptor gentium 7: Praesepe iam fulget tuum / *Lumenque* nox spirat novum. Hymn. Splendor paternae gloriae (d'authenticité moins sûre) 1: De *luce lucem* proferens / *Lux lucis* et fons *luminis* / Diem dies illuminans. 2 Verusque sol illabere / etc. Exam. I, 10, 38 (CSEL 32, 1, 40).

*qui claustra resoluit mortis*. - Cf. De incarnat. Domin. sacramento V, 40 (PL 16, 828): Ipse defunctus defunctorum *sepulcra* reserabat et corpus quidem ejus jacebat in tumulo; ipse autem inter mortuos liber remissionem in inferno positus *soluta mortis* lege donabat. De excessu fr. s. Satyri II, 103 (PL 16, 1344). De mysteriis 2, 5 emploie les mêmes termes dans un contexte semblable, quoique la pensée y soit un peu différente: Post haec *reserata* tibi sunt sancta sanctorum, ingressus es regenerationis sacrarium... Tenetur uox tua non in *tumulo mortuorum*, sed in libro uiuentium. De sacramentis II, 6, 19: Ideo *fons* quasi *sepultura* est. De Spiritu S. I, 6, 76 (PL 16, 722): ut per aquam moriatur corpus peccati, quae quasi quodam *tumulo* corpus includit. *Claustra* est emprunté à la littérature classique. Cf. Sen. Tro. 430: Stygis profundae *claustra*. Apul. Met. 11, 21: inferum *claustra*. Firmicus Maternus, De err. profan. relig. 24, 2 l'avait déjà appliqué à la descente du Christ aux enfers: Fecit filius dei quod ante promiserat... fregit *claustra* perpetua et ferreae fores Christo iubente conlapsae sunt (CSEL 2, 114). Mais on dirait que la source immédiate de saint Ambroise est saint Hilaire, In Matth. 33, 7: Et monumenta aperta sunt; erant enim *mortis claustra reserata* (PL 9, 1075). E. Diehl cite In



Matth. 16, 7, où il est question de la remise des clefs à saint Pierre: *Petra quae infernas leges, et tartari portas, et omnia mortis claustra dissolveret* (PL 9, 1010). Comme le pouvoir des clefs s'exerce aussi au moment du baptême, saint Hilaire aurait pu rapprocher la descente aux enfers de la remission des péchés-par le baptême. *Claustra* n'est pas inusité dans saint Ambroise. De virginitate 11, 61 (PL 16, 281): *corporis claustra*. Epist. 44, 4 (PL 16, 1137): *claustra laxaverit*. Cf. Virgile, Aen. 2, 259: *laxat claustra*.

*exanimis* se trouve comme substantif dans Virgile, Aen. 10, 496; 11, 110; dans Ovide, Met. 7, 254.

L'inscription passe sans transition du symbole à la réalité. Son auteur semble indiquer ainsi une relation entre la descente aux enfers et le baptême (23).

4 *confessosque reos*. — Quiconque reçoit le baptême, se reconnaît pécheur. In Ps. 118 s. 18, 30 (CSEL 62, 413): *Qui enim baptizatur iustificat deum* (cf. Luc. 7, 29-30); *quia peccata propria confitetur* et a domino suorum praestolatur indulgentiam peccatorum. Ibid. s. 15, 30 (CSEL 62, 346). Expos. euang. Lucae VI, 2 (CSEL 32, 4, 232): (Luc. 7, 29-30) *iustificatur itaque deus ipse per baptismum, dum se homines peccata propria confitendo iustificant... in baptismo igitur iustificatur deus, in quo est et confessio et uenia peccatorum*. De sacramentis III, 2, 12: *Nam etiamsi non confiteatur peccatum qui uenit ad baptismum, tamen hoc ipso implet confessionem omnium peccatorum quod baptizari petit ut iustificetur, hoc est, ut a culpa ad gratiam transeat*.

*maculoso crimine soluens*. — L'auteur fusionne deux métaphores, celle de la tache à laver et celle du lien à dénouer. Les deux sont bien connues de saint Ambroise. Apol. proph. David I, 8, 44 (CSEL 32, 2, 327): *Grandis enim squalor et macula... multo auferatur lauacro*. Expos. euang. Lucae V, 25 (CSEL 32, 4, 190): (uestimentum) *cito... ueteris hominis errore maculatur*. De mysteriis 7, 35. 37 et De sacramentis IV, 2, 5-6. — De mysteriis 6, 32: *Mundus erat Petrus, sed plantam lauare debebat... Ideo planta eius abluatur ut haereditaria peccata tollantur. Nostra enim propria per baptismum relaxantur*. Même juxtaposition des deux métaphores!

(23) Cf. PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise = Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis* 10, Leipzig-Upsala 1942 pp. 209-228. D. O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers fondement sotériologique du baptême chrétien: Recherches de Science Religieuse* 40, 1952 p. 273-297.

De nouveau 3, 18. De sacramentis II, 6, 19: ut in hoc quoque saeculo *nexus* diaboli *soluerentur*. *Maculosus*, assez rare, rappelle Horace, 4. Ode 5, 22: *Maculosum* nefas.

*fontis puriflui diluit inrigo*. - Ces expressions sont fréquentes et caractéristiques. De interpellatione Job (IIII) (II) 1, 5 (CSEL 32, 2, 271): sacri *fontis ablutus inrigo*. Expos. euang. Lucae VIII, 29 (CSEL 32, 4, 449): spiritus s... in hoc carcere corpus infusus aquae salutaris *inrigo diluit* quidquid est factidum. In Ps. 118 s. 5, 43 (CSEL 62, 106): *dilutum* est omne peccatum; s. 16, 29 (p. 367): petrae spiritualement undam uomentis *inrigo*. In Ps. 40, 5 (CSEL 64, 233): caro enim lauatur, non culpa *diluitur*. Epist. 19, 2 (PL 16, 983): Ecclesiae, quae maximis *fluentorum* prudentiae *irriguis* atque iustitiae fecundat mentes fidelium, quibus baptismatis infundit gratiam, culpamque *diluit*. Myst. 9, 56: sacri *fontis inrigo*. Sacr. II, 1, 1: baptisma, quo peccata omnia *diluuntur* 2: culpa *diluitur*. III, 1, 7: in baptismo omnis culpa *diluitur*. IV, 1, 2: coepisti in *fonte inrigo* reflorescere. Cf. De virginibus 3, 4, 19 (PL 16, 225): corpus sopor *irriget*. Virgile Aen. 3, 511: fessos sopor *inrigat*. - *purifluus* est un hapax legomenon, mais conforme à la terminologie et aux idées de saint Ambroise. Cf. In Ps. 40, 5 (CSEL 64, 232 s.): intendamus in ipsum uenerabile sacramentum quid *purius* potest eo esse atque simplicius? non taurino quisquam perfunditur sanguine, ut sacra dicuntur habere gentilium, non hircorum atque arietum cruore peccator lauatur - neque enim *purificatur*; caro enim lauatur, non culpa *diluitur*. In Ps. 118 Prol. 2 (CSEL 62, 4): in baptismo statim plena *purgatio*.

L'explication allégorique ou symbolique est suivie d'une exhortation pratique dans la *deuxième strophe*. C'est un procédé familier au prédicateur de Milan. Je cite entre autres exemples le De mysteriis 4, 21. Après le récit de la guérison de Naaman et son application au baptême (3, 16-18) l'auteur conclut: Ergo ille Syrus septies mersit in lege, tu autem baptizatus es in nomine trinitatis... Tene ordinem rerum in hac conversione. Mundo mortuus es et deo resurrexisti et quasi in illo mundi consepultus elemento, peccato mortuus ad uitam resuscitatus aeternam. Crede ergo quia non sunt uacuae aquae. Même exemple auparavant déjà 3, 16-18 avec la conclusion: Cognosce nunc quae sit illa puella ex captiuis... id est ecclesia... ideo dubitare non debes. Cf. De sacramentis

I, 6, 20 s.; II, 4, 12-13; 5, 15 etc. Dans l'inscription, l'exhortation est pressante. *Hic*, au début, est dit avec emphase. Il est repris deux fois et avec plus de force (anaphore) par *huc* (6. 7). L'exclamation *quid diuinius* (8) ajoute encore à cette rhétorique si conforme au style de saint Ambroise. Cf. De Elia et ieiunio 22, 83 (CSEL 32, 2, 463) où se trouve la même exhortation à ne pas différer le baptême: *Suscipite iugum Christi. nolite timere quia iugum est: festinate quia leue est. non conterit colla, sed honestat. quid dubitatis, quid procrastinatis? non alligat ceruicem uinculis, sed mentem gratia copulat, non necessitate constringit, sed uoluntatem boni operis dirigit.* De même De sacramentis III, 2, 14: *uade ad illum fontem in quo crux domini praedicatur, uade ad illum fontem in quo omnium Christus redemit errores.*

5 *hic quicumque uolent.* — J. B. de Rossi soutint contre Mommsen le présent *uolunt*, mais à tort. Saint Ambroise s'adresse à ceux qui un jour voudront se dépouiller de leurs crimes à cet endroit (*hic*). Ils auront préalablement à laver leurs cœurs par la pénitence. *Hic* ne semble pas se rapporter à *corda lauent*, mais uniquement à *crimina ponere*. Il n'est donc pas à séparer de *quicumque* par une virgule (E. Diehl). L'Eglise exigeait une conversion complète pendant le catéchuménat déjà. Ses prescriptions sévères éloignaient beaucoup de païens ou de catéchumènes du baptême. Aussi saint Ambroise les exhorte-t-il tous à rompre avec le péché et à s'inscrire parmi les candidats.

Nous avons déjà cité le De Elia et ieiunio 22, 82-83 (CSEL 32, 2, 462 s.); De sacramentis III, 2, 14. Epist. 26, 7 (PL 16, 1044): *Praecedit poenitentia, sequitur gratia. Neque poenitentia ergo sine gratia, neque gratia sine poenitentia; debet enim poenitentia prius damnare peccatum, ut gratia possit abolere.* Expos. euang. Lucae II, 83. 90-91 (CSEL 32, 4, 87. 93 s.), commentaire important de toute l'inscription, sera reproduit ci-dessous. Cf. aussi De Abraham II, 11, 80 (CSEL 32, 1, 632); In Ps. 37, 9-10 (CSEL 64, 143); In Ps. 118 s. 16, 19 (CSEL 62, 362); De Noe 8, 25 s. (ib. 429). Les Constitutions Apostoliques sont formelles VII, 40 (24).

(24) F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, 1905, p. 442-4: *δεῖ γὰρ αὐτὸν πρῶτον μὲν ἀποσχέσθαι τῶν ἐναντίων καὶ τότε ἐντὸς γενέσθαι τῶν μυστηρίων, προκαθαίραντα ἑαυτοῦ τὴν καρδίαν πάσης κακonoίας σπύλου τε καὶ ῥυτίδος καὶ τότε τῶν ἀγίων μεταλαχεῖν.*

*probrosae crimina uitae ponere.* - De mysteriis 7, 38: quae per lauacrum superflua peccata *deponant*. De sacramentis: III, 1, 4: ut tua quasi peccata *deponas*. Expos. euang. Lucae II, 83 (CSEL 32, 4, 87): et ideo qui ad Christi lauacrum uenerit peccata *deponit*. Expl. ps. 37, 2 (CSEL 64, 138): ideo confugit ad baptismatis sacramentum, ut peccatum omne *deponat*.

*corda lauent, pectora munda gerant.* - La répétition de la même pensée par une expression différente est un procédé fréquent de rhétorique. Myst. 4, 23: in quo bona opera tua luceant, gratiae tuae splendor fulgeat; 7, 36: dubitauerunt etiam angeli... dubitauerunt potestates caelorum; 7, 41: decora es, proxima mea, tota formosa es, nihil tibi deest. Sacr. I, 2, 8: ergo abrenuntiasti mundo, abrenuntiasti saeculo; I, 5, 17: carnis istius ueritatem, ueram carnem Christus suscepit. - Les termes et les idées sont rappelés par les textes suivants: Expos. euang. Lucae II 79 (CSEL 32, 4, 84): aqua... corpus *abluitur*, spiritu animae delicta *mundantur*. Ibid. 91 (p. 94): si pro nobis Christus *lauit*, immo nos in corpore suo *lauit*, quanto magis nos nostra delicta *lauare* debemus? - Les subjonctifs *lauent*, *gerant* expriment le désir, l'ordre de se purifier avant le baptême par la pénitence. La conjecture de Mommsen qui propose le futur *gerent* est gratuite. La traduction de F. J. Dölger (25) suppose une interprétation inexacte: Hier ist die Stätte für ihn, das Herz zu baden, um reines Gewissen zu tragen.

6 *huc ueniant alacres.* - Après avoir indiqué que la pénitence est la condition indispensable de la rémission des péchés, saint Ambroise invite tous les païens et catéchumènes, pécheurs et saints, à s'approcher du baptême avec joie et sans hésitation. *alacres*, fréquent chez les auteurs classiques, se dit du Christ dans l'hymne Veni redemptor gentium 4 (PL 16, 1411). Cf. De virginib. III, 5, 23. *tenebrosus-candidior niuib.* - De interpell. Iob et David IIII (II) 9, 35 (CSEL 32, 2, 295): Recte renouatur qui de *tenebris* peccatorum in lucem uirtutum mutatur et gratiam, ut qui tetra prius conluuione sordebat supra *niuem* albertini nimis fulgore resplendeat. Sacr. IV, 2, 5: spectarunt angeli... humanam conditionem

Il en est de même de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte: Ibid. vol. II, pp. 106-109. Cf. Dom B. CAPELLE, *L'introduction du catéchuménat à Rome: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 5, 1933 p. 148 s.

(25) F. J. DOELGER o. c. p. 158.

illam, quae ante peccatorum *tenebroso* squalore sordebat, aspererunt subito refulgere... 6... lauabis me et super *niuem* dealbabor (Ps. 50, 9). Quare? Quia *nix* quamvis sit *candida* etc. Cf. Myst. 7, 34: super *niuem* ergo dealbatur, cui culpa dimittitur. R. H. Connolly cite (26) encore d'autres passages parallèles de *tenebrosus*: De Abraham I, 6, 50; Apol. David I 12, 59; In Ps. 44, 14; De Noe 34, 128. Il n'a pas pensé à notre inscription qui réunit les deux métaphores.

7 *huc sancti properent*. - Une objection spéciale contre le baptême venait de la part de ceux qui se croyaient sans péché. Elle n'est pas caractéristique des prétentions pélagiennes comme le pensait P. Lejay (27). F. J. Dölger allégua contre lui Tertullien, De anima 39, 4 et Clément d'Alexandrie Strom. IV, 22, 142, 3; de saint Ambroise De Abraham II, 11, 79 (CSEL 32, 1, 632) (28). Le dernier texte entier est un commentaire de la strophe qui nous occupe: Et domesticus et alienigena et iustus et peccator circumcidatur remissione peccatorum, ut peccatum non operetur amplius, quia *nemo ascendit in regnum caelorum*, nisi per sacramentum baptismatis. Nec proderit superioris iustitia temporis, si in fine iustitiam deliquerit. Sacr. I, 5, 16: ablutio peccatorum... nobis erat necessaria, qui peccato manemus obnoxii.

*non expers ullus aquarum sanctus*. - De Abraham II, 11, 81 (CSEL 32, 1, 633): simul ne quisquam infletur, quod sibi iustus uideatur, aetatis maturioris processu Abraham circumcidi iubetur. nec senex nec infans nec uernaculus excipitur, quia *omnis aetas peccato obnoxia* et ideo omnis aetas sacramento idonea. L'objection est identique. Sacr. III, 2, 13: *nullus enim homo sine peccato*. C'est encore la réponse à la même objection: Sunt quidam, scio certe aliquem fuisse qui diceret, cum illi diceremus: In hac aetate magis baptizari debes, dicebat ille: Quare baptizor? *Peccatum non habeo*. Numquid peccatum contraxi? Cf. In Ps. 37, 3 (CSEL 64, 138 s.); In Ps. 118 s. 16, 19 (CSEL 62, 362 s.).

*regnum-consiliumque dei—gloria iustitiae*. - Trois textes des évangiles sont à la base de cette affirmation: Jean 3, 5: nisi quis renatus

(26) Dom H. CONNOLLY, *The De Sacramentis a Work of St Ambrose* 1942 p. 23 s.

(27) *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* vol. I, 1, 13<sup>PS</sup>.

(28) F. J. DOELGER o. c. p. 159 s.

fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in *regnum Dei*; Luc. 7, 30: Pharisei autem et legis periti *consilium Dei* spreverunt in se(metipsos), non baptizati ab eo; Matth. 3, 14 s.: Ioannes autem prohibebat eum dicens: Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me? Respondens autem Iesus, dixit ei: Sine modo: sic enim decet nos implere omnem *iustitiam*. Saint Ambroise commente ces textes fréquemment tout en les unissant comme dans l'inscription, du moins les deux derniers. De Elia et ieiunio 22, 84 (CSEL 32, 2, 464): aperuit utique caelum non pluuiam descendens, sed ascendens gratia; nemo enim nisi per aquam et spiritum ascendit in *regnum* caelorum. Expos. euang. Lucae VI, 1, 1-4 (CSEL 32, 4, 231-233) fait le commentaire de Luc 7, 29-30 en étendant le « conseil de dieu » au conseil et à l'invitation de l'Eglise de recevoir le baptême (29). De Spiritu s. II, 2, 21: (PL 16, 747): Nam cum supra docuerimus arbitrum baptismatis esse Spiritum sanctum, baptismum autem *Dei* esse *consilium* legerimus, sicut habes (Luc. 7, 30). Sermo c. Auxentium 37 (PL 16, 1018): ... cum *consilium Dei* spernat, et contemnet baptismum. In Ps. 118 s. 1, 17 (CSEL 62, 17) unit Matth. 3, 15 et Luc. 7, 30: quae sunt illae *iustitiae*? utique sacramenta baptismatis... in illo cubiculo *iustificaciones* didicit, *consilium dei* cognouit sicut scriptum est (Luc. 7, 30). De même ibid. s. 3, 47 (CSEL 62, 67 s.). Myst. 4, 20 cite Jean 3, 5. Une allusion se trouve à Luc 7, 30 Myst. 3, 18: cuius (Ecclesiae) *consilio*... populus nationum uerbum audiuit (cf. Expos. euang. Luc. VI, 1. 4 (CSEL 32, 4, 233). De sacramentis par contre cite les deux autres textes I, 5, 15 (Matth. 3, 14-15): Uide quia omnis *iustitia* in baptismo constituta est. III, 1, 4: Uide omnem *iustitiam*, uide humilitatem, uide gratiam, uide sanctificationem. II, 6, 18 (Luc. 7, 30): Ergo baptismum *consilium dei* est. Quanta est gratia ubi est *consilium dei*. L'idée du *regnum dei* est contenue dans l'interprétation du Pater Sacr. V, 4, 22-23: tunc uenit *regnum dei* quando eius estis gratiam consecuti. VI, 5, 24: Si deus in nobis regnat, locum habere aduersarius non potest. Culpa non regnat,

(29) VI, 1, 3-4: In baptismo igitur iustificatur deus, in quo est et confessio et uenia peccatorum. non contemnimus igitur sicut Pharisei *consilium dei*. *consilium dei* est in baptismo Ioannis; quis igitur dubitet *dei* esse *consilium* in Christi lauacro? ... hominis consilium nemo contemnit, *dei consilium* quis refutet? ergo quasi filii matrem iustificemus, matrem sequamur. scimus quia mater pro filiis se offert periculo. matris sapientiae consilio, matris oboediamus imperio.

peccatum non regnat, sed regnat uirtus, regnat pudicitia, regnat deuotio.

Dès lors, on ne comprend plus F. J. Dölger (30) qui voudrait remplacer *consilium* par *concilium* et qui traduit en conséquence: Sie gewähren das Reich Gottes, traute *Gemeinschaft*, der Gerechtigkeit herrliche Krone. L'application du texte de saint Luc 7, 29 s. est caractéristique pour l'évêque de Milan. Saint Augustin ne semble plus la connaître. *Consilium* n'exprimait peut-être pas suffisamment la nécessité du baptême, surtout à partir de la controverse pélagienne.

La justice dont il est question ici est la justice objective ou la grâce, effet du baptême. Expos. euang. Lucae II, 90 (CSEL 32, 4, 93) l'explique: dedit mihi inopi gratiam, quam ante non habui. VI, 3 (CSEL 32, 4, 232) est plus clair encore: is qui peccat et confitetur deo peccatum iustificat deum cedens ei uincenti et ab eo gratiam sperans. in baptisinate igitur iustificatur deus, in quo est et confessio et uenia peccatorum. Déjà avant (2): iustificatur itaque deus ipse per baptismum, dum se homines peccata propria confitendo *iustificant*.

Sermo c. Auxentium 37 (PL 16, 1018): Non enim istud ex hominibus est baptismum, sed e coelo, quod detulit nobis consilii magni angelus (Esai. 9, 6), ut *justificemur* Deo... cum (Auxentius) *consilium Dei* spernat. Myst. 4, 23: Tu baptiza hunc calicem tuum sensibilem in quo bona opera tua luceant, in quo gratiae tuae splendor fulgeat. 7, 35: decora per gratiam... fidei sacramento. Sacr. II, 2, 5: studium *iustitiae*, gratiam caritatis.

8 *quid diuinius*. — Ces interrogations, suivies généralement de « nisi », sont fréquentes. Ainsi Expos. euang. Lucae II, 91 (CSEL 32, 4, 94): *quid* enim tam *diuinum* ad populos prouocandos quam ut nemo refugiat lauacrum gratiae, quando Christus lauacrum paenitentiae non refugit? In Ps. 40, 5 (CSEL 64, 232): intendamus in ipsum uenerabile sacramentum. quid purius potest eo esse atque simplicius? De Elia et ieiunio 22, 84 (CSEL 32, 2, 464). Myst. 4, 25: Sed *quid* tam uerum quam *diuinitas* quae manet semper? Il s'agit du Saint-Esprit qui descend dans l'eau baptismale et la rend efficace par sa présence. 4, 23: ... in hunc fontem uis

(30) F. J. DOELGER o. c. p. 158, note 10.

*diuina* descendit. Les interrogations de cette sorte sont particulièrement nombreuses dans le De sacramentis II, 4, 13: Ergo si in figura tantum ualuerunt baptismata, quanto amplius ualet baptismum in ueritate. II, 6, 18: Quanta est gratia ubi est consilium Dei! Autres exemples I, 6, 22; II, 1, 1; 2, 5; 4, 13; 5, 15; 6, 17. 19; 7, 23 etc. Myst. 3, 12; 6, 33.

*puncto exiguo*. - C'est le propre de la puissance divine de produire instantanément ses effets. Expos. euang. Lucae II, 91 (CSEL 32, 4, 94): *uno momento* in uno corpore deus fraudem uetusti erroris aboleuit, gratiam regni caelestis effudit. In Ps. 118 Prol. 2 (CSEL 62, 4): in baptismo *statim*... plena purgatio. Myst. 7, 35: unde nunc *subito* dealbata? 9, 51: quam infusa *subito* gratia temperauit. Sacr. IV, 2, 5: angeli uiderunt humanam conditionem ... *subito* refulgere. V, 4, 19: *subito* accepisti gratiam Christi, omnia tibi peccata dimissa sunt (31).

L'expression se trouve dans un sens identique et avec un contexte semblable dans Apulée, Met. 10, 12: Momento modico, immo *puncto exiguo* pater repente factus est. Y aurait-il dépendance? *culpa cadat populi*. - Cf. Epist. 19, 2 (PL 16, 983): Infundit gratiam *culpamque* diluit. Myst. 3, 12: *culpa* mergitur. Sacr. I, 4, 12: transitus... a *culpa* ad gratiam; II, 1, 2; 4, 13; III, 1, 7; 2, 12. Pour le terme *populi*, plusieurs références ont été indiquées à propos du second distique. Cf. en plus Myst. 9, 51. Sacr. I, 6, 22; II, 2, 5; IV, 1, 3; V, 3, 16.

Nous voudrions reprendre pour finir quelques textes en entier parce qu'ils contiennent toute l'inscription ou du moins une grande partie. L'unité de l'inspiration et l'identité de la terminologie sera plus visible encore.

Expos. euang. Lucae II, 90-91 (CSEL 32, 4, 93-94): (Christus) docuit enim qua ratione possim *terrenis* concretam *uitiis* obnoxiae *carnis inluuiem sepelire criminibus, renouare uirtutibus*. 91. o uere *diuinam* in ipsa humilitate domini prospicientiam! ... *quid* enim tam *diuinum* ad populos prouocandos quam *ut nemo refugiat lauacrum gratiae*, quando Christus lauacrum paenitentiae non refugit?

(31) Encore une fois la traduction de F. J. DOELGER o. c. p. 158 est erronée: Was kann göttlicher sein, als dass nach kurzem Bemühen die Schuld des Volkes dahinsinkt? Il ne s'agit pas des efforts de l'homme, mais de l'opération sans effort de Dieu.



*nemo se dicat exsortem esse peccati*, quando Christus uenit ad remedium peccatorum. si pro nobis Christus *lauit*, immo nos in corpore suo *lauit*, quanto magis nos nostra *delicta lauare* debemus? quo igitur magis mysterio deus, quamquam deus in omnibus, quam hoc probatur, quando per totum mundum, qua generis humani condicio diffunditur, per separatarum diuortia tractusque regionum *uno momento* in uno corpore deus fraudem uetusti erroris aboleuit, *gratiam regni caelestis effudit*? ... ut in illo peccata omnium munderentur. La différence vient du fait qu'il s'agit ici du baptême du Christ; mais ce baptême est le prototype de notre baptême. Le début du texte (90) esquisse les idées des distiques 2-4. La deuxième partie (91) reproduit jusqu'aux termes les distiques 5-8. Nous y trouvons notamment la même insistance à laver ses crimes; car personne n'est exempt de péchés.

De Abraham II, 11, 79-81 (CSEL 32, 1, 632 s.): Après avoir insisté sur la nécessité du baptême pour tous, l'auteur continue: Et domesticus et alienigena *et iustus et peccator* circumcidatur remissione peccatorum, ut peccatum non operetur amplius, quia *nemo ascendit in regnum caelorum, nisi per sacramentum baptismatis* (cf. distiques 6-7). 80. Ideoque... nec intra angustos abacos orbem concludimus (comme les philosophes païens), sed *uera* aperimus mysteria, unam *salutem esse Christi resurrectionem*. Conplantemur ergo *similitudini mortis eius*, ut mereamur *resurrectionis consortium* (cf. distiques 1-3). 81. simul *ne quisquam infletur, quod sibi iustus uideatur*, aetatis maturioris processu Abraham circumcidi iubetur. nec senex ergo proselytus nec infans uernaculus excipitur, quia *omnis aetas peccato obnoxia et ideo omnis aetas sacramento idonea* (cf. distique 7). Ici c'est la circoncision qui est comparée au baptême.

Apologia proph. David I, 8, 44-45 (CSEL 32, 2, 327): (Ps. 50, 4 *Amplius laua me ab iniquitate mea* etc.) ad illud ergo perfectum *tota intentione festinat, quo iustitia omnis impletur, quod est baptismatis sacramentum* (Matth. 3, 14. 15 cf. distique 8) ... grandis enim squalor *et macula* non exiguo, sed multo aufertur lauacro... mundat sermo diuinus, mundat nostra *confessio*, ille dum auditur, ista dum promitur (cf. distique 4); *mundat* bona cogitatio, *mundat* honesta operatio, bonae quoque usus conuersationis (cf. pour l'idée distique 5). his *mundatus* unusquisque facilius haurit et tamquam in se rapit *splendorem gratiae spiritalis* (cf. distique 8).

De sacramentis II, 6, 17-19: *Christus inuenit resurrectionem*, id est ut redintegraret caeleste beneficium quod fraude fuerat serpentis amissum. Utrumque ergo pro nobis, quia et *mors finis est peccatorum et resurrectio naturae est reformatio*. 18. Uerumtamen ne in hoc saeculo diaboli fraus uel insidiae praeualerent, inuentum est baptisma (cf. distique 2-4). De quo baptismo audi quid dicat scriptura, immo filius dei: quia pharisaei noluerunt baptizari baptismo Iohannis, *consilium dei spreuerunt*. Ergo baptismum *consilium dei* est. *Quanta est gratia ubi est consilium dei* (cf. distiques 7-8). 19. Audi ergo, nam ut in hoc quoque saeculo *nexus* diaboli soluerentur, inuentum est quomodo homo uiuus *moreretur* et uiuus *resurgeret*. Quid est uiuus? Hoc est uita corporis uiuens, cum ueniret ad fontem et mergeretur in fontem (cf. distiques 2-4).

Il est inutile de multiplier les textes parallèles. Notre commentaire a suffisamment établi l'identité parfaite entre l'inscription et les œuvres de saint Ambroise, identité de vocabulaire, de style, de textes scripturaires et de théologie. Ces multiples traits sont si caractéristiques et en même temps si rares dans la littérature ancienne que les critiques modernes ne les ont pas compris. Un faussaire, même versé dans les œuvres de saint Ambroise, aurait-il pu les imiter sans jamais se trahir? Il semble que non.

## L'INSCRIPTION ET LE DE SACRAMENTIS

L'authenticité de l'inscription est solidement établie par les seules œuvres incontestées de saint Ambroise. La preuve pourrait faire abstraction des passages parallèles tirés du *De sacramentis* dont l'authenticité a été rejetée à partir du xvi<sup>e</sup> siècle, mais qui vient de trouver de nouveau la faveur des historiens. Cependant si nous réussissions à établir l'unité d'auteur pour les deux textes, pour l'inscription et pour le *De sacramentis*, les résultats auxquels Dom G. Morin (32), O. Faller (33), Dom H. Connolly (34) et

(32) *Revue Benedictine* 11, 1894, pp. 339-345; 12, 1895, pp. 386; *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, 86-106.

(33) *Zeitschrift für Katholische Theologie* 64, 1940, 1-14; 81-101. Cf. aussi H. FRANK: *Theologische Quartalschrift* 120, 1940, 67-82.

(34) *The De Sacramentis a Work of St Ambrose*, Downside Abbey 1942.

Dom B. Botte (35) sont arrivés pour le *De sacramentis* et nos propres recherches au sujet de l'inscription, seraient magnifiquement corroborés. Si le *De sacramentis* est vraiment l'œuvre de saint Ambroise, c'est à dire la source du *De mysteriis*, le texte complet, original des instructions mystagogiques de l'évêque, il faut en trouver les traces dans les distiques qui ornaient le baptistère milanais. Le contraire ne se comprendrait pas. Or cette preuve est non seulement facile — notre commentaire l'a démontré —, mais elle est évidente; la dépendance est même plus visible et plus étendue que dans le cas du *De mysteriis*. L'auteur commun de l'inscription et du *De sacramentis* ne peut donc être que saint Ambroise. La tradition manuscrite du *De sacramentis* nous laisse perplexes pour la question de l'attribution. L'inscription par contre, qui remonterait selon A. Silvagni (36) à un original du VIII<sup>e</sup> siècle, nomme expressément saint Ambroise. Elle supplée ainsi, dans une certaine mesure, au silence des plus anciens manuscrits du *De sacramentis*.

Nous faisons suivre ici les textes parallèles qui se trouvent dans le *De sacramentis* et qui font défaut dans le *De mysteriis* ou qui y sont à peine visibles:

Sacr. I, 4, 11: *diuiniora* et priora sacramenta sunt Christianorum quam Iudaeorum. IV, 3, 10: anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum et *diuiniora* esse sacramenta Christianorum. Le texte rappelle *quid diuinius* (8). Le *De mysteriis* 3; 8 insiste également sur le caractère divin du baptême; mais il a 8, 44-49: quia et antiquiora sunt sacramenta ecclesiae quam synagogae et praestantiora (potiora).

Le *De sacramentis* I, 5, 15 cite Matth. 3, 14 s. et continue: uide quia omnis *iustitia* in baptismo constituta est. Le même terme ou texte est reproduit ailleurs: II, 1, 1; II, 2, 5; III, 1, 4. L'expression gloria *iustitiae* en est le correspondant dans l'inscription (8). Les passages parallèles font complètement défaut dans le *De mysteriis*.

(35) Ambroise de Milan, *Des Sacrements, Des Mystères* = *Sources Chrétiennes* 25, Paris 1950. L'auteur expose dans l'introduction pp. 7-24 le problème critique. Il se prononce énergiquement pour l'authenticité du *De sacramentis* et il en corrobore les preuves. Nous nous sommes servis de cette édition pour nos citations.

(36) *Rivista di Archeologia Cristiana* 15, 1938, p. 108 s. C'était déjà l'opinion de J. B. De Rossi.

Sacr. II, 1, 1: Quid est diluuium, nisi in quo *iustus* ad seminarium *iustitiae* reseruatur, peccatum moritur? ... Nonne hoc est diluuium, quod est baptisma, quo peccata omnia *diluuntur*... 2. Caro lauatur, non culpa *diluitur*. Cf. distiques 4. 7. 8. Cf. De mysteriis 3, 10-11: iustum Noe in arcam iussit adscendere... omne abluatur carnale peccatum.

Le De sacramentis II, 6, 17-19, où nous avons trouvé le texte de saint Luc 7, 29 s., a été cité ci-dessus. Le De mysteriis ne commente jamais le *consilium dei* si caractéristique chez saint Ambroise. Il y a peine une allusion 3, 18 (cité ci-dessus).

Le De sacramentis III, 1, 4. 7, après avoir cité Matth. 3, 14, continue: Ego sum peccator et tu uenis ad me peccatorem ut tua quasi peccata *deponas* qui peccatum non feceris. Uide omnem *iustitiam*, uide humilitatem, uide gratiam, uide sanctificationem... 7. in baptismo omnis culpa *diluitur*. Cf. distiques 5. 8. 4. 8. Le De mysteriis ignore les termes *iustitia*, *diluit*.

Le De sacramentis III, 2, 12 commente la guérison de l'aveugle né (Jean 9, 6 s.): Quid significat? Ut peccatum tuum *fatereris*, ut conscientiam recognosceres, ut poenitentiam gereres delictorum, hoc est, sortem humanae generationis agnosceres. Nam etiamsi non *confiteatur* peccatum qui uenit ad baptismum, tamen hoc ipso inplet *confessionem* omnium peccatorum quod baptizari petit ut iustificetur, hoc est, ut a culpa ad gratiam transeat. 13. Nolite otiosum putare. Sunt quidam, scio certe aliquem fuisse qui diceret, cum illi diceremus: In hac aetate magis baptizari debes, dicebat ille: Quare baptizor? Peccatum non habeo... *Nullus enim homo sine peccato*. C'est un véritable commentaire des distiques 4, 7 et 8 que nous cherchons en vain dans le De mysteriis.

Sacr. IV, 2, 5: ... spectarunt angeli... et humanam conditionem illam, quae ante peccatorum *tenebroso* squalore sordebat, aspexerunt subito refulgere. Cf. *tenebroso* du distique 6. Le terme manque dans le De mysteriis.

#### LA DATE DE L'INSCRIPTION

Les textes parallèles les plus nombreux et les plus frappants ont été constatés, les traités De sacramentis et De mysteriis mis à part, dans les ouvrages suivants: De Abraham (de date peu

certaine), *Expositio euangelii Lucae*, *De Elia et ieiunio*, *Expositio in Psalmum 118*, *Apologia prophetæ David*, *Sermo contra Auxentium*. Tous ces ouvrages appartiennent aux dix dernières années de saint Ambroise, ou plus exactement aux années allant de 386 à 390 environ. Les sermons *De sacramentis* qui semblent plus spécialement être la source de l'inscription ont précédé de peu le traité *De mysteriis*. Ils en sont le premier jet. Le *De mysteriis* a été placé au plus tôt vers 389 (37). L'inscription est mieux ordonnée, plus logique que les textes parallèles tirés de ces ouvrages. Elle reproduit une terminologie si caractéristique et contient en peu de mots une doctrine si dense qu'elle ne peut être que le fruit mûr de longues réflexions. Il faudrait donc la dater après les traités mentionnés. Saint Ambroise l'aura composée à l'occasion de la construction ou d'une transformation ou d'un embellissement du baptistère (38).

C'est ici le moment de confronter brièvement nos résultats avec les données archéologiques.

#### L'IDENTIFICATION DU BAPTISTÈRE

Des archéologues distingués ont rejeté parfois l'authenticité de l'inscription parcequ'elle gênait leurs hypothèses (39). Sans doute elle ne résoud pas encore la question du lemme. Nous ignorons les raisons qui ont porté son auteur à attribuer les vers copiés par lui au grand évêque milanais. Était-ce une simple tradition ou un fait archéologique (inscription, mosaïque, fresque)? Ce qui est certain c'est qu'il les a lus dans le baptistère de la basilique dite

(37) Cf. W. WILBRAND, *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius: Histor. Jahrbuch* 41 1921, 15-17. Cet auteur a été suivi par J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, p. 541. Cf. F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St Ambrose*, Oxford 1935, vol. II p. 698.

(38) Le baptistère existait encore au x<sup>e</sup> siècle. Il fut probablement démoli en 1355. Cf. UGO MONNERET DE VILLARD, *L'antica basilica di santa Tecla in Milano: Archivio Storico Lombardo*, 44, 1917, 1-24.

(39) F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia I* Milano-Firenze 1913 pp. 878-880. Il a été suivi par C. CASTIGLIONI dans *Archivio Storico Lombardo* 1940 p. 392, par A. CALDERINI, *La tradizione letteraria più antica sulle basiliche milanesi* dans *Rendiconti Reale Istituto Lombardo* vol. 75, 1942 pp. 91-94. Cet auteur ne pourrait être plus sceptique. Mais nous ne le comprenons plus lorsqu'il croit authentiques les inscriptions de Manlia Daedalia et de Satyrus parce qu'elles sont « plus objectives et plus simples et par conséquent plus conformes au caractère du grand évêque milanais ». V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo quarto*. Roma 1947 p. 10 reste toujours sous la même influence, tout en étant plus affirmatif.

à son époque de Sainte-Thècle (40). Une pure fiction (Calderini) semble impossible. Or la basilique de Sainte-Thècle n'est autre que celle du Saint-Sauveur ou la « basilica maior », « nova » des lettres 20 (PL 16, 994 ss.) et 63, 68 (PL 16, 1208) de saint Ambroise et de la Vita Ambrosii par Paulin chap. 48 (PL 14, 43).

Les fouilles faites en 1881 et de nouveau en 1943 sur la place du dôme actuel en ont prouvé l'existence et ont permis d'en dresser le plan (41). Le baptistère était de forme octogonale. Nous n'avons pas de raison suffisante pour chercher ailleurs le baptistère qui avait été orné de notre inscription (42). Il faudrait donc interpréter le premier distique dans le sens d'une construction octogonale à huit niches (y compris l'accès) qui avait au centre les fonts baptismaux également octogonaux. L'édifice a dû ressembler à la chapelle de Saint-Aquilin près de Saint-Laurent-Majeur, basilique que Son Eminence le Cardinal Schuster a si ingénieusement identifiée avec la « basilica vetus ».

La date de l'inscription corrobore l'identification que nous proposons à la suite de plusieurs archéologues (43). Le baptistère de la « basilica vetus » existait certainement en 386 (epist. 20, 4). Celui de la « basilica nova » n'est attesté sûrement qu'au moment de la mort de saint Ambroise, survenue en 397 (Vita Ambrosii 48). L'épigraphe se place entre les deux dates comme nous l'avons vu. Il est probable que l'évêque l'a composée pour une construction dont il a pris l'initiative.

Fribourg en Suisse

OTHMAR PERLER

(40) Cf. UGO MONNERET DE VILLARD, *L'antica basilica di santa Tecla in Milano: Archivio Storico Lombardo* 44, 1917 pp. 1-24.

(41) Cf. A. CALDERINI, *Le basiliche dell'età ambrosiana di Milano*, dans *Ambrosiana. Scritti di Storia, Archeologia ed Arte*. Milano 1942 p. 146. E. CATTANEO, *Storia dell'antico Duomo rivelata da recenti scavi: Ambrosius* 20, 1944, 61 ss. A. CAPITANI D'ARZAGO, *Cenni introduttivi alla relazione sullo scavo della basilica di Santa Tecla e del battistero di San Giovanni nella Piazza del Duomo di Milano. Estratto dalla raccolta di scritti in onore di Antonio Giussani della Società Archeologica Comense* 1944.

(42) Son Eminence le Cardinal I. SCHUSTER (*Sant Ambrogio e le più antiche basiliche milanesi*. Milano 1938; *Sant' Ambrogio Vescovo di Milano*. Milano 1940 p. 73 ss.) pense à l'édifice octogonal de Saint-Aquilin près de Saint-Laurent-Majeur. Notre inscription y aurait probablement été gravée dans le marbre.

(43) F. SAVIO o. c. p. 879 avait déjà proposé cette solution comme une possibilité pour le cas que le baptistère serait à attribuer à saint Ambroise; mais il ne l'a pas faite sienne. UGO MONNERET DE VILLARD a. c. p. 2 attribue la fondation du baptistère au célèbre évêque. De même L. MINOZZI, *La duplice cattedrale mediolanense: Aevum* 11, 1937, 433. C'est au moins probable, dit-il. V. MONACHINO o. c. p. 10 ne juge pas autrement.

## GLOSSEN ZUR PEKTORIOSINSCHRIFT.

Zur Wiederherstellung der schlecht überlieferten Pektoriosinschrift aus Autun sind nach den vielen Versuchen des letzten Jahrhunderts kaum wesentlich neue Ergebnisse mehr zu erwarten. Der zuletzt von Otto Pohl vorgeschlagene Text ist allgemein angenommen worden (1). Auch ihr christlicher Charakter darf nach der missglückten synkretistischen Deutung von G. A. van den Bergh van Eysinga nicht mehr abgelehnt werden (2). Die formalen und inhaltlichen Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Teil der Inschrift sind so auffallend, dass sich die Annahme zweier Autoren mehr und mehr aufdrängt (3). Ueber Zweck, Gestalt und Umfang des ursprünglichen Textes, über das Verhältniß der jüngeren Abschrift zur Vorlage hat man sich wenig geäußert. Hier möchte unsere Untersuchung ansetzen.

(1) Die vollständigste Zusammenstellung der Autoren gibt H. LECLERCQ, art. Autun *DALC* I, 2 col. 3194 - 3198 und art. Pectorios *DALC* XIII, 2 col. 2884 - 3198.

(2) F. J. DÖLGER, *Ichthys*, I S. 177 - 183.

(3) Für einen einzigen Autor entschlossen sich Franz, Dübner, Pitra, Rossignol, Garrucci, für zwei Wordsworth, Lenormant, Pohl, Leclercq a. a. O. *DALC* XIII, 2 col. 2894 f. F. J. DÖLGER, *Ichthys*, I S. 14 urteilt: «Die Grabinschrift kann ebenso wohl am Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts angefertigt sein. Aber die Möglichkeit lässt sich nicht bestreiten, dass die Inschrift ältere Vorlagen verwendet; besonders dürfte dies betreff der ersten sechs Verse der Fall sein. Diese tragen nämlich dem zweiten Teil gegenüber schon im Versmass und der Geschlossenheit des Gedankens einen selbstständigen Charakter. Sie sind einem früheren Dichter entnommen: Vielleicht sind sie die poetische Fassung der im eucharistischen Gottesdienst den kommunizierenden Gläubigen zugerufenen Formel». Vgl. auch Bd. II S. 515. Ihm folgt J. QUASTEN in seiner Textausgabe, *Monum. euch. et liturg. vet.* = *Floril. patr.*, VII, 1 (1935) S. 24 - 26. C. M. KAUFMANN, *Handbuch d. altchristl. Epigraphik*, 1917 S. 178 - 180 geht nicht auf diese Frage ein.

## Text

- 1 Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος, ἦτορι σεμνῷ  
 2 Χρῆσε, λαβῶ[ν πηγῇ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις  
 3 Θεσπεσίων ἐδαί[ω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλλετο ψυχ[ή]ν  
 4 ὕδασιν ἀνείοις πλοιοδότου σοφίης.  
 5 Σωτήρος ἀγίων μελιθδέα λάμβαν[ε] βρωσιν,  
 6 ἔσθι πινάων, ἰχθύν ἔχων παλάμῃς.  
 7 Ἰχθύι χό[ροαζ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.  
 8 Εὖ εὔδοι μ[ή]τηρ, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.  
 9 Ἀσχάνδιε [πάτ]ερ, τῶμῶν κε[χα]ρισμένε θυμῷ,  
 10 Σὺν μ[ητρί] γλυκερῇ καὶ ἀδελφει[ο]ῖσιν ἐμοῖσιν,  
 11 Ἰχθύος εἰρήνῃ σέο] μνήσσο Πεκτορίου.

- 1 Des Fisches vom Himmel göttlich Geschlecht das Herz dir  
 heilig  
 2 Bewahr; denn empfangen hast du unter Sterblichen die unster-  
 bliche Quelle  
 3 Göttlicher Wasser. Deine Seele, mein Freund, erquickte  
 4 Mit immerfliessenden Wassern reichthumspendender Weisheit.  
 5 Des Erlösers der Heiligen honigsüsse Speis empfange.  
 6 Iss mit heissem Verlangen; der Fisch ist's ja, den du in den  
 Händen hältst.  
 7 Mit dem Fisch sättige fürwahr, ich bitte dich innig, Herr,  
 Heiland.  
 8 Sanft ruhe die Mutter, ich flehe zu dir, Licht der Toten.  
 9 Aschandios, Vater meinem Herzen so teuer,  
 10 Vereint mit der süßen Mutter und meinen Brüdern,  
 11 In des Fisches Friede gedenke deines Pektorios.

Formal besteht das Epigramm aus drei elegischen Distichen und fünf Hexametern. Dieser Mangel an Einheitlichkeit wird durch die Akrostichis IXΘΥΣ verschärft, welche die ersten fünf Verse bilden. Alle Versuche, eine Fortsetzung derselben in den übrigen Versen zu finden, sind als gescheitert zu betrachten (4). Die Distichen sind in flüssigem Rythmus geschrieben, was nicht in

(4) PITRA, FRANZ, DE ROSSI vgl. DALC I, 2 col. 3197; XIII, 2 col. 2894.



gleichem Masse für die Hexameter zutrifft. Man wies auf die unkorrekten Formen *λιλαίω* statt *λιλαίομαι*, das späte *μνήσσο* statt *μνήσθι*. Der Wortschatz gehört mehr der klassischen Poesie, vorzugsweise Homers an, wie es folgende der neutestamentlichen Bibel unbekannte Ausdrücke zeigen: *θεῖον γένος* (Il. 6. 180), *ἦτορ* (Il. 3, 31 usw.), *ἄμβροτος ἐν βροτέοις* (häufiger Gegensatz bei Homer und den Dichtern), *θεσπέσιος* (Homer häufig), *πλουτοδότης* (Hesiod Op. 125 usw.), *μελιγδής* (Homer häufig), *παλίμη* (Homer usw.), *λιλαίομαι* (Homer häufig), *εὐδω* (*καθεύδω* ist in der Bibel, im allgemeinen im Attischen und in der späteren Prosa gebräuchlich), *λιτάζομαι* (Inschriften, Orph. Fragm., Oppianus Anaz.), *θυμός* (im Sinne von « Herz » häufig bei Homer; vgl. Il. 5, 243 *ἐμῷ πεχαρισμένε θυμῷ*), *γλυκερός* (Homer usw.) Auch die Dativform *ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν* u. a. erinnert an Homer. Da sich dieser Wort- und Formenschatz auf das ganze Epigramm verteilt, lässt sich aus ihm kein Beweis für die Verschiedenheit der Verfasser erbringen. Die homerische Dichtung war so allgemein bekannt, dass ein späterer Bearbeiter sich ohne Schwierigkeit der Sprache der Vorlage angleichen konnte.

Inhaltlich lassen sich drei Teile unterscheiden: Die Aufforderung an das göttliche Geschlecht (Vers 1 - 6), die zweifache Bitte (Vers 7 - 8), der Aufruf an die Verstorbenen (Vers 9 - 11). Man kann diesem Aufbau einen inneren Zusammenhang nicht absprechen. Die Beziehung zwischen Taufe (Vers 1 - 4) und Eucharistie (Vers 5 - 6) einerseits und dem jenseitigen Heil andererseits (Vers 8) war den Christen bewusst gewesen. Hingegen besteht zwischen Vers 6 und 7 bzw. zwischen Vers 7 und 8 doch eine sichtliche Kluft. Vers 7 lehnt sich durch die Weiterführung des Fischsymbolismus an die Distichen. Der Sinn ist jedoch weniger klar. Handelt es sich wie in den vorausgehenden Distichen um den Empfang der Eucharistie (5), oder geht es um die Sättigung mit dem Fisch

(5) H. LECLERCQ übersetzt in DALC I, 2 col. 3197: « Rassasie - toi avec le poisson, je le souhaite, mon maître et sauveur »; er ändert später in DALC XIII, 2 col. 2893: « Que je me rassasie de l'Ichthys, je le désire ardemment, mon maître et sauveur ». KAUFMANN, *Epigr.*, S. 179 f. und DÖLGER, *Ichthys*, I, S. 13 f. und II, S. 507 ff. berühren die Frage nicht.

im Paradies, entsprechend dem Inhalt des folgenden Verses 8? Vers 8 verlässt den Fischsymbolismus unvermittelt. Ein Zusammenhang besteht mit Vers 7 nur, wenn diesem der eben genannte eschatologische Sinn beigelegt wird. Aber selbst dann geschieht die gedankliche Ueberbrückung nicht ohne eine kühne Geistesgymnastik. Somit drängt sich auch von der inhaltlichen Seite her der Schluss einer späteren Benutzung auf.

An Beispielen solcher Benutzungen fehlt es in der funeralen Epigraphik nicht. Die Alexanderinschrift aus Hieropolis kopiert Anfang und Schluss des Aberkiosepigramms. Infolge Verschiedenheit des neuen Namens wird im zweiten Distichon das Versmass gestört. Am Schluss werden unmetrisch Alter des Alexander, ein Wunsch für den Frieden und eingeschlossenerweise eine Bitte um frommes Gedenken, ähnlich wie in in der Pektoriosinschrift, beigefügt (6). Die zweite Strophe der Agapeinschrift aus der Priscillakatakombe wird unter Preisgabe des Metrums im Epitaph der Marcia wiederholt (7). Diese Wiederholungen und unregelmässigen Verse erklären sich oft durch Formelbücher, aus denen ohne Rücksicht auf die Gesetze der Dichtkunst je nach Bedürfnis und Geschmack ein Epitaph zusammengestellt wurde.

Nicht leicht sind in der Pektoriosinschrift Ende der Vorlage und Ausmass der Uebearbeitung zu ermitteln, wie bereits angedeutet wurde. Vers 7 kann wegen der Weiterführung des Fischsymbols der Anfang (Hexameter) eines folgenden ursprünglichen Distichons gewesen sein. Denn ein Wechsel des Versmasses vom elegischen Distichon zum daktylischen Hexameter ist nicht ohne weiteres anzunehmen (8). Dann wäre der mangelnde Uebergang zwischen Vers 7 und Vers 8 erklärt. Das ernsteste Bedenken gegen eine solche Annahme ist die unkorrekte Form des Verbums *λαλαίωμα* die nicht zum Stil des ersten Theiles zu passen scheint (9). Vers 7

(6) Der Text bei DÖLGER, *Ichthys*, II, S. 455.

(7) Text bei E. DIEHL, *Inscript. lat. christ. vet.* n. 2392 und jener der Marcia. in *Bulletino* 1886, 49 f.

(8) Es ist wahr, dass auch die Aberkiosinschrift zu Beginn ein Distichon hat, dem Hexameter folgen; aber der Dichter scheint auch hier eine verbreitete Formel zu wiederholen.

(9) Die Textrekonstruktion war hier sehr umstritten vgl. DALC XIII, 2, col. 2889 f.

kann aber auch als Uebergang vom liturgisch - dogmatischen Teil zur funeralen Anwendung erst vom Uebearbeiter verfasst worden sein. In keinem Falle findet man einen befriedigenden Uebergang vom ersten zum zweiten Teil, wenn man die Sättigung mit dem Fisch nicht vom Genuss des Herrn im Paradiese versteht.

Den gleichen gedanklichen Zusammenhang finden wir im Römerbrief des Ignatius von Antiochien. Der Märtyrer drückt sein Verlangen nach der Vereinigung mit dem Herrn in der Seligkeit, wie hier, mit Bildern, die der Taufe und der Eucharistie entnommen sind, aus. Röm. 7, 3: « Meine sinnliche Liebe ist gekreuzigt und nicht ist in mir stoffliebendes Feuer, sondern Wasser, das lebt und spricht in mir, das von innen mir ruft: Komm zum Vater! Nicht empfinde ich Freude an der Speise, die zum Verderben führt, nicht an den Vergnügungen dieses Lebens. Brot Gottes will ich, das da ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids ist, und als Trank will ich sein Blut, das da ist unvergängliche Liebe » (10). Die Realgegenwart ist also für Ignatius nicht nur Gewähr der Unvergänglichkeit (vgl. Ephes, 20, 2), sondern auch Metapher der Gegenwart des Herrn in der Seligkeit.

In der Pektoriosinschrift ist die Betonung (Anfang des Satzes!) « der *Fisch* ist's, den du in den Händen hältst », « mit dem Fisch sättige » wohl zu beachten, ebenso die Steigerung: « iss mit heissem Verlangen », « *sättige* ». Wir finden den Ausdruck *χορτάζω* auch in der Bergpredigt Matth. 5, 6 in einem eschatologischen Sinne: *μακάριοι οἱ πεινῶντες* (vgl. *πινάων* in Vers 6 unserer Inschrift) *καὶ διψῶντες* (vgl. Vers 3 - 4 der Inschrift) *τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται*. Ebenso in Psalm 16, 15, wo die Sättigung durch den Anblick Gottes erfolgt:

ἔγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου,  
χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου (11).

(10) Vgl. O. PERLER, *Eucharistie et unité de l'Eglise d'après saint Ignace d'Antioche*, XXXV Congreso eucarístico internacional Barcelona 1952, tomo II, p. 427 - 428.

(11) Bereits im liturgieähnlichen Gebet des I Klemensbriefes 59, 4 heisst es: *χόρτασον τοὺς πεινῶντας*.

Bei dieser Auslegung wird die Realgegenwart in der Eucharistie, die bereits in Vers 6 angedeutet ist, noch sichtbarer.

Uebrigens greift der Schlussvers 11, sofern die Rekonstruktion richtig ist (was bei der Häufigkeit der Paxformel und der Zusammenstellung mit der Bitte um frommes Gedenken (12) zu bejahen ist) den Gedanken nochmals auf: « Im Frieden des Fisches » d. h. im Frieden, im Genusse des Heils, das die Gegenwart und der Besitz Jesu Christi, des Sohnes Gottes und Erlösers verbürgt und verleiht. Damit wären etwa folgende Formeln zu vergleichen: *εἰρήνη σοι ἐν κυρίῳ*, — *ἐν θεῷ*, *irene in deo*, *Leontina in deo pax*, *Bictorina in pace et in ✠*, *in pace domini nostri ✠* (13). Inhaltlich steht dem Vers 11 der Pektoriosinschrift am nächsten folgende römische Inschrift: *Gentianus fidelis in pace qui vixit annis XXI menss VIII dies XVI et in o* (Christusmonogramm mit zwei Tauben) *rationis tuis roget pro nobis, quia scimus te in ✠* (14). Die biblische Grundlage ist der besonders bei Paulus beliebte Ausdruck *θεὸς εἰρήνης*, wobei oft *εἰρήνη* das von Christus gebrachte eschatologische Heil im weitesten Sinne beinhaltet (15).

Nun dürfen wir unsere Inschrift mit der letzten Strophe des Christushymnus des Klemens von Alexandrien (16) beleuchten:

*Χορὸς εἰρήνης*  
οἱ χριστόγονοι (vgl. Vers 1)  
λαὸς σώφρων (vgl. Vers 4)  
ψάλλομεν ὁμοῦ  
θεὸν εἰρήνης. (vgl. Vers 11)

Auch der Fischsymbolismus scheint Klemens nicht unbekannt gewesen zu sein (17). Jedenfalls bezeugt ihn für das Alexandrien

(12) Vgl. die Alexanderinschrift: *εἰρήνη παράγουσιν καὶ μνησκομένους ἡμῶν*.

(13) Die Beispiele sind aus der in DALC XIII, 2, col. 2779-2782 gemachten Auswahl genommen. Man vergleiche dazu E. DIEHL, *Inscript. lat. christ. vet.*, n. 3251-3264.

(14) E. DIEHL, *Inscript. lat. christ. vet.*, n. 2350.

(15) Vgl. II Thess. 3, 16; Kol. 3, 15; Joh. 6. 33 usw.

(16) Paed. III Ende. Vgl. II, II, 32, 1 *τὸ εἰρηνικὸν γένος* für die Christen gebraucht.

(17) Im eben genannten Hymnus Vers 23-28: « Fischer der Sterblichen . . . der du heilige Fische aus feindlicher Flut mit süßem Leben hervorlockst » (O. Stählin). Damit zu vergleichen Paed. III, XI, 59, 2.

des 3. Jahrhunderts Origenes (18). Der Hymnus und die Inschrift treffen sich somit in den wesentlichen Gedanken, abgesehen davon dass die Inschrift ausdrücklich den Paradiesesfrieden im Auge hat.

Wir können annehmen, dass auch das *ursprüngliche* Gedicht funeralen Zwecken diene, weil sein späterer Benutzer es im gleichen Sinne verwandte. Doch ist dies keineswegs sicher. Aus dem Inhalt der erhaltenen sechs oder sieben Verse folgt dies nicht. Dieser entspricht eher einer in Verse gefassten Ansprache, sei es an Neophyten, die zum christlichen Leben, zum Fortschritt im Glaubenswissen, zum gläubigen Kommunionempfang angespornt werden (19), sei es an die Gläubigen schlechthin, die an ihre Taufverpflichtungen erinnert werden. Man vergleiche etwa Commodians akrostichisch gebauten Verse an die Katechumenen oder an die Gläubigen (20).

F. J. Dölger (21) denkt an die Möglichkeit der Nachahmung einer im eucharistischen Gottesdienst den kommunizierenden Gläubigen zugerufenen Formel. Doch ist kein ähnliches Beispiel bekannt. Die Arkansprache wäre ausserdem bei einer nur Eingeweihten zugänglichen Feier nicht am Platze. In der altlateinischen Uebersetzung der Paradosis finden wir die Formel: « Panis caelestis in Christo Iesu » (22). Auch die Aufforderung zur Vertiefung des Glaubenswissens wäre nicht angebracht. In der Aberkiosinschrift

(18) Vgl. F. J. DÖLGER, *Ichthys*, I S. 15 ff.

(19) Man vergleiche etwa die Schlussbemerkungen nach dem Empfang der Taufe in der Paradosis F. X. FUNK, II S. 112, B. BOTTE, S. 55; Ambrosius, *De sacramentis* Ende; *De mysteriis* 1, 1; Cyrill von Jerusalem, *Mystagog. Katechese* 3, 7 Ende; 4, 9 Ende; 5, 23 Ende ist besonders aufschlussreich: « Bewahret diese Ueberlieferungen unversehrt und *haltet euch tadellos*. Von der Gemeinschaft trennt euch selbst nicht, damit ihr euch nicht wegen der Mackel der Sünden dieser heiligen und geistigen *Geheimnisse* beraubt. Der *Gott des Friedens* aber heilige euch ganz und gar und vollkommen möge euer Leib und eure Seele und euer Geist für die *Wiederkunft* unseres Herrn Jesus Christus bewahrt werden (I Thess. 5, 23) ». Hier finden wir fast alle Gedanken der Pektoriosinschrift in derselben Reihenfolge, freilich nicht in die Arkansprache gekleidet.

(20) Instr. lib. II, 5 - 7 (CSEL 15, 66 - 69).

(21) *Ichthys* I S. 14.

(22) F. X. FUNK, II, S. 111, B. BOTTE, S. 54. Vgl. Cyrill von Jerusalem, *Mystagog. Katechese* 5, 12 - 22. *Constitutiones Apostol.* VIII, 13, 15 lautet die Formel, die der Bischof bei der Kommunion spricht: *Σῶμα Χριστοῦ* F. X. FUNK, I, S. 518.

hingegen, die allen Vorübergehenden sichtbar war, fügt sich die Erwähnung des mystischen Fisches ohne Schwierigkeit in die Lebensbeschreibung.

Die Distichen des Pektoriosepigramms würden mit ihrer Paränese nicht schlecht zu einem gottesdienstlichen Raume, Baptisterium oder Kirche, passen. Der afrikanische Dichter Calbulus flechtet folgende Ermahnung in die Inschrift eines Baptisteriums:

Ascende in caelos, animam qui in fonte lavisti.  
Idque semel factum sit tibi perpetuum (23).

Paulinus von Nola:

Ablutis quicumque animas et membra lauacris  
Cernite propositas ad bona facta vias (24).

Eine Bauinschrift von S. Andrea auf dem Esquilin:

Plebs deuota ueni perq. haec commercia disce  
Terreno sensu regna superna peti (25).

Bauinschriften haben, wie die Verse der Dichter, vorab wegen deren Verwendung in Formelbüchern, auch in Grabinschriften Verwendung gefunden (26). Doch atmen die eben erwähnten Beispiele den Geist einer anderen Zeit als die Vorlage der Pektoriosinschrift. Für sie fehlt uns die Parallele.

Vielleicht führen Strophenbau und Akrostichis weiter. Bei einem symmetrischen Strophenbau entspräche dem ersten Teil, der ein geschlossenes Ganzes bildet, eine andere Strophe mit ebenfalls drei Distichen. Sollte Vers 7, wenigstens sein Anfang, noch zum ursprünglichen Text gehören, dann wäre die Wiederholung des akrostichischen « Ichthys » ein weiterer Beweis dafür. Die zweite Strophe enthielte ferner die Antwort auf die Aufforderung der ersten. Auch die Agapeinschrift besteht aus zwei gleichlangen Strophen. In der ersten werden die Eltern der Verstorbenen

(23) A. RIESE, *Anthol. lat.*, I, S. 291.

(24) Epist. 32, 3 CSEL 29 S. 277.

(25) E. DIEHL, *Inscript. lat. christ. vet.*, n. 1758.

(26) C. M. KAUFMANN, *Epigraphik*, S. 337 f.

sprechend eingeführt. In der zweiten wendet sich Agape an die versammelten Brüder (27).

Die kontinuierliche Akrostichis müsste dann aus 12 Buchstaben bestehen, von denen 5 bereits das Wort « Ichthys » ergeben. Der sechste, vielleicht auch siebente = EI wären der Anfang eines zu ermittelnden Wortes, für das sich ohne weiteres EIPHNHC aufdrängt. Es entspricht der erfordernten Buchstabenanzahl. Der Kopist scheint es nachgeahmt und, einer wohl bekannten Methode gemäss, in Vers 11 ausgeschrieben zu haben. Auch der ursprüngliche Verfasser hat sicher die Akrostichis der ersten fünf Verse zu Beginn ausgeschrieben. Im dritten Vers liegt die Auflösung Θ(εοῦ) in θεοπεσιῶν verborgen, im vierten ist sie wörtlich wiedergegeben Σ(ωτήρος). Die Sibyllenakrostichis (28), vor allem die Gedichte Commodians (29) zeigen, wie geläufig solche Enthüllungsart der akrostichischen Dichtung war. Ich bin sogar geneigt, im ersten Vers die Ergänzung Ο(ὁγαρίου), von der nur ein kleiner Teil des ersten Buchstabens O im Original erhalten ist, durch Ε(ιρήνης) zu ersetzen. Was vom Omikron vorhanden ist, könnte ebenso gut der Rest eines spitzen Epsilon sein, wie es der Vergleich mit dem letzten Epsilon des neunten Verses zeigt. Auch die Gesetze der Prosodie wären gewahrt. Wir hätten dann nichts anderes vor uns als eine Nachahmung (in der Arkansprache) des so beliebten biblischen Ausdruckes θεὸς εἰρήνης. Die ganze Akrostichis wäre, wie häufig, zu Beginn des Gedichtes ausgeschrieben. Nochmals sei auf den oben zitierten Christushymnus des Klemens von Alexandrien hingewiesen, der sich dann inhaltlich noch mehr mit der Inschrift decken würde.

In diesem Falle hatte die zweite Strophe jenen Frieden zum Inhalt, den der Fisch dem göttlichen Geschlecht der Getauften

(27) Text bei E. DIEHL, *Inscript. lat. christ. vet.*, n. 2392.

(28) Text in der « Rede Konstantins an die hl. Versammlung » in GCS Eusebius I, S. 179 f. Die Akrostichis ΣΤΑΥΡΟΣ wird im Text inhaltlich aufgelöst.

(29) Die Titel werden als Akrostichis wiederholt. Zu Beginn steht oft auch das erste Wort der Akrostichis, wie hier in der Pektoriosinschrift. Das nämliche trifft in manchen andern Inschriften zu vgl. F. BUECHELER, *Carmina latina epigraph.*, n. 301, 512, 514 ff., 569, 669, 726 (mit Telestichis verbunden), 747, 749 usw. In n. 712 ist die Akrostichis inhaltlich im Text enthüllt.

gewährt. Wie sehr dieser Gedanke im Glaubensbewusstsein der ersten Christen verwurzelt und lebendig war, bewiesen die oben zitierten Schriftstellen, Grabinschriften und Texte eines Klemens von Alexandrien.

Ob nun dieser zweite Teil von Anfang an für einen Verstorbenen bestimmt war, so dass der Friede das Paradiesesglück umschrieb, bleibe dahingestellt; aber wahrscheinlich, geschweige denn möglich, ist es. Wir hätten dann, ähnlich wie in der Grabinschrift der Agape, einen Dialog zwischen dem oder den Verstorbenen und den Lebenden; der Ermahnung zum sündlosen Leben, zum Glaubensfortschritt, zum Genuss des eucharistischen Fisches würde als Antwort die Bitte um Vereinigung des Verstorbenen mit dem Herrn und um die Gewährung seines Friedens folgen. Im Lichte vor allem der Geschichte der Wegzehrung betrachtet ist ein solcher Uebergang durchaus naheliegend (30). Im Leben der heiligen Melania wird erzählt, dass sie dem sterbenden, eben getauften Volusian beistand: «Nachdem sie ihn zum dritten Male an den *heiligen Geheimnissen* bei Tagesanbruch — es war nämlich das Fest der hl. Erscheinung des Herrn — hatte teilnehmen lassen, schickte sie ihn freudvoll voraus im *Frieden zum Herrn* » (31).

OTHIMAR PERLER, Freiburg (Schw.)

---

(30) Vgl. F. J. DÖLGER, *Ichthys*, II, S. 515 - 535.

(31) K. 67 M. CARD. RAMPOLLA, S. 83.



## DIE TAUFSYMBOLIK DER VIER JAHRESZEITEN IM BAPTISTERIUM BEI KELIBIA.

Unter den ikonologischen Themen, welche die Mosaiken des Baptisteriums bei Kelibia (Tunesien) in verschwenderischer Fülle aufweisen, soll hier für jenes der vier Jahreszeiten eine Deutung versucht werden<sup>1</sup>.

Folgende Hauptmotive schmücken den quadratischen Fußboden: in den vier Ecken je ein Kantharos mit Weinranken, die, mit Trauben behangen und von Vögeln belebt, die freien Flächen bedecken; das in der Mitte gelegene, durch vier Ausbuchtungen kreuzförmige, dreistufige Taufbecken: a) den oberen Rand (die erste Stufe): eine vierteilige Stifterinschrift und vier Quadrate mit eingeschriebenen Kreisen (d. h. die bildliche Verkürzung der vier Säulen des Baldachins); b) die Steilwand zur zweiten Stufe, in den Ausbuchtungen (vom Einstieg nach rechts): die Arche Noes, ein gefülltes Gefäß, ein Kreuz unter einem Baldachin, eine Taube, an den schmalen Zwischenflächen: vier brennende Kerzen oder Feuersäulen; c) die Steilwand zur dritten Stufe, in den Ausbuchtungen: ein großer Delphin unter dem Monogramm Christi, an den schmalen Zwischenflächen: vier Fruchtbäume; d) auf der dritten Stufe, beim Einstieg: ein geflügeltes Insekt (Biene oder Zikade), sonst drei kleine Fische; e) den Boden: ein großes Monogramm Christi mit  $\alpha$  und  $\omega$ . Straffe und symmetrische Gliederung beherrscht die Komposition, was auch für eine logische Anordnung der versinnbildeten Inhalte spricht<sup>2</sup>.

Die Bäume sind auf der Seite des Einstieges ein Apfel- und Olivenbaum, gegenüber eine Palme und ein Feigenbaum. Sie sind stark stilisiert, die Früchte (Feigen und Äpfel) überdimensioniert. Der Apfelbaum ist möglicherweise ein Granatapfelbaum (längliche Blätter, eher Strauch als Baum, Stamm ähnlich wie jener der Granatapfelbäume im Baptisterium zu Râs Siâga<sup>3</sup>. Doch vermissen wir bei den runden Früchten die dem Granatapfel eigentümlichen Reste der langen Blütenkelchblätter, was aber auch für den Apfel zutrifft. Die Bäume sind nicht bloß kompositionell begründet, sondern zugleich Symbol der vier Jahreszeiten, was sich aus der Anordnung und der Reifezeit der Früchte ergibt<sup>4</sup>. Der Olivenbaum ist das allbekannte Symbol für den Winter. Ihm voraus geht der Apfelbaum, Sinnbild des Herbstes. Auch der Granatapfel reift im September. Die Weinrebe wurde bereits für den Fußboden verwendet. Im Juni oder Frühsommer werden die ersten, die geschätztesten Feigen geerntet. Für die noch bleibende vierte Jahreszeit des Frühlings bleibt die Dattelpalme, vielleicht weil ihre Früchte als letzte reifen, dort, wo sie nicht zur Reife kommen, bis zum Austrieb neuer Blüten am Stamme bleiben. Die Palme wird auch mit Apollo verbunden, dem Gott der wiedererwachenden Natur, weil seine Mutter Leto bei seiner Geburt eine Palme

<sup>1</sup> Erstausgabe von CH. COURTOIS, Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia (Cap Bon): *Karthago* 6 (1955) 98/123.

<sup>2</sup> Das Baptisterium liegt links der nach Südwesten orientierten Apsis. Man nimmt an, daß der Eingang von NO erfolgte, wo eine Inschrift PAX FIDES CARITAS steht; der Einstieg in das Becken dort, wo sich das Insekt befindet, so daß der Einstiegende das Monogramm Christi in der Vertiefung richtig

sah. Dieselbe Orientierung hatte ein älteres Taufbecken (ebd. S. 100). Immerhin ist zu beachten, daß der Täufling bei der Taufspendung nach Osten schaute.

<sup>3</sup> Vgl. B. BAGATTI: *RivAc* 13 (1936) 121f. Siehe auch unten Anm. 15.

<sup>4</sup> Nach CH. COURTOIS aO. 118,, bleibt »das Problem ihrer Anordnung mysteriös ..., vielleicht weil ihre Anordnung willkürlich ist«.

umklammerte<sup>6</sup>. Doch werden die wahren Gründe ihrer Wahl anderswo liegen. In der Regel versinnbildeten frisches Grün, Blüten, nistende Vögel den Frühling.

Der Künstler hat offenbar zwei ikonographische Themen ineinander verwoben, jenes der fruchtbeladenen Bäume und jenes der vier Jahreszeiten.

Das Thema des Fruchtbaumes kann hier nur gestreift werden<sup>6</sup>. Eine bloß ornamentale Funktion ist im Hinblick auf die übrigen symbolischen Motive und im Lichte der Parallelen auszuschließen. Es geht um jene Paradiessymbolik, die seit der frühesten Patristik (schon Barn. 11, 10f; Brief an Diogn. 12, 1) aus Gen. 2, 9ff, Ezech. 47, 1/12, Apc. 22, 1 usw., übrigens nicht ohne Einfluß der spätjüdischen Literatur, in der Erklärung der Taufe als Pforte zum neuen Paradies der Kirche entwickelt worden war<sup>7</sup>.

Die Wahl der Bäume war durch Bibeltexte und nordafrikanische Flora gegeben. In der Schrift sind Feige, Granatapfel, Olive Sinnbild der Fruchtbarkeit des gelobten Landes. Selten gesellt sich die Palme hinzu. Die nach Kanaan entsandten Kundschafter bringen außer einer Weintraube Granatäpfel und Feigen (Num. 13, 23; vgl. 20, 5). Deut. 8, 8f nennt außer Getreide, Wein, Feigen, Granatäpfel und Oliven. Nach Joel (1, 12) sind die von den Heuschrecken verheerten Bäume bzw. Früchte Weinreben, Feigen, Granatäpfel, Palme, Apfelbaum und andere Bäume. Jahwe wird, besänftigt, wieder Getreide, Wein, Öl, Feigen wachsen lassen (2, 19/24). Aggäus (2, 19) spricht von Getreide, Wein, Feigen, Granatäpfeln, Oliven. Dies sind auch die in Nordafrika häufigsten Früchte<sup>8</sup>. Dies gilt insbesondere für Granatapfel und Dattel.

Eine Sonderstellung nimmt die Palme ein. Bereits in Babylonien wird sie wie der Granatapfel mit dem Lebensbaum in Beziehung gebracht, und in Ägypten hat sie für die Verstorbenen besondere Bedeutung<sup>9</sup>. Den Juden versinnbildet sie Unsterblichkeit (eschatologisch) oder Vereinigung mit Gott (mystisch)<sup>10</sup>. Der Palmzweig (lulab) gehört zum Laubhüttenfest und weist auf die messianische Zeit wie auf jenseitige Hoffnungen<sup>11</sup>. Henoch 1, 24, 4 beschreibt den Paradiesbaum: »Er verbreitet mehr Duft als alle Wohlgerüche; seine Blätter und Blüten und sein Holz welken niemals, und seine Frucht ist prächtig; sie gleicht den Palmendatteln«<sup>12</sup>. Sie dient nach dem großen Gericht den Auserwählten zur Nahrung (ebd. 25, 4). An diese Vorstellungen knüpft nach GOODENOUGH unmittelbar die christliche Verwendung der Palme in Wort und Bild<sup>13</sup>. Die aus der hellenistisch-römischen Kultur stammende Bedeutung als Sinnbild des Sieges wäre sekundär. Die Palme als Lebensbaum wird nun häufig als Kreuzesbaum gedeutet, von dem aus gleich den Paradiesesflüssen der Taufquell entspringt<sup>14</sup>.

Die Paradiessymbolik des Baumes inspirierte den Schmuck verschiedener Baptisterien. In jenem von Râs Siâga (aus dem Jahre 597) stehen vor dem Taufbecken Gazellen und paradiesische Bäume, deren Art nicht leicht zu bestimmen ist (Granatapfel-, viel-

<sup>6</sup> Hymn. Homer. (ed. BAUMEISTER) I = In Apollin. Del. 115/9.

<sup>7</sup> Vgl. TH. KLAUSER — O. HAGEMeyer u.a., Art. Baum: RAC 2, 1/34; E. R. GOODENOUGH, Jewish Symbols 7 (New York 1956) 87/134.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 127f; J. DANIELOU, Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 33/48.

<sup>9</sup> Auch nach COURTOIS aO. 118, sind die vier Baumarten »les plus représentatives de la flore nordafricaine«, sofern es sich auch um den Granatapfel handelt. Dieser ist auf jüdischen Denkmälern recht häufig, wie aus GOODENOUGH aO. vol. 3

Index S. 6 ersichtlich ist.

<sup>10</sup> Siche RAC 2, 10; I. WALLERT, Die Palmen im alten Ägypten (1962) 114/39.

<sup>11</sup> GOODENOUGH aO. 7, 116 u. 121/134; 4, 145/166 über lulab und etrog.

<sup>12</sup> DANIELOU aO. 9/31, bes. 20.

<sup>13</sup> Übersetzung von P. RIESSLER S. 371.

<sup>14</sup> aO. 7, 116.

<sup>15</sup> Vgl. RAC 2, 22/34 (KLAUSER u. HAGEMeyer); GOODENOUGH 7, 116/120; DANIELOU 9/31. Auf Ampullen A. GRABAR, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958) Taf. 14. 16. 18. 33/9.

leicht auch Birn-, Feigen-, Apfel-, Aprikosen- oder Zitronenbaum)<sup>15</sup>. Das Taufhaus von Henchir Messaouda (Tunesien) zeigt einen stilisierten fruchtbeladenen Baum mit zwei Hirschen, die eine Schlange überwinden<sup>16</sup>. Die Palme fehlt in beiden. Hingegen sehen wir im Blüten- und Früchtekranz des Deckenmosaiks des Baptisteriums zu Neapel zwischen zwei Palmen einen Phönix, der ihren Sinn noch deutlicher macht. Kompositionell und ikonographisch die beste Parallele liefert hingegen das Baptisterium des Oued Ramel (Tunesien)<sup>17</sup>. Es stammt aus der byzantinischen Zeit. Das Becken hat ausgesprochenere Kreuzform. Zwischen den Armen standen vier Säulen für den Baldachin, die in Kelibia nur bildlich angedeutet sind. Neben den Säulen sehen wir heute noch vier fruchtebehängene Dattelpalmen, in der Vertiefung eine Taube. Als neue Motive treten hinzu, beim Einstieg ins Becken zwei aus den vier Paradiesflüssen trinkende Hirsche, beim Ausstieg Pfauen mit Kantharos und Zweigen. Auch sie lassen, wie der Phönix, den symbolischen Sinn der Paradiesbäume (Vermittlung ewigen Lebens, Erwartung der Unsterblichkeit) noch klarer erkennen. Übrigens verdeutlichen die zahlreichen Mosaiken der Bodengräber in der angebauten Basilika des Priesters Felix in unmißverständlicher Weise unsere symbolischen Bäume. Es sind lauter paradiesische, dicht gedrängte Motive, darunter Palmen, Granatapfel und Weinranken mit Kantharos<sup>18</sup>.

In Kelibia wird die Symbolik der vier Palmen um jene der vier Jahreszeiten bereichert, welche durch die vier Fruchtbäume dargestellt sind. Es ist das einzige mir bekannte Beispiel. Vielleicht hat der Schöpfungsbericht diese Bereicherung mitausgelöst. Nach Gen. 2,9 waren »die Bäume von aller Art, schön zum Anblick (πᾶν ξύλον ὡραῖον) und angenehm für den Genuß«. Barnabas (11,10) spricht daher von δένδρα ὡραῖα, was im ursprünglichen Sinne »jahrzeitengemäß«, im übertragenen, häufigsten Sinne »jugendschön, anmutig« heißt. Ὁραὶ sind bekanntlich die Jahreszeiten, die in der Kunst so häufig dargestellt wurden. Das palästinensische Judentum kannte nur Sommer und Winter. Der Wechsel und die Symbolik der vier Jahreszeiten war ihm fremd. Erst durch den Hellenismus fanden sie Eingang. In der Sarkophagplastik, in der Katakombenmalerei und in den Mosaiken der Synagogen wird das Motiv als Schmuck und als Sinnbild neuen Lebens aus dem Tode (funerale Kunst) verwendet<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> B. BAGATTI: RivAc 13 (1936) 121f spricht von »melagrani«. Bei S. J. SALLER, The Memorial of Moses on Mount Nebo (Jerusalem 1941) 1,229; 3 Taf. 103ff (nach Courtois 118<sub>80</sub>) wird unterschieden zwischen Granatapfelbäumen und Birn-, Feigen- und Apfel-, wenn nicht Aprikosen- oder Zitronenbaum. L. DE BRUYNE (Actes du V<sup>e</sup> Congrès d'Archéol. Chrét. 1957, 365f) spricht von fünf Granatapfelbäumen und deutet sie als Lebensbäume, die Tiere hingegen als Getaufte.

<sup>16</sup> G. L. FEUILLE, Une mosaïque chrétienne de l'Henchir Messaouda: Cah. Archéol. 4 (1949) 9/15; H. CH. PUECH, Le cerf et le serpent: ebd. 17/60.

<sup>17</sup> Eine Abbildung nach GAUCKLER in DACL 13, 141f, Fig. 9319 u. in Actes V<sup>e</sup> Congr. d'Archéol. Chrét. 382f, Fig. 1 (H. STEIN).

<sup>18</sup> Karthago 9 (1958) Taf. 20a u. 21b von Grab nr. 35 zeigen unter der Inschrift zwei Palmen, einen Pfau u. einen Kantharos mit Zweigen. Taf. 29c von Grab nr. 9 verbindet eine Traube mit

einem Granatapfel und einem Zweig. Die Mosaiken gehören derselben byzantinischen Periode an. Auf dem Mosaik des Theodul im Museum von Sousse (ebd. Taf. 37a) wachsen aus einem Kantharos zwei traubenbesetzte Weinranken mit pickenden Vögeln und mit Enten. In der Mitte des Kantharos, den zwei Pfauen umgeben, erhebt sich majestätisch eine mit Früchten behängene Palme. Dasselbe, leicht abgewandelte Motiv weist der Mosaikboden der Synagoge von Naro (Hammâm Lif in Tunesien) auf. Hier steht der Kantharos mit sprudelndem Quell und zwei Pfauen in der Mitte. Zwei behängene Dattelpalmen dienen als Rahmen. Gute Abbildung bei B. KAENEL, Die Kunst der antiken Synagogen (1961) Taf. 72 (nach Revue Archéol. 1884 Taf. 7f). Die Palme ist hier wirklich Paradiesbaum.

<sup>19</sup> GOODENOUGH aO. 1,248/50 u. 3,640 Synagoge von Beth-Alpha; 8,167f. 172/77 u. 3,789. 742. 748f. Katakomben u. Sarkophag.

Der griechisch-römischen Kunst war das Thema geläufig. Seine Verwendung in Grabdenkmälern (auf Sarkophagen erst gegen Ende des 2. Jh.) ist zuletzt von F. MATZ untersucht worden<sup>20</sup>. Ursprünglich ging es um eine Darbringung von Opfergaben, welche vier Eroten als personifizierte Horen an den bestimmten Jahreszeiten dem apotheosierten Fürsten in der Gestalt des Dionysos darbrachten. Die kosmische Bedeutung der Jahreszeiten (ewiger Wechsel mit wiederkehrendem Anfang nach oder aus dem Ende) sowie eine vergeistigte Vorstellung vom Tode (Unsterblichkeitsglaube, besonders die stoische Lehre von der Palingenese)<sup>21</sup> führten zu einer neuen Sinnggebung, die ohne Bedenken von den Christen übernommen werden konnte. Hierher gehören Darstellungen der Jahreszeiten in den christlichen Katakomben und auf Sarkophagen<sup>22</sup>. Die personifizierten Horen, Genien und Eroten treten freilich zu Gunsten neutraler Zeichen zurück wie Büsten oder Köpfe mit den pflanzlichen Kennzeichen der Jahreszeiten oder letztere allein<sup>23</sup>. In der repräsentativen kaiserlichen Kunst (Triumphbogen Trajans in Benevent, des Septimius Severus und des Konstantin in Rom) fand das Motiv Eingang, weil es ursprünglich für einen heroisierten Fürsten verwendet wurde und andererseits fruchtbare, glückliche Zeiten kündigt (Verwendung auf Kaisermünzen mit der Legende FELICIA TEMPORA). Hier liegt wohl auch die Erklärung, warum auf christlichen Denkmälern die Jahreszeiten (oder die mit ihnen verwandten Blumen-Frucht- und Baum motive) den Guten Hirten, das Lamm Gottes (Lateranbaptisterium), das Monogramm Christi (S. Giovanni in Neapel), des himmlischen Basileus und Urhebers des Lebens, umgeben. Mit in Erwägung zu ziehen ist der Sonnenkult und seine Anwendung auf Christus. Sol hat häufig als Hofstaat die personifizierten Horen<sup>24</sup>.

Damit sind die Voraussetzungen für die Verwendung des Jahreszeitenmotivs in Baptisterien gegeben. Dieselben gegensätzlichen Begriffe von Sterben und Auferstehen, dieselbe Paradieseshoffnung verbinden Grab- und Taufhaus<sup>25</sup>. Das ikonographische Motiv der Jahreszeiten tritt uns zuerst in der Grabeskunst entgegen. Von hier scheint es den Weg in die Baptisterien gefunden zu haben, nachdem ihn Exegese und Katechese längst bereitet hatten. Das erste bekannte Beispiel bietet vielleicht die südliche Kirche des Bischofs Theodor von Aquileia (Anfang des 4. Jh.). Die westliche Hälfte ihres

<sup>20</sup> F. MATZ, Ein römisches Meisterwerk, der Jahreszeite nsarkophag Badminton-New York = JbInst, Ergbd. 19 (1958). Eine Zusammenfassung der ikonographischen Ergebnisse wird ebd. 141f gegeben.

<sup>21</sup> FR. CUMONT, Le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942) 489/92: Texte u. Denkmäler, auch jüdische. M. POHLENZ, Die Stoa (1948) 78/81.

<sup>22</sup> WILPERT, Mal. 34/8; Wilpert, Sark. I, 13, 117, 2/3; 3 Suppl. 271, 5/6; 276, 2/3 u. S. 15f. Text. Vgl. M. SPANNEUT, Le stoicisme des Pères de l'Eglise (Paris 1957) 361f.

<sup>23</sup> Diese Kennzeichen erwähnt Minucius Felix Oct. 17, 1; in Beziehung zur Auferstehung ebd. 34, 11; Tert. de resurrect. mort. 12, 4/7: Reuoluntur hiemes et aestates, (et) uerna et autumnus cum suis uiribus moribus fructibus ... 7. Totus igitur hic ordo reuolubiliter rerum testatio est resurrectionis mortuorum. Apol. 48, 8 klingt durchaus stoisch u. erinnert an die unten anzuführenden Texte des

Zeno: Tempora ubi finiuntur, incipiunt. Orig., Comm. in Rom. 5, 9 (PG 14, 1044 C): omnis etenim planta post hiemis mortem resurrectionem ueris exspectat. Si ergo et nos in Christi morte complantati sumus in hieme saeculi huius et praesentis vitae, etiam ad futurum uer inueniemur fructus iustitiae ex ipsius radice proferentes; et si complantati sumus ei, necesse est ut Pater agricola purget nos tanquam palmites uitis uerae, ut fructum plurimum afferamus. Dracontius, De laudibus Dei 1, 623 ff (MG AA 14, 58/65) entwickelt das Thema wohl am breitesten, den Wechsel der vier Jahreszeiten 714/20. Da es sich um einen Autor von Karthago aus dem Ende des 5. Jh. handelt, ist seine Naturverbundenheit auch eine Illustration der Mosaiken.

<sup>24</sup> Siehe W. EISENHUT, Art. Ver: PW 8 A 1, 906 mit Quellenangabe.

<sup>25</sup> Ambrosius hat diese Beziehung wiederholt erwähnt, vgl. RivAC 27 (1951) 152f.

Mosaikbodens schmücken Themen, die am ehesten mit dem Katechumenat und der Tauffliturgie erklärt werden können. Im Feld unmittelbar vor dem Guten Hirten sind von den vier Jahreszeiten in Form von bekränzten Büsten wahrscheinlich der Frühling und der Sommer erhalten<sup>26</sup>.

Im Oratorium Johannes des Evangelisten beim Lateranbaptisterium (Mitte 5. Jh.) umgibt der Kranz der Jahreszeiten aus Blumen, Ähren, Trauben und Olivenblättern das Lamm Gottes. Wesentlich dasselbe Motiv muß die gegenüber liegende Kapelle Johannes des Täufers geziert haben<sup>27</sup>. Hier kann das Lamm Gottes nicht von der Oster- und Tauffliturgie getrennt werden. Nach dem Liber Pontificalis hatte es in plastischer Ausführung auch beim Taufbecken Verwendung gefunden.

Ob die vier Früchte- und Blumenkörbe in S. Giovanni von Neapel die Jahreszeiten versinnbildeten, ist zweifelhaft. Aber die Thematik ist im Grunde dieselbe. Der triumphale Charakter ist ausgesprochen, wenn wir an die Krönung des Monogramms Christi (des erhöhten Christus selbst) durch die Hand Gottes denken, das seinerseits mit dem Blüten-, Früchte- und Baumkranz umgeben ist.

In Kelibia ist die Loslösung von der hellenistischen Vorlage im Sinne einer noch weiteren Verchristlichung durch die biblischen Paradiesbäume (Palme) vollendet. Letztere werden also das durch die Taufe wieder erschlossene Paradies (Kirche) mit seinen Gnadenfrüchten, die Unterpfand des ewigen Paradieses sind, versinnbildeten, die »Felicia tempora«. Sie können aber auch die Neophyten (die »Neugepflanzten«) selbst darstellen, zugleich auch als Kranz um das Monogramm Christi, des Erstlings der Auf-erstandenen, aufgefaßt werden, das in der Vertiefung als Mitte die ganze Komposition beherrscht, ähnlich wie das Monogramm in Neapel, das Lamm im Lateran. Lassen wir diese Themen wie in einer Symphonie mitklingen. Das bewußte Bestreben des Künstlers nach formaler und inhaltlicher Fülle berechtigt uns dazu, mag auch das erstgenannte Leitmotiv bleiben. Alle sind dem frühen Christentum bekannt. Sollten nicht alle dem Künstler bewußt gegenwärtig gewesen sein, die Beschauer konnten sie heraushören oder herauslesen, wie es die Texte beweisen. Bei Barnabas (Kap. 11) sind unter Verwendung verschiedener Bibeltexte die an den Wasserbächen gepflanzten Bäume (Ps. 1,3/6) die Getauften, deren Früchte im gleichen Zusammenhang die Gerechten zum ewigen Leben ernähren, also paradiesische Lebensbäume. Zeno (II tr. 63) gebraucht in einer Osterhomilie ein allgemein bekanntes Bild, wenn er schreibt: »Die Juden gelangten nach dem (Durchzug durch das) Meer zur Wüste. Wir kommen nach der Taufe in das Paradies«.

Damit ist die Symbolik der Bäume, noch nicht jene der Jahreszeiten behandelt. Die funerale, eschatologische Verwendung der letzteren in Texten wurde bereits kurz berührt. Die baptismale bedarf einer Ergänzung. Mit ihr wird vor allem der Gedanke der sakramentalen Wiedergeburt beleuchtet. Das Zusammentreffen des Osterfestes mit dem Frühling, dh. dem jüdischen und altrömischen Jahresbeginn, mußte diese Symbolik

<sup>26</sup> Vgl. G. BRUSIN — P. L. ZOVATTO, *Monumenti palcristiani di Aquileia e di Grado* (Udine 1957) 86. Die Interpretation scheint mir richtig zu sein, wenn auch die Verbindung mit dem Guten Hirten lose ist. C. CECHELLI, *La Basilica di Aquileia* (Bologna 1933) 188, ist unentschieden, ob es sich um Jahreszeiten handelt, wie sie schon GNIRS mit

Recht angenommen hat. Links ist offenbar der Sommer, rechts der Frühling. Die Reihenfolge von links nach rechts ist die gebräuchlichste. Oben müßten also rechts der Herbst, links der Winter folgen.

<sup>27</sup> WILPERT, *Mos.* 2, 731/735 u. 3 Taf. 87.

begünstigen<sup>28</sup>. In seinem Kreislauf kehrt der Tag (die Sonne) immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück, um seinen Lauf und damit die Folge der Jahreszeiten, das Erwachen und Erstarren der Natur, von neuem zu beginnen: Bild der Ewigkeit und der Wiedergeburt zugleich. Andererseits wurde nach jüdischer Überlieferung die Erde mit dem Auftrag, stets neues Leben hervorzubringen, im Frühling erschaffen. Das im ersten Monat des Jahres gefeierte (Ex. 12,2) christliche Ostergeheimnis seinerseits beinhaltet Erlösung durch Taufe, Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, Zurückführung des Endes zum Anfang (Anakephalaïosis).

Bei Origenes klingt die baptismale Verwendung des kosmischen Geschehens höchstens an, indem er unsere, dem Frühlingserwachen angegliche Auferstehung mit der Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung durch die Taufe (Rom. 6,5) begründet<sup>29</sup>.

Hippolyt scheint diese Symbolik bekannt zu sein, wie es die unter dem Namen des Chrysostomus gehende, von MARTIN Hippolyt zugeeignete, jedenfalls unter seinem Einfluß stehende Osterhomilie zeigt<sup>30</sup>. Wir begegnen ihr später in verschiedenen Oster-texten (PsOrigenes, Gaudentius, Zeno, Ambrosius, PsAmbrosius, Prudentius)<sup>31</sup>.

Nirgends wird sie so weitgehend mit der Astronomie verbunden wie bei Zeno von Verona. Der Wechsel der Jahreszeiten wird ausdrücklich miteinbezogen<sup>32</sup>. Offenbar schweben dem Prediger bildliche Darstellungen der Sonne auf der Quadriga, des Tierkreises, der mit einer Rennbahn verglichen wird, und der Jahreszeiten vor.

In der ersten Osterhomilie führt er aus: Der ewige Tag, der in seinem raschen Lauf beim Frühlingsanfang, einem Rennfahrer gleich, um die »festliche Zielsäule« fährt, um den Kreislauf von neuem zu beginnen, der »aus einem Ende wieder einen Anfang, aus seinem Untergang wieder einen Geburtstag in endloser Reihe sich schafft« (proferens sibi de fine principium, natalitia infinita de occasu); die Jahreszeiten, der Frühling als Wiedergeburt der Blüten, der Sommer mit ährenreichen Garben, der Herbst mit seinem Wein: »Wer sieht nicht, daß all dies den himmlischen Mysterien angepaßt ist?« »Unter dem Frühling müssen wir den (Tauf-)Quell verstehen«. Der Tag selbst steht in Beziehung zur Auferstehung Christi, der ewiger Tag ohne Nacht ist. »Ihm dienen die zwölf Stunden in den Aposteln, die zwölf Monate in den Propheten. Ihn verkündigen die vier heilbringenden Jahreszeiten der Evangelien. Ihm entsprechen Früchte, aber nicht solche, die nur einmal im Jahre, sondern solche, die täglich reifen«<sup>33</sup>.

Dieselben Themen, vor allem die Symbolik der Geburt, kehren mit Variationen in allen 9 Osterhomilien wieder: Tr. 45 *una nativitate Ecclesiae flores clarissimi ac dulces nostri funduntur infantes*. Tr. 46 ... *ut (competentes) sacri oceani lacteo profundo demersi, inde novello novellique cum die resurgentes, nobiscum possint ad*

<sup>28</sup> Eine erste Zusammenstellung von Zeugnissen besorgte P. TH. MICHELS, Das Frühjahrssymbol in der österlichen Liturgie, Rede und Dichtung des christlichen Altertums: JbLw 6 (1926) 1/15. Sie sollen hier höchstens ergänzt werden. Die Symbolik der vier Jahreszeiten streift sie kaum S. 12.

<sup>29</sup> Siehe oben Anm. 23.

<sup>30</sup> Kap. 17, Ausgabe P. NAUTIN: Sources Chrétien-nes 27 (1950) 145/9 u. 72/5 (Kommentar).

<sup>31</sup> Die Beziehung zur Taufe als dem Sakrament der Wiedergeburt ist besonders klar bei Ambrosius, Examer. 1,4,14f (er scheint von Zeno abhängig, von dem unten die Rede sein wird), bei PsAmbr., De myst. Paschae 2,2 (PL 17,672/5); Venantius

Fortun. Carm. 3,9 Ad Felicem episcopum de pascha (MG AA 4,59/62). Aus der Liturgie könnte man etwa die Taufwasserweihe nach dem byzantinischen Ritus nennen, bei der in der Aufzählung der Wunderwerke Gottes die Erschaffung der vier Jahreszeiten erwähnt wird, »mit denen Gott den Kreis des Jahres gekrönt hat«. ASSEMANUS 2,135: τοῖς καιροῖς τὸν κύκλον τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐστεφάνωσας.

<sup>32</sup> Vgl. auch F. J. DÖLGER, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona: ACh 6 (1940) 15/23. 51/6.

<sup>33</sup> Lib. 2 tr. 45 (PL 11,500/2 Ballerini). Übersetzung nach A. BIGELMAIR (BKV 2,10), der die Ausgabe von GIULIARI heranzieht.

immortalitatis gloriam pervenire. Ebenso tr. 47. In tr. 48 tritt neu das Symbol des Phönix hinzu (vgl. S. Giovanni in Neapel). Tr. 51 fährt nach der Schilderung des kosmischen Frühlingsercignisses fort: *Hic est dies . . . quo aethereo semine novellus, id est noster vivificatus est populus*. Tr. 53: *Hodie eos (competentes) etiam ver aridens diversos in flores diverso charismate redditurum est*.

Der Tag ist als personifizierte Gestalt »betränzt mit vielgestaltiger Anmut« (multi-formi gratia redimitus (tr. 46 und 47). Konkret besagt diese Ausdrucksweise einen um das Haupt gelegten bunten Kranz, wohl geflochten aus den Symbolen der Jahreszeiten (vgl. das mit dem Jahreszeitenkranz umgebene Lamm im lateranensischen Baptisterium), übertragen die Gnadenfülle des Ostertages (vgl. tr. 50).

Nach tr. 53 »teilt der herrliche Tag, der Vater der Jahrhunderte, reich an Erzeugnissen von Früchten aller Art, aus vollem Schoße zu jeder Zeit, in der man will, die Gaben der vier Jahreszeiten aus«. Dies wird auf die Taufbewerber übertragen. Sie werden sich nach dem Winter der Sünde des zubereiteten Öles erfreuen (Taufe — Firmung). Ein lachender Frühling wird sie in verschiedene Blumen wieder verwandeln. Nach der Taufe werden sie die Frucht des Sommers, dh. das neue (eucharistische) Brot genießen und vom (eucharistischen) Weine des Herbstes berauscht werden.

Nach tr. 52 fährt Dies auf dem Viergespann der Jahreszeiten, die tr. 9 als die vier Evangelien bezeichnet werden.

Weil die Sonne im Frühling unter dem Zeichen des Widders (Tierkreis) steht, findet Zeno sogleich die Verbindung zum Osterlamm (tr. 43). Die Zeichen des Wassermanns und der zwei Fische erinnern ihn an das Wasser des Heils (Taufe) und die zwei Völker der Juden und Heiden, »die lebend im Wasser der Taufe zu einem Volke Christi unter einem einzigen Zeichen gesiegelt sind« (tr. 43).

Zenos Vorstellungswelt und Ausdrucksmittel sind noch ganz von der antiken Astronomie bestimmt. Jene des Mosaizisten von Kelibia haben sich etwas gewandelt. Der Kreislauf des Dies mit der Quadriga ist verschwunden. Aber die sich folgenden Jahreszeiten sind, jetzt unter dem Bild der vier Fruchtbäume, immer noch Ausdruck derselben christlichen Inhalte.

In diesem Zusammenhang sei ein letztes Wort zum rätselhaften Insekt auf der zweiten Stufe beim Eintritt gestattet, das in seiner Art einzig dasteht. Es ist als Biene und in Verbindung mit den vier »Kerzen« als Anspielung an die »*Laus cerci*« gedeutet worden<sup>34</sup>. Gegen diese Interpretation ist Einsprache erhoben worden, unter Hinweis auf die Wasser andeutenden Wellenlinien, welche das Insekt wie die Fischlein an den drei anderen entsprechenden Stellen umgeben<sup>35</sup>. Man kann dazu die formal und inhaltlich geschlossene Komposition der gesamten Dekoration erwähnen, die einen ähnlichen, verwandten Sinn für das Insekt wie für die kleinen Fischlein unter dem großen Ichthys nahelegt. Der Ichthyssymbolismus (Tert. bapt. 1) ist und war damals zur Genüge bekannt. Es könnte sich dann um eine Singzikade handeln, die einer Biene ähnlich sieht, wenigstens auf bildlichen Darstellungen. Sie ist ein in südlichen Regionen sehr bekanntes Tierchen. In Feigen- und Olivenhainen, Maulbeer- und Rebenpflanzungen (fügen wir die Granatapfelbäume hinzu) läßt es seinen Gesang

<sup>34</sup> COURTOIS aO. 116; P. A. FÉVRIER — C. POIN-SOT, Les cierges et l'abeille. Note sur l'iconographie

du Baptistère découvert dans la région de Kélibia. Cahiers Archéol. 10 (1959) 149/56.

<sup>35</sup> TH. KLAUSER: JbACh 2 (1959) 157.

erschallen und hat das Naturgefühl der Alten mehr als irgendein anderes Insekt erregt<sup>36</sup>. Man empfand diesen Gesang ebenso entzückend wie jenen der Nachtigall. Basilius d. Gr. wiederholt eine sicher verbreitete Volksmeinung, wenn er sagt, die Erde lasse zur Zeit großer Regen (als Beispiel nennt er die Nilüberschwemmungen) aus sich, ohne Begattung, gewisse Lebewesen hervorbringen. An erster Stelle werden die Zikaden genannt<sup>37</sup>. Diese leben nach antiker Anschauung vom Tau<sup>38</sup>. Ein an die Zikade gerichteter lyrischer Erguß schließt mit den Versen: »Ja, dich lieben alle Musen, / Phöbus selber liebet dich, / Gab dir helle Stimme. / Dich beschweret nie das Alter, / Weise, erdgeborene, Liederfreundin, / Frei von Lust (ἀπαθής), Fleisch ohne Blut (ἀναιμόσαρκε), / Fast den Göttern bist du ähnlich«<sup>39</sup>.

Nach diesem Lobpreis überrascht es nicht, wenn der Sophist Asterius das Oster- und Taufgeheimnis nicht nur mit den uns bekannten Bildern vom Frühling, von der Sonne, den Blumen und Früchten der Jahreszeiten, den Palmen und Reben umschreibt<sup>40</sup>, sondern auch mit jenem der Zikade in seiner Osterhomilie 14 begeistert, breit und geistreich entwickelt. Die Veranlassung dazu gibt ihm die Überschrift des Psalms 8 Εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῶν ληνῶν (Für den Chormeister. Nach dem Liede: »Die Keltern ...«), den er kommentieren will. »Der göttliche ... Weinstock ist aus dem Grab gewachsen und hat die Neuerleuchteten gleich Trauben als Früchte im Altarraum hervorgebracht ... Der Weinstock wurde abgeerntet und der Altarraum gleich einer Kelter mit Trauben gefüllt. Keltertreter und Winzer, auf die Bäume gestiegene singende Zikaden<sup>41</sup> zeigten uns auch heute das entzückende Paradies der Kirche an« (1). Die Winzer sind die Propheten und die Apostel. Die Zikaden sind »die Neuerleuchteten, die aus dem Taufbecken heraus befeuchtet, gleichsam auf den Baum des Kreuzes gestiegen, von der Sonne der Gerechtigkeit erwärmt, von Geist rings umstrahlt, Geistiges zirpen und sprechen: 'Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde' Ps. 8,2« (2). Die Zikaden werden vom Tau genährt, die Täuflinge vom Logos, dem Tau des Himmels (3). Jene beschädigen den Himmel nicht, wenn sie den Tau saugen, diese die Prediger nicht, wenn sie die Lehre willig hören und beobachten (4). Jene schweigen, wenn sie mit dem Besten des Taus genährt sind. Trocknet aber die aufsteigende Sonne ihren befeuchteten Tisch ab, dann singen sie, von Hunger getrieben, und trösten sich. Diese erfreuen und nähren sich am Tau des Geistes, wärmen sich an der Sonne Christus und singen voll Bewunderung für ihren Ernährer: Herr, unser Gott, wie wunderbar usw. Ps. 8,2 (5). Dann folgt eine praktische Anwendung: Wie sich die Zikade mit dem eigenen Tau begnügt und die Früchte der Bäume (genannt sind Apfel, Nuß, Olive, Granatapfel) nicht stiehlt oder beschädigt, so soll auch der in der Welt lebende Bruder niemanden schädigen, sondern sich mit dem ihm von Gott Geschenken begnügen, wie die Zikade dem Baum, so der Welt gekreuzigt

<sup>36</sup> Vgl. STEIER, Art. Tettix: PW 5A 1,1113/9; O. KELLER, Die antike Tierwelt 2 (1913) 401/6.

<sup>37</sup> Hexam. 9,2 (PG 29,189C): οὐ γὰρ μόνον τέττιγας ἐν ἐπομβρίοις ἀνίστην. Eustath. Bas. Hexam. (PL 53,957C): Non ... cicadas solum ex imbris rigata producit terra.

<sup>38</sup> Stellen sind bei STEIER aO. 1117 angeführt. Dazu jetzt die in unserem Text erwähnten Ausführungen von Asterius, Hom. 14.

<sup>39</sup> Anakreonten: PLG 3,316B. Die Übersetzung ist jene GOETHES, jedoch mit Korrekturen, die

schon KELLER verlangte. GOETHE übersetzte den drittletzten Vers: »Ohne Fleisch und Blut Geborne«, was als eine Anspielung an Joh. 1,13 interpretiert werden könnte. Die Metapher des Asterius wäre dann noch einleuchtender; aber dies ist nicht der Sinn des Verses.

<sup>40</sup> Hom. 14 (105/7 M. RICHARD [Oslo 1956]); hom. 15 (108/16 R.); hom. 16 (117/27 R.).

<sup>41</sup> Da im folgenden nur die Rede von Zikaden ist, die auf Bäumen ruhen, wird δευροβάται auf sie bezogen sein.



sein Gal. 6, 14 (6). »Kämpfe, Neuerleuchteter, damit dich die Zikade nicht besiege . . . vom Hl. Geiste stets betaut, von den Winterstürmen der Versuchungen befreit, in Frühlingsstimmung versetzt, voll Staunen ob der Auferstehung des Christus sprich: 'Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Welt', weil Du, wie eine Zikade auf der Erde geboren, lehrtest, daß auch wir wie Zikaden geboren werden« (7). Nach einem Hinweis auf Joh. 1, 13: »Die nicht aus dem Fleische« usw. folgt: »Denn wie die Zikade ohne Samen geboren wird und als Mutter die Erde kennt, einen Vater aber nicht, so kennt auch Christus eine jungfräuliche Mutter, einen Vater-Erzeuger aber nicht«. Und wie die Zikade, aus der Erde geboren, lange verborgen bleibt und erst wenn sie durch Tau fett und auf dem Baum erhöht worden ist, ihr Lied vernommen wird, so war auch Christus nach seiner Geburt wie ein Wurm verachtet (Ps. 21, 7); »nach dem Tau aber und dem Baum, nach der Taufe und nach dem Kreuz, wurde sein Evangelium gleichsam auf dem Acker der Welt vernommen. . . « (8). Hier bricht die Homilie unvollständig ab. Es mußte die Anwendung auf die Geburt der Neophyten durch die Taufe folgen.

Die Bildersprache der ganzen Homilie war zu erwähnen, da sie die Mosaiken von Kelibia in einzigartiger Weise beleuchtet. Leider kenne ich kein anderes Beispiel einer solchen symbolischen Auswertung der Zikade. Der Text des Asterius scheint daher eine zu schmale Basis zu sein, um die hier vorgetragene Bedeutung des Insektes zwingend zu beweisen<sup>42</sup>. Doch, wenn die Psalm-Überschrift den Sophisten zu seiner so anschaulichen Metapher veranlassen konnte, warum sollte nicht das Motiv der Rebe, die so üppig das Taufbecken umgibt, und jenes der vier Fruchtbäume, zu denen die Zikade wie natürlich gehört<sup>43</sup>, den Mosaizisten in gleicher Weise inspirieren können? Beide, Jahreszeiten und Zikade, mußten sich auf Grund der volkstümlichen Anschauung als gleichwertige Symbole der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste darbieten, das um so mehr, als sie sich mit einem dritten, älteren, dem Fisch (Tert. de bapt. 1, 3) zusammenfinden. Letzteres hat den Vorteil, biblisch zu sein, was ihm eine größere Verbreitung sicherte.

FREIBURG, SCHWEIZ

OTIMAR PERLER

<sup>42</sup> Auch die Bestimmung des Insektes auf dem Mosaik ist nicht leicht. Die kurzen Flügel und die langen Fühler sprechen eher für eine Biene, der längliche, mehr schmale Hinterkörper für eine Zikade. Als ich einem mit nordafrikanischen Verhältnissen vertrauten Studenten eine Photographie zeigte, äußerte er sich dahin, seinem ersten Eindruck folgend, halte er das Insekt für eine Zikade.

Erst als ich ihm von der anderen Deutung sprach, fing er an zu zögern.

<sup>43</sup> Aber auch die Beziehung zu den Jahreszeiten drängt sich dem Dichter des Anm. 39 erwähnten Liedes wie von selbst auf: »Dir gehöret eigen alles, / Was du auf den Feldern siehest, / Alles was die Jahreszeiten bringen«.



## DIE DARSTELLUNG DER EUCHARISTIE AUF DEM THEODOR-MOSAIK IN AQUILEJA.

Zwei Motive unterscheiden die Darstellung der Eucharistie in der Südkirche von Aquileja, die bekanntlich aus der frühkonstantinischen Zeit stammt: im Mittelpunkt die zwischen Brot- und Trauben-(Wein-) Behälter stehende Victoria und die rings um diese angeordnete Prozession von Opfernden<sup>1</sup> (Fig. 1a-c).

Eine methodisch richtig geführte Untersuchung hat von der formalen Vorlage auszugehen. Die geflügelte Victoria mit Kranz und Palme ist dem profanen Typenschatz entnommen. Darüber

<sup>1</sup> A. GNIRS, *Die christliche Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platze des Domes von Aquileja: Jahrbuch des kunsthist. Instituts d. k. k. Zentralkommission für Denkmalspflege*, 9 (1915) 147, deutet das Mosaik als allegorisches Bild des Triumphes der Eucharistie. Ausführlicher und genauer formuliert H. LIETZMANN, in *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 20 (1921) 249-252. Ihm « scheint es sicher zu sein, dass wir hier eine stilisierte Darstellung der alten Opferszenen (Opfertorium) vor uns haben; die Gemeinde bringt ihre Gaben zum Altar; das Mittelbild symbolisiert das Abendmahl selbst ». Der Saal war also nicht das Consignatorium (Gnirs), sondern diente zur Feier der Eucharistie. Von einer Opferprozession anlässlich eines Weinlesefestes spricht auch EISLER, *Orphisch-dionysische Myste-riengedanken in der christlichen Antike: Vorträge der Bibl. Warburg*, II (1922-23) 206 ff. (zitiert nach G. BRUSIN, P.L. ZOVATTO, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 103 f.). Für P. G. WETTER « reicht (die Victoria) dem Sieger Kranz und Palme, die Zeichen des Triumphes, sei es, dass der Sieger Christus selbst ist oder der mit ihm gestorbene und auferstandene, alle Feinde überwindende Myste »: *Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft* 20 (1921) 215-216. C. CECCELLI, *La basilica di Aquileia*, 1933, 263 ff. schliesst sich Lietzmann an. Er zitiert für die Sinndeutung der Victoria *Apoc.* 2, 17: *Vincenti dabo manna absconditum*. J. FINK, *Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileia*, Münster-Köln 1954, 50, spricht ohne sich eingehend mit dem Thema zu befassen, von einer « symbolischen Darstellung der Eucharistie ». An dieser Deutung sei trotz des Vorbehaltes von O. WULFF (*Handbuch der Kunstwissenschaft*) nicht zu zweifeln. 1953 verglich R. EGGER das Trierer-Mosaik der Geburt Castors und Pollux, wo der Opfergang eines Collegiums ähnlich dargestellt wird, mit unserem Mosaik: *Trierer-Zeitschr.*, 22 (1953) 56 ff. (zitiert von BRUSIN, *a. a. O.*, 104, Anm. 99). BRUSIN, *a. a. O.*, 99 ff. wiederholt die allgemein eingebürgerte Auffassung von der « Vittoria eucaristica » und teilt mit Zurückhaltung die Deutung Eislers von der Verbindung zweier Motive, des eucharistischen Sieges und der Feier eines Winzerfestes, *ebd.*, 104. — Unsere Figur 1a-c gibt leider nur die Opfernden linker Seite, jene rechts sind zum Teil zerstört.



Fig. 1a. Bodenmosaik aus Aquileja, linke Seite oben:  
Darbringung von Trauben und Blumen



Fig. 1b. Bodenmosaik aus Aquileja, mitte und linke Seite:  
Victoria und Darbringung von Brot



Fig. 16. Bodenmosaik aus Aquileja linke Seite unten:  
Darbringung von einer Taube und Backwerk (?)

besteht kein Zweifel. Der Künstler hat mit dem seinen Zeitgenossen bekannten Symbol einen neuen Inhalt darstellen wollen, für den er ein anderes Ausdruckmittel nicht gefunden hatte. Dem Historiker sind solche Vorgänge auf dem Gebiet der bildenden Kunst ebenso gut wie auf jenem der Literatur längst bekannt.

Die Victoria ist ferner aus einem grösseren Zusammenhange herausgenommen worden. Das beweisen Haltung und Gebärden der durch die Umrandung isolierten Figur. Die Wendung von Körper und Blick nach links, die ausgestreckte Rechte mit dem Siegeskranz erheischen als Ergänzung einen links stehenden oder gedachten Sieger, der zu krönen ist. In derselben zum Sinnbild gewordenen Verkürzung sehen wir die Victoria auf zahlreichen Münzen, die weiter unten erwähnt werden.

Unwillkürlich drängen sich jene Darstellungen der triumphalen, kaiserlichen Kunst auf, in welchen der Herrscher als Sieger empfangen und gefeiert wird, so auf Triumphbogen, Elfenbein-

täfelchen, Münzen, usw.<sup>2</sup> Es sind Parusie-oder Adventus-Darstellungen, mit denen sich häufig das Motiv des Triumphes verbindet.<sup>3</sup> Vorlage sind die Gotteserscheinungen (Epiphanien) der im Osten beheimateten Kulte, welche den Kaiserkult und die kaiserliche Ikonographie beeinflusst haben.<sup>4</sup> Als Beispiel sei die Epiphanie des Zeus-Theos in Dura-Europos erwähnt. Hier steht der Gott übergross neben dem Sonnengespann, auf dem er herabgefahren ist und wieder hinauffahren wird. Zwei Victorien schweben über ihm. Die Kränze in ihren Händen sind für den siegreichen Zeus-Theos bestimmt<sup>5</sup> (Fig. 2).

Wir können in Rücksicht auf die Darstellung der Victoria zwei Typen unterscheiden: auf dem einen sehen wir die Siegesgöttin schwebend oder fliegend, in dem andern geht sie dem Kaiser den Weg bereitend eilig voraus. Ersterer versinnbildet noch besser als der zweite die Schnelligkeit des Sieges.<sup>6</sup>

Als Vertreter des ersten sei an der Spitze das fünfteilige Elfenbeintäfelchen Barberini im Louvre erwähnt (Fig. 3).<sup>7</sup> Es gehört seiner Komposition nach dem frühen 6. Jahrhundert an. Im mittleren Feld sitzt der Kaiser mit dem Diadem gekrönt auf dem Pferd, das sich aufbäumt. Im Begriffe abzusteigen stützt er sich mit der Rechten auf die Lanze. Hinter ihm fleht ein besiegter Barbar um Gnade.

<sup>2</sup> Sie sind behandelt worden von FR. CUMONT, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome: Atti della Pont. Accad. Rom. di Archeol.*, Memorie, vol. III, 3 (1932) 81-105; von A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof: Mitteilungen des Deutsch. Archäol. Instituts, Röm. Abt.* 49 (1934) 1-118; von A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936. Aufschlussreiches Vergleichsmaterial findet sich in E. H. KANTOROWICZ, *The « Kings Advent »: The Art Bulletin* 26 (1944) 207-231. Verschiedene Adventus-Darstellungen und Verwandtes bieten Fig. 1-20 auf Taf. I; zu beachten sind besonders Fig. 6-7, 10, 13, 15-17, 20. Weitere Literatur und Zusammenfassung findet man in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. V, Sp. 844-846, Art. *Epiphanie* von E. PAX.

<sup>3</sup> Vgl. ALFÖLDI, *a. a. O.*, 88-100; GRABAR, *a. a. O.*, 234-236. Für die religionsgeschichtlichen Unterschiede zwischen Epiphanie und Parusie oder Adventus sei auf E. PAX, *Epiphaneia*, 1955 und *Reallexikon für Antike u. Christentum*, V, p. 832-909 hingewiesen.

<sup>4</sup> Vgl. GRABAR, *Martyrium II*, Paris 1946, 129-206, besonders 134-152.

<sup>5</sup> M. ROSTOVZEFF, *Dura-Europos and its art*, Oxford 1938, 68 f. und Taf. XIII oder *Preliminary Reports of 7th and 8th Seasons of Work*, New Haven 1939, Pl. XXX.

<sup>6</sup> Vgl. PACATI, *Panegy. Theodosio dictus*, c. XXXIX, 1 (edit. GALLETIER, 1955, 105): « Recte profecto germana illa pictorum poetarumque commenta Victoriam finxere pinnatam, quod hominum cum fortuna euntium non cursus est, sed uolatus ».

<sup>7</sup> In R. DELBRÜCK, *Consulardiptychen*, Taf. 48; in W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike u. des frühen Mittelalters*, Taf. XII, 48; in *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, Bd. IV, Fig. 3773, col. 1156/7.

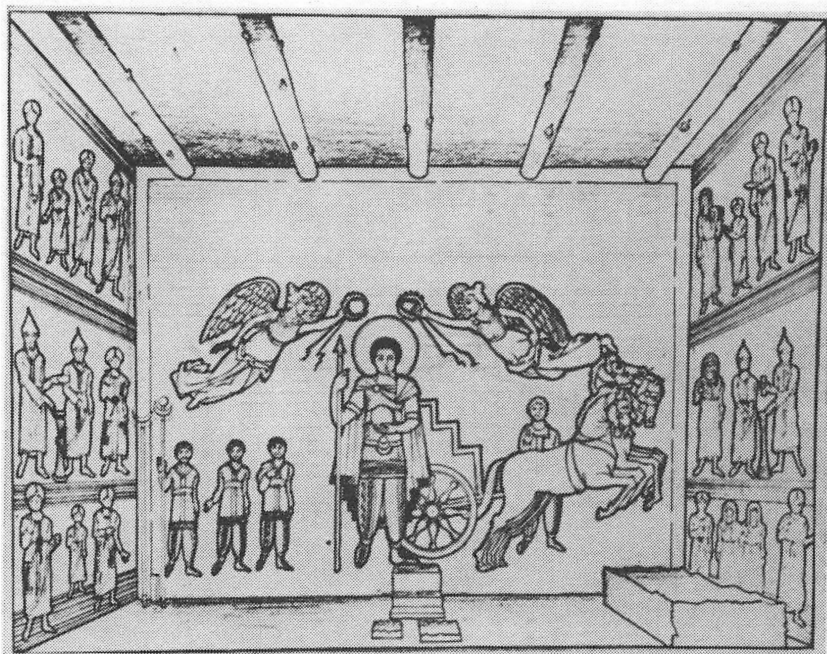


Fig. 2. Dura-Europos: Epiphanie des Zeus-Theos (aus Rostovtzeff)

Rechts in der Höhe bekrönt den Sieger eine ihm zuschwebende Victoria, die in der Linken eine Palme trägt. Unter dem Pferd liegt die personifizierte Erde. Sie stützt mit der Rechten den Fuss des Reiters. Im linken Schmalfeld nähert sich ein Würdenträger im Soldatenkleid mit einer den Kranz darreichenden Victoria. Auf der unteren Schmalseite bringen, wieder von einer Victoria angeführt, Barbaren huldigend die Geschenke ihres Landes, links wohl Einwohner Süd-Russlands, rechts wohl aus Indien. Auf der oberen Schmalseite tragen zwei Genien (Victorien-Engel) einen Discus mit der Büste des jugendlichen Christus. Die rechte Schmalseite ging verloren. Die Christus-Büste ausgenommen stammen sämtliche Motive von einem viel älteren, heidnischen Typus.

Das ganze Diptychon war zu beschreiben, weil es jene Vorlage vertreten kann, welche nach unserer Auffassung die Komposition von Aquileja, Victoria und Opferprozession, aufzuhellen vermag.

Als Beispiel des zweiten Typus sei die Silberplatte von Kertsch genannt, die heute mit guten Gründen in das 4. Jahrhundert datiert



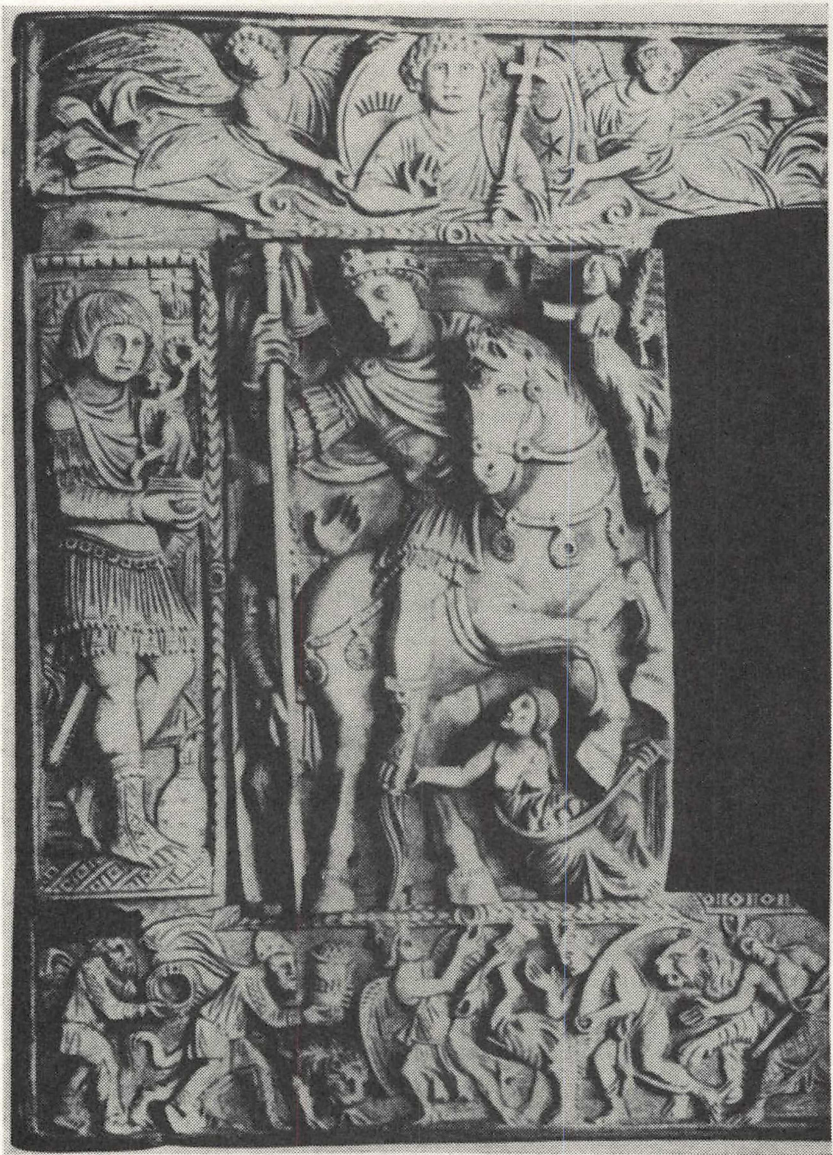


Fig. 3. Paris, Louvre: Elfenbeintafel Barberini (aus D.A.C.L.)





Fig. 4. Silberplatte von Kertsch (aus D.A.C.L.)

wird<sup>8</sup> (Fig. 4). Hier sitzt der Kaiser auf galoppierendem Pferd. Die Victoria schreitet ihm voraus. Sie hebt mit der Rechten einen Kranz in die Höhe gegen den Kaiser hin. Ihr Blick richtet sich nach derselben Seite. Die Linke trägt eine Palme. An Stelle des besiegtten Barbaren liegt dessen Schild unter dem Pferd. Von links folgt ein Speerträger mit mächtigem Schild, welchen das Christus-monogramm schmückt.<sup>9</sup> Hier nun entsprechen Haltung, Gebärden, Attribute der Victoria in allen Stücken jenen des christlichen

<sup>8</sup> In *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, Bd. IV, Fig. 3778, col. 1184/5; in GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Taf. XVII, 2.

<sup>9</sup> Cf. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, 48.

Mosaiks von Aquileja. Der Typus muss verbreitet gewesen sein. Erwähnt sei eine mit dem Theodor-Mosaik zeitgenössische Goldprägung aus Tarragona, welche als Gedenkmünze der Begegnung der Kaiser Kanstantin und Licinius in Mailand vom Jahre 312/13 angesehen wird.<sup>10</sup> Ein späteres, der Platte von Kertsch ähnliches Beispiel bietet eine Goldmünze Justinian I., nur dass hier der Schild des Barbaren und der Speerträger fehlen.<sup>11</sup>

Wenn unser Vergleich zu Recht besteht und der Schluss auf eine Uebernahme des profanen Typus berechtigt ist, dann müssen wir uns an Stelle des fehlenden Basileus Christus dazudenken, gradeso wie auf den zahlreichen Münzen mit der krönenden Victoria allein der Kaiser zu ergänzen ist, dessen Bild auf der Rückseite steht.<sup>12</sup> Mit der profanen Adventus-Darstellung hätte dann der Künstler der konstantinischen Zeit die Gegenwärtigwerdung (*ἐπιφάνεια*, *παρουσία*, *adventus*) des siegreichen Herrn im eucharistischen Mysterium sichtbar gemacht.

Dafür gibt es zwar keine genauen Parallelen, aber Analogien. Auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore zu Rom wird die Ankunft des Herrn bei der Menschwerdung, wenigstens zum Teil, mit Verwendung des antiken, für den Adventus des Kaisers geschaffenen Typenschatzes dargestellt; am klarsten ist das bei der Begegnung Jesu mit Aphrodisios in Sotina.<sup>13</sup> Aber auch bei der Darstellung im Tempel und der Verkündigung (Engel-Victorien) mögen solche Darstellungen nachwirken. Die Etimasia, das Sinnbild des im Himmel thronenden, einst wieder kommenden, erwarteten Herrn, hat ihr unmittelbares Vorbild in den göttlichen und kaiserlichen Thronen mit symbolischen Gegenständen. Es handelt sich um eine Repräsentation von Gottheiten und lebenden oder verstorbenen Kaisern, so etwa auf Münzen schon aus früher Zeit.<sup>14</sup> Man kann auf diese Weise auch im Fall der Etimasia

<sup>10</sup> J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, II, Paris 1911, 238-242. Ebenso *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie*, Bd. III, 2, 2647, Fig. 3241.

<sup>11</sup> GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Taf. XXVIII, 4. Ebenso, KANTOROWICZ, in *Art Bulletin* 26 (1944) Fig. 35.

<sup>12</sup> Siehe unten Anm. 48.

<sup>13</sup> Vgl. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, 234-236. Klarer noch Darstellungen des Einzugs Jesu in Jerusalem. Ib. und in Kantorowicz, siehe Anm. 2..

<sup>14</sup> Vgl. A. ALFÖLDI, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser: Mitteilungen des Deutschen Archäolog. Instituts. Röm. Abt.*, 50 (1935) 134-139. C. O. NORDSTRÖM, *Ravenmastedien*, Stockholm 1953, 46 ff, Taf. 12-13. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, 214 f.

von einer, wenn der Ausdruck erlaubt ist, verhüllten Epiphaneia sprechen.

Noch eine Miniatur der Trierer-Apokalypse (8. Jh.) kopiert eine antike Vorlage, wenn sie dem als Christus gedeuteten apokalyptischen Reiter auf weissem Pferd durch einen Engel einen Siegeskranz darbieten lässt. Komposition, Haltung und Gebärden des Engels sind noch dieselben wie jene der eben behandelten profanen Adventus-Victoria Denkmäler<sup>15</sup> (Fig. 5).

Auch das zweite Motiv unseres Mosaiks, der Opfergang, lässt sich von derselben Vorlage her beleuchten. Die Darbringung von Gaben durch Barbaren im Diptychon Barberini gehört zum Zeremoniell des Triumphes. Ein ähnliches Beispiel bietet das Kaiserdiptychon Trivulzio in Mailand.<sup>16</sup> Auf dem Obelisk Theodosius' II. in Istanbul liegen die besiegten Feinde auf den Knien, sind jedoch kompositionell gleich geordnet.<sup>17</sup> Weitere Beispiele bringen der Triumphbogen des Galerius zu Saloniki,<sup>18</sup> die Fragmente eines sehr frühen Triumphbogens, des Lucius Verus, im Casino Borghese und in der Kirche der heiligen Nereus und Achilles zu Rom<sup>19</sup> und andere Denkmäler mehr.<sup>20</sup> Es fiel Cumont und Jerphanion nicht schwer, aus Komposition, Haltung und Gebärden der Barbaren das Weiterleben dieses ikonographischen Typus in der Darstellung der Weisen aus dem Morgenland nachzuweisen. Für einen Amboschmuck in Saloniki konnte die unmittelbare Abhängigkeit vom nahen Galeriusbogen zwingend ermittelt werden.

Vor allem die Darbringung von Goldkränzen, welche bei einem Empfang des Kaisers auch durch Stadtbehörden üblich war,<sup>21</sup> fand in der Sarkophagplastik und im Mosaik weite Verbreitung. Je nach den Gegebenheiten der zu schmückenden Flächen wandelte sich die Anordnung, aber das Nachwirken der antiken Vorlage blieb unverkennbar. In S. Apollinare Nuovo zu Ravenna zieht die Pro-

<sup>15</sup> F. VAN DER MEER, *Maiestas Domini*, Roma 1938, 407, Fig. 92.

<sup>16</sup> In DELBRÜCK, *Consulardiptychen*, Taf. 49; VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, Taf. 12, 49.

<sup>17</sup> GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Taf. XII, 2.

<sup>18</sup> Abbildung in G. DE JERPHANION, *L'ambon de Salonique, l'arc de Galère et l'ambon de Thèbes: Atti della Pont. Accad. Rom. di Archeol.*, Memorie, vol. III, (1932) 107-128.

<sup>19</sup> FR. CUMONT, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*, ebd., 81-105.

<sup>20</sup> Siehe Liste in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I., 1015.

<sup>21</sup> Vgl. TH. KLAUSER, *Art. Aurum coronarium: Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I., 1010-1020.



Fig. 5. Miniatur der Trierer-Apokalypse (aus Van der Meer)

zession der hl. Märtyrer und Jungfrauen mit Kronen in zwei feierlichen Reihen durch das Schiff nach vorne zum himmlischen Basileus und seiner Mutter. In den Kuppeln der beiden Baptisterien gruppieren sich die Kränze tragenden Apostel kreisförmig, um sich vor der Etimasia zu begegnen (Baptisterium der Arianer) oder unmittelbar unter dem von Johannes getauften Erlöser, der als

Gottessohn vom Himmel her geoffenbart wird (Epiphaneia!). Trotz der durch die Kuppel bedingten kreisförmigen Disposition ist die antike Vorlage in beiden Fällen nicht zu übersehen.

Ähnlich verhält es sich in Aquileja. In Wirklichkeit dürfte sich der Opfergang geradlinig vollzogen haben. Die Aufteilung des Mosaiks in rechteckige Flächen bedingte eine kreisförmige Anordnung um das zentrale Motiv der Victoria, wo der Altar gestanden haben muss. Wie im Barberini-Elfenbein ist dieses Hauptmotiv durch grössere Proportionen hervorgehoben. Hier wie dort überrascht dieselbe Dreierkomposition: Kaiser-Victoria-Barbar; Victoria- Brot-Weinbehälter. Hier wie dort sind jene, die Gaben darbringen, dem zentralen Motiv untergeordnet, daher unterdimensioniert. Hier wie dort begegnen sie sich vor und unter der beherrschenden Mittelfigur.<sup>22</sup> Der triumphale Charakter ist im Falle des Mosaiks von Aquileja abgeschwächt. Die Opfernden sind hier nicht besiegte Barbaren oder huldigende Stadtbehörden, sondern (ursprünglich) zehn Knaben oder Mädchen, die ihre Gaben für die festliche Eucharistie- und Agapefeier herbeibringen und dem unsichtbaren, aber gegenwärtig gewordenen, siegreichen Könige huldigen.<sup>23</sup>

Es bleibt der Beweis zu erbringen, dass die frühe Christenheit zwischen eucharistischer Kulthandlung und triumphalem Adventus tatsächlich eine Verwandtschaft finden und ihren Glaubensinhalt mit Hilfe jener Formensprache ausdrücken konnte, welche die Epiphanie – und Adventusvorstellungen geschaffen hatten.

Nach der Didache 10,6 erfüllte die Parusie-Erwartung die Teilnehmer an der Agape, welcher wenigstens sonntags die eucharistische Opferfeier folgte. Die Gemeinde begrüsst den heiss erwarteten Herrn mit dem eschatologischen Ruf: «Hosanna dem Gotte Davids!» Es ist dieselbe Akklamation, welche beim Einzug Jesu

<sup>22</sup> Wie hartnäckig sich diese und verwandte Kompositionsschemata in christlicher Neugestaltung erhalten haben, zeigen Fresken, Mosaiken, Sarkophage, Elfenbeinskulpturen und Miniaturen. Auf einigen geht in der Darstellung der Epiphanie den Magiern ein Engel voraus ähnlich der den Barbaren vorausgehenden Victoria. Beispiele: das Evangeliar von Etschmiadzin, Fresken von S. Maria Antiqua und S. Maria in Cosmedin zu Rom, Castelseprio, usw.

<sup>23</sup> Es ist nicht unsere Aufgabe die verschiedenen Gaben zu bestimmen. Die *Paradosis Hippolyts* (?), Kap. 28, erwähnt ausser verschiedenen Früchten auch Blumen. Tauben werden heute noch bei Papstmesssen dargebracht (Heiligspredungen). Weitere Texte bei J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2. Ausg., Wien 1949, Bd. II., 12 ff.

in Jerusalem erscholl (Matth. 21, 9.15), also einen «Adventus» begleitete: «Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn, Hosanna in der Höhe». Markus 11, 10: «Gesegnet das Reich unseres Vaters David, das da kommt» und Johannes: 12, 12-15: «Fürchte dich nicht, sieh, dein König kommt», stellen diesen «Adventus» als die Ankunft eines Königs dar. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir, übrigens in der Linie des Apostels I Kor. 11, 26: «Sooft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn bis er kommt», die Eucharistiefeier als eine vorausgenommene, im sakramentalen Symbol erlebte Parusie bezeichnen. Das erwähnte Schlussgebet der Agape in der Didache 10, 6 bildet nach gut begründeter Auffassung<sup>24</sup> die Ueberleitung zur eucharistischen Opferfeier, an der nur die Getauften (die «Heiligen») teilnehmen durften.

Für den Apologeten Justin ist die Eucharistie eine stets sich neu vollziehende Menschwerdung, also eine sakramentale Ankunft (*παρουσία*) im Gegensatz zur einmaligen historischen und zur zukünftigen, am Ende der Zeiten erwarteten.<sup>25</sup>

In der ältesten Anaphora, jener der meist Hippolyt zugeschriebenen «Apostolischen Ueberlieferung», fällt die breite Ausführung der Hadesfahrt mit dem triumphalen Sieg über Tod und Teufel auf, welche in der Auferstehung gipfelt und dem Einsetzungsbericht unmittelbar vorausgeht.<sup>26</sup> Als Mysterium des Leidens und der Auferstehung des Herrn ist die Eucharistie eine fortgesetzte Passions-Osterfeier. Diese wird in der Pascha-Homilie des Meliton von Sardes, übrigens nicht von ihm allein, mit einem Triumph verglichen. In Anlehnung an Paulus Kol. 2, 15 verwendet er den technischen Ausdruck *θριαμβεύω*: Gleich einem triumphierenden König führt Christus den besiegten Feind wie in einem Triumphzug als Trophäe mit sich.<sup>27</sup> Hippolyt spricht, freilich in einem anderen Zusammenhang, von einer Bekränzung des Siegers Jesus über den Teufel: *οὗτος στεφανοῦται κατὰ διαβόλου*.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> J.-P. AUDET, *Didachè*, Paris 1958, 372-433.

<sup>25</sup> I *Apol.* 66, 2. Zur Terminologie der Parusie siehe *Dial.* 14, 8; 32, 2; 49, 2.

<sup>26</sup> Kap. 4, 8 Ausg. DIX, 8.

<sup>27</sup> Nr. 102 Ausg. der *Sources Chrétiennes* 123, 122. Aehnlich Ps.-HIPPOLYT, *Osterhomilie* 55, Ausg. in *Sources Chrétiennes* 27, 180-182. Hier finden wir für den sieghaften auferstandenen Christus die Ausdrücke: *προπομπέων καὶ θριαμβέων*.

<sup>28</sup> *Syntagma* 18, Ausg. NAUTIN S. 265. Solche Vergleiche wurden häufig auch für

In der sogenannten klementinischen Liturgie mahnt der Diakon vor der Kommunion zur Aufmerksamkeit und der Bischof spricht: «Das Heilige den Heiligen!». Das Volk antwortet mit einer Akklamation, welche in aller Deutlichkeit, bis zur Terminologie, den «epiphanen» Charakter der Mysterienhandlung offenbart: «Einer ist heilig, einer ist Herr, Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters. Gepriesen bist du in Ewigkeit. Amen. Ehre Gott in der Höhe und auf Erden Friede, bei den Menschen (göttliche) Huld! Hosanna dem Sohne Davids! Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn, Gott! Herr!, und der unter uns erschien (ἐπιφάνη). Hosanna in der Höhe! ».<sup>29</sup>

Auch beim kaiserlichen Adventus erschollen Akklamationen.<sup>30</sup> Die erhobene Rechte war die sie begleitende Gebärde.<sup>31</sup>

Der Zusatz: *θεός, κύριος, καὶ ἐπιφάνη ἐν ἡμῖν*, welcher zur biblischen Akklamation beim Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 9) gemacht wird, erinnert an die Akklamation bei der Einholung des Königs Mithriadates: «Keine Stadt, die ihn nicht mit überschwinglichen Ehren empfinde und ihm zuriefe: 'Gott, König!' »<sup>32</sup> «Kyrios» - Rufe dürften schon im ersten christlichen Jahrhundert beim römischen Kaiserkult verwendet worden sein.<sup>33</sup>

Auch andere Liturgien wie die Chrysostomus zugeschriebene verwenden die epiphanische Terminologie.<sup>34</sup> In der römischen Messe darf das zum Kanon überleitende Trishagion aus der Gotteserschei-

andere Belange wie das Martyrium verwertet. Vgl. die Stellen zu den Worten *θριαμβεύω, θριαμβος* in LAMPE, *A Patristic Lexicon*, Oxford 1964, 654 f. und die Worte *triumphare, triumphator*, etc. in A. BLAISE - H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout 1962, 830 f. Auch die Weiheinschrift der alten Basilica S. Agnese an der Via Nomentana verwendet dieselbe triumphale Sprache: «*Tartaream solus potuit qui (Christus) uincere mortem | Inuictus caelo solusque inferre triumphum* ». Aus E. Diehl, *Inscriptiones lat. christ. veteres*, Berolini 1961, I, 1768, 8-9.

<sup>29</sup> *Constitut. Apost.* VIII, 13, 11-13 Ausg. FUNK I, 516.

<sup>30</sup> A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung* cit., 79-88. TH. KLAUSER, Art. *Akklamation: Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I, 216-233.

<sup>31</sup> So die Akklamation des Kaisers im Triumphwagen auf dem Galeriusbogen zu Saloniki, Abbildung in *Röm. Mitteilungen* 49 (1934) 107, Abb. 7 (sich vorausgehende Anmerkung, ALFÖLDI). Joh. CHRYSOSTOMUS, *De inani gloria* 4, Ausg. F. SCHULTE, Münster 1914, 3, schildert die Akklamationen und die sie begleitenden Gebärden im Theater folgendermassen: «mit einer Stimme wie aus einem Munde... die Hände ausstreckend».

<sup>32</sup> POSID. b. *Athen.* 5, 213 b, zitiert von KLAUSER, a. a. O., 218.

<sup>33</sup> Dies legt der Erlass des Germanicus vom Jahre 19 an die Alexandriner nahe. Sieh KLAUSER a. a. O., 220 f. Ferner E. PETERSON, *Heis Theos*, 172.

<sup>34</sup> E. PAX, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. V., 899 f.

nung bei Isaias 6, 3 und das freilich spät eingeführte Benedictus aus dem Einzug in Jerusalem bei Matth. 21, 9 als Einleitung zur sakramentalen Epiphanie bei der Konsekration interpretiert werden.

Der Gedanke, besser der Glaube an eine sieghafte, ja triumphale « Erscheinung, Ankunft, Gegenwart » (*ἐπιφάνεια*, adventus, *παρουσία*) des Herrn und Königs während der Mysterienfeier der Eucharistie ist daher der Antike geläufig.

Im Sinne einer Analogie sind hier heranzuziehen die eucharistischen Brotstempel mit der Akklamation IC XC NI KA (*Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ*). Die symbolische Darstellung für letztere konnte nach antiker Formensprache nur die Nike sein. F. J. Dölger meinte zwar, diese Stempel seien kaum vor dem 5. Jahrhundert verwendet worden, da sie von den in diesem Jahrhundert abgesplitterten Kirchen nicht verwendet werden.<sup>35</sup> Wohl aber wären seit der konstantinischen Zeit die Voraussetzungen dazu gegeben gewesen, nachdem der Kaiser selbst diese Formel für drei Kreuze verwendete, die drei seiner Siege verherrlichen sollten, bei welchen er durch eine himmlische Vision bestärkt worden war.<sup>36</sup>

Zum mindesten beweisen diese Brotstempel, dass die gedankliche Verknüpfung Eucharistie — Triumph — Victoria nahelag und dass als Sieger nicht der Empfänger (Myste), sondern Christus der Herr und König gedacht war. Die Bezeichnungen « Sieger », « Triumphator » waren Christus übrigens schon seit dem 2. Jahrhundert beigelegt worden. Seit dem konstantinischen Zeitalter häufen sie sich.<sup>37</sup>

Endlich muss die Interpretation des Victoria-Motivs in Aquileja dieses in seiner organischen Einheit mit der westlich von ihm dargestellten Taufthematik sehen: Guter Hirt zwischen Hirschen, Schiff und Fische, Kopf mit ausgestreckter Zunge (Exorzismus),

<sup>35</sup> F. J. DÖLGER, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen: Antike und Christentum*, Bd. I, 1 (1929) 26 f.

<sup>36</sup> *Ebd.*, 24 nach NIKEPHOROS KALLISTOS, *Eccl. hist.* VIII, 32: PG 146, 121 AB.

<sup>37</sup> DÖLGER, *a. a. O.*, 24 führt dafür verschiedene andere Zeugnisse an wie KLEMENS v. ALEX. *Protr.* XII § 121,1: « Der herrlichste Anblick für den Vater ist der ewige Sohn als Sieger (*νικηφόρος*) ». LACTANTIUS, *Divin. Institut.* VII, 1, 25. EUSEBIUS, *KG*, V, 1, 42 (Märtyrer von Lyon). Weitere Beispiele findet man bei LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, 914 (Hippolyt, Thoma-Akten, Origenes). Hierher gehört auch der Ausdruck *νικητής*. Stellen bei LAMPE 916 f.



Kampf zwischen Hahn und Schildkröte (Sieg des Lichtes über die Finsternis), Siegespreis (durch klingende Münzen auf Säulenstrunk angedeutet).<sup>38</sup> Die letzteren Motive sind ebenso selten und sonderbar wie jene der Victoria und der Opferprozession. Tauf- und Eucharistiethematik beziehen sich auf die Sakramente, welche in der Osternacht gespendet wurden. Ihr wesentlicher Inhalt ist das Leiden des Herrn, die Hadesfahrt, der Sieg über Sünde, Tod und Teufel, die glorreiche Auferstehung, ein Mysterium, welches der Neophyt mitvollzog. Mag es auch bei jeder Opferfeier erneuert werden, in der grossen Vigil muss es dem Täufling und der Gemeinde zum besonderen Erlebnis geworden sein. Was natürlicher als dass sich die literarische und bildliche Darstellung des dramatischen Vorganges der Ausdrucksmittel der triumphalen Kunst bemächtigte? Unter den Schriftlesungen der Vigil stand auch jene des Auszuges aus Aegypten, des Genusses des Osterlammes, des Durchzuges durch das Rote Meer. Letzteren schildert Zeno von Verona in seinen Osteransprachen wie einen Sieg über «Barbaren».<sup>39</sup> Er verwendet den Ausdruck «triumphus».<sup>40</sup> Den Neophyten stellt er Christus selbst als Triumphator vor: «Brüder, jubeln wir in Christus und lasst uns dem ewigen Triumphator in Hymnen auf Zittern, mit Pauken und Lobliedern Dank sagen».<sup>41</sup> Da Zeno in räumlicher und zeitlicher Nähe zu unserem Mosaik steht, kommt seiner Bildersprache erhöhte Bedeutung zu.

Der geschichtliche Rahmen lässt sich aber noch weiter und klarer spannen. Aquileja war neben Mailand Residenz des Kaisers Maximian gewesen. Beim Feldzug Konstantin d. Gr. vom Jahre 312, welcher den jugendlichen Herrscher über die Alpen nach Italien von Sieg zu Sieg führte, ergab sich die Stadt nach der

<sup>38</sup> G. BRUSIN, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine 1957, 69-94. Th. KLAUSER, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7, 1964, 161, deutet den Guten Hirten als Symbol der Philanthropia d. h. der Herrschertugend Konstantins, der mit seiner Familie im Feld unter dem Hirten dargestellt wäre. Von der fragwürdigen Identifizierung dieser Porträte abgesehen, bleiben die den Hirten flankierenden Tiere, Hirsch und Gazelle, zu erklären.

<sup>39</sup> Lib. II tr. LIV: PL 11, 509: «*Iter ejus barbaris vehementer urgentibus, nec eques potest sequi, nec navis*».

<sup>40</sup> Ib. tr. LVII: PL 11, 513: «*Qui circa se videret feliciter triumphum*».

<sup>41</sup> Ib. tr. XL: PL 11, 487: «*Exsultemus, fratres, in Christo: triumphatorique perpetuo hymnis, citharis, tympanis, canticis gratiam referamus, qui nobis promissa perpetuans pia sanctione (ut aiunt) claves vere aureas misit*».

Eroberung von Susa, Turin, Mailand, Brescia, Verona freiwillig.<sup>42</sup> Für die Jahre 314/5 und 318 sind Besuche Konstantins in Aquileja bezeugt. Im Speisesaal des kaiserlichen Palastes war ein Bildnis Konstantins und seiner Gemahlin Fausta zu sehen.<sup>43</sup> Spätestens 319 oder 320 starb der Gründer der Südkirche, Bischof Theodor, dessen Name ins Mosaik eingetragen wurde.<sup>44</sup>

Wenn auch die Sitte, Erfolge der Herrscher durch das Sinnbild der Victoria in Wort und Bild für die Zeitgenossen und für die Zukunft festzuhalten, alt war, so häufen sich doch die Beispiele dafür zur Zeit der konstantinischen Dynastie. Einige Beispiele mögen dies beleuchten.

Nazarius schildert in seinem Panegyricus vom Jahre 321 den triumphalen Einzug nach der Schlacht an der milvischen Brücke. Er spricht dabei von der geflügelten Victoria (pennata Victoria), um damit die Schnelligkeit der Nachrichten über die kaiserlichen Erfolge in die Sprache der Rhetorik zu kleiden.<sup>45</sup>

In der Darstellung der Belagerung von Verona auf dem Triumphbogen Konstantins zu Rom schwebt die Siegesgöttin mit dem Kranz über dem Kaiser.<sup>46</sup> Auf den Postamenten stehen Niken, hier eine Palme, dort eine Trophäe in den Händen haltend.<sup>47</sup>

Die Numismatik im besonderen weist eine Fülle vom personifizierten Victorien auf, in gleicher Haltung und Gebärde wie auf unserem Mosaik. Der Kranz gilt natürlich dem Kaiserbildnis auf der Rückseite.<sup>48</sup> Eine bereits erwähnte Prägung aus Tarragona

<sup>42</sup> Vgl. den unbekannten Panegyriker vom Jahre 313, IX (12), 11, Ausg. GALLETIER, vol. II, Paris 1952, 132. Ferner NAZARIUS, *Panegyricus*, X, 27, *ebd.*, 187. O. SEECK, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919, Bd. I., 159 f.

<sup>43</sup> *Panegyricus*, VI (7), 6, 2, Ausg. GALLETIER, vol. II, 20 f.

<sup>44</sup> BRUSIN, *a. a. O.*, 111 f.

<sup>45</sup> *Panegyricus*, X, 32, Ausg. GALLETIER, vol. II, 191 f.

<sup>46</sup> H. P. L'ORANGE - A. VAN GERKAN, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens*, 1939, 62, Taf. 8, u. 23c.

<sup>47</sup> *Ebd.* 112-136, Taf. 24-31.

<sup>48</sup> Es seien folgende Beispiele zitiert aus MAURICE, *Numismatique constantinienne*, vol. I, 107, Pl. X, 1-2; 133, Pl. XI, 13; 148, Pl. XIII, 3-5; 150, Pl. XIV, 1; 159, Pl. XV, 8, Vol. II, 281-282, XVII f., Pl. VIII, 20; 282, XIX, Pl. VIII, 21; 479, IX-XI, Pl. XIV, 21; 497, Pl. XV, 4. Vol. III, 62, XVI-XVIII, Pl. III, 5; 79, Pl. III, 24; 109, Pl. IV, 15. Maurice bemerkt hier S. 109: « La personnification de la Victoire ou des Victoires, attachées à la destinée des empereurs, est particulièrement fréquente à cette époque; on en trouve d'innombrables représentations sur les pièces frappées pendant la seconde partie du règne de Constantin ».

zeigt einen ausnehmend schönen Adventus. Der Kaiser mit der Lanze hoch zu Pferd wendet sich nach links. Ihm voran eilt die beschwingte Victoria mit Kranz und Palme. Ihm folgt ein Legionär. Thema und Komposition sind also jene des oben beschriebenen Diptychons Barberini. Nach der Beschriftung, die zwei Augusti erwähnt: FELIX ADVENTVS AVGG NN wird es sich um die Begegnung der Kaiser Konstantin und Licentius in Mailand vom Jahre 312/3 handeln.<sup>49</sup>

Adventus-Darstellungen und Victoria-Symbole waren somit jedermann bekannt, vielleicht nie der geschichtlichen Situation angepasster als nach den Siegen Konstantins. Ihre christliche Verwendung und Umdeutung war seit der Anerkennung des Christen-Gottes von seiten des Herrschers durch die politische Theologie und bei der Siegeseuphorie, wie wir sie bei Eusebius von Caesarea antreffen, gegeben: Konstantin liess den anrühigen, mit dem Sonnenkult verbundenen Titel « Invictus » fallen und nannte sich mit Vorliebe « Victor », zu den ihn Gottes Kraft machte. Er glaubte sich als Abbild des sieghaften, himmlischen Logos.<sup>50</sup> Wie dieser hat auch er die Menschheit zu Gott zu führen.<sup>51</sup>

Damit war die ideelle Voraussetzung zum Austausch der ikonographischen Motive und Typen zwischen Kaiser und Logos, zwischen dem irdischen und himmlischen König geschaffen, welche in der Folgezeit die christliche Kunst, vor allem des Ostens, bestimmen und beherrschen werden. Die eucharistische Victoria von Aquileja, die meines Wissens von der Kunst nie mehr wiederholt wurde, ist nur ein Sonderfall dieses Vorganges.

OTHMAR PERLER

<sup>49</sup> Siehe oben Anm. 10.

<sup>50</sup> EUSEBIUS, *Laus Constantini* 5, 4; 18 (*Griech. Christl. Schriftsteller*, EUSEBIUS, I, 204. 259).

<sup>51</sup> J. VOGT, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. III, 356 mit weiterer Literatur.



## ZU DEN INSCRIFTEN DES BAPTISTERIUMS VON DURA-EUPOPOS.

Von den wenigen christlichen Inschriften der Hauskirche von Dura-Europos am Euphrat, die bekanntlich um 232 aus einem Privathaus entstand und mit dem Untergang der Stadt kurz nach dem Jahre 256 ein Ende fand, beschäftigen uns nur zwei. Beide sind erstmals von C. Hopkins im Vorbericht der Ausgrabungen und jüngst von H. Kraeling im abschliessenden Bericht veröffentlicht und kommentiert worden<sup>1</sup>. Letzterer verwertet nach gewalteter Diskussion deren Ergebnisse eingehend und kritisch, was nicht heissen will, dass die Untersuchung abgeschlossen ist<sup>2</sup>. Im folgenden soll eine ergänzende Auslegung versucht werden.

### DIE INSCRIFTEN UND IHRE UEBERSETZUNG.

Beide Inschriften befinden sich nahe beieinander an der Südwand zwischen zwei Türen des Raumes 6, der von den meisten als Baptisterium (Hopkins, Rostovtzeff, A. von Gerkan, Grabar, Kollwitz, Klauser, Kraeling, Kähler, u. a.), von den anderen (P. V.C. Baur, Lietzmann, Eissfeld, J. Fink) als Märtyrerkapelle gedeutet wird. Die in den Ausgrabungsberichten zuerst erwähnte (Nr. 595 bezw. 17) ist ein flüchtiger, an sekundärer Stelle angebrachter Sgraffito; die andere (Nr. 596 bezw. 18) wurde sorgfältig in den grünen, oberen Rahmen einer Darstellung des Sieges Davids über den Riesen Goliath eingeschnitten. Schon dadurch wird klar, dass die letztere die frühere, die wichtigere sein muss, was auch aus den Grössenmassen und dem Formular folgt. Sie besteht aus einer einzigen Linie von 1,3 m Länge. Die Höhe der Buchstaben beträgt 4-5 cm. Die erste verteilt sich auf drei Zeilen mit einer grössten Länge von 29 cm und einer Gesamthöhe von 8 cm. Die einzelnen Buchstaben sind nur 1-2 cm hoch. Die zweite hat ein längeres, inhaltlich reicheres Formular als die erste, die ausserdem eine unkorrekte, hellenistische Orthographie aufweist. Die erste ist offenbar durch letztere angeregt worden, eine vereinfachende Kopie derselben.

1. *The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of Fifth Season of Work, October 1931-March 1932*, ed. by M. I. ROSTOVITZEFF, London-Prague-Oxford 1934, 241 f., 595 f. CARL H. KRAELING, *The Christian Building*, in: K. BRADFORD WELLES, = *Final Report VIII*, 2, New Haven 1967, 89-97.

2. Schon Hopkins sah sich zu einem berichtigenden

Nachtrag veranlasst, a.a.O.S. 283-285, nachdem er auf die Untersuchung über kleinasiatische Inschriften ähnlicher Form von Adolf Wilhelm im Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften 1932, Phil. hist. Klasse, S. 847 ff. gestossen war und A. D. Nock sich ebenfalls geäussert hatte. Vgl. auch M. ROSTOVITZEFF, *Dura-Europos and its Art*, Oxford, 1938, 130-134.

Folgender ist der Wortlaut der Inschriften nach den Korrekturen von Kraeling, welcher das Original in der Yale Art Gallery überprüft hat.

17 (Kraeling S. 95)  
TON ΧΡΙC MNHCKECTE  
CICEON TON TAPII  
NON

Τὸν Χρισ(τόν). Μνήσκεστε Σισεὸν τὸν ταπινόν.

18 (Kraeling S. 96)

TON ΧΝ IN YMEN MN[ ]CKECΘE[ ΠΡ]ΟΚΛΟΥ

Τὸν Χ(ριστὸν)ν Ἰ(ησοῦ)ν ὑμῖν. Μν[ή]σκεσθε [...Πρ]όκλου.

Μνήσκεστε (17) statt μνήσκεσθε (18) entspricht einer dem hellenistischen Griechisch gebräuchlichen Schreibweise (Kraeling S. 96). Die Person, deren man sich erinnert, steht meistens im Genitiv, so dass sich auch von hier aus die längere Formel (18) als die üblichere erweist. Ταπινόν, statt ταπεινόν.

Die Uebersetzung und Interpretation dieser Inschriften, bzw. des Formulars wurden Gegenstand verschiedener Untersuchungen von C. Hopkins, A. D. Nock, F. Cumont, R. Mouterde, A. Wilhelm, K. Latte, J. und L. Robert, Kraeling<sup>3</sup>. Auf Grund der Lesung des Originals durch Kraeling, die wir nicht überprüfen können, und des Vergleiches mit kleinasiatischen Inschriften durch A. Wilhelm<sup>4</sup>, nach welchem der Anfang unseres Formulars als beschwörende Anrufung (Akkusativ) aufgefasst werden muss, werden wir die Inschriften von Dura folgendermassen übersetzen dürfen:

17 „Bei Christus, denkt an Siseos, den Geringen“!

18 „(Ich beschwöre) euch bei Christus Jesus, erinnert euch des Proklos“!

Beim Pronomen ὑμῖν werden wir es nicht mit einem Dativus possessoris zu tun haben (so Wilhelm), sondern mit dem Dativ der Person, die man beschwört, entsprechend der grammatikalischen Erfordernis des Zeitwortes δμνυμί τινι, das ausgefallen ist. Die Schwurformel ist verkürzt, so K. Latte<sup>5</sup>. Da die kürzere Formel (17) die längere (18) nachahmt, wird der Akkusativ τὸν Χριστόν im selben Sinne zu interpretieren sein. Die Ergänzung durch Kraeling „The Christ with you“ (S. 95) ist daher anfechtbar. Eine Parallele bietet eine Inschrift aus Archelais in Kappadozien: Τὸν θ(εὸν) ὑμῖν. οἱ ἀναγινώσκοντες εὐξασθε ὑπὲρ αὐτῶν<sup>6</sup>. Siehe Nachtrag.

Im Gegensatz zu den verwandten ausserchristlichen Formeln hat hier das Verb aktive Bedeutung und nicht passive<sup>7</sup>. Diese (μνησθῆ) findet sich in zwei Inschriften des (eucharistischen) Raumes 4, bei Kraeling Nr. 9 und 10, S. 92. Der Ruf zum Gedenken geht ausserdem an eine Vielheit, an eine Gemeinde.

Dem Verfasser schwebt offenbar ein gemeinschaftliches, in erster Linie liturgisches Gebet vor. Das legt auch der sakrale Raum nahe, in dem sie sich befinden. Parallelen aus dem Gebiet der Epigraphik sind nicht sehr zahlreich.

Zu erwähnen ist eine spätere Bauinschrift aus Kalat Semân<sup>8</sup>: τοῦτο τὸ ἔργων τοῦ

3. *The Excavations at Dura-Europos*, V, 1934, 241-242; 283-285. Fr. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos* (1922-1923) = *Bibl. archéol. et hist.*, t. IX, 1926, 351-352: au sujet de la formule μνησθῆ. R. MOUTERDE, in: *Mélanges de l'Université S. Joseph* VIII, 1922, 445-451 et XII, 1927, 282; cf. in: L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. T. III, 1953, 158-160. JEANNE ET LOUIS ROBERT, in: *REG* 1939, 518 n. 451; 1952, 30 n. 72; L. ROBERT, *Hellenica*, I, 1940, 33 ff; II, 1946, 155 f; XII, 1965, 102. A. WILHELM, *Τὸν Θεὸν σοὶ μὴ ἀδύχης*, in: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1932, 847-859. K. LATTE, *Glotta XXXII*, 1952, 34 f. Vgl. KRAELING a.a.O.S. 96 Anm. 7.

4. A.a.O.S. 855.

5. *Zur griechischen Wortforschung*, in: *Glotta* 32, 1952, 34-35.

6. Vgl. J. et L. ROBERT, in: *REG* 52, 1939, 518.

7. Man vergleiche die Indizes der 6 Bände griechischer und lateinischer Inschriften Syriens von L. JALABERT, R. MOUTERDE (Bd. 1-5) und J.-P. REV-COQUAIS (Bd. 6), Paris 1929-1967. Ferner A. D. NOCK, *Μνήσθητι* in: *JThS* 30, 1929, 394.

8. L. JALABERT et R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, t. II, n. 413; ebenso in: *Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie*, t. VII, 685 (73). Dazu R. MOUTERDE in: *Mélanges de l'Université S. Joseph* VIII, 1922, 449 et XII, 1927, 282.

καμέτου Ἀγαπίου μνήσθῃ εἰς τὸ σῶμα. Τεχνίτης Παλλάδι(ος), Ἀβραάμ, Ἡρακλίτ(ου) Τίλοκβαριν(ός). „Dies ist das Werk des Dorfbewohners Agapios. Gedenke seiner bei der (liturgischen) Zusammenkunft. Der Handwerker Palladios, Abraham, des Heraklitos (Sohn) aus Tilokbarin.“

Sofern μνήσθῃ als Imperativ Plural zu lesen ist : μνήσθητε (R. MOUTERDE), wäre der Aufruf an die Gemeinde noch deutlicher. Die unkorrekte Wendung εἰς τὸ σῶμα, ohne Flexion, ist bei einem für gewöhnlich syrisch sprechenden Lapiziden nichts Ungewöhnliches (R. MOUTERDE).

Eines der ältesten und schönsten Beispiele ist die lateinische metrische Inschrift der Agape aus der Prizilla-Katakomba zu Rom<sup>9</sup>. Die zweite, uns allein interessierende Strophe davon lautet :

„Vos precor, o fratres, orare huc quando veni(tis) et precibus totis Patrem natumque rogatis, sit vestrae mentis Agapes carae meminisse, ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet.“

Die Aufforderung an die „Brüder“, ihre Zusammenkünfte zum „gemeinsamen Gebet an den Vater und den Sohn“ für das „Gedächtnis“ der Toten, müssen im Licht zeitgenössischer Vätertexte (*Martyr. Pol.* 18, 3; Tertullian, *De corona* 3, 3, u.s.w.) als Bezeugung der Fürbitten beim eucharistischen Opfer für die Verstorbenen verstanden werden. Die syrische Didascalia XXVI, 61 (Connolly S. 253; Funk VI, 22, 2, S. 376) spricht ausdrücklich von der eucharistischen Synaxis mit Lesung, Gebet und Opfer in den Friedhöfen<sup>10</sup>.

Ähnlich wird der Sinn anderer Inschriften sein, die zwar nicht die liturgische Fürbitte ausdrücklich enthalten, wohl aber die Aufforderung zum gemeinschaftlichen Gebet, wie folgende Sepulkralinschrift aus Capua :

ROGO VOS OMNES IN DNO IHV XPO (orate)  
PRO ME PECCAT (ore) (CIL X, 4525).

## DAS GEBET DER NEOPHYTEN.

Das älteste Zeugnis für das allgemeine Kirchengebet nach der Schriftlesung und Predigt dürfte der erste Klemensbrief, Kap. 59-61 sein. Fürbitten gab es in der Folge bei der Eucharistiefeyer vor dem Kanon und innerhalb desselben, für Lebende und für Verstorbene. Man fügte solche auch dem kirchlichen Stundengebet hinzu, was für Jerusalem Egeria bezeugt<sup>11</sup>.

Wir kennen Fürbitten ebenfalls bei der Taufspendung, was meist übersehen wurde. F. J. DÖLGER hat sie schon 1930 berührt<sup>12</sup>. Seitdem haben sich die Zeugnisse vermehrt. So erwähnt Justin ein der Taufe folgendes, „unter den versammelten Brüdern“ verrichtetes, „inständiges gemeinsames Gebet für sich selbst, für den Erleuchteten und alle andern allüberall“. Es schliesst mit dem Friedenskuss (*I Apol.* 65, 1). Da die Eucharistiefeyer sich unmittelbar anschloss, könnte es mit dem üblichen, allgemeinen Fürbittegebet zusammenfallen. Es kann aber ebenso gut als Abschluss der Tauffeyer gewertet werden, was bei Tertullian *De bapt.* 20, 2 deutlicher wird. Dieser schreibt : „Wenn ihr, Gesegnete, denen die Gnade Gottes in Aussicht steht, aus dem heiligsten Bad der neuen Geburt steigt

9. E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae christ. veteres* 2392.

10. „Vos uero, secundum euangelium et secundum sancti spiritus uirtutem et in memoriis congregantes uos et sacrarum scripturarum facite lectionem et ad Deum praeces indesinenter offerite, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est regalem eucharistiam offerite tam in collectis uestris quam etiam in coemeteriis et in dormientium exi[ti]one...“

sine discretionem orantes offerite pro dormientibus.“

11. Egeria c. 24 CC 175, S. 68; SC 21, pp. 191-192. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Wien 1949<sup>1</sup>, I, 414; II, 185 f., 220 f., 238 f.

12. F. J. DÖLGER, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder*. Ein Beitrag zu Tertullians *De baptismo* 20, In : *Antike und Christentum* II, 1930, 142-155. Vgl. Jb. f. Ant. u. Chr. 11/12, 1968, 124 f.

und erstmals die Hände bei der Mutter in Gemeinschaft mit den Brüdern öffnet, dann erflehet vom Vater, erflehet vom Herrn, als Sondergut möge mit der (Tauf-)gnade die Verteilung der Charismen verbunden sein. „Bittet und ihr werdet empfangen“ sagt er (Mt 7, 7). Ihr habt nämlich gesucht und habt gefunden, ihr habt angeklopft und es ist euch geöffnet worden. Nur bitte ich : wenn ihr flehet, dann gedenkt auch Tertullians, des Sünders“<sup>13</sup>.

Das Sondergut (*peculium*) ist das dem Sohn vom Vater zur eigenen Verfügung vor dem Tod überlassene Vermögen. Es kann auch das persönliche, ersparte Geld eines Unfreien sein, mit dem sich dieser loskaufen konnte. Das Bild führt also den Gedanken der Wiedergeburt und Sohnschaft, vielleicht auch den des Loskaufes von der Knechtschaft glücklich weiter. Das „Sondergut“, ist die besondere Fürbittegewalt, welche dem Neugebauten zuerkannt wurde. Dölger hat im oben angeführten Aufsatz weitere Zeugnisse für diesen Glauben angeführt. Deshalb empfahl man sich den Neugebauten für den feierlichen Augenblick, da sie „erstmalig bei der Mutter Kirche gemeinsam mit den Brüdern beten“. Dieses Gebet war, nach Dölger, das „Vaterunser“. Er führt Cypr., *De dom. orat.* 9 an (*CSEL* III, 1, 273 Z. 5-7), ferner die Apostolischen Konstitutionen VII, 45, 1 (*Funk* I, 450). Hier folgt das stehend verrichtete Gebet, „das uns der Herr gelehrt hat“, der Salbung mit Chrisam, die ihrerseits der Taufe folgt : der Ort dieses Gebetes ist also der Taufraum<sup>14</sup>.

Dieses Gebet scheint sich aber nicht auf das „Vaterunser“ beschränkt zu haben. Bei Justin ist sein Gegenstand die Beharrlichkeit im christlichen Leben und das ewige Heil für den Täufling und alle Menschen. Tertullian spricht von Bitten an den Vater und den Sohn. Das überbordnet den Inhalt des „Vaterunser“. Gleichzeitig wie Tertullian erwähnt die *Paradosis* 22 das Gebet, welches die Täuflinge mit den Gläubigen nach der Firmung gemeinsam sprechen, was ihnen vor der Taufe nicht gestattet ist. Es schliesst mit dem Friedenskuss<sup>15</sup>. Form und Inhalt werden nicht bestimmt. Der Täufling hat aber den Taufraum bereits für die in der „Kirche“ gespendete Firmung verlassen (*Ebd.* 21 Ende)<sup>16</sup>.

Am ausführlichsten erzählt die Handlung Johannes Chrysostomus in den von Papadopoulos-Kerameus und jüngst von A. Wenger gefundenen Taufkatechesen, die aus der antiochenischen Wirksamkeit des Verfassers stammen.

„Gleich beim Aufsteigen“ aus den heiligen Wassern umarmen, begrüßen und küssen alle Gegenwärtigen jene, die vordem Sklaven und Gefangene, nun plötzlich Freie und Söhne geworden und zur Tafel des Königs geladen sind<sup>17</sup>. Wenn die Neophyten „vor dem Thron des Königs“ stehen, „der seine Gaben verteilt, und sie durch ihre (aufrechte) Haltung die Auferstehung versinnbildeten, dann sollen sie um seinen Beistand für die Bewahrung der empfangenen Geschenke und um Schutz gegen die Nachstellungen des Bösen bitten; flehen sollen sie für den Frieden der Kirchen und für die Verirrten, damit wir selbst verschont bleiben. Denn jener, der sie zur Gottessohnschaft und zur Freiheit erhoben hat, wird ihnen keine Bitte abschlagen, sondern alles gewähren, auch so die ihm eigene Güte nachbildend“<sup>18</sup>. Die hier angetönte Bitte um ein Gebet für den Katecheten selbst wird zur klaren Aufforderung, ausser in *Katech.* II, 19, am Anfang einer zu Beginn der Fastenzeit gehaltenen Katechese (*PG* 49, 223 Z. 15-17). Sie kehrt noch eindringlicher wieder in der

13. "Igitur benedicti quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino, peculia gratiae distributiones charismatum subiaccere. 'Petite et accipietis' (*Matth.*, VII, 7), inquit : quae sistis enim et inueniatis; pulsastis, et apertum est uobis. Tantum oro, ut cum petitis etiam Tertulliani peccatoris meminieritis." *CC* I, 295.

14. C. J. PLUMPE, *Mater Ecclesia*, Washington 1943, p. 51 ff. deutet den Ausdruck Tertullians „apud Matrem“ : „in the house of your Mother“ d.h. von der materiellen

Kirche, die vom Taufort verschieden und entfernt von ihm ist.

15. *Paradosis* 22, BOTTE, *SC*, p. 53; in Liturg. Quellen und Forschungen 21 S. 54.

16. *SC* p. 51; *LQF* 21 S. 50; vgl. auch F. J. DÖLGER, in *Antike und Christentum* 1, 1929, 188 f.

17. A. WENGER, *Kat.* II, 27, *SC* 50, 148 f. Vgl. die Parallele in *Homilie III* zur Überschrift der Apostelgeschichte, *PG* 51, 98.

18. A. WENGER, *Kat.* II, 29, S. 149-150; ebenso II, 19, S. 144.



Gründonnerstagskatechese <sup>19</sup> : „Wenn ihr in das Becken jener Wasser hinabsteigen werdet, erinnert euch meiner Unwürdigkeit... Erinnert euch meiner, weil es euch gut gegangen ist“.

In beiden Katechesen lehnt sich Chrysostomus an die Bitte des ägyptischen Josef an, der sich im Gefängnis um Hilfe an Pharaos Mundschenk wendete (*Gen.* 40, 14). Nach Homilie VI zum Kolosserbrief ertönt sofort beim Aufstieg aus dem Wasser das Gebet des Herrn (*PG* 62, 342).

Hier haben wir alles : den Verlauf der ganzen Handlung, die Begrüssung durch die Brüder, den Friedenskuss, das „Vaterunser“ und die Fürbitten, die Begründung der Fürbittegewalt, die Aufforderung zum Gedenken für den Katecheten.

Merkwürdigerweise hat uns Theodor von Mopsuestia in seinen Taufkatechesen <sup>20</sup> nichts über diese Liturgie berichtet. Anders Quodvultdeus aus Karthago : „*Merces nostra est, ut in illo sancto fonte adjuvetis nos orationibus vestris*“ <sup>21</sup>. Im *Sermo de quarta feria* 7, 9 (*PL* 40, 693 f.) folgt derselben Bitte die Aufforderung zum Gebet „für den Frieden, die Befreiung dieser Erde, die Besänftigung des ob unsern Sünden erzürnten Vaters im Himmel,..“.

Die Formulierung der letzterwähnten Stelle aus Johannes Chrysostomus führt uns zu den Inschriften von Dura-Europos zurück. Dass es sich um die Aufforderung zu einem gemeinsamen, offenbar liturgischen Gebet handelt, wurde bereits erwähnt. Wenn der Raum 6, in dem sich die Inschriften befinden, der Spendung der Taufe diene, dann dürfen wir in ihnen eine Entsprechung zu den eben behandelten Texten aus Tertullian, der Paradosis, den Apostolischen Konstitutionen, vor allem des Johannes Chrysostomus und Quodvultdeus sehen. Damit wäre ein neuer Hinweis für die Bestimmung des Raumes 6 ermittelt, den Kraeling in seiner überzeugenden Beweisführung gegen die Martyrion-These (*S.* 145-151) nicht erwähnt. Ob nun diese Fürbitten im selben Raume wie die Taufe verrichtet wurden, was wahrscheinlich ist, oder bei der anschliessenden Eucharistiefeier im gegenüberliegenden, süddöstlichen Raume 4, ist von untergeordneter Bedeutung.

Im Falle eines Martyrions würden wir Anrufungen an die Blutzeugen erwarten, wie sie in der Nähe von Martyrergräbern üblich waren. Bemerkenswert ist auch der Umstand, dass der eucharistische Raum 4 keine Christus-Anrufungen aufweist. Die im östlichen Teil dieses grössten Raumes erhaltene Erhöhung kann nur für den Platz (das Podium) des Vorstehers bestimmt gewesen sein, vor welchem der bewegliche Tischaltar aufgestellt wurde. Die Didaskalie schreibt ausdrücklich diese Anordnung d.h. die Ostung für den eucharistischen Raum vor <sup>22</sup>. Gerade das Gegenteil ist der Fall im Raume 6, wo der Baldachin über dem Tauf-Becken im Westen steht.

## CHRISTUS IN DER TAUF-LITURGIE.

Es lohnt sich nun, die Analyse unserer Inschriften in der neugewonnenen Sicht weiter zu verfolgen. Welche Erlebnisse, liturgische Handlungen und religiöse Vorstellungen mögen Verfasser und antike Leser mit ihnen verbunden haben? Die Anrufung des „Christus Jesus“ kann durch die Tauf-liturgie und Taufkatechese beleuchtet werden. Man wird dabei in erster Linie aus Syrien und Palästina stammende Texte berücksichtigen müssen. Wir gehen von den Taufkatechesen des *Johannes Chrysostomus* aus. Obwohl sie mehr als ein Jahrhundert nach unseren Inschriften, aber im selben hellenistischen, syrischen Kul-

19. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, III, S. 174, Zeile 13-19.

20. Vgl. A. MINGANA, *On the Baptism*, in : Woodbrooke Studies, vol. VI, Cambridge 1933, S. 16-70, bzw. 143-204.

21. De cantico novo X, 10, ehemals Augustinus zugeeignet, *PL* 40, 686.

22. Kap. XII, CONNOLLY S. 119; FUNK I, 158 ff.

turraum gehalten wurden, sind sie wegen ihrer Ausführlichkeit eine unvergleichliche Quelle <sup>23</sup>.

Die Exorzismen, welche der Taufe vorausgehen, sollen die Herzen der Taufbewerber reinigen, dadurch würdig machen für die Ankunft „des himmlischen Königs“ d.h. des Christus (Wenger, II, *Katech.* 12, S. 140). Nach der Absage an den gegenwärtig gedachten Teufel gibt sich der Täufling nach Osten gewandt Christus hin: „Ich stelle mich auf deine Seite, Christus“ (συντάσσομαί σοι Χριστέ) <sup>24</sup>.

Bei der nun folgenden Salbung in Kreuzform auf der Stirne wird das Motiv des Kampfes gegen Satan breit entwickelt. Der Täufling ist Athlet und Soldat des Christus geworden <sup>25</sup>. In diesem Ringen ist Christus unser Mitstreiter (Wenger II, 29, S. 150: *συμμάχων*). Er hat uns mit unbesieglischen Waffen ausgerüstet (ebd. III, 11, S. 157 f.). Er ist „mit uns“ (ebd. III, 9, S. 156). Er selbst ist es, der durch die Hand des Priesters uns das Zeichen des Kreuzes auf die Stirne macht (Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 7, S. 173), vor dem der besiegte Satan zurückschreckt (Wenger, *Katech.* II, 23, S. 146). Das Chrisam besteht aus Olivenöl und Balsam; dieser versinnbildet die Braut, jenes den Athleten (Papadopoulos-Kerameus III, 7, S. 173).

Bei dem als Mysterienhandlung beschriebenen Taufbad ist Christus der Mystagog. Die Nacktheit des Täuflings erinnert den Prediger an die Nacktheit der ersten Eltern im Paradies. „Aber viel besser als das Paradies ist der Taufbrunnen. Hier gibt es keine Schlange, wohl aber ist Christus hier, der als Mystagog dich zur Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste führt“ (Papadopoulos-Kerameus, *Katech.* III, 8, S. 173 f.). Mann erinnere sich, dass über dem Taufbecken in Dura der Sündenfall Adams und Evas dargestellt ist. Zwischen Christus und dem Täufling kommt es zu einer geheimnisvollen Begegnung und bleibenden Gegenwart: „Christus wirst du in Kürze anziehen (*Gal.* 3, 27), und es geziemt sich für dich, entsprechend seiner (steten) Gegenwart (*συμπρόντος*) zu handeln und zu wollen“ (Wenger, *Katech.* I, 44, S. 131). Die kaiserlichen Würdenträger, auf deren Kleidern die Bildnisse der Herrscher angebracht waren, zum Vergleich heranziehend fährt Chrysostomus fort: „Wenn jene Beamten wegen eines Gewandes mit dem Bild (des Kaisers) geachtet sein wollen, um wieviel mehr du, der du Christus selbst anziehen wirst. Denn, sagte er, ich wandle in eurer Mitte und werde euer Gott sein“ (*Lév.* 26, 12) <sup>26</sup>. Das Bild der königlichen (kaiserlichen) „Parusie“ — der technische Ausdruck steht in Wenger, *Katech.* II, 12, S. 140 — wird in Katechese III, 9 (Papadopoulos-Kerameus S. 174) breiter ausgeführt. An Stelle des zeremoniellen „Aurum coronarium“ (Darbringung von Goldkränzen) tritt die Darbringung des geistigen Kranzes des Glaubens: „Nicht einen Kranz aus Gold werdet ihr darbringen, sondern den Kranz des Glaubens“. Anderswo ist die Rede von einer Begegnung (*συντυχάνειν*) mit dem König, „der euch mit Herzlichkeit empfangen und mit dem königlichen Gewande bekleiden und alle Gaben nach Wunsch austeilen wird“ (Wenger, *Katech.* II, 19, S. 144). Die Sitte der kaiserlichen „largitiones“ wird hier mit den Fürbitten in Beziehung gebracht.

Aus der Taufformel: „N. N. wird getauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes“ schliesst Chrysostomus, dass nicht der Priester allein dem Täufling die Hand auflegt, sondern auch und vielmehr Christus <sup>27</sup>.

Unter den vielfachen Wirkungen der Taufe <sup>28</sup> sind drei für uns bedeutsam: die

23. Vgl. in der Ausgabe von A. WENGER das Einführungskapitel über die Taufiturgie in Antiochien, in *SC* 50, pp. 66-102.

24. WENGER, *Katech.* II, 21, S. 145. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Katech.* III, 6, S. 172. *Katech.* II, 5, bei MONTFAUCON *PG* 49, 240.

25. WENGER, *Katech.* II, 22-23, S. 145-147; vgl. III, 9, S. 155 f.

26. Ebd. 45, S. 131. Denselben Realismus finden wir in der *Katech.* II, 11, S. 139: „Wie ziehen Christus selber an“.

27. WENGER, *Katech.* II, 25, S. 147 f. Ebenso PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Katech.* III, 3, S. 169.

28. Siehe WENGER, *Katech.* III, 5, S. 153. Die Täuflinge werden aus Gefangenen Freie und Bürger der Kirche, Gerechte, Heilige, Söhne, Erben, des Christus Brüder,

Täuflinge werden Tempel oder Haus des Christus, Glieder seines Leibes, seine Bräute<sup>29</sup>. Alle Metaphern stammen aus Paulus, letztere aus 2. Kor. 11, 2. Keiner hat die Brautmystik in Verbindung mit der Taufe so oft und so tief entwickelt wie Chrysostomus<sup>30</sup>. Für ihn sind die Tage der Taufe „die ersehnten und geliebten Tage der geistigen Hochzeit“ (Wenger, *Katech.* I, 1, S. 108)<sup>31</sup>.

In der Liturgie und Theologie der Taufe, in der Frömmigkeit steht bei Chrysostomus Christus wirklich in der Mitte. Die Ausrichtung auf die Trinität tritt trotz der Taufformel völlig zurück. All das ist echt paulinisch und findet sich bei andern Autoren, besonders Syriens. Wir können sie nun kurz behandeln.

Theodor von Mopsuestia hält sich übermäßig lange bei der Widersage an Satan und der Hingabe an Christus auf<sup>32</sup>, weniger bei der Taufe, die uns Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung angleicht (Kap. III, S. 44), uns zu Gliedern seiner Familie und zu seinen Soldaten macht (Kap. III, S. 47), zu Gliedern seines Leibes und zu Kindern Gottes (Kap. IV, S. 65, 67).

Der Verfasser der mystagogischen Katechesen „Cyrills“ hat mit Chrysostomus manches gemeinsam: „Die Widersage an Satan und die Hingabe (σύνταξις) an Christus (I, 8-9)“, die Ausgestaltung des paulinischen (Gal. 3, 27; Rom. 6, 3-14; 13, 14) Motivs vom Anziehen des Christus (I, 10; II kommentiert Rom. 6, 3-14), das vor allem in der 2. Katechese über die Taufe nach seiner ganzen Beziehungsfülle zum ersten und zweiten Adam und zu uns ausgebeutet wird. An uns selbst vollzieht sich mysterienhaft, bildlich und doch wirklich, das Leiden des Herrn (II, 4-7). Christi teilhaftig geworden werden wir mit Recht Christen genannt; sein Abbild sind wir (III, 1). Durch die Salbung mit Chrisam nach der Taufe sind wir „Gemeinschafter und Teilhaber des Christus“ geworden (III, 2). Wie er nach seiner Taufe und der Herabkunft des Geistes den Kampf mit dem Teufel bestanden hat, so werden wir es: „Alles kann ich in dem, der mir die Kraft verleiht“ Phil. 4, 13 (III, 4). „Christus war der Erstling, wir sind der von ihm durchsäuerte Teig (φύραμα) (III, 6), „durch die Eucharistie ein Leib und ein Blut mit Christus“ (IV, 1 σύσσωμοι καὶ σὺναιμοι).

Eine ausgiebige Quelle sind die Hymnen Ephraïms zum Epiphaniestag, das im Osten auch Tauffest war. Daher behandeln mehrere dieser dichterischen Ergüsse unser Thema wie die Brautmystik (2. Cor. 11, 2), das Anziehen des Christus (Gal. 3, 27), seltener die Eingliederung in den Leib Christi. „Unvergänglichliches Brautgemach, nie endendes Glück habt

Miterben, Glieder und Tempel, Werkzeuge des Geistes; ähnlich in II, 2 PG 49, 233: Kleid, Tisch, Ruhm, Wohnung, Haupt, Wurzel, Bruder und Bräutigam.

29. Wohnung oder Haus: WENGER II, 12, S. 140; IV, 4, S. 184; 17, S. 191; 18, S. 192; Tempel ναὸς χριστοσφόρος III, 15, S. 159.

30. Vgl. WENGER I, 1, S. 108; 3, S. 110; 11-17, S. 114-118; III, 16-19, S. 160-162; IV, 12, S. 189; VI, 24-25, S. 227; PAPADOPOULOS-KERAMEUS III, 1, S. 166 f.; 7, S. 173; MONTFAUCON I, 1 PG 49, 225; II, 2 PG 49, 233. Wir verweisen auf unsere Arbeit: *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Papyrus Bodmer XII), Freiburg i/Ü. 1960, S. 51 f.; ferner R. CANTALAMESSA, *L'Omelia „In S. Pascha“ dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, 296-306.

31. In liturgischen und patristischen Texten wird das Gleichnis der 10 Jungfrauen Matth., 25 mit der Taufe und der Brautmystik verknüpft. Wir verweisen auf unsere Arbeit: *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton...* S. 37-62. Da an der Ostwand des Baptisteriums von Dura die Füße und der Saum des Kleides von 5 Frauen erhalten sind, hat man diese Freske und jene der Nordwand mit

3 erhaltenen, Fackel tragenden Frauen als Darstellung der klugen und unklugen Jungfrauen (vor einer Tür) gedeutet. Kraeling S. 80 ff. findet den Vorschlag zwar verlockend, aber lehnt ihn ab. Die Türe an der Nordwand wäre geöffnet, nicht geschlossen. Die 3 Frauen der Nordwand sind die hl. Frauen vor dem Sarkophag (Grab) Christi (nicht dem Haus des Bräutigams). Die 5 Frauen an der Ostwand wären ihre Begleiterinnen, „die übrigen Frauen“ wie Lukas 24, 10 schreibt. Diese Beobachtungen sind richtig, aber die Beweisführung ist nicht schlüssig. Nur die klugen Jungfrauen sind auf der Ostwand dargestellt. Ihnen ist die Türe geöffnet. Sie finden den Bräutigam. Sie allein versinnbildeten die Neophyten. Die Frauen der Nordwand sind die hl. Frauen vor dem Grabe des Auferstandenen. Da die Brautmystik ein so beliebtes Taufthema in der Liturgie und Katechese war, muss es ernsthaft auch für Dura in Erwägung gezogen werden. Andererseits hat der Lukastext weder in der Liturgie und Literatur, noch in der Kunst der alten Christen ein Echo gefunden.

32. Katechese über die Taufe bei A. MINGANA, *On the baptism...* S. 27 ff.

ihr euch aus dem Wasser geholt, ihr geistigen Söhne, in dieser Welt und jener <sup>33</sup>! „Steigt hinab, meine gezeichneten Brüder, ziehet unsern Herrn an und verschmelzt mit seinem Geschlecht“, usw. Dieses Gewand ist Christus selbst, Feuer und Geist, das die Sünden verzehrt <sup>34</sup>. Öfters wird das Kleid der Taufe jenem der Stammeltern gegenübergestellt <sup>35</sup>.

„Christus wurde (bei der Taufe) für euch Haupt und ihr für ihn zu Gliedern“ (IX, 1, S. 163).

Die Beziehung der Taufe zum Sündenfall hat ihre bildliche Darstellung über dem Taufbecken Duras erhalten. Über ihr sehen wir den Guten Hirten, den folgender Text beleuchtet: „Die alten Schafe drinnen eilen herbei, den (Friedens) Kuss zu geben den neuen Lämmern, die (neu) hinzugekommen sind“ (VI, 15, S. 149; vgl. ebd. 6, S. 148).

Unter den alttestamentlichen Vorbildern der Taufe bzw. der Widersage an Satan und des Sieges über ihn wird Davids Sieg über Goliath angeführt: „Mit der Waffe, die David angelegt hatte aus dem Öl (der Salbung), bekämpfte und demütigte er jenen Helden (Goliath), der Israel unterjochen wollte“ <sup>36</sup>. Dieses Vorbild ist in unmittelbarer Nähe unserer Inschriften dargestellt.

Die Getauften spricht der Sänger an: „Söhne Gottes seid ihr geworden, Brüder und Freunde Christi, Verwandte des Geistes durch die Taufe (*De Epiph.* XIII, 7, S. 176). Hier folgt die Dreizahl aus der trinitarischen Taufformel.

Der älteste der syrischen Kirchenväter, *Afrhat*, versucht in der Abhandlung *De monachis* 10-19 in langen Ausführungen zu erklären, wie die Gegenwart des einen Christus in den vielen Getauften möglich sei. Wir sind Tempel des Geistes Christi, schreibt er, weil wir ihn durch die Taufe empfangen haben. Die Priester rufen den Heiligen Geist herab (Taufepiklese). Er ruht über den Wassern „und ihn ziehen jene, die getauft werden, an“ <sup>37</sup>. Die Überzeugung vom Wohnen Christi in den Getauften äussert der „persische Weise“ auch sonst häufig <sup>38</sup>.

Die unseren Inschriften gleichzeitige *Didaskalie* liefert uns zwar keine unmittelbar die Taufe betreffenden Texte; aber sie bezeugt das in den syrischen Gemeinden lebendige Bewusstsein von der Gegenwart Christi in ihren Versammlungen. Der Verfasser fordert den Bischof auf, das Volk zum regelmässigen Besuch der Gottesdienste anzuhalten, damit durch das Fernbleiben der Leib Christi nicht um eines seiner Glieder vermindert werde. „Da ihr Glieder Christi seid, so zerstreut (Vgl. *Matth.* 12, 30) euch selbst nicht weg von der Kirche, dadurch dass ihr an den Versammlungen nicht teilnehmet. Da ihr Christus zum Haupt habt, das gemäss seiner Verheissung mit euch ist und mit euch vereint bleibt (συνόντα καὶ κοινωνοῦντα ὑμῖν), so vernachlässigt euch selbst nicht, beraubt den Erlöser nicht der ihm zugehörigen Glieder und zerreisst seinen Leib nicht“ <sup>39</sup>.

Der Raum erlaubt keine Erweiterung durch Heranziehung aussersyrischer Texte, etwa der anonymen Paschahomilie, die jüngst R. Cantalamessa eingehend behandelte, und in Kleinasien im 2. Jh. entstehen lässt <sup>40</sup>. Oder des Papyrus Bodmer XII, der wahrscheinlich Fragment eines Taufhymnus ist. Beiden ist die Tauf-Braut-Mystik geläufig, in erste-

33. IV, 22, *CSCO* 187, S.144. Ed. Beck; vgl. auch I, 7, S.132; XII, 6, S.174; XIII, 4-6, S.175 f. *Sôgita* V, 1.12 ebd. S.201 f.; *Sôgita* VI, 3.8.13, S.207 f.

34. *De Epiph.* IV, 1-22, S. 142-144. Die ganze Hymne kreist um diesen Inhalt. Vgl. auch V, 1, S.145; VI, 9, S.148; IX, 12-13, S.165; XIII, 14, S.177.

35. XII, 1-4, S.173; XIII, 3, S.175. Zur Beziehung zwischen Taufe und Paradies vgl. auch X, 1, S. 166; XIII, 13, S.177.

36. V, 10, S. 140. KRAELING a.a.O.S. 189 zitiert ausserdem nach Seston, *Hymn. de crucifixione* VIII, 4, wo aber der unmittelbare Zusammenhang mit dem Kreuze vorliegt. Auch Augustinus weiss um die baptismale Auslegung dieser Stelle, zieht ihr aber eine andere vor, vgl. *Sermo* 32, VII, CC, XLI, 401.

37. *Demonstr.* VI, 10-19 *Patrol. Syr.* I, 281 ff. bes. S.291-294.

38. Im zitierten ersten Band der *Patrol. Syr.* S.10.14.30.94. 158.235.430.

39. *Didascalia* II, 59 *FUNK* I, S.170; *AUSG. CONNOLLY* Kap. XIII, S.124-125. Zur Leib-Christlehre vgl. auch II, 43 *FUNK* S.134 f.; *CONNOLLY* Kap. X, S.107 f. *Die Apostolischen Konstitutionen*, ebenfalls im Bereich von Antiochien beheimatet, haben den Text mit unwesentlichen Aenderungen übernommen.

40. R. CANTALAMESSA, *L'Omilia „In S. Pascha“*... S. 287-328.

rer besonders in § 62. In letzterem werden die Neophyten angesprochen : „Erhöhet wurdet ihr Bräute und Bräutigame, weil ihr gefunden habt euren Bräutigam Christus“ <sup>41</sup>.

Christozentrisch sind Theologie, Liturgie und Spiritualität des frühesten antiochenischen Kirchenvaters *Ignatius*, der auf den Spuren des Paulus wandelt. Eine kleine Blütenlese mag genügen. „In eurer (durch die Übereinstimmung der Hierarchie verwirklichten) Eintracht und zusammenklingenden Liebe wird Jesus-Christus besungen. Aber auch jeder und alle insgesamt werdet ein Chor, damit ihr in gleicher Gesinnung zusammenklingend, nach Annahme der Melodie Gottes in der Einheit, mit *einer* Stimme durch Jesus Christus dem Vater singet, damit er auf euch auch hört und durch eure guten Werke euch als Glieder seines Sohnes erkenne“ <sup>42</sup>. Die Gläubigen von Ephesus „sind so miteinander vermischt (geeint), wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus mit dem Vater,,. Daher wird ihr Gebet auch erhört : „Wenn das Gebet des einen und andern eine solche Macht besitzt (Vgl. *Matth.* 18, 19 f.), wieviel mehr dann jenes des Bischofs und der ganzen Gemeinde“. (*Éphés.* 5, 2.) Die Getauften sind „Gottesträger, Tempelträger, Christusträger (χριστοφόροι)“ (*Éphés.* 9, 2). Sie sollen „in Christus bleiben“ (*Éphés.* 10, 3), „in ihm befunden werden,, (*Éphés.* 11, 1). Daher die Aufforderung : „Tun wir also alles wie solche, in denen er (der Herr) wohnt, damit wir seine Tempel seien und er selbst in uns als unser Gott sei, was er in Wirklichkeit auch ist“ (*Éphés.* 15, 3. Vgl. *Magn.* 12; *Rom.* 6, 3). Diese Zeugnisse enthalten alle wesentlichen Elemente, aus welchen sich die christozentrische Taufliturgie und Frömmigkeit erklärt.

Von diesem geschichtlichen Hintergrund her muss die Anrufung Jesu Christi in unseren Inschriften gesehen und beurteilt werden. Die Beschwörung offenbart dieselbe Intensität des Gebetes und des Vertrauens auf die Fürbittegewalt der Neugetauften wie die Bitten eines Tertullian, Chrysostomus, Quodvultdeus. Nach unseren Zeugnissen über die Stellung Christi in der Taufliturgie und Taufkatechese können wir nun *seinen* Namen in der Formel erwarten. In ihr klingt das Bewusstsein nach, dass Christus „mit“ der Taufgemeinde ist, „in“ den Täuflingen Wohnung genommen hat, „unter“ den Versammelten wirklich gegenwärtig geworden ist, mag auch der archäologische Befund und die philologische Überlegung (ὁμῶν nicht Dativus possessoris, ἐν ὑμῶν nicht ursprünglich) eine solche Deutung wohl nicht *unmittelbar* beweisen und erkennen lassen.

#### SISEOS UND PROKLOS.

Siseos kommt einmal in einer Rechnung von Dura vor. Er ist ein Einheimischer (Kraeling, S. 96). Ein Jude dieses Namens wäre nach Fl. Josephus (*Ant. Jud.* VII, V, 4, 110) Schriftführer Davids gewesen. Siseos wird also ein Judenchrist gewesen sein <sup>43</sup>. Er nennt sich ταπεινός, was verschieden gedeutet werden kann : niedrigen Standes, arm, oder im ethischen Sinne : demütig, bescheiden <sup>44</sup>. Beide schliessen sich natürlich nicht aus. Die Demut ist eine echt christliche Geisteshaltung. Sie zieht das Wohlwollen Gottes und der Menschen nach sich, ist daher in einer Bitte gut gewählt.

Wer die Nähe und die sekundäre Stelle der Siseosinschrift zu jener des Proklos beachtet, durch die sie angeregt wurde, die sie nachahmend abkürzt, der wird den ersten Sinn nicht ausschliessen.

41. O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil...* S. 73 f. Spätere Autoren und die östlichen Taufliturgien, die wir in Assemanis *Codex liturgicus*, Tom. II De baptismo, durchgesehen haben, müssen wir übergangen.

42. *Eph.* 4, 1-2. Vgl. *Rom.* 2, 2.

43. Der Name „Sisius“ kommt auf Töpferwaren vor, Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* III A 1, 367.

44. Vgl. W. Grundmann, in : G. KITTEL, *ThWNT* VIII 1-27.

Der Name Proklos kommt in der lateinischen Form dreimal in militärischen Dokumenten Duras vor <sup>45</sup>. Wir finden ihn in Inschriften Syriens, sei es lateinischen (Proculianus, Proculinus, Proculus, Procla), sei es griechischen. Meist handelt es sich um Soldaten, jedoch nicht ausschliesslich, bisweilen führender Stellung <sup>46</sup>. Nie hingegen treffen wir den Namen Siseos.

Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass unser Proklos aus den Kreisen der in der Grenzstation Dura im 3. Jh. zahlreichen römischen Soldaten oder ihrer Familien stammt <sup>47</sup>. Welches mag seine Stellung in der Gemeinde gewesen sein? Man vermutete, seine Inschrift erkläre sich aus einer Vergabung, etwa der liturgischen Gegenstände, die in der über ihr befindlichen Nische untergebracht waren. Hingegen fehlt jede diesbezügliche Angabe, wie sie in andern Fällen vorhanden sind. Proklos musste eine gewisse Bedeutung haben; das ergibt sich aus dem Ort, der Art und gewählteren Ausführung der Inschrift, der Beziehung zwischen ihr und der Siseos-Inschrift.

Eine verlockende Annahme drängt sich von selbst auf, wenn der oben vollzogene Vergleich mit der Bitte der Katecheten an die Täuflinge um frommes Gedenken zurechtbesteht. Proklos mag Katechet, Priester, vielleicht Bischof der kleinen Gemeinde gewesen sein. Die kirchliche Organisation war im 3. Jh. in Syrien voll entwickelt, was aus der Didaskalie ersichtlich ist <sup>48</sup>. Andererseits liegen keine hinreichenden Gründe vor, das Haus der Kirche in Dura als Versammlungsort einer Sekte zu erklären.

Ein Bischof Proklos ist uns aus der Kontroverse um Paulus von Samosata bekannt. Sein Name steht unter den 16 Absendern des Synodalschreibens, in welchem Leben, Irrlehre und Verurteilung des Samosatensers durch das Konzil von Antiochien vom Jahre 268 den Kirchen mitgeteilt werden (EUSEBIUS, *KG* VII, 30, 2). Er ist ebenfalls unter den 6 „orthodoxen Bischöfen“, den Absendern des sogenannten Hymenäusbriefes an Paul von Samosata, dessen Echtheit beanstandet wurde, doch wohl zu Unrecht <sup>49</sup>.

Aus diesen beiden Quellen folgt unmittelbar der Name, das Bischofsamt mit Sicherheit nur aus dem Titel des Hymenäusbriefes, ferner die Teilnahme an der Kontroverse und die Zeit. Der Hymenäusbrief ging der Synode von 268 voraus.

Eusebius führt als Teilnehmer der ersten Synode um 264, 8 Bischöfe mit Angabe ihres Sitzes an: Firmilian von Caesarea, die beiden Brüder Gregor und Athenodor, Bischöfe im Pontus (vgl. EUSEBIUS *KG* VI, 30), Helenus von Tarsus, Nikomas von Ikonium, Hymenäus von Jerusalem, Theoteknus von Caesarea in Palästina, Maximus von Bostra. Die Reihenfolge ist im grossen und ganzen geographisch, sie schreitet von Kleinasien nach Syrien, Palästina und Arabien. Die Liste gibt nur die hervorragendsten Mitglieder. „Von allen Seiten eilten die Hirten der Kirchen nach Antiochien“ (VII, 27, 2). Im Hymenäusbrief kehren mehrere dieser Namen wieder (sie sind kursiv gedruckt): *Hymenäus*, Theophilus, *Theoteknus*, *Maximus*, Proklos, Bolanus. Harnack <sup>50</sup> vermutet in Theophilus den Bischof von Tyrus. Die Gruppe beschränkt sich also auf Syrien-Palästina-Arabien, soweit die Sitze bekannt sind. Man darf also für die beiden letzten Proklos und Bolanus ähnliches annehmen. Nach G. BARDY <sup>51</sup> wären es „wahrscheinlich palästinensische oder phöni-

45. Domitius Proclus, Aurel (Final Report V, 1 Nr. 100, XL; Domitius Proculus), ebd. Nr. 101, XL, 19; Julius Proculus, ebd. Nr. 93, 2.

46. Vgl. L. JALABERT, R. MOUTERDE, R. MONDÉSERT, J.-P. REY-COQUAIS, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929-1967, griechisch: Nr. 149, 2; 467, 2; 623 A; 989 ein Bildhauer; 1584; lateinisch: 57; 72; 69, 3; 1173, 6; 1401 Petronia Procla; 2778. Auch in Inschriften Kleasiens treffen wir den Namen nicht selten an, vgl. *Monumenta Asiae minoris antiqua* I, 1.35.41. 42; III, 174.175.669; IV, 333; V, 31; VI, 20.176.304.212. 236; VII, 21.146.350; VIII, 31.

47. KRAELING S. 90, 109, 154; M. ROSTOVZEFF,

*Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938, S. 50-55.

48. Die negative Darstellung Kraelings S.109 scheint uns nicht zutreffend zu sein. Inschrift n. 9, die vielleicht einen ἐπίσκοπον erwähnt, ist unsicher, Kraeling S.92.

49. Vgl. dazu H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, S.121-134; Ausgabe E. Schwartz in: Sitzungsber. d. bayerischen Akademie d. Wissensch., Philos.-philol.-hist. Klasse 1923, 3, S.42 ff.; F. LOOFS, *Paulus von Samosata*, TU 3.14, Leipzig 1924, S. 265-283.

50. *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1906, II, 106, Anm. 2.

51. Paul de Samosate, Louvain 1929, S.19.

zische Bischöfe“. Wir dürfen den Rahmen noch weiter nach Osten spannen, da Bostra jenseits des Jordans, in Arabien liegt. Der Brief wird einer der zahlreichen von EUSEBIUS (VII, 28, 2) erwähnten Versuche der Bischöfe gewesen sein, um Paulus seines Irrtums zu überführen.

Nach der letzten Synode, an der es dem Priester Malchion gelang, den Angeklagten als Irrlehrer zu entlarven, wurde das Urteil in einem Synodalbrief den Bischöfen von Rom und Alexandrien sowie der ganzen Kirche mitgeteilt. Die Liste der Absender (KG VII, 30, 2) enthält 16 Namen, unter ihnen alle 6 des Hymenäusbriefes. An der Spitze wird der zunächst zuständige Bischof für Antiochien Helenus von Tarsus angeführt, der bereits in der ersten Liste genannt wurde, dann 5 des Hymenäusbriefes in derselben Reihenfolge, dann Nikomas von Ikonium (wie in der ersten Liste), nach Aelianus und Paulus folgt Bolanus, der letzte im Hymenäusbrief, schliesslich Protagonus, Hierax, Eutyichius, Theodor, Malchion, Lucius. Proklus steht also auch hier unter den Bischöfen, da der Nächstfolgende Bischof von Ikonium war.

Es liegt somit im Bereich der Möglichkeit, dass Proklos von Dura mit dem in unsern Listen genannten Proklus identisch ist. Einen andern Bischof oder Priester dieses Namens ist mir um diese Zeit und in diesem Raum nicht bekannt. Wenn die Identifikation stimmen sollte, dann müssten wir annehmen, dass Proklos nach der Zerstörung von Dura durch die Perser sein Amt anderswo weiterführte. Schapur drang bis nach Antiochien vor, das er einnahm und Kaiser Valerian wurde in der Schlacht von Edessa zwischen 258 und 260 gefangen genommen<sup>52</sup>. Jedenfalls konnte einem führenden Mitglied der Gemeinde von Dura die Angelegenheit des Bischofs von Antiochien und mächtigen Schützlings der Königin Zenobia aus Palmyra nicht unbekannt, geschweige denn gleichgültig sein. Die Auffassung von Christus, von dem Paul im Gegensatz zur kirchlichen Lehre behauptete, er sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen (EUSEBIUS, KG VII, 27, 2), steht in flagrantem Gegensatz zum Christusbildnis der Taufliturgie, das oben entworfen wurde.

Freilich, ist diese Identifikation nicht mehr als eine Möglichkeit, für die man eine Reihe von Gründen geltend machen, die man aber nicht beweisen kann.

*Nachtrag.* Eine erneute Prüfung veranlasst mich Inschrift 18 so zu übersetzen: „Bei Christus, eurem Heiland, erinnert euch des Proklos!“ Folgende sind die Gründe: Das Pronomen gehört nur zu „Jesus“. Im Original besteht zwischen XN und IN ein auffallendes Spatium, nicht aber zwischen dem vorausgehenden und den nachfolgenden Wörtern. Die abkürzende Inschrift 17 lässt IN und das folgende Pronomen aus, sieht sie also als Einheit. Das Pronomen ist eigentlicher Dativ (vgl. Blass-Debrunner 187, 8), zu vergleichen mit Tit. 2, 11, oder Dativ der Beziehung (ebd. 197). Die biblische Grundlage ist die Erklärung des Namens Jesu bei Matth. 1, 21. Die Alten kannten sie und übersetzten Jesus mit Σωτήρ, Salvator: Iustin I Apol. 33, 7 f.; II Apol. 6, 9; Irenaeus, Adv. Haer. II, 24, 2: Iesus... graeco vocabulo Sôter; besonders Athanasius, Sermo maior de fide 2 (PG 26, 1276): ὁ κύριος εἶπεν ἀνθρώπων Ἰησοῦν, σωτηρίαν ἡμῖν κτισθέντα. Man beachte den Dativ des Pronomens. Der Verfasser der Inschrift musste eine gewisse theologische Bildung haben, was wiederum für einen Katecheten spricht. Anders der Kopist.

FRIBOURG. UNIVERSITÉ

52. Vgl. M. ROSTOVZEFF, *Dura-Europos*... S. 29.





## LES THÉOPHANIES DANS LES MOSAÏQUES DE SAINTE-MARIE-MAJEURE À ROME.

Les théophanies sont un sujet à la fois iconographique et théologique. Les auteurs chrétiens s'en occupent à partir de saint Justin qui les attribue au Verbe. Le thème devient embarrassant pour les défenseurs de la foi de Nicée pendant la controverse arienne. L'explication proposée par saint Augustin dans le *De Trinitate* I. II, 7 - III élimine définitivement, du moins en principe, l'interprétation erronée et devenue presque générale, selon laquelle le Fils, jamais le Père invisible, serait apparu aux hommes<sup>1</sup>.

Dans l'art paléochrétien le thème se pose avec une actualité et un intérêt particulier à l'occasion des mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome. Les interprétations données par les archéologues et les historiens de l'art sont loin de s'accorder. D'ailleurs on ne s'est pas efforcé de traiter le sujet à fond.

Voyons d'abord le répertoire des scènes conservées où Dieu se manifeste sous la figure d'un buste ou bien d'un homme ou enco-

<sup>1</sup> Nous ne citons qu'un choix de travaux historiques qui se sont occupés de ce problème: J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*. Dans: *Rev. Hist. Eccl.* 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37. Selon cet auteur la foi des simples fidèles était en opposition avec la théologie subordinationniste. J. Babel conteste cette affirmation trop absolue. J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941, (Theophancia 3). C'est le recueil le plus complet de textes touchant notre problème. G. AEBY, *Les missions divines de S. Justin à Origène*, Fribourg en Suisse, 1938 (= Paradosis 12). J. - L. MEIER, *Les missions divines selon S. Augustin*, Fribourg en Suisse, 1960 (= Paradosis 16). Concernant les textes susceptibles d'éclairer la question voir aussi A. von UNGERN-STERNBERG, *Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis* « De Christo » und « Evangelio », Halle a. S. 1913. B. STÜDER, *Ea specie videri quam voluntas elegerit non natura formaverit*, dans: *Vetera Christianorum* 6 (1969) 91-143; 7 (1970) 125-154; 8 (1971) 99-123. Ces recherches ne touchent pas directement le problème archéologique mais elles permettent de reconstituer le milieu dans lequel et pour lequel les œuvres d'art paléochrétiennes ont été créées. C'est aussi le but de notre choix de textes patristiques qui ne peut être bien sûr exhaustif.

re d'une main. Dans ce dernier cas il ne s'agit pourtant pas d'une théophanie proprement dite <sup>2</sup>.

a) Dieu apparaît sous forme de buste dans les scènes suivantes :

1. La rencontre d'Abram et de Melchisédech. Gn 14, 18-20. Wilpert pl. 8. Le texte biblique ne mentionne pas d'intervention divine, mais la bénédiction de Melchisédech « prêtre du Dieu Très Haut » est ainsi formulée : « Béni soit le Dieu Très Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains. »

2. Yahvé ordonne à Jacob de retourner au pays de ses pères. Gn 31, 3. 11-13. Wilpert pl. 14. « Yahvé dit à Jacob ; Retourne... », etc. « L'ange de Dieu me dit en songe... », etc.

3. Yahvé annonce à Moïse qu'il nourrira son peuple mécontent avec la manne et les cailles. Ex 16, 4-8. Wilpert pl. 19,1. « Yahvé dit à Moïse... », etc. « Au matin vous verrez de vos yeux la gloire de Yahvé. » « La gloire de Yahvé apparut en forme de nuée. »

4. Yahvé indique à Moïse une sorte de bois « au moyen duquel Moïse changera l'eau amère en eau douce. » Ex 15, 25. Wilpert pl. 19, 2.

5. La défaite des cinq rois amorites à Gabaon, Jos 10,8 (plutôt que la bataille d'Aï, Jos 8,18). Wilpert pl. 26 « Yahvé dit à Josué : Ne les crains pas : je les ai livrés en ton pouvoir, nul d'entre eux ne résistera. »

b) Dieu apparaît sous la forme d'un homme :

1. L'apparition des trois hommes et l'hospitalité que leur accorde Abraham à Mambré : Le Patriarche se prosterne devant eux, mais il ne s'adresse qu'à un seul qu'il nomme : *Κύριε*; celui du milieu seul est entouré d'une gloire. Le récit est introduit par

<sup>2</sup> Nous citons l'édition des mosaïques faite par J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert*, Freiburg 1917.

la phrase: « Yahvé (LXX: *Θεός*) lui apparut au chêne de Mambré ». Au registre inférieur Abraham et Sara servent un repas aux trois hôtes assis à une table. Gn 18, 1-8. Wilpert pl. 10.

2. Le chef de l'armée de Yahvé « apparaît à Josué sous la forme d'un homme; Josué se prosterne et l'adore comme son Seigneur ». Jos 5, 13-15. Wilpert pl. 24.

c) Dieu se manifeste sous la figure d'une main sortant du ciel. C'est le cas le plus fréquent dans les mosaïques du côté droit. Il ne se rencontre qu'une fois dans l'histoire des Patriarches (côté gauche).

1. La bénédiction d'Isaac donnée à Jacob: « Je te bénirai devant Yahvé... Que Dieu te donne la rosée du ciel... », etc. Gn 27, 7. 28. Wilpert pl. 11,1. La main de Dieu s'étend sur les champs fertiles et se dirige vers Jacob.

2. L'adoption de Moïse par la fille de Pharaon: « La fille de Pharaon... la traita comme un fils et lui donna le nom de Moïse ». Ex. 2, 10. Wilpert pl. 16. La main protectrice de Dieu s'étend vers Moïse.

3. Le buisson ardent et l'appel de Moïse: « L'ange de Yahvé se manifesta à lui sous la forme d'une flamme de feu jaillissant du milieu d'un buisson ». Dans la suite c'est « Yahvé » ou « Dieu » qui agit ou parle: « Yahvé vit Moïse s'avancer pour mieux voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson: Moïse, Moïse ». Ex. 3, 2-4. Wilpert pl. 17. La main divine flamboyante sort des nuages rouges qui couvrent le buisson.

4. La lapidation de Moïse, de Josué et de Caleb protégés par la main de Yahvé et entourés d'une gloire. La communauté tout entière parlait de les lapider quand « la gloire de Yahvé apparut, dans la Tente de la Réunion, à tous les enfants d'Israël. Et Yahvé dit à Moïse », etc. Nb 14, 10 ss. Wilpert pl. 21. La main de Yahvé apparaît au dessus de la tête de Moïse.

5. La défaite des cinq rois amorites sur lesquels « Yahvé lança du ciel d'énormes grêlons qui les assomèrent ». Jos 10, 11, Wilpert pl. 27. Les grêlons tombent de la main de Yahvé.

Il va de soi que le répertoire serait plus riche surtout pour l'histoire des Patriarches si nous n'avions pas à déplorer tant de pertes. Les textes littéraires ainsi que les monuments d'art (bibles illustrées, fresques, sculptures, etc.) nous en fournissent d'abondantes preuves.

#### LE FILS DE DIEU SUJET DES THÉOPHANIES

Il ne nous paraît pas douteux que les théophanies énumérées sous a) et b) (buste, homme) représentent le Fils de Dieu. Si l'expression figurative n'est pas toujours d'une clarté incontestable, les sources littéraires et le contexte suppléent aux déficiences.

##### *Groupe a)*

La rencontre d'Abram et de Melchisédech (Wilpert pl. 8) ne présente pas de réelles difficultés bien que certains auteurs modernes pensent que c'est le Père, le « Dieu Très Haut » mentionné dans le texte biblique, ou bien ils hésitent entre le Père et le Fils ou encore se taisent. L'artiste suit fidèlement la Bible: Melchisédech habillé en prêtre, ou plutôt en Grand-prêtre (il porte la même « lucerna » qui distingue le Grand-prêtre dans la scène de la Purification sur l'arc de triomphe) offre le pain et le vin à Abram. Rien n'indique un caractère sacrificiel absent également dans le texte biblique. Seuls les dons: pain et vin contenus dans un panier et un vase, le vêtement sacerdotal et l'absence de tout insigne royal, enfin l'endroit de la mosaïque à proximité de l'autel révèlent une figure de l'eucharistie.

Ce thème est aussi à l'origine de la théophanie, ajoutée au récit sacré. L'être divin est nimbé, vêtu d'une tunique avec clavi en or, et d'un pallium flottant, le tout de couleur pourpre. Le regard et la main droite se dirigent vers Melchisédech et non vers les dons. Les nuages rouges et bleus accompagnent la vision comme souvent dans les théophanies bibliques. Le visage ovale, la barbe noire et touffue, l'abondante chevelure qui descend jusqu'à la nu-

que, rappellent la figure bien connus du Christ barbu de l'époque. Citons, à titre d'exemple, celui de la mosaïque de Sainte-Pudentienne ou celui de la fresque ornant la chapelle des saint du lieu, Pierre et Marcellin<sup>3</sup>, dans la catacombe du même nom que l'on peut assigner à la même époque.

Il est vrai que la mention du « Dieu Très Haut » peut faire penser au Père. Mais l'art ancien n'a pas représenté le Père sous une forme humaine, si ce n'est de façon tout à fait exceptionnelle comme sur le sarcophage dit 'dogmatique' où les trois personnes divines, figurées par des hommes barbus, habillés en philosophes, créent ensemble nos premiers parents<sup>4</sup>. La doctrine de l'Ancient Testament comme l'iconographie juive ou la théologie de la transcendance absolue avec son corollaire de l'invisibilité du Père, s'opposaient à une telle représentation.

Ce qui est plus important dans notre mosaïque: le geste si impressionnant et si parlant du Christ qui établit une relation particulière entre le Fils de Dieu et Melchisédech, celle de la figure à la réalisation; les auteurs anciens, à partir de l'Épître aux Hébreux 6, 20-7, 28 voient en Melchisédech la figure prophétique du Christ, Grand-prêtre de la Nouvelle Alliance « selon l'ordre de Melchisédech » (Ps 109, 4). C'est l'interprétation la plus fréquente, devenue traditionnelle<sup>5</sup>. Certains auteurs allaient jusqu'à identifier le Fils de Dieu et Melchisédech; ainsi S. Ambroise<sup>6</sup>. Les Melchisédechians (Théodote de Byzance) allaient plus loin en appelant Melchisédech « la vertu céleste de la grâce principale, le plaçant ainsi au-dessus de Jésus lui-même<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg 1903. pl. 252. On peut y ajouter plusieurs sarcophages de l'époque théodosienne, celui de Milan p. ex., un autre de S. Sébastien. Cf. J. KOLLWITZ, *Probleme der theodosianischen Kunst Roms*, dans: Riv. di Archeol. Crist. 39 (1963) 230 s.

<sup>4</sup> J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma 1926-1935, pl. 96 et les autres exemplaires similaires.

<sup>5</sup> Clément d'Alex., Strom. IV, 25, 161; S. Cyprien, epist. 63, 4; Eusèbe de Césarée, Demonstr. evang. V, 3; Ephrem, Hymn. de Azym. 2, 8 (Lamy 1, 578); Philastrius, Div. haer. lib. 82 (110); Ambroise, De sacr. IV, 6, 27; V, 1, 1-2; De myst. 8, 45; Jean Chrys. In Gen. hom. 36, 15, 3; Augustin, De Civ. Dei XVI, 22; Epist. 77, 12; De doct. christ. IV, 21, 45; Léon le Grand, serm. 5, 3, etc.

<sup>6</sup> De Sacr. IV, 3, 10-12; De myst. 8, 45; De Abraham I. 3, 16.

<sup>7</sup> Nous renvoyons à l'article de G. BARDY, *Melchisédech dans la tradition patristique*. Dans: Rev. Bibl. 35 (1926) 496-509 et 36 (1927) 25-45.

En tant que figure du sacerdoce de la Nouvelle Alliance Melchisédech est entré dans le canon de la liturgie romaine dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle au plus tard <sup>8</sup>. Une préface pour la fête de Noël du sacramentaire léonien le cite à la suite d'Abel et d'Abraham comme figure du « Pontife éternel, le Christ né en ce jour » <sup>9</sup>.

La mosaïque du presbyterium de S. Vital à Ravenne (VI<sup>e</sup> siècle) [C. Ricci, *Tavole storiche dei mosaici di Ravenna*, Fasc. VI (Roma 1935) tav. LVI] illustre à la fois notre interprétation et l'évolution du motif. L'autel avec les pains et la coupe eucharistique, y est entouré d'un côté d'Abel affrant l'agneau, de l'autre de Melchisédech élevant le pain vers le haut où apparaît la main de Dieu. Cette main se dirige vers le calice et les pains eucharistiques. Figure et réalité ont fusionné dans une seule image. Celui qui agréé les offrandes est Dieu le Père (la main). Il ne s'agit plus d'une simple illustration du texte de la Genèse; c'est toute une théologie et une liturgie eucharistiques. On peut observer le même motif à S. Apollinaire in Classe (Ricci, fasc. VII, tav. LXX). L'œuvre placée près de l'autel représente Melchisédech au centre, identifié pour ainsi dire avec le Christ Grand-prêtre, avec d'un côté Abel et de l'autre Abraham.

L'ensemble de ces considérations archéologiques et littéraires nous semble justifier assez l'identification proposée. Nous nous y sommes arrêtés plus longuement parce qu'elle conditionne l'interprétation des mosaïques suivantes.

Nous pouvons résumer et prendre ensemble les quatre autres théophanies du même genre. Leurs différences ne sont pas essentielles et n'exigent pas plus d'explication. La couleur du vêtement habillant le buste varie: blanc (2,5), rouge (3), bleu (4). Le visage des numéros 2 et 5 rappelle celui du Christ juvénile, imberbe, aux cheveux bouclés, si fréquent sur les sarcophages du deuxième tiers du IV<sup>e</sup> siècle. Celui du n° 3 est restauré (Wilpert). Cette fois non plus la Bible ne fait allusion à une apparition de Yahvé. Yahvé (ou son ange) parle ou bien ordonne, ce que l'artiste traduit par le geste de la main.

<sup>8</sup> J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* I<sup>2</sup>, Wien 1949, 66 s.

<sup>9</sup> Edition C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1956, 160, 3-7.

Les auteurs anciens identifient Yahvé avec le Fils de Dieu; il nous suffira d'un choix de références pour le mettre en évidence.

Le retour de Jacob à Canaan (2): Novatien, *De Trin.* 19. Le don de la manne et des caillies (3: Méliton, *Peri Pascha* 85; Tertullien, *De bapt.* 20, 4. Comme Méliton, o. c., attribue au Fils de Dieu toutes les interventions divines depuis le Paradis et notamment celles qui concernent l'Exode, les deux derniers cas rencontrés, à savoir l'eau amère de Mara (4) et la défaite des Gabaonites (5) peuvent être interprétés de la même manière, bien qu'ils ne soient pas l'objet d'une mention spéciale dans l'énumération des hauts faits divins rappelés par l'évêque de Sardes. La même théologie a dû être à la base des *Eclogae*, recueil « d'extraits de la Loi et des prophètes au sujet du Sauveur et de toute notre foi » (Fragm. III dans *Sources Chrétiennes* 123, p. 222) et du *De fide*, à en juger du *Fragm.* XV (ibid. p. 240 s.).

Tertullien est plus explicite pour l'eau amère changée en eau douce (*De bapt.* 20,4; cf. encore 9,2 et *Adv. Iud.* 13,12).

### *Groupe b)*

La vision d'Abraham à Mambré, Gn 18, 1-8 (Wilpert pl. 10).

Cette manifestation est attribuée tantôt au Verbe (Wilpert, Cecchelli, etc.), tantôt à la Trinité (Schefold, Mattiae, etc.). L'alternance des termes *ὁ θεός* et *κύριος*, Deus et Dominus (Itala. Vulgate) explique en partie la diversité. La scène du registre supérieur est clairement désignée comme une vision par les nuées rouges, la nature divine ou céleste des personnages par les nimbes et la teinte rouge des visages, nettement distincte de celle d'Abraham et de Sara. Ce caractère particulier est plus visible encore sur les visages des anges de l'arc de triomphe. La gloire entourant la figure du centre fait ressortir sa dignité supérieure. C'est évidemment le « Seigneur » à qui s'adresse Abraham et devant qui il se prosterne (Gn 18, 3) ou plutôt s'incline selon la représentation de l'artiste. Si la gloire unique voulait signifier la divinité une des Trois, c'est-à-dire la Trinité, elle engloberait les trois personnages comme dans le cas de la lapidation de Moïse, Josué et Caleb, (Wilpert, pl. 21). Sans doute, les trois représentent-ils des anges sous la forme desquels Dieu ou le Verbe a voulu se manifester

selon les Pères. Ils ressemblent en effet aux anges de l'Annonciation sur l'arc de triomphe. Il n'en reste pas moins clair que l'un d'entre eux est distingué des autres, supérieur à eux. Son pallium est marqué d'un signe, peut-être la lettre alpha, suivi d'un autre signe partiellement caché par la main de l'ange voisin. Ce dernier signe ne serait-il pas la lettre oméga? Nous aurions en ce cas les symboles apocalyptiques du Verbe. Quoiqu'il en soit, ces signes ne se rencontrent pas dans les autres mosaïques. Seul le pallium du Christ, de la mosaïque absidale — sans nul doute du XIII<sup>e</sup> siècle — est timbré d'un chrisme. Considéré dans son contexte iconographique, c. a. d. jugé à la lumière des mosaïques étudiées ci-dessus, l'ange du milieu doit représenter le Verbe. Cette solution semble bien s'imposer. Wilpert (I, 428 fig. 148) cite à propos une miniature de l'Octateuque de la Bibliothèque Vaticane, Cod. gr. 746, où le personnage du milieu porte un nimbe crucéiforme. Pour ce cas aucun doute n'est permis. Par contre le thème n'a subi aucune influence théologique dans une fresque de la nouvelle catacombe de la voie Latine (A. Ferrua, pl. 24, 2).

Les commentaires nombreux et variés des Pères justifient pleinement notre solution. Plusieurs d'entre eux rapprochent cette vision et celle racontée au Chap. 17, verset 17 (Yahvé annonce la naissance d'Isaac) des paroles du Christ: « Abraham votre père exulta à la pensée de voir mon jour » (Jn 8, 56).

L'auteur de la lettre aux Hébreux 13, 2 appelle les trois, « anges », et Abraham leur a donné son hospitalité. A partir du II<sup>e</sup> siècle la théologie des théophanies du verbe s'empare du texte de la Genèse: Justin, Dial. 56, 1-10; Irénée, Démotr. 44; en Adv. Haer. III, 11,8 l'évêque de Lyon énonce comme un principe l'identification avec le Verbe de Dieu de celui qui conversa avec les Patriarches avant Moïse. Tertullien, De carne Christ, 6, 7; Adv. Prax. 16, 7 formule ce principe général: «... a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per Filium decucurrisse; Novatien, De Trin. 18. Le témoignage le plus significatif nous est fourni par une lettre de l'empereur Costantin le Grand aux évêques de Palestine leur annonçant la construction d'une basilique à Mambré, « où pour la première fois, Dieu, le Seigneur du monde est apparu à Abraham... là le Seigneur accompagné de deux anges a daigné apparaître à Abraham pour le première fois,



etc.<sup>10</sup> ». Pour cette raison conclut l'empereur, il convient de purifier l'endroit de tout vestige d'idolâtrie et d'y rendre un culte digne « au Dieu tout puissant, notre Sauveur, le maître du monde ». Inutile de mentionner d'autres ariens ou arianisants pour qui les théophanies constituaient un argument classique de l'infériorité du Fils, soit contre les nicéens, soit contre Marcel et Photin<sup>11</sup>.

Même les défenseurs de la consubstantialité maintinrent encore longtemps l'interprétation devenue presque universelle tout en sauvegardant l'unité de la nature divine. Ainsi Hilaire, *De Trin.* IV, 25, 27-28; Grégoire d'Elvire, tr. II, 10-11; Léon le Grand, *Epist.* 31, 2 et d'autres encore. Origène est plus nuancé: il voit dans la manifestation à Abraham, tantôt celle de la Trinité, tantôt celle du Fils et c'est le cas le plus fréquent<sup>12</sup>. Ambroise le suit: il y voit une figure de la Trinité dans le *De excessu fratris* sui 2, 96, une apparition du Fils dans le *De fide* 1, 13 qui est postérieur.

Il fallut S. Augustin pour repenser à fond le problème et le résoudre<sup>13</sup>. Il savait bien que certains (aliqui) interprètent le personnage du milieu comme étant le Christ, mais il ne les approuve pas (*Sermo* 7, 6; *De civ. Dei* XVI, 19). Il avait pourtant lui-même admis au début, dans le *C. Adimantum* 9, que toutes les théophanies de l'Ancien Testament doivent être attribuées au Verbe annonçant le Père, non parce que le Verbe est moins invisible que le Père et non consubstantiel avec lui: c'est par le moyen d'une créature, d'un ange notamment, que Dieu se manifeste. Augustin s'enfonçait dans les ornières creusées par ses prédécesseurs. Plus tard, surtout dans le *De Trinitate*, il arrive à la conclusion que n'importe quelle Personne divine peut apparaître par le moyen d'une créature. Seule l'Écriture permet de préciser dans chaque cas, laquelle des trois Personnes se manifeste. A Mambré c'est la Trinité qui s'est manifestée selon le *De Trin.* 2, 11, 20. Plus tard dans la *Cité de Dieu* 16, 29, il n'est plus question de la Trinité,

<sup>10</sup> EUSÈBE, *Vita Const.* 3,52 sv. Cf. du même. *Hist. Eccl.* I, 2, 7-8 et *Demonstr. evang.* 5, 9, 234. Voir J. BARBEL, *Christos Angelos*, pp. 128-135. A. VON UNGERN-STERNBURG, *o. c.*, pp. 194, 202, 212 s.

<sup>11</sup> L'apparition du « Fils à Abram » est mentionnée parmi d'autres dans la première formule de Sirmium. Athanase, *De Syn.* 27; Hilaire, *De Syn.* 38.

<sup>12</sup> J. BARBEL, *o. c.*, pp. 99 s., 107.

<sup>13</sup> Cf. J. L. MAIER, *o. c.*, pp. 107-121.

mais de « Dieu », du « Seigneur » apparu par le moyen d'anges, et non du Christ comme certains le pensent. Enfin, vers la fin de sa vie, Augustin en revient à l'interprétation trinitaire dans la controverse avec l'évêque arien Maximin (C. Maxim. 2, 26, 5: *Magis ipsa Trinitas, qui unus est Deus, recte intelligi potest*). Cette interprétation est évidemment influencée par la controverse.

Il ne faut pas trop nous étonner si les opinions divergent encore après la mort d'Augustin. Ainsi l'opinion ancienne de l'apparition du Verbe ou du Christ à Abraham est encore répandue au V<sup>e</sup> siècle, à preuve les textes de Léon le Grand. Il serait donc surprenant que le mosaïste de Sainte-Marie-Majeure subisse l'influence d'une théologie alors récente.

A Ravenne, S. Vitale et S. Apollinare in Classe, l'intérêt se porte sur la symbolisation eucharistique, d'où la main symbole du Père à qui le sacrifice est offert.

Le chef de l'armée de Yahvé et Josué, Jos 5, 13-16.

A part le nimbe bleu, rien ne révèle la nature du guerrier apparu à Josué. Son visage n'a rien de distinctif. Le geste d'adoration ressemble à celui d'Abraham à Mambré. Ce n'est pas la proskynèse de la Bible. Seuls quelques témoignages d'auteurs anciens identifient le « chef de l'armée de Yahvé » avec le Fils de Dieu. Ainsi Eusèbe, Hist. eccl. 1, 2, 12; les Constitutions Apostoliques, V, 20, 7; Jérôme, in Abd. 1, CC 76, 356.

Il faut évidemment toujours tenir compte du principe général formulé plusieurs fois, selon lequel Dieu s'est toujours manifesté par le Verbe.

Nous ajoutons à titre de compléments les théophanies représentées sur les sarcophages.

Les trois Personnes de la Trinité figurent sous forme humaine dans la scène de la création de nos premiers parents (Wilpert pl. 96 [sarcophage « dogmatique »]; 106,2; 137,6; 185,1).

Le Verbe seul, sous les traits du Christ transmettant à Adam et Eve les symboles du travail (Wilpert pl. 96; 82,2 [Adelfia, Syracuse]; 122,3; 177,4; 190,4; 197,4; 286,10; cf. vol. II, 228 pour le texte et fig. 146,7).

Wilpert voit le buste du Fils de Dieu dans la scène de Jonas représentée sur un sarcophage d'Arles, pl. 122,1.

L'homme barbu renvoyant Adam et Eve du paradis dans une

fresque de la nouvelle catacombe de la Voie Latine (A. Ferrua pl. 29) semble être le Fils (Yahvé Dieu) si on le compare au Christ de la planche 108.

### *Groupe c)*

La main de Dieu représentée cinq fois pose un problème plus délicat. Les iconographes<sup>14</sup> interprètent ce symbole comme désignation de Dieu ou du Père. Ceci se vérifie-t-il pour les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure?

Parmi les cinq cas énumérés ci-dessus, seul l'appel de Moïse (Ex 3, 2-4) est présenté par la Bible dans le cadre d'une théophanie. Au numéro quatre la gloire (kâbôd) de Yahvé s'ajoute à la main de Dieu. Elle en manifeste la puissance et la sainteté. La Tente, figurée sur notre mosaïque, est le lieu de la manifestation habituelle de la kâbôd. La main apparaissant au dessus de la tête de Moïse, au bord de la gloire, symbolise la protection divine comme dans la scène de l'adoption de Moïse (n° 2), et dans celle de la défaite des rois amorites (n° 5). Elle est le signe de la bénédiction de Yahvé au numéro 1. C'est une main parlante et agissante.

Selon la théologie reçue à cette époque, Dieu, le Père, parle et agit toujours par son Verbe. Nous avons cité Mélicon, ajoutons le témoignage d'Irénée, Adv. Haer. III, 10,2; IV, 6,6: « Omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem, et sine illo nemo potest cognoscere Deum ». On pourrait citer bien d'autres textes du même auteur; Tertullien, Adv. Prax. 16, 7; Eusèbe de Césarée, Hist. eccl. I, 2, 14-16. La main est évidemment le signe le plus clair de l'action. Ainsi le Fils et le S. Esprit sont appelés les mains du Père Créateur par Irénée, Adv. Haer. III, 21, 10; IV, pr. 3; 20, 1; V, 1, 3, etc. L'image a, par ailleurs, une origine biblique<sup>15</sup>. De ces textes nous pouvons conclure que la main de Dieu symbolise le Fils dans l'art paléochrétien. Il y a sans doute des exceptions, mais les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure ne s'écartent pas de la règle générale. H. Gerstinger concluait

<sup>14</sup> K. KUENSTLE, *Iconographie der christlichen Kunst* I, Freiburg 1928, 222, 235; H. LECLERCQ, *DACL* X, 1207-1209; L. REAU, II, 1956, 7; O. HOLL, dans: *Lexikon der christlichen Ikonographie* II, 1970, 211-216.

<sup>15</sup> Cf. B. LOHSE dans: *Kittel, Theol. Wörterbuch* 9, 416 s. und 426.

dans le même sens pour les miniatures plus tardives du Cod. Vindob. Theol. graec. 31, sans apporter cependant une documentation patristique suffisante<sup>16</sup>. La théologie ancienne des théophanies ayant rapidement évolué il nous faut bien reconnaître que ses conclusions sont moins sûres.

Le principe que nous venons d'énoncer n'est cependant pas absolu comme nous le remarquons plus haut. Dans certains cas la main indique, à n'en pas douter, la personne du Père, ainsi lors du baptême du Christ, où selon l'Écriture la Trinité s'est manifestée, ou à l'occasion de compositions inspirées par une théologie plus récente. C'est le cas de certaines parousies représentées sur des mosaïques absidales, à Nole p. ex., ou encore du couronnement du chrisme par le Père dans le baptistère de Naples comme dans la mosaïque eucharistique de S. Vitale de Ravenne. On peut citer plut tôt déjà l'ascension/assomption de l'ivoire du Munich. Ces cas n'exigent pas de plus ample explication et diffèrent totalement des théophanies de l'A. T.

Nous nous contentons maintenant d'examiner de plus près l'apparition de Yahvé à Moïse au buisson ardent. Elle occupe une place importante dans l'exégèse patristique. Elle est interprétée comme une théophanie du Fils ou du Verbe par S. Justin, I Apol. 63, 7-10; surtout contre les Juifs, pour établir l'existence et la divinité du Verbe Incarné en Dial. 60, 4-5; 127,4; Irénée, Adv. Haer. IV, 7, 4 et Tertullien contre les modalistes, Alv. Prax, 16,6 sont du même avis. S. Cyprien l'interprète du S. Esprit en raison du feu, Testim. ad Quirin. 3, 101; Eusèbe de Césarée du Verbe, Hist. eccl. I, 2, 12-13; Athanase d'un ange en qui parla Dieu, C. Arian. 3, 14. Pour l'auteur des Constitutions Apostoliques 5, 20, 6 il s'agit du Christ; pour S. Basile il s'agit du Fils qui reçut aussi le nom d'« ange » (Adv. Eunom. 2, 18), de même Théodoret, Quaest. in Ex. (PG 80, 228 ss.). En Occident S. Ambroise se situe dans la même ligne, Exp. evg. sec. Luc. VII, 57. Selon S. Augustin le Verbe se manifesta par le moyen d'une créature, c'est-à-dire par un ange, Sermo 6,2 et 5. Au Sermo 7, 3-5, 7, il compare deux explications divergentes dont chacune peut avoir un sens orthodoxe :

<sup>16</sup> Die Wiener Genesis, Wien 1931, pp. 68, 173, 191, n. 149.

les uns affirment que le Christ est apparu à Moïse parce que l'Écriture parle du 'Seigneur'. Les autres attribuent l'apparition à un ange. Que les uns et les autres s'accordent pour confesser que le Christ, invisible selon sa nature divine, s'est manifesté par un ange en qui il habita, ange appelé par Isaïe (LXX) « magni consilii angelus ». Que les deux rejettent la conclusion que les ariens tirent des épiphanies du Verbe, à savoir que le Fils est inférieur au Père. Suit la théophanie de Mambré, cf. De Trin. II, 13, 23. On peut donc affirmer que presque tous les auteurs anciens attribuent la théophanie d'Ex 3, 2-4 au Verbe ou au Christ; celui-ci se manifeste, au moins selon l'évêque d'Hippone, sous la figure d'un ange. Nous avons consulté les théologiens qui souvent ne font que reprendre une interprétation commune (S. Augustin p. ex.) et il n'y a pas à présumer que les mosaïstes se soient inspirés d'une interprétation tout à fait différente.

#### CONCLUSIONS

Plusieurs conclusions découlent de notre analyse.

1. Les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure s'inspirent d'une théologie typique à partir de S. Justin jusqu'au delà du IV<sup>e</sup> siècle. C'est une pensée imparfaite encore, teintée de subordinationisme et pour cette raison exploitée par les ariens. A l'époque même de l'exécution des mosaïques, l'évêque arien Maximin la défend contre S. Augustin en ces termes: « Ipse sane Moyses descripsit in libro Geneseos, quod ab illo primo homine Adam usque ad ipsam incarnationem *semper Filius* visus est ». (cf. Aug., Coll. c. Maxim. 26). Les réserves et les corrections formulées par les controversistes catholiques semblent inconnues des artistes ou de leurs conseillers. Le souci d'une orthodoxie menacée ne les inquiète pas. Du point de vue iconographique les sujets représentés (buste du *Christ*) auraient pu être l'œuvre d'artistes aussi bien orthodoxes qu'ariens du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle. Ce type de représentation n'est même pas impossible au V<sup>e</sup> siècle comme le prouvent les textes de S. Augustin et de S. Léon. Ainsi il fallait signaler l'archaïsme de l'iconographie. Le milieu auquel elle doit son origine est au V<sup>e</sup> siècle dépassé par la christologie opposée à l'arianisme.

2. Les théophanies sont représentées tantôt par le moyen d'un corps humain, buste ou corps entier, figure du Christ ou d'un ange son représentant, tantôt par une main. Lorsqu'il est question d'une vision ou apparition de Dieu on s'attendrait à la figure d'un corps humain, lorsqu'il s'agit de Dieu agissant et parlant, plutôt à une main. En réalité ce principe n'est pas toujours suivi. L'exemple typique est la théophanie du buisson ardent (Ex 3, 2-4). Bien que le texte biblique ne parle pas explicitement d'une apparition sous forme humaine, mais d'une flamme, l'exégèse patristique y voit une apparition du Christ ou d'un ange son représentant. Pourquoi l'artiste au lieu de suivre ces sources a-t-il dessiné une main sortant des nuées enflammées? Autre exemple! La rencontre d'Abraham et de Melchisédech: la Bible ne mentionne aucune intervention ni vision de Dieu. L'artiste suit l'interprétation de l'Épître aux Hébreux et la tradition eucharistique des Pères. Il introduit dans la scène le buste du Christ dont Melchisédech était la figure. Ailleurs, où Dieu parle et agit, son action est exprimée tantôt par un buste (N° 2, 3, 4, 5 du groupe a), tantôt par la main seule (N° 1, 3, 4, 5 du groupe c), une fois l'artiste indique de la même manière la protection de Dieu, bien que le texte sacré n'en parle pas explicitement (N° 2 du groupe c: Moïse adopté par la fille de Pharaon).

Ce phénomène peut s'expliquer par la diversité des artistes ou des modèles imités ou encore et plus probablement par l'origine différente des deux conceptions. L'art païen prête aux divinités un corps ou un buste humain. Les artistes chrétiens s'en sont inspirés. L'exemple le plus ancien est une fresque de la Catacombe de S. Calliste: le secours divin accordé à des matelots en détresse est signifié par l'apparition d'un buste humain dans le ciel et d'une main étendue sur la tête d'un orant<sup>17</sup>. Le modèle païen est transformé dans le sens chrétien sur l'ivoire de l'ascension de Munich<sup>18</sup>. Tandisque sur le monument d'Igel, Athéna représentée en buste tend la main à Hercule montant au ciel emmené sur un char (apothé-

<sup>17</sup> J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*. Freiburg 1903, pl. 39.2.

<sup>18</sup> W. F. VOLBACH, *Elfenbeinskulpturen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz 1952, pl. 33, n. 110.

ose)<sup>19</sup>, sur l'ivoire de Munich le Christ monte au ciel d'où le Père invisible lui tend la main (seule visible) de manière identique. On peut en conclure que les théophanies sous forme de buste humain tirent leur origine de l'art profane, païen.

Par contre les théophanies sous forme de main reprennent le langage biblique et remontent à des modèles juifs. Ce résultat est certain depuis la découverte de synagogues, notamment en Palestine et à Doura-Europos, ornées de fresques juives<sup>20</sup>. Il répugne à la mentalité juive de représenter Yahvé sous une forme humaine. L'art juif hellénistique emploie de préférence, à cette fin, le symbole de la main. Le langage métaphorique de la Bible pouvait l'y autoriser<sup>21</sup>. Ainsi la scène du sacrifice d'Abraham (Akedah d'Isaac) comporte habituellement la main de Dieu empêchant Abraham d'immoler Isaac<sup>22</sup>. Il en est de même de l'appel de Moïse au buisson ardent<sup>23</sup>. Les deux sujets font partie de la décoration de la synagogue de Doura<sup>24</sup>.

Cet antécédant juif explique la présence de la main de Dieu dans la scène de l'appel de Moïse qui nous a frappés à S. Marie-Majeure. Sa signification en a été transformée par les chrétiens: ce n'est plus le symbole de Dieu, mais celui du Verbe, du Christ. L'attribution du terme *κύριος* des LXX au Christ faite par les disciples de Jésus va dans le même sens. Nous pouvons être assurés que la main divine ne manquait pas dans la mosaïque du sacrifice d'Abraham, malheureusement perdue, mais dont l'existence n'est guère douteuse. Ces deux sujets, le sacrifice d'Abraham et l'appel

<sup>19</sup> J'en ai donné une reproduction dans l'étude: *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*, Freiburg i/Uc. 1953, pl. X. D'autres exemples analogues mentionnés aux pp. 41-43.

<sup>20</sup> Les rapports entre l'art juif et l'art chrétien ont été étudiés par E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New-York, t. I, 1933, pp. 23 s.

<sup>21</sup> E. GOODENOUGH, *o. c.*, t. XII, pp. 155, 149, 177, 183. mentionne parmi les symboles de Dieu utilisés dans l'art juif Hélios, l'aigle, la main, le candélabre à sept branches (menorah); t. II, 137 et ailleurs, la lumière, surtout à sept rayons t. I, 247; un ange sur une amulette, t. III, 1038.

<sup>22</sup> E. GOODENOUGH, *o. c.*, t. III. 602 synagogue de Doura; 638 synagogue de Beth-Alpha; 887 synagogue de Hamman Lif; 1038 présente un ange sur une amulette, cf. aussi *ibid.* 1039.

<sup>23</sup> *Ibid.* t. IX, 18, 111; XI, pl. V et fig. 325 pour Doura.

<sup>24</sup> Ajoutons, également à Doura, la scène des ossements desséchés et ressuscités dans le prophète Ezechiel 37, *ibid.* XII, 183 et XI, pl. XXI.

de Moïse, fréquents dans l'art chrétien se présentent habituellement ainsi. Plus fréquent encore, surtout sur les sarcophages, est le don de la loi à Moïse qui en reçoit les tables ou de la part d'une main sortant du ciel ou des nuages. Nous renonçons à donner ici la longue liste des fresques, sculptures, mosaïques, miniatures, ivoires et autres objets. La lipsanothèque de Brescia (vers 370) est particulièrement intéressante à cet égard, où nous trouvons Moïse représenté deux fois: pour l'appel de Moïse nous voyons la main divine, pour la consignation de la loi c'est exceptionnellement le buste de Dieu qui apparaît <sup>25</sup>.

Cette tradition iconographique s'est perpétuée dans les miniatures dont nous ne pouvons donner que quelques exemples. La Genèse de Cotton représente Dieu faisant ses promesses à Abraham, sous la figure d'une main sortant des nuées, entourées de bandes concentriques et traversée de six rayons (voir DACL VI, 914, fig. 5182). La Genèse de Vienne (VI<sup>e</sup> siècle) reprend cette tradition bien établie de la main de Dieu et H. Gerstinger affirme (contre K. Künstle) qu'il faut attribuer cette main non au Père mais au Verbe Créateur <sup>26</sup>.

Dans la promesse faite à Abraham (pl. 11), la présence divine cependant n'est pas exprimée au moyen d'une main, mais pas un ange à la manière d'une Victoire telle que nous pouvons en observer dans la scène de l'Annonciation à Marie, représentée sur l'arc de triomphe de Sainte-Marie-Majeure. L'influence de ce sujet néo-testamentaire est plus que probable.

Cette constatation nous incline à penser que l'artiste ou peut-être les artistes auteurs des mosaïques de S. Marie-Majeure dépendent de modèles antérieurs d'origine diverse. A. W. Byanck a tâché de létablir par l'analyse du style et surtout de la composition <sup>27</sup>. Notre analyse rejoint, au moins partiellement, ses résultats.

3. Il y a une dizaine d'années le regretté Paul Künstle a publié dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di*

<sup>25</sup> W. F. VOLBACH, *Elfenbeinarbeiten*, pl. 31, n. 107. J. KOLLWITZ, *Die Lipsanothek von Brescia*, Berlin-Leipzig 1933, p. 27 s. Cet auteur pense qu'il s'agit probablement du renouvellement des tables de la Loi, Ex 34.

<sup>26</sup> H. GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, Wien 1931, p. 67 s. und 191, n. 149.

<sup>27</sup> A. W. BYANCK, *Das Problem der Mosaiken von Santa Maria Maggiore*, dans: *Festschrift Hans Hahnloser*, Basel-Stuttgart 1961, 15-26 et ailleurs.



Archeologia<sup>28</sup> un article fouillé intitulé « Per una visione organica dei mosaici antichi di S. Maria Maggiore ». Il y soutient l'unité organique du contenu iconographique de l'ensemble des mosaïques de la nef, de l'arc de triomphe et de l'ancienne abside, malheureusement transformée au XIII<sup>e</sup> de telle sorte que la mosaïque fut détruite. Celle-ci aurait conditionné le choix et le sens des autres (o. c. p. 177). Les thèmes des mosaïques de la nef auraient été en étroite relation avec ceux de l'arc de triomphe, les premiers étant figures des seconds conformément au principe de la typologie et de la concordance des deux testaments.

L'auteur s'arrête longuement (o. c. p. 171-176) à la femme méditative de l'Adoration des Mages; elle se tient à gauche du roi Messie. L'auteur y reconnaît Rachel, femme du patriarche Jacob, ancêtre du Messie. Elle est mentionnée par l'Évangile de Matthieu 2, 18 à l'occasion du massacre des Innocents: « Rachel plorans filios suos, etc. ». Nous pouvons confirmer cette proposition par l'exégèse patristique. S. Justin interprète les deux femmes de Jacob de deux peuples appelés au salut. Léa étant la figure du peuple juif, celui de la synagogue, Rachel figurant « notre Eglise ». C'est pour les deux peuples que le Christ, dont Jacob est aussi la figure, se constitue serviteur jusqu'à maintenant, comme Jacob l'avait été auprès de Laban ainsi qu'il nous est dit en Gn 29, 15 s. (Dial. 134, 3). S. Iréné, Adv. Haer. IV, 21,3 connaît et développe la même typologie. S. Cyprien la rapporte dans le Test. lib. I, 20 (CSEL III, 1, 53), signe indubitable que cette typologie a dû faire partie des recueils de 'testimonia'. S. Ambroise la reprend dans De Virg. XIV, 91 (PL 16, 289) et dans l'Epist. LXX, 12 (PL ibid. 1237 B). S. Jérôme la mentionne à deux reprises, Epist. 123, 13 (PL 22, 1055) et Comment. in Osee Lib. III, cap. 12, 12-13 (PL 25, 950). Nous arrêtons ici cette liste de témoignages, avec un contemporain de nos mosaïques.

Par cette typologie ecclésiale nous rejoignons Mgr. L. De Bruyne qui déjà en 1936 avait identifié la matrone méditative de l'Adoration des Mages avec l'« Ecclesia ex gentibus »<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Vol. 34 (1961-1962) 153-190.

<sup>29</sup> Riv. di Archeol. Crist. 13 (1936) 254. S. Augustin interprète les deux femmes de Jacob. Léa de la vie active, laborieuse. Rachel de la vie contemplative, C. Faustum

G. Matthiae a jugé avec bienveillance cette proposition de Paul Künzle. Il ne manque pas de faire quelques réserves, estimant qu'il ne faut pas exagérer le figuratisme et l'étendre à toutes les scènes et à chacun de leurs détails<sup>30</sup>. Matthiae sous-estime cependant l'ampleur du principe de l'interprétation allégorique et sa diffusion dès l'origine de la littérature chrétienne; il n'accorde peut-être pas assez à la fécondité de l'imagination des prédicateurs et du peuple chrétien.

Du moment que la recherche récente a pu faire la preuve de la contemporanéité des deux cycles de mosaïques à S. Marie-Majeure, celui de la nef et celui de l'arc de triomphe, l'unité organique des thèmes pouvait être logiquement supposée<sup>31</sup>.

Nous abordons le problème par un autre côté. Notre analyse a mis en évidence le rôle attribué au Verbe ou au Christ dans les mosaïques de la nef. Le sens typologique, christologique et eucharistique, de la rencontre d'Abraham avec Melchisédech ne fait plus de doute. Les nombreux cas où la présence du Christ est exprimée soit par une figure humaine soit par une main, révèlent une conception de l'Ancient Testament familière aux Pères de l'Eglise et à la chrétienté formée par eux, qui nous est pourtant devenue étrangère. Tout dans l'Histoire Ancienne annonce le Christ « à cause

---

22, 52, repris dans le *De consensu evangel.* 1. 6, 8. Il justifie son allégorie par l'étymologie des deux noms données par certains auteurs (lesquels?): *Dicunt enim quod Lia interpretatur Laborans. Rachel autem Visum Principium, sive Verbum ex quo videtur principium. De fait « Léa avait les yeux ternes. mais Rachel avait belle tournure et beau visage » Gn 29. 17.* Nous retenons de ce passage que, selon une étymologie répandue au début de V<sup>e</sup> siècle, Rachel était le symbole de la connaissance du Verbe et par lui, de Dieu. bref de la méditation et de la contemplation. Le mosaïste de S. Marie-Majeure a-t-il eu connaissance de cette exégèse? Il donne en tout cas une attitude méditative à la femme assise à gauche du Messie. Nous n'irions pas contre la typologie ecclésiale ni contre l'esprit des anciens, si nous faisons un pas de plus. Les deux femmes entourant le trône ne pourraient-elles pas être les symboles, Marie de l'« *Ecclesia ex Gentibus* », Rachel de l'« *Ecclesia ex circumcisione* »? La différence frappante des costumes exige en tous cas une justification et une explication. Les deux Eglises sont affrontées d'une manière analogue à Sainte-Sabine. et la théologie patristique a, en effet, très vite identifié Marie et l'Eglise, cf. A. MUELLER, *Ecclesia-Maria*. 2<sup>e</sup> éd., Fribourg I/Ue. 1957 (= *Paradosis* 5). Dans ce cas un petit glissement se serait produit dans le figuratisme de Rachel. Est-ce impossible?

<sup>30</sup> G. MATTHIAE, *Mosaici medievali delle chiese di Roma*. Roma 1967, pp. 108 et 122, n. 29.

<sup>31</sup> Cf. L. DE BRUYNE, *Intorno ai Mosaici nella navata di S. Maria Maggiore*. Le ultime ricerche. Dans: *Riv. di Archeol. Crist.* 15 (1938 281-318).

de qui toutes choses arrivèrent dans l'Ancienne Loi » (Méliton, *Peri Pascha* 6, 43). C'est lui qui, comme Verbe, prépare son avènement dans la chair. L'exégèse allégorique vit de cette foi et de cette espérance. Rappelons les noms de S. Ambroise et de S. Augustin pour nommer deux auteurs proches de l'époque où furent exécutées nos mosaïques. Pour ce dernier tous les Psaumes sont messianiques; chaque verset annonce le Christ et son Eglise. Les « mystères » cachés dans le texte sacré, souvent ignorés de son auteur même, seront révélés comme en plein jour quand à l'ombre succédera la vérité. Tel est le milieu religieux et culturel dans lequel les artistes et les admirateurs de leurs œuvres ont vécu, travaillé, pensé et prié. Dans le même contexte, les évangélistes enluminés de Sinope, de Rossano et de Raboula présentent des miniatures encadrées par les figures des prophètes dont les paroles, citées en toutes lettres, se réfèrent au récit illustré. Les artistes marquaient par là la concordance des deux Testaments. « Quod in Vetere Testamento latet, in Novo patet ».

Sur l'arc de triomphe de S. Marie-Majeure la comparaison entre les deux Testaments est rappelée par les deux villes symboliques de Jérusalem et de Bethléhem, par la figure de l'« Ecclesia ex circumcisione » et celle de l'« Ecclesia ex gentibus », par les apôtres Pierre et Paul. Considérant l'importance du thème des théophanies et la fréquence de leur représentation nous devons conclure qu'elles sont une dominante de l'iconographie, sans pourtant en épuiser le contenu: Elles annoncent et préparent la théophanie du Verbe dans la chair. En ce sens on peut parler d'une unité iconographique entre les mosaïques de la nef et celles de l'arc de triomphe. L'idée d'« adventus », de « parousie » et d'« épiphanie » domine encore ici.

La parousie finale est annoncée par l'« étimasie » au sommet de l'arc de triomphe. Avec Paul Künzle nous pouvons admettre qu'elle a dû être sous une autre forme le sujet de la mosaïque absidale perdue. Par ailleurs on peut remarquer encore que les mosaïques des absides empruntent habituellement leur sujet à l'eschatologie.



## VI. VARIA



## LOGOS UND EUCHARISTIE NACH JUSTINUS I APOL. C. 66.

Die vom römischen Martyrer Justin um 155 verfaßte Beschreibung der urchristlichen Tauf- und Eucharistiefeier (I Apol. cc. 61-67) zog wegen ihrer liturgie- und dogmengeschichtlichen Bedeutung von jeher die Aufmerksamkeit aller auf sich. Trotzdem fand die schwierige Stelle über das Wesen der Eucharistie (c. 66) immer noch keine allgemein anerkannte Deutung. Die gebräuchlichen Übersetzungen<sup>1</sup> und Erklärungen<sup>2</sup> sind irreführend, unvollständig, u. E. zum Teil unrichtig. Der Text ist zudem von so gedrängter Kürze, daß er auf den ersten Blick kaum seiner ganzen Tiefe nach erfaßt wird. Damit dürfte eine neue Untersuchung an dieser Stelle gerechtfertigt sein.

Unter den Heiden wurden über die liturgischen Versammlungen der Christen schamlose Gerüchte herumgeboten. Um deren Haltlosigkeit zu erweisen, schildert der Apologet die christliche Weihefeier: Taufe (c. 61) und Eucharistie (c. 65), sowie die sonntägliche Wiederholung der letzteren (c. 67). Da insbesondere der Glaube an die Gegenwart Christi im eucharistischen Brot und Wein den Gedanken an den Genuß geschlachteter Kinder hervorgerufen hatte<sup>3</sup>, sieht sich Justin zur bedeutungsvollen Aussage veranlaßt (c. 66):

<sup>1</sup> Die von *M. J. Rouët de Journal*, *Enchiridion Patristicum* (1932) n. 128 nachgedruckte lateinische Übersetzung *Pr. Maran's*, Migne PG 6, 428. — *G. Rauschen*, *S. Iustini apologiae duae* (*Florilegium Patristicum* 2<sup>2</sup> (1911) 107/9); *Monumenta eucharistica et liturgica* (*Floril. Patr.* 7<sup>2</sup> (1914) 16/7); *Bibliothek der Kirchenväter* 12 (1913) 81 (135). — *J. Quasten*, *Monum. eucharist.* (*Floril. Patr.* 7<sup>3</sup> 1 (1935) 17 f.). — *I. C. Th. Otto*, *Iustini opera* 3 I, 1 (1876) 181/3.

<sup>2</sup> *O. Bardenheuer*, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I<sup>2</sup> (1913) 259. — *P. Batiffol*, *Etudes d'histoire positive*, 2<sup>me</sup> sér.: *L'Eucharistie* 7 (1920) 6-32. — *G. Bardy*, art. *Justin* (saint) in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8 (Paris 1924) 2271/4. *B. Altaner*, *Patrologie* (1938) 66 f. — Es kann nicht unsere Aufgabe sein hier alle Autoren zu nennen. Zu weiteren wird im Laufe des Aufsatzes Stellung genommen.

<sup>3</sup> I Apol. 26 (1, 82 C); II Apol. 12 (1, 232/4); Dial. 10 (2, 38 B). Wir zitieren nach der Ausgabe *I. C. Th. Otto*, wobei nur die pars. 1 und 2 des tomus I., nicht aber dieser selbst angegeben wird.

« Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἥς οὐδενὶ ἄλλῳ με-  
 τασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ  
 λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως  
 βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα  
 ταῦτα λαμβάνομεν · ἀλλ' »

ὅν τρόπον 1 διὰ λόγου θεοῦ

2a σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς

3 ὁ σωτὴρ ἡμῶν

2b καὶ σὰρκα καὶ αἷμα

3 ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχευ

οὕτως 1 καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ

2 εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν

3 ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν

2a ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ

2b καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. » <sup>1</sup>

« Und diese Speise heißt bei uns Eucharistie. Daran darf nur teil-  
 haben, wer von der Wahrheit unserer Lehre überzeugt ist, das Bad  
 für die Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat  
 und nach den Vorschriften Christi lebt. Denn wir nehmen sie (dies)  
 nicht für gewöhnliches Brot noch für gemeinen Trank, sondern

wie 1 der durch Gotteswort

2a fleischgewordene Jesus Christus

3 unser Erretter

2b Fleisch und Blut

3 für unsere Errettung hatte

so 1 ist nach der uns mitgeteilten Lehre auch die durch ein  
 von ihm kommendes Gebetswort

2 zur Eucharistie gewordene Speise,

3 aus der Blut und Fleisch unserer Umwandlung gemäß  
 genährt werden,

2a jenes fleischgewordenen Jesus

2b Fleisch und Blut ».

Die von Justin aufgestellte Parallele zwischen Menschwerdung  
 und Eucharistie erheischt von selbst eine Aufteilung der langen Periode

<sup>1</sup> Ausgabe *Otto*, I, 1, 180/2.



in die sich entsprechenden, klar aufgebauten Glieder<sup>1</sup>. Damit haben wir den natürlichsten Wegleiter zur Sinnermittlung gefunden. Auf den ersten Blick werden die drei Hauptgedanken erfäßlich:

1. Die dem Logos zugeschriebenen Wandlungen in Menschwerdung und Eucharistie.

2. Deren unmittelbare Wirkung: Christi Fleisch bzw. die Eucharistie, in beiden Fällen ist es Christi Fleisch und Blut.

3. Deren Zweck: Unsere Rettung bzw. unsere Umwandlung.

1. Justin beginnt mit der Behauptung, die Menschwerdung sei das Werk des Logos: « Διὰ λόγου θεοῦ σαρκωποιήθεις I. X. ». Bereits in Kapitel 32<sup>2</sup> und 33<sup>3</sup> hatte er diesen Gedanken ausführlich behandelt.

Logos ist bei Justin ein weiter und schillernder Begriff, bald Quasi-Attribut Gottes<sup>4</sup>, bald das vom Vater gezeugte, klar unterschiedene, persönliche Wort<sup>5</sup>, bald die in der Welt wirkende Kraft Gottes<sup>6</sup>, bald die den heidnischen Weisen mitgeteilte Erkenntniskraft (« λόγος σπερματικός »)<sup>7</sup>, bald die menschengewordene göttliche Person Jesu Christi<sup>8</sup>. Daß wir bei dieser Mannigfaltigkeit nicht selten klar umrissene Unterscheidungen vermissen, liegt auf der Hand.

Ein Vergleich verschiedener Stellen zeigt indessen, daß Justin im Gebrauch des Artikels nicht willkürlich vorzugehen scheint. Logos ohne Artikel, also in einer mehr unpersönlichen, dehnbaren Weise bezeichnet im allgemeinen die in der Schöpfung wirksame Vernunft-Kraft Gottes<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Solche Parallelen scheint Justin geliebt zu haben. Er war in ihrer Auswahl glücklich und hat die Theologie damit befruchtet, wie es auch der berühmte Vergleich zwischen Eva und Maria beweist, dem wir zum ersten Mal Dial. 100 (2, 358 C) begegnen.

<sup>2</sup> 1, 98 B.

<sup>3</sup> 1, 102 A.

<sup>4</sup> Vgl. II Apol. 6 (1, 212 D); Dial. 62 (2, 220 D). Diese Stellen sind zum Wenigsten unklar und lassen die Unterscheidung der späteren Apologeten in « λόγος ἐνδοξέστερος » und « προφορικὸς » voraussehen.

<sup>5</sup> I Apol. 23 (1, 72 C), 59 (1, 158 D); Dial. 61 (2, 214 B), 128 (2, 460 C), 129 (2, 462 B).

<sup>6</sup> I Apol. 64 (1, 176 B); Dial. 61 (2, 212 A).

<sup>7</sup> II Apol. 8 (1, 220 C), 13 (1, 238 C). Vgl. I Apol. 46 (1, 128 C).

<sup>8</sup> I Apol. 46 (1, 128 C), 63 (7, 172 A); Dial. 105 (II, 376 C).

<sup>9</sup> Man vergleiche z. B. I Apol. 64 (1, 176 B): « Τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν ». I Apol. 5 (1, 18 A) werden beide Begriffe: Logos als in der Welt wirkende Erkenntniskraft und als menschengewordenes Wort nebeneinander gestellt, im ersten Falle ohne, im zweiten Falle mit Artikel: « ... ἐν Ἑλλήσι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἡλέγχθη ταῦτα, ... ἐν βαρβάρους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος ». Vgl. I Apol. 46 (1, 128 C); Dial. 61 (2, 212 B; 214 C); I Apol. 23 (1, 72 C); Dial. 105 (2, 376 C): « λόγος καὶ δόναμις ».

Von ihr wird gesagt, der Vater hätte sie vor allen Geschöpfen als vernünftige Kraft, als Prinzip der Schöpfung gezeugt, um durch sie alles vernunftgemäß hervorzubringen und ordnungsgemäß zu lenken<sup>1</sup>. Das Wort sei daher, weil es die in der Welt wirkende Kraft Gottes sei, überall gegenwärtig. Durch seine Gegenwart allein werde auch die Erkenntnis möglich<sup>2</sup>. Aber während die heidnischen Weisen, welche die Wahrheit nur unvollkommen erkannten, bloß einen Teil des Logos (« λόγος σπερματικός ») erhalten hatten, besäßen die Christen, welche die volle Wahrheit erhielten, den ganzen Logos<sup>3</sup>.

Wie die Lehre vom « λόγος σπερματικός » beweist, liegt hier zweifellos eine vielleicht über Philo gehende Beeinflussung durch den Stoizismus vor. Diese Zusammenhänge sind so oft aufgedeckt worden, daß wir sie nicht näher zu begründen brauchen<sup>4</sup>. Auch nach dem Stoizismus bedingt der in die Vielheit der « λόγοι σπερματικοί » ausgestrahlte, unpersönliche, göttliche Logos als formgebendes und wirkendes Prinzip, als « λόγος καὶ δύναμις » die ordnungsgemäße Entwicklung der Welt.

Wenn daher Justin schreibt, Jesus Christus sei durch Gottes Wort « διὰ λόγου θεοῦ » (ohne Artikel) Mensch geworden, so dürfte dies nicht ohne Absicht geschehen sein. Im Vordergrund seiner Anschauung steht nicht der Gedanke an den persönlichen Logos, sondern mehr der stoisch beeinflusste kosmische Begriff der göttlichen Logos-Kraft, welche alles Geschehen bewirkt und bestimmt<sup>5</sup>.

Ganz folgerichtig wird daher auch das Wort des Verkündigungsengels (Luk. 1, 35) : « Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft vom Allerhöchsten wird dich überschatten » vom Schöpferlogos verstanden<sup>6</sup>. Der Mangel jeglichen Artikels : « Πνεῦμα ἅγιον . . . καὶ δύναμις ὑψίστου » begünstigte diese Auslegung. Der Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 3. 14 : « Πάντα δι' αὐτοῦ [τοῦ λόγου] ἐγένετο . . . ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ») wird die biblische Begründung dazu gewesen sein.

<sup>1</sup> Dial. 61 (2, 212 A) ; I Apol. 59 (1, 158 D), 64 (1, 176 B).

<sup>2</sup> II Apol. 10 (1, 228 A).

<sup>3</sup> II Apol. 8 (1, 222 C), 13 (238 C).

<sup>4</sup> Vgl. *Anathon Aall*, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (Leipzig 1899) 281 ff. *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité II<sup>2</sup> (1928) 436/39.

<sup>5</sup> I Apol. 32 (1, 98 B) : « . . . ἐκ θείας δυνάμεως ». I Apol. 46 (1, 130 D) : « . . . διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου ».

<sup>6</sup> I Apol. 33 (1, 102 B). Diese Auffassung war in den ersten Jahrhunderten weit verbreitet. Vgl. *Hermas*. Sim. V, 6, 5 ; *Tert. de carne Chr.* 19 Migne PL 2, 784 f. *Klem. Al.* Strom. 5, 3, 16, 5 GCS *Klem.* 2, 336 (*O. Stählin*) usw. Vgl. *O. Casel*, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, *Der Katholik* 4. Folge 13 (1914) 159 ff.

Von dieser Betrachtung her dürfte das vielumstrittene Vergleichsglied über die Eucharistie eine gewisse Aufhellung erfahren: « Οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν » κτλ.

Je nach dem Abhängigkeitsverhältnis und der Art der beiden Genitive « δι' εὐχῆς λόγου » (« εὐχῇ λόγου » oder « εὐχῆς λόγος ») und je nach dem Sinn der zusätzlichen Bestimmung « παρ' αὐτοῦ » (Christus oder Gott Vater) sind verschiedene Übersetzungen möglich:

I. « Λόγος » abhängig von « εὐχῇ » (« εὐχῇ λόγου »):

1. Durch ein Gebet des Wortes (dessen Urheber der Logos ist = genit. subject.), das von ihm (von Gott, vom Vater) kommt.
2. Durch das Gebet (durch das Beten) eines Wortes, das von ihm (von Christus) kommt (die Einsetzungsworte).
3. Durch ein Gebet um das Wort (um den Logos = genit. object.), das von ihm (vom Vater) kommt (Logosepiklese).

II. « Εὐχῇ » abhängig von « λόγος » (« εὐχῆς λόγος »):

4. Durch ein Wort des Gebetes (durch ein Gebetswort = genit. explicativus), das von ihm (von Christus) kommt (Einsetzungsworte).
5. Durch ein Wort des Gebetes (genit. explicat.), das von ihm kommt (von Christus als dem « λόγος καὶ δυνάμεις θεοῦ ») und das an ihm, an seiner Kraft teilnimmt).

Die Lösungen 1 und 3 verstehen unter « λόγος » den persönlichen vom Vater ausgehenden « Λόγος ». Wenn sich die von J. Watterich<sup>1</sup>, F. J. Dölger<sup>2</sup>, G. Rauschen<sup>3</sup>, H. Lietzmann<sup>4</sup>, F. Cabrol<sup>5</sup>, J. Quasten<sup>6</sup>, A. Arnold<sup>7</sup> und anderen befürwortete 3. Lösung rechtfertigen läßt, ist Justin der erste Zeuge der eigentlichen, formellen Logosepiklese, die uns in manchen Quellen des 4. Jahrh. so klar begegnet.

Lösung 2 unterscheidet sich inhaltlich nicht von Lösung 4. Sie

<sup>1</sup> J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte (Heidelberg 1896) 38.

<sup>2</sup> Fr. J. Dölger, 'Ιχθῆς I (Rom 1910) 73/5, II (Münster 1922) 497/502.

<sup>3</sup> G. Rauschen, Frühchristl. Apologeten I, Bibl. d. Kirchenväter 12 (Kempten-München 1913) 135.

<sup>4</sup> H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 77 A. 1.

<sup>5</sup> F. Cabrol, art. Epiclese, Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie V, 1 (Paris 1922) 143.

<sup>6</sup> J. Quasten, Monumenta eucharistica, Florilegium Patristicum 7, 1 (Bonn 1935) 18 A. 1.

<sup>7</sup> A. Arnold, Der Ursprung des christl. Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschungen, Freiburger theolog. Studien 45 (Freiburg i. Br. 1937) 133 f.

kommt wegen der ungewöhnlichen Bedeutung des Substantivs « εὐχή » kaum in Betracht.

Das Gesetz des Parallelismus, das bei Justin so peinlich eingehalten wird, und der Nichtgebrauch des Artikels dürften den natürlichsten Weg aus dem Wirrwarr der Möglichkeiten weisen. « Διὰ λόγου (θεοῦ) » ruft nach einem « δι' (εὐχῆς) λόγου »: « Wie durch Gotteswort ... so durch Gebetswort ». Das Fehlen jeglichen Artikels beweist offenbar, daß Justin absichtlich jeder näheren Bestimmung aus dem Wege geht, um den Parallelismus nicht zu stören. Es genügt ihm aufzuzeigen, daß in beiden Fällen « διὰ λόγου » Christi Fleisch und Blut gegenwärtig werden.

Noch mehr! Hinge « λόγος » von « εὐχή » ab, dann wäre nicht einzusehen, warum der Ausdruck « λόγος », nachdem er nun als Gegenstand der an den Vater gerichteten Epiklese einen ganz bestimmten Sinn erhalten hat, eines Artikels entbehren sollte. Auch die Ergänzung « τοῦ παρ' αὐτοῦ » wäre dann eindeutig von Gott bzw. vom Vater zu verstehen. Grammatikalisch richtiger, empfindungsgemäß gehört aber das Pronomen « αὐτοῦ » zum unmittelbar vorausgehenden Subjekt « Ἰησοῦς Χριστός ».

Ist es zudem wahrscheinlich, daß die Logospekulation, die erst seit den Apologeten unter Anführung eines Laien, Justins, Bedeutung erlangte, bereits um die Mitte des 2. Jahrh. die eucharistische Liturgie weitgehend beeinflußt hat<sup>1</sup>? Die zum Beweise angeführte älteste Eucharistie-Logosepiklese steht in der im 4. Jahrh. entstandenen Gebetssammlung des ägyptischen Bischofs Serapion<sup>2</sup>. Die früheste Quelle zur römischen Liturgie, die Paradosis Hippolyts, kennt die Logosepiklese noch nicht<sup>3</sup>. Auch die Texte des Irenaeus sind nicht eindeutig<sup>4</sup>.

Die Lösungen 4 oder 5 drängen sich daher als die weitaus wahrscheinlichsten auf, das umsomehr, als der Ausdruck « εὐχῆς λόγος » durch eine ausgezeichnete Parallele in I Apol. c. 13 gestützt wird: « Durch Gebets- und Danksagungswort (« λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας »)

<sup>1</sup> Aristides z. B. ist die Logospekulation noch unbekannt.

<sup>2</sup> 13, 4 (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2 (Paderbornae 1905) 174/6). J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 1, 62 f.

<sup>3</sup> F. X. Funk a. O. 2, 100. Wenigstens wird hier nicht ausdrücklich der Logos genannt, sondern das Pneuma, das allerdings vielfach mit dem Logos identifiziert wurde. J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 1, 30.

<sup>4</sup> So unten anzuführende Texte adv. haer. IV 18, 4-5, V 2, 1-3.

loben wir (Gott) für alles, was wir genießen »<sup>1</sup>. Vermutlich handelt es sich um die gleichen eucharistischen Gebete.

Justin fährt zum Beweise seiner Aussage über das Wesen der Eucharistie weiter: «Denn die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, folgendermaßen den an sie ergangenen Befehl überliefert: Jesus habe, nachdem er Brot genommen und Dank gesagt, gesprochen: Tuet dies zu meinem Andenken, dies ist mein Leib, und nachdem er gleicherweise den Kelch genommen und Dank gesagt, gesprochen: Dies ist mein Blut, und ihnen allein (davon) mitgeteilt». Wie die Konjunktion «γάρ», die Erwähnung der Evangelien, die in keiner Quelle vorkommende Wortstellung: «Τοῦτο ποιεῖτε» an der Spitze, überhaupt die gedankliche Folge beweist, soll damit nicht, wie behauptet wurde, dieser «λόγος εὐχῆς» ausdrücklich angeführt, sondern der Schriftbeleg dafür erbracht werden, daß die Eucharistie wahrhaft Fleisch und Blut Christi sei. Tatsächlich aber scheint mit diesen Worten ungewollt eine liturgische Formel, wahrscheinlich der römischen Kirche überliefert worden zu sein. Justin spricht von der Übermittlung eines fortwährend ausgeführten Befehls Christi («οὕτως παρέδωκεν ἐντετάλλαι»). Zwangsläufig mußte er sich dabei an die laut gesprochenen liturgischen Formeln erinnern, auf die das Volk mit «Amen» antwortete und die er «εὐχαὶ καὶ εὐχαρισταί»<sup>2</sup> nennt. Die von ihm erwähnten Einsetzungsworte finden sich wörtlich, selbst wenn wir von der Umstellung absehen, weder in einem der uns erhaltenen Evangelien, noch im ersten Korintherbrief Kap. 11, 23/6, obwohl ausdrücklich die Evangelien als Quelle angegeben werden. Es ist nicht wahrscheinlich, geschweige denn notwendig anzunehmen, daß Justin seine Angabe einem unbekannten Evangelium entnommen habe<sup>3</sup>. Es verhält sich an unserer Stelle wohl ähnlich wie in der vierten mystagogischen Katechese Cyrills aus Jerusalem. Cyrill führt angeblich die biblischen Einsetzungsworte an. In Wirklichkeit scheint er die liturgische Konsekrationsformel aus dem Gedächtnis zu wiederholen, wie ein Vergleich mit den liturgischen Formeln nahelegt<sup>4</sup>. Justins sicher auch nicht vollständige

<sup>1</sup> 1, 40 C.

<sup>2</sup> I Apol. 65 (1, 178 D), 67 (1, 186 E).

<sup>3</sup> Das hat für andere Stellen kürzlich wieder E. R. Buckley, Justin Martyr's quotations from the synoptic tradition, *Journal of Theol. Stud.* 36 (1935) 173/6 zu begründen versucht. Für unsere Stelle ist diese Annahme sicher nicht notwendig.

<sup>4</sup> Cat. myst. 4, 1, J. Quasten, *Floril. Patr.* 7, 2, 25 (93). Vergleiche damit die durch H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) S. 24 ff. S. 49 zusammengestellten Formeln.

Text hat tatsächlich am meisten Ähnlichkeit mit der Konsekrationsformel, die uns Hippolyts Paradosis aufbewahrt hat<sup>1</sup>.

Dieser « λόγος εὐχῆς » ist jedoch mehr als eine zum Gedächtnis vollzogene Wiederholung der Einsetzungsworte Christi (4. Lösung). Der gerade hier streng gewahrte Parallelismus (« διὰ λόγου θεοῦ ») und die durch ihn bedingte umständliche Bezeichnung der Konsekrationsformel (« διὰ λόγου εὐχῆς ») zeigen, daß die Justins Denken beherrschende Logospekulation im Spiele ist. Wie diese das erste Glied erklärt, so auch das von ihm abhängige zweite. Der liturgische Gebetslogos, der von Christus, dem menschengewordenen Logos, kommt, nimmt an seiner göttlichen Kraft und schöpferischen, umgestaltenden Wirksamkeit teil. Justin denkt sich vielleicht denselben als irgend eine Ausstrahlung des göttlichen Logos geradeso wie es der « λόγος σπερματικός » inbezug auf die Erkenntnis ist. Bei der Spärlichkeit der Quellen müssen wir uns eine genauere Bestimmung dieser Wirkweise versagen. Jedenfalls ist diese Verknüpfung der Grund, weshalb sich das Wunder der Menschwerdung von neuem vollzieht: Wie durch Gottes-Logos Jesus Christus Fleisch geworden ist, so wird durch Gebets-Logos die Speise zur Eucharistie.

Der theologische Gedanke, der zur Logos-Epiklese führen mußte, liegt also vor. Irenaeus und spätere Schriftsteller, welche den Text Justins kennen mußten, werden die Richtigkeit dieser Annahme besser beweisen als die dunklen Anspielungen unserer Stelle es vermögen.

<sup>1</sup> F. X. Funk, *Didascalia 2* (Paderborn 1905) 100; vgl. R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, Texts and Studies* 8, 4 (1916) 176: « ... accipiens panem gratias tibi agens dixit: accipite, manducate hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis meam commemorationem facitis ». In Rückübersetzung dürfte das lauten: « ... λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας σοι εἶπεν: λάβετε, φάγετε: Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον. Ὡσαύτως καὶ ποτήριον λέγων: Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Ὅσακις ἐὰν ποιήσητε τοῦτο, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ποιεῖτε. » Die gesperrten Stellen stehen wörtlich in Justin: « ... τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἶπεν: Τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἶπεν: Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. » Bemerkenswert ist die *Auslassung* des Wortes « ἔκλασεν » an beiden Stellen gegen alle biblischen Berichte und die liturgischen Formeln, des paulinischen (bezw. Lk.) « μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι », obwohl der Ausdruck « ὁμοίως » bezw. « ὡσαύτως » diesen Quellen entnommen ist, der Erwähnung des « καινῆ, διαθήκη » (Paulus, Lk.). Erwähnenswert ist ebenso die ähnlich lautende Fassung des paulinischen Schlusses: « Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου ». Die Auslassungen und Umstellungen Justins erklären sich aus dem Zwecke seines Textes. Wenn diese Ähnlichkeiten auch nicht streng beweisend sind, so sind sie zum Wenigsten auffallend.

Aber bei Justin scheint die persönliche Logospekulation und nicht ein bereits eingebürgerter liturgischer Brauch aus den oben genannten Gründen die Quelle desselben gewesen zu sein.

2. Die Wirkungen der dem Logos zugeschriebenen Wandlungen sind in einem Falle die « Fleischwerdung », im anderen die « Eucharistiewerdung ».

Das Verb « εὐχαριστεῖν » in der von Justin gebrauchten passiven Form ist ebenso wie das Substantiv « εὐχαριστία », d. h. Abendmahl, eine christliche Neuprägung. Justin sieht sich veranlaßt, dies in bezug auf das Substantiv seinen heidnischen Lesern ausdrücklich zu bemerken: « Diese Speise heißt bei uns Eucharistie ». Das Verb wird also parallel zu « σαρκοποιηθεῖς » eine durch den Gebetslogos geschehende Wirkung besagen, durch welche die Speise « εὐχαριστία », Brot und Wein « εὐχαριστένθαι »<sup>1</sup> werden, geradeso wie Jesus Christus durch Gottes-Logos Fleisch wurde. Es scheint sich somit um einen eigens gewählten terminus technicus zu handeln, den wir mit « Eucharistie werden » übersetzen und nicht nur « unter Danksagung segnen ». Wozu denn sonst die Tautologie: « Durch einen Gebetslogos unter Danksagung gesegnete Speise »? Warum nicht das später häufig gebrauchte viel einfachere « ἀγιάζειν », etwa: « Δι' εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας λόγου ἀγιασθεῖσαν τροφήν »<sup>2</sup>? Eine ähnliche Wendung finden wir bereits bei Ignatius von Antiochien<sup>3</sup> und deutlicher in zwei von Justin abhängigen Texten des Irenaeus. Adv. haer. V 2, 3: « ... ὁ ἄρτος ... γίνεταί εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ ... προσλαμβάνόμενα τοὶ λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεταί, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ »<sup>4</sup>.

Die Vergleichsglieder sind also:

« I. X.            σαρκοποιηθεῖς    σάρκα καὶ αἷμα ἔσχεν »  
 « τροφήν    εὐχαριστηθεῖσαν    σάρκα καὶ αἷμα εἶναι ».

In absichtlicher Betonung und in einer zum Realismus gesteigerten Klarheit wird in diesen Sätzchen behauptet, sowohl der durch den Logos Gottes menschengewordene Jesus Christus habe Fleisch und Blut gehabt als auch die durch das Gebetswort zur Eucharistie gewordene Speise sei jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch und Blut.

Es scheint überflüssig zu sein, auf die in diesen Worten enthaltene

<sup>1</sup> I Apol. 67 (1, 186 E).

<sup>2</sup> Vgl. Origenes, in Mt. tom. XI, 14, 499 GCS Orig. 10, 1, 57 (E. Benz): « ... τὸ ἀγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντελέξεως » im Anschluß an I Tim. 4, 5.

<sup>3</sup> Sm. 7, 1 F. X. Funk, Patres apostol. 1<sup>2</sup> (Tubingae 1901) 280.

<sup>4</sup> Die übliche Kapiteileinteilung nach R. Massuet, Migne PG 7, 1124; W. Harvey V, 2-3, Bd. 2, 319 f., 323.

über jeden Zweifel erhabene Gleichsetzung des Fleisches und Blutes des historischen Jesus mit dem Fleische und Blute des eucharistischen Jesus näher einzugehen. Die Ausdrucksweise ist von bemerkenswerter theologischer Schärfe. Man kann es dem Dogmatiker nicht wehren, wenn er die Schlußfolgerung zieht, bereits nach Justin sei die unmittelbare Wirkung der Wandlung Christi Fleisch und Blut, seine Seele sei also nur « per concomitantiam », seine Gottheit und Person auf Grund der hypostatischen Verbindung zugegen. Eine auf dem Boden nüchterner Geschichtlichkeit stehende Betrachtung wird ihrerseits folgern, daß der ausgesprochene Realismus unseres Textes über die Zwecke einer an die Heiden gerichteten Apologie hinausgeht. Die Behauptung, Christus habe Fleisch und Blut gehabt, scheint auch nicht durch die eucharistischen Doppelgestalten : Brot und Wein hinreichend begründet zu sein. Der johanneische Ausdruck « σὰρξ » statt « σῶμα » ist dabei wohl zu beachten. In dieser Behauptung klingt vielmehr die Polemik gegen die doketische Christologie eines Markion nach, von der uns der Kirchenhistoriker Eusebius <sup>1</sup> zu berichten weiß und die sich Irenaeus zum Vorbild genommen haben mag. Nach Ignatius wurden die christologischen Häresien bereits zu seiner Zeit auf die Eucharistie übertragen : « Von der Eucharistie und dem Gebete enthalten sie sich, weil sie nicht zugeben, daß die Eucharistie Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Seelen gelitten hat, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Jene, die der Gabe Gottes mit Widerspruch begegnen, werden in ihrer Streitsucht dem Tode anheimfallen. Es würde ihnen zum Nutzen gereichen, wenn sie am Liebesmahl teilhätten, um auch an der Auferstehung teilnehmen zu können ». <sup>2</sup> An dieser klaren Ausdrucksweise beider Schriftsteller und an ihrer Ablehnung jeder spiritualistischen Auffassung scheitern die noch nicht verstummten Versuche, die reale Gegenwart durch Impanation oder durch bloß dynamische Gegenwart zu erklären.

3. Merkwürdigerweise hat das dritte Vergleichsglied, der Zweck der Menschwerdung bzw. der Eucharistie, nicht die gebührende Beachtung gefunden. Wesen und Wege des Heiles waren in den Polemiken zwischen Katholiken, Gnostikern und Markioniten zu den brennensten Fragen geworden, Fleisch und Blut sind in einem spiritualistischen System der Erlösung nicht teilhaftig. Im Gegenteil, diese wird durch die Los-

<sup>1</sup> Kirchengeschichte IV, 18, 9 *Ed. Schwarz*, Kl. Ausgabe 4. Aufl. Leipzig 1932, S. 155.

<sup>2</sup> Sm. 7, 1. *F. X. Funk* 1<sup>2</sup>, 280.



lösung von jeder Körperlichkeit verwirklicht. Die Aufgabe des Erlösers besteht gerade in der Beschleunigung dieser Loslösung und in der Mitteilung der rein geistigen Gnosis.

Die kirchlichen Polemiker ihrerseits halten an der natürlichen Einheit von Leib und Seele, von Geist und körperlicher Materie im menschlichen Gebilde fest. Leib und Seele bedürfen der Erlösung. Auch Fleisch und Blut können daher des Heiles teilhaftig werden. Bereits Ignatius<sup>1</sup>, vor allem aber Irenaeus<sup>2</sup> und Tertullian<sup>3</sup> sind solche Gedankengänge geläufig.

Justin seinerseits kennt diese Irrlehrer, welche die Auferstehung der Leiber leugnen und eine Rettung der Seele allein bekennen<sup>4</sup>. Er bekämpft sie geradeso, wie er auch den Stoikern die Möglichkeit der Auferstehung zu beweisen sucht<sup>5</sup>. Die Kraft Gottes ist unermesslich. Christus wird bei seiner Wiederkunft das Fleisch auferwecken<sup>6</sup> und dabei das Heil vollenden<sup>7</sup>. Wenn Justin ferner den menschengewordenen Logos als Kraft Gottes bezeichnet, durch die Gott alles erschafft<sup>8</sup>, dann wird ihm der Gedanke, die Auferweckung des Fleisches als Vollendung des Heiles sei das Werk des Logos, nicht fremd gewesen sein. An unserer Stelle sickert diese Polemik in den Worten durch: «Der fleischgewordene Jesus Christus unser *Erlöser* hatte Fleisch und Blut für unsere *Erlösung*». Dann folgt, daß die gleiche Polemik wie bei Irenaeus, wie bei Tertullian wahrscheinlich auch die Stelle über die Eucharistie beeinflußt hat.

Von diesem richtigen Gefühl geleitet, legen verschiedene Autoren «κατὰ μεταβολήν» von der Umwandlung der verklärten Leiber aus und übersetzen «durch die unser Fleisch und Blut mit Rücksicht auf die Umwandlung genährt werden», obwohl der Präposition «κατά» selten diese Bedeutung zukommt und obwohl der Ausdruck «μεταβολή», der nun einen sehr bestimmten Sinn erhält, jeglichen Artikels entbehrt. Die grammatikalisch natürlichste Bestimmung dieser «μεταβολή», das Possessivpronomen «ἡμῶν» wurde zu «αἱμα καὶ σάρκες» gezogen<sup>9</sup>, um

<sup>1</sup> R. 7, 3. F. X. Funk 1<sup>2</sup>, 260; S. 7, 1 (1<sup>2</sup>, 280).

<sup>2</sup> Adv. haer. V 12. Migne PG 7, 1151 ff. IV. Harvey 2, 349 ff.; V 14 f. Migne PG 7, 1160 ff. W. Harvey 2, 360 ff.

<sup>3</sup> Adv. Marc. V, 9 CSEL 47, 601 f. De carnis resurrect. 8 CSEL 47, 36 f.

<sup>4</sup> Dial. 80 (2, 290 A).

<sup>5</sup> I Apol. 18 f. (1, 58 B/ 62 B).

<sup>6</sup> Dial. 69 (2, 250 B).

<sup>7</sup> Dial. 35 (2, 122 C).

<sup>8</sup> Dial. 61 (2, 212 A); 114 (2, 406 D). I Apol. 59 (1, 158 D).

<sup>9</sup> Th. Otto (1, 181 A 4) nennt einzig A. H. Schick, Hist.-liturg. Abhandlungen (Leipzig 1861) 88 f., der das Pronomen zu «μεταβολή» zog.

damit den Gegensatz unseres Fleisches und Blutes zu Christi Fleisch und Blut hervorzuheben. Letzteres ist aber weder von Justin beabsichtigt noch notwendig. Es ist selbstverständlich, daß nicht Christi, sondern unser Fleisch und Blut durch die Eucharistie genährt werden. Die Umstellung « αἷμα καὶ σάρκες » statt « σὰρξ καὶ αἷμα », vor allem der Plural « σάρκες » begründen den Unterschied zwischen Christi Fleisch und Blut und unserem Fleisch und Blut mehr als hinreichend. Das Possessivpronomen « ἡμῶν » gehört den grammatikalischen Gepflogenheiten und dem Sprachgebrauch Justins<sup>1</sup> entsprechend zu « μεταβολήν ». Es verknüpft diese « μεταβολή » mit den durch das gleiche Possessivpronomen auffallend gekennzeichneten Parallelgliedern « ὁ σωτήρ ἡμῶν », « ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν » und gibt ihr in unzweideutiger Weise einen sehr natürlichen Sinn: « Die zur Eucharistie gewordene Speise ernährt Fleisch und Blut nicht nach gewöhnlicher Art, sondern *unserer* Umwandlung gemäß ».

Würde sich ein einziges sicheres Beispiel von einer auch sonst seltenen finalen Bedeutung der Präposition « κατὰ » in Justin finden, so könnten wir sie hier annehmen und würden dann übersetzen: « Mit Rücksicht auf unsere Umwandlung ». Indessen dürfte Justin, wie die christliche Antike überhaupt, realistischer gedacht haben. Die Umwandlung beginnt jetzt. Als ein bereits hier gewirktes, ewiges Leben beschreibt Johannes 6, 53 ff. die Frucht der Eucharistie. Die Unsterblichmachung des Fleisches ist nur die letzte und gewissermaßen natürliche Vollendung: « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat (« ἔχει ») das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage ». Ignatius<sup>2</sup> nennt in sehr konkreter Art die Eucharistie « eine Arznei zur Unsterblichkeit und ein Gegengift gegen den Tod ». Noch realistischer werden wir die Ausdrücke und die Auffassung eines Irenaeus<sup>3</sup> finden, um von späteren nicht zu sprechen. Wahrscheinlich ist demnach Justins Text zu übersetzen: « Fleisch und Blut werden durch die Eucharistie gemäß unserer (bereits jetzt erfolgenden, unsterblichmachenden) Umwandlung genährt ». Jedenfalls ist der platte Gedanke einer Ernährung von Fleisch und Blut durch Umwandlung, d. h. natürliche Assimilation des Brotes und Weines ausgeschlossen. Die Unsterblichmachung des Fleisches durch die Eucharistie als wesentliche Vollendung des Heiles war in der Polemik der alten Kirche gegen alle spiritualistischen Erlösungslehren zu häufig betont worden, als daß

<sup>1</sup> Wir haben über 40 Stellen nachgeprüft.

<sup>2</sup> Ephes. 20, 2. F. X. Funk 1<sup>2</sup>, 230.

<sup>3</sup> Adv. haer. IV 18, 4-5; V 2-3 W. Harvey 2, 204 und 319 ff.

wir den Gedanken bei Justin, der einer der bedeutendsten Gegner Markions war, vermissen könnten.

Also nicht ein Gegensatz zwischen Christi Fleisch und Blut und unserem Fleisch und Blut liegt vor, sondern eine wenigstens latente Gegenüberstellung der dreifachen « μεταβολή » in der Menschwerdung, in der Eucharistie, in der Parusie. In allen diesen Wandlungen ist der göttliche Logos die wirksame Ursache: Wie der Logos-Dynamis die Welt erschafft, erhält, ordnet, so bewirkt er die Inkarnation, macht er Brot und Wein zur Eucharistie, d. h. zu Fleisch und Blut des menschengewordenen Logos, wandelt er die mit Fleisch und Blut Christi genährten Leiber um, ihnen auf diese Weise die Auferstehung und damit das Heil sichernd. Mit den Ausdrücken « μεταβάλλειν » und « μεταβολή »<sup>1</sup> wird daher bereits Justin « verwandeln » und das sehr späte « transsubstantiatio » bezeichnet haben<sup>2</sup>. Wir treffen sie erst wieder im vierten Jahrhundert bei Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodoret usw. Neben ihnen « μεταποιεῖν » bei Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, « μεταρρυθμίζειν » bei Johannes Chrysostomus, « mutare », « convertere » bei den Lateinern<sup>3</sup>.

Liturgie- und dogmengeschichtlich sind diese Ergebnisse, die wir hier zusammenfassen möchten, nicht ganz belanglos. Justins Text beweist zwar nicht die bereits erfolgte Einführung der Logosepiklese. Sie erklärt nur deren Entstehung. Die zur Begründung der realen Gegenwart angeführten Einsetzungsworte sind wahrscheinlich der römischen Liturgie entlehnt. Sie wären in diesem Falle eines der ältesten Zeugnisse zur Geschichte des römischen Kanons. Unsere Stelle darf auch mit Recht als erster Versuch zur Transsubstantiationslehre angesprochen werden, und zwar nicht nur, weil eine Umwandlung vorausgesetzt wird, sondern weil dieselbe indirekt als durch den Logos bewirkte « μεταβολή » bezeichnet wird<sup>4</sup>. Die durch den Logos

<sup>1</sup> Zu « μεταβολή » vergleiche I Apol. 13 (1, 40 D), II Apol. 5 (1, 208 A f.); I Apol. 20 (1, 64 C), II Apol. 7 (1, 218 D).

<sup>2</sup> Nicht richtig scheint daher die Ansicht *Al. Scheiwiler's*, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte 3, 4 (Mainz 1903) 36/8, *O. Casel's*, Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr. Der Katholik 4. Folge 13 (1914) 159 zu sein, nach welchen « εὐχαριστεῖν » den Sinn von « verwandeln » hatte.

<sup>3</sup> Vgl. *P. Batiffol*, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation<sup>7</sup> (Paris 1920) 311/480.

<sup>4</sup> *G. Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrh. der Kirche (Freiburg i. Br. 1908) 27 mißt jedenfalls dem Texte Justins nicht die ihm gebührende Bedeutung bei.

bezw. durch seine an den liturgischen Gebetslogos gebundene Kraft vollzogene Umwandlung des Brotes und Weines ist der Grund, weshalb Fleisch und Blut des menschgewordenen Jesus in der Eucharistie gegenwärtig werden. Die sakramentale Wirkweise des vom Vorsteher gesprochenen Gebetslogos und die Wirkungen der Eucharistie (Umwandlung; Unsterblichmachung) werden von der Justin eigenen Logoslehre aus erklärt. Die stark stoische Färbung dieser Theologie darf nicht erstaunen. Sie bietet, weil zeit- und personenbedingt, die beste Gewähr für die Richtigkeit unserer Auslegung.

Freilich mag man die Frage aufwerfen, ob all diese Gedanken, die wir aus diesem einzigen Satze herauszuhören vermeinen, wirklich auch in ihm beschlossen sind. Leider sind die polemischen Werke Justins, die den besten Aufschluß geben könnten, der Zeit zum Opfer gefallen. In Ermangelung derselben sind die *Quellen*, auf die Justin vermutlich zurückgeht, einerseits, die von ihm *abhängigen Texte*<sup>1</sup> eines Irenaeus Adv. haer. IV 18, 4-5 und V 2, 1-3 andererseits ein nicht zu unterschätzendes Mittel, um die Richtigkeit unserer Auslegung nachzuprüfen.

Justin schöpfte seine Gedanken wahrscheinlich aus Ignatius von Antiochien. Sicherer ist seine Abhängigkeit von Johannes 6, 25-60.

Wir hatten bereits Gelegenheit Ignatius Sm. 7,1 zu erwähnen :

« Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποβήσονται. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν ».

Wenn wir von der Justin eigenen Logospekulation absehen, so haben wir hier eine auffallende Parallele. Wir finden nämlich ähnliche doketische Anschauungen, die zurückgewiesen werden, einen ähnlichen Vergleich zwischen Menschwerdung und Eucharistie. Bei Justin ist dieser allerdings viel klarer. Die Auferweckung des Fleisches ist auch nach Ignatius die Wirkung der Eucharistie<sup>2</sup>. Noch überraschender ist die Ähnlichkeit in der Terminologie: Ig. « εὐχαριστία καὶ προσευχή »; Ju. « εὐχαὶ καὶ εὐχαριστία ». Ig. « εὐχαριστίαν (hier im gleichen technischen Sinne wie bei Justin) σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. »; Ju. « εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν (= εὐχαριστίαν) ... ἐκείνου ... σάρκα ... εἶναι ».

<sup>1</sup> Zur Abhängigkeit des Irenaeus von Justin vergleiche *Fr. Loofs*, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, Texte und Untersuchungen *A. Harnack - C. Schmidt* 4. Reihe 1. Bd. 2. H. (Leipzig 1930) 339/74 u. a. Unseren beiden Texten wurde indessen nicht die gebührende Aufmerksamkeit entgegengebracht.

<sup>2</sup> Vgl. Ephes. 20, 2. *F. X. Funk* 1<sup>2</sup>, 230.

Der Zusammenhang dieser Ausdrücke mit dem vierten Evangelium ist nicht zu bezweifeln. Das gilt auch in vermehrtem Maße für den ganzen Vergleich Justins. In der Verheißung der Eucharistie (Jo. 6, 25-60) nennt sich Jesus das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist (Menschwerdung), das sich zur wahren Speise gibt (Eucharistie) und das durch diesen Genuß die Unsterblichkeit bewirkt (Auferstehung des Fleisches). Justins Worte « διὰ λόγου σαρχοποιηθεὶς » stehen fast wörtlich im Prolog 1, 3. 14: « Πάντα δι' αὐτοῦ [τοῦ λόγου] ἐγένετο . . . ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ». Im Gegensatz zu allen Einsetzungsberichten, in denen « σῶμα » statt « σὰρξ » steht, gebrauchen Justin und Ignatius « σὰρξ καὶ αἷμα ». Die Gesamtabhängigkeit Justins wird auch dadurch nahegelegt, daß dieser in Dial. 70<sup>1</sup> « σωματοποιεῖν » gewählt hat und nicht « σαρχοποιεῖν » wie I Apol. 66. Vgl. Jo. 6, 5 1 6

Wichtiger für das Verständnis Justins sind die Texte des Irenaeus, da sie unzweifelhafte Zeichen ihrer Abhängigkeit von I Apol. 66 aufweisen. Sie sind daher die notwendige Ergänzung unserer Ausführungen.

Adv. haer. IV 18, 4-5<sup>2</sup> wird die gnostische Unterscheidung zwischen dem Vater bzw. seinem göttlichen Wort und dem Weltbildner, ferner die Auffassung von der Entstehung der Welt als Folge eines Falles, was hinwieder die Ablehnung der Auferstehung des Fleisches nach sich zieht, mit dem Hinweis auf den Widerspruch dieser Lehre zum eucharistischen Kulte widerlegt:

4. « Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi Filium dicant, id est, Verbum ejus, per quod lignum fructificat, et effluunt fontes, et terra dat primum quidem foenum, post deinde spicam, deinde plenum triticum in spica? 5. Quomodo autem rursus dicunt carnem in corruptionem devenire, et non percipere vitam, quae a corpore Domini et sanguine alitur? Ergo aut sententiam mutent, aut abstineant offerendo quae praedicta sint. Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia Eucharistiam, jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia ». (« Ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος

<sup>1</sup> 2, 254 A.

<sup>2</sup> Die (gebräuchliche) Kapitelangabe ist nach R. Massuet, Migne PG 7, 1027/9 der lateinische Text nach W. Harvey IV 18, 3-4 Bd. 2, 204/8, der griechische nach K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela herausgegeben, Texte und Untersuchungen O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Neue Folge 5. Bd. H. 2 (1901) 61 f. Nr. 147.

τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεσ-  
τηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐ-  
χαριστίας μηκέτι εἶναι θῆρα τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.»)

Adv. haer. V 2, 1-3<sup>1</sup> wird auf breiterer Grundlage der gleiche Irrtum bekämpft und dabei erklärt, auch diese materielle Welt sei das Werk des Vaters und seines Wortes. Dieses komme daher bei der Menschwerdung nicht in fremdes Eigentum. Es sei wahrhaft Fleisch und Blut geworden. Diese teile es uns in den zur Eucharistie gewordenen Geschöpfen von Brot und Wein mit, auf diese Weise die Auferstehung des Fleisches sichernd. Auch das Fleisch sei daher des Heiles, des Lebens, der Unsterblichkeit fähig. Die Hauptstellen lauten :

« 1. Vani autem et qui in aliena dicunt Deum venisse, velut aliena concupiscentem ... neque vere nos redemit sanguine suo, si non vere homo factus est ... 2. Vani ... qui ... carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis. Si autem, non salvetur haec videlicet, nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est ... Et quoniam membra ejus sumus, et per creaturam nutrimur; creaturam autem ipse nobis praestat, solem suum oriri faciens, et pluens quemadmodum vult, eum calicem qui est creatura, suum sanguinem qui effusus est, ex quo auget nostrum sanguinem; et eum panem qui est a creatura, suum corpus confirmavit, ex quo nostra auget corpora. 3. Quando ergo et mixtus calix, et factus panis percipit Verbum Dei, et fit Eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus augetur et consistit carnis nostrae substantia; quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur et membrum ejus est? (Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων τε αὖξει καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις, πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι τὴν σάρκα λέγουσι τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἣτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεπομένην καὶ μέρος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;) Quemadmodum et beatus Apostolus ait in epistola quae est ad Ephesios; *Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus* (Eph. 5, 30 vgl. Gen. 2, 23): non de spiritali aliquo et invisibili homine dicens haec; (*Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet* [Lc. 24, 39]) sed de ea dispositione quae est secundum verum hominem, quae ex carnibus et nervis et ossibus consistit; quae de calice, qui est sanguis ejus, nutritur; et de pane, quod est corpus ejus, augetur. Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram, suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum, multiplex surgit per Spiritum Dei, qui continet omnia; quae deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia verbum Dei Eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi (προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ): sic et nostra corpora ex ea nutrita, et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante ... quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur ».

<sup>1</sup> Migne PG 7, 1123/7. W. Harvey 2, 317/23. K. Holl 68 f. Nr. 159.

Wir finden in diesen Texten alle Gedanken Justins wieder: Erschaffung der Welt durch den Logos, daher auch der menschlichen Natur Christi, Gegenwärtigsetzung des Fleisches und Blutes Christi durch das Wort, Unsterblichmachung der Leiber durch den Genuß der Eucharistie, Auferweckung derselben durch den Logos. Die Bedürfnisse der etwas anders gearteten Polemik erklären die Ausführlichkeit, mit welcher z. B. die Aufgabe des Logos bei der Schöpfung, die Begründung der Unverweslichkeit des Fleisches durch die Eucharistie behandelt werden. Daß die Menschwerdung des Logos sein eigenes Werk sei, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus der ganzen Auffassung des Irenaeus. Hier ist der Gedanke in etwa in der Ablehnung des gnostischen Irrtums enthalten: « In aliena dicunt Deum venisse velut aliena concupiscentem ».

Die durch diese Übereinstimmung wahrscheinlich gewordene Abhängigkeit Irenaeus von Justin dürfte die völlig gleich geführte Begründung der Unsterblichmachung des Fleisches besonders in IV 18, 5 zur Gewißheit erheben. Sie beruht auf einem Vergleich, der bis zu einzelnen Ausdrücken an beiden Orten identisch ist:

Just. « ὃν τρόπον — οὕτως ». Ir. « ὡς — οὕτως ».

Just. « τροφή αὕτη καλεῖται ... εὐχαριστία ... οὐ ... κοινὸν ἄρτον ».

Ir. « οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία ».

Just. « τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ».

Ir. « ὁ ... ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ. » Vgl. I 13, 2: « εὐχαριστεῖν καὶ ... τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως » und Just. c. 67, 5: « εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας ».

Just. « εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ... σάρκα καὶ αἷμα εἶναι ».

Ir. V 2, 3: « προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ ».

Just. « αἷμα καὶ σάρκες τρέφονται ».

Ir. IV 18, 4: « σάρκα ... ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου ... τρεφομένην » V, 2, 3 zweimal der gleiche Ausdruck.

Die Bedeutung dieser Parallele liegt nun darin, daß sie klar und ausführlich enthält, was ihre Vorlage in gedrängter Kürze sagte oder nur andeutete. Diese Ausführlichkeit enthebt uns einer eingehenden Behandlung aller Vergleichsglieder.

Justins schwierige Wendung « δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν » kehrt bei Irenaeus in drei verschiedenen Fassungen wieder:

IV. 18, 5: « ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ. »

V. 2, 2: « ὁ γεγωνὺς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

V. 2, 3: [Brot und Wein] « προσλαμβάνόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

« Προλαμβάνειν τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ » ist gleich « προλαμβάνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. »

Dieser « λόγος τοῦ θεοῦ » kann aber nicht bloß das von Gott stammende oder an ihn gerichtete Wort bedeuten. Er ist auch nicht der durch die Konsekration in der Eucharistie dem Fleische und Blute nach gegenwärtig gewordene Logos. Er ist, wie der Kontext beweist, nicht vom schöpferischen Logos zu trennen, der die eucharistischen Elemente aus dem Holz der Rebe und aus dem Weizenkorn erschafft und einst die Leiber auferwecken wird. Diesbezüglich ist Irenaeus viel klarer als Justin. Wir müssen also unter « λόγος τοῦ θεοῦ » den in seiner Wirksamkeit an ein liturgisches Gebet gebundenen göttlichen Logos selbst verstehen. Wie jede Umwandlung, so bewirkt er durch die « ἐπίκλησις » auch die Wandlung der eucharistischen Elemente in sein Fleisch und in sein Blut.

Ob aber « ἐπίκλησις » hier eine an Gott gerichtete formelle Bitte besagt, den Logos zu senden (« Herbeirufung », formelle Epiklese) oder aber eine einfache Nennung des Gottesnamens (Aussprechen der Konsekrationsformel, Epiklese im weiteren Sinne), läßt sich nicht eindeutig ermitteln<sup>1</sup>. Jedenfalls gebraucht Irenaeus den Ausdruck « ἐπίκλησις » oder « invocatio » II 32, 5<sup>2</sup> im Sinne einer einfachen Anrufung oder Nennung des Namens Jesu, in Kraft dessen Teufel ausgetrieben und Kranke geheilt werden. I 21, 5<sup>3</sup> heißt « invocatio » nicht notwendig Herbeirufung, sondern es kann sich, wie die unmittelbar vorher (n. 3) überlieferten Formeln beweisen, um ein bloßes Aussprechen magisch wirkender Formeln handeln. Das Vorhandensein der formellen Logos-epiklese läßt sich daher bei Irenaeus nicht nachweisen, wenn sie auch nicht ausgeschlossen ist. Daher ist auch der Rückschluß auf Justin nicht zwingend.

Leider ist das Verhältnis, das zwischen Anrufung und Logos besteht, wie bei Justin mit Dunkelheit umgeben. Von dieser Unge- wißheit beeinflußt, schreibt W. Harvey an zwei völlig gleichen Stellen (V 2, 3 Anfang und Mitte) das erste Mal<sup>4</sup> « Verbum Dei » mit Majuskel,

<sup>1</sup> Vgl. zur Frage der Epiklese O. Casel, Zur Epiklese, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 100/2; 4 (1924) 169/78. J. W. Tyrer, The meaning of ἐπίκλησις, The Journal of Theological Studies 25 (1924) 139/50. R. H. Connolly, The meaning of ἐπίκλησις: A reply, ebd. 337/64. E. G. Cuthbert - F. Atchley, On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and the Consecration of the Font, Oxford 1935.

<sup>2</sup> Migne PG 7, 830. W. Harvey II 49, 3 Bd. 1, 375.

<sup>3</sup> Migne PG 7, 665 f. W. Harvey I 14, 4 Bd. 1, 187.

<sup>4</sup> 2, 320 « ... factus panis percipit Verbum Dei ».



das zweite Mal <sup>1</sup> « verbum Dei » mit Minuskel. Eines steht bei Irenaeus fest: Zwei Dinge wirken bei der Entstehung der Eucharistie mit: Brot und Wein einerseits und der zu ihnen hinzutretende Logos bzw. die sie umgestaltende, an die Epiklese gebundene Logoskraft anderseits.

Sehr ausführlich kommt endlich bei Irenaeus die umgestaltende, die Auferstehung des Fleisches begründende Wirkung der Eucharistie zum Ausdruck. Seine Texte sind der eigentliche Schlüssel zum Verständnis Justins. Durch die Teilnahme an der Eucharistie sind die Leiber dauernder Verwesung enthoben. Sie haben die Hoffnung auf die Auferstehung. In der Mitteilung der Unsterblichkeit besteht das Heil des Fleisches. Dem gnostischen Spiritualismus gegenüber wird in unerhörtem Realismus betont: Christi Fleisch und Blut nährt (« τρέφει »), bringt zum Wachstum (« αὐξάνει ») unser Fleisch. Sein Blut erfrischt (« δέσσει ») unser Blut. Aus Christi Fleisch und Blut erhält unsere fleischliche Substanz Bestand. Zur Bekräftigung dafür, daß es sich dabei um eine physische Vereinigung handelt, die ihren tiefsten Grund in unserem Verhältnis als Glieder zum Leibe des menschengewordenen Wortes hat, wird der Paulustext Eph. 5, 30 mit einer Variante angeführt, die im Urtexte fehlt und der Genesis entnommen ist (« *Quoniam membra sumus corporis ejus, de carne ejus, et de ossibus ejus* » Gn. 2, 23 f.); ferner das Wort des Auferstandenen Lk. 24, 39: « Ein Geist hat weder Bein noch Fleisch ». An anderer Stelle <sup>2</sup> wird diese Mitteilung unsterblich machender göttlicher « Substanz » mit einem Schwamme verglichen, der sich mit Flüssigkeit vollsaugt, mit einer Fackel, die vom Feuer durchdrungen wird. Der Urheber dieser Umgestaltungen ist der Logos <sup>3</sup>, er, der auch Wein aus dem Holz der Rebe und Brot aus dem Weizenkorn hervorbringt <sup>4</sup>.

Das Auffallendste an dieser Eucharistielehre ist außer dem Realismus ihre Verbindung mit der Logoslehre. Mit ihr und nicht mit den Kategorien des Aristoteles wird der Versuch unternommen, Transsubstantiation und sakramentale Wirksamkeit theologisch zu erklären.

Diese wissenschaftlichen Versuche werden von den Alexandrinern Klemens und Origenes, die bekanntlich platonisch-stoischen Einflüssen am unbefangenen gegenüberstanden, mit noch größerer Kühnheit wiederholt werden. Fügen wir ihre allegorisierende Denk- und Schreib-

<sup>1</sup> 2, 322 f. « ... percipientia verbum Dei ».

<sup>2</sup> Adv. Haer. V 3, 3. Migne PG 7, 1131. W. Harvey 2, 327.

<sup>3</sup> Adv. Haer. V, 2, 3. Migne PG 7, 1127. W. Harvey 2, 323.

<sup>4</sup> Adv. Haer. IV, 18, 4. Migne PG 7, 1027. W. Harvey 2, 204.

weise hinzu, so ist die unvermeidliche Folge eine dynamisch-spiritualistische Färbung ihrer Eucharistielehre, ohne daß wir das Recht hätten, sofort auf die Leugnung der realen Gegenwart zu schließen. Von dieser Erwägung aus verstehen wir aber manchen schwierigen Text, dessen Sinn uns sonst verschlossen bliebe.

Man lese z. B. Klemens Paed. II 2, 19,3/20, 1<sup>1</sup>: « Die Mischung von Getränk und Logos wird Eucharistie genannt ». « Die Kraft des Logos », die auch jenen unsterblich macht, der an der Eucharistie teilhat, ist « Geist » (« πνεῦμα », d. h. göttlicher Geist). « Der Vater mischt den Menschen, dieses göttliche Gemisch, mit göttlichem Pneuma », d. h. die Seele « und mit göttlichem Logos », d. h. den Leib. « Κρᾶσις ποτοῦ καὶ λόγου εὐχαριστία λέκεται » bezeichnet nicht das konstitutive Wesen der Eucharistie (Akzidenzien und Substanz). Der Ausdruck sagt unmittelbar nichts über die reale Gegenwart aus. Er gibt die Ursachen an: Mischwein und Logos bzw. seine göttliche Kraft (« πνεῦμα »), die bei der Entstehung der Eucharistie und bei der Unsterblichmachung des Fleisches (als der Wirkung der Eucharistie) wirksam sind. Er ist also die Umsetzung der irenaeischen Worte: « Ἄρτος . . . προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ oder τὸν λόγον τοῦ θεοῦ . . . εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου . . . granum surgit per Spiritum Dei (identisch mit « λόγος τοῦ θεοῦ » vgl. IV 21, 3) . . . corpora surgent . . . Verbo Dei resurrectionem eis dante ».

Noch enger schließt sich Origenes<sup>2</sup> an die von der griechischen Philosophie geschaffene Terminologie und Spekulation an, wenn er Werden und Wirken der Eucharistie in die Begriffe « ὕλη-λόγος » kleidet und dafür die Begründung in der Schrift findet. « Was durch Gottes Wort und Gebet (I Tim. 4,5) geheiligt ist », schreibt er im Kommentar zu Matthaeus 11, 14, « heiligt nicht durch die der eigenen Natur des Brotes und Weines zukommende Kraft (« τῷ ἰδίῳ λόγῳ ») jenen, der an der Eucharistie teilnimmt. Denn in diesem Falle würde auch jener geheiligt, der unwürdig das Brot des Herrn genießt. . . . Die durch Gottes Wort und Gebet geheiligte (I Tim. 4,5) Speise geht nach ihrer materiellen Seite (« κατ' αὐτὸ τὸ ὕλικόν ») in den Magen und an den für den Auswurf bestimmten Ort (Mt. 15,17), gemäß dem zu ihr hinzutretenden Gebete aber (« κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν ») gereicht sie, wie der Glaube lehrt, zum Nutzen . . . Nicht die Materie (« ὕλη ») des Brotes ist es, sondern das über das Brot gesprochene Wort (« ὁ

<sup>1</sup> GCS Klemens I, 167 (O. Stählin).

<sup>2</sup> Origenes in Mt. tom. XI, 14, 499 f. GCS Orig. 10, 1, 57 f. (E. Benz).

ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος »), welches jenem zum Nutzen gereicht, der nicht unwürdig den Herrn ißt ».

Bei Irenaeus war die « ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ » gleich dem « λόγος τοῦ θεοῦ ». Hier ist die « ἐπιγενομένη αὐτῷ εὐχή » gleich dem « ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ». Dort war es der Logos, der die Unsterblichkeit des Fleisches bewirkt. Hier ist es das über das Brot gesprochene Wort, das Nutzen bringt oder wirksam ist. In Jo. comm. 32, 24<sup>1</sup> steht für « wirksames Wort » (« λόγος ὠφελῶν ») « nutzbringende » und « wirksame Kraft » (« δύναμις ὠφελητική . . . ἐνεργαζομένη »).

Das Verständnis eröffnet uns auch hier die Logos-Dynamis Spekulation. Das über Brot und Wein gesprochene Wort heiligt diese, weil es von der göttlichen Logoskraft erfüllt ist. Diese gleiche Logoskraft ist es, die hinwieder jenen heiligt, der würdig die Eucharistie genießt. Auch hier ist es nicht der Gedanke an das konstitutive Wesen der Eucharistie und an die reale Gegenwart, der im Blickpunkt der Betrachtung liegt, sondern die dynamische, in die Logospekulation gekleidete Auffassung von der *Wirkweise*. Letztere ist insofern bei der Verwandlung der Elemente wie bei der Wirkung der Eucharistie identisch, als in beiden Fällen die gleiche Logoskraft tätig ist, und zwar ist sie es in der Eucharistie nur auf Grund der vorausgegangenen durch das Wort bewirkten Wandlung. Das und nur das will Origenes an dieser Stelle sagen. Wahrscheinlich hat er den Paulustext « διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐπιτεύξεως » (I Tim. 4, 5) vom persönlichen Wort Gottes, das im eucharistischen Gebete wirksam ist, verstanden. Dieser sakramentale Dynamismus schließt indessen den Glauben an die reale Gegenwart nicht aus.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, die mit Justin einsetzende Logospekulation in der Sakramentenlehre durch die ganze altchristliche Zeit hindurch systematisch weiter zu verfolgen. Wir konnten hier nur auf einige Beispiele hinweisen. Der Einfluß der Logoslehre auf die Gestaltung der christologischen und trinitarischen Dogmen und Kontroversen in der alten Kirche sind bis zur Übersättigung bekannt. Ferner ist die Auswirkung derselben auf die liturgische Entwicklung wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Ihr Verhältnis zur Theologie der Sakramente ist jedoch u. E. nur ungenügend ermittelt worden<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Origenes in Jo. comm. XXXII, 24, 309 GCS Orig. 4, 467 (E. Preuschen).

<sup>2</sup> Vgl. die begrüßenswerten Aufsätze von H. D. Simonin, A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée, Rev. des sciences philos. et théol. 23 (1934) 281/92, D. van den Eynde, Eucharistia ex duabus rebus constans: S. Irenaei adv. haereses IV, 18, 5, Antonianum 15 (1940) 13/28.



## DOM GERMAIN MORIN, O.S.B.

L'infatigable travailleur repose dans le caveau de l'église abbatiale de Notre-Dame des Ermites. Ses confrères, suivis de quelques amis, l'y ont déposé avec les rites impressionnants d'une liturgie austère et majestueuse. La dépouille mortelle, couchée selon l'usage bénédictin dans un cercueil ouvert, paraissait plus chétive encore, écrasée par une mort foudroyante, survenue le 12 février à Orselina, près de Locarno.

D'autres ont déjà tracé la vie de ce grand érudit <sup>1</sup>. Ses étonnantes découvertes dans le domaine de la patrologie latine (S. Jérôme, S. Augustin, S. Césaire) sont connues de tous. Son nom restera associé à jamais à celui de S. Césaire dont il publia l'édition princeps des œuvres complètes, après 60 ans de recherches. Deux volumes de tables de la Revue Bénédictine, actuellement sous presse, et dans lesquelles le défunt aura la part du lion, contiendront la liste d'une grande partie de ses innombrables articles.

Témoin de ses dernières années passées à Fribourg, où le vieillard vint se réfugier en 1939, nous voudrions simplement publier quelques extraits de lettres et un discours prononcé par le défunt à l'université de Fribourg à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire. Ces documents révéleront mieux qu'un pauvre nécrologue quelques traits moins connus de l'éminent savant. Ils mériteraient une reproduction intégrale, car l'auteur y expose quelquefois sa pensée définitive sur tel sujet historique ; mais les vivants s'y opposeraient et nous craignons déjà de commettre des indiscretions.

Dom Morin avait, en vrai bénédictin, l'horreur de l'oisiveté. Octogénaire, il termina l'édition des œuvres de S. Césaire. Il publia une nouvelle traduction, avec notes, de la règle de S. Benoît. Il rédigea

<sup>1</sup> Cf. Dr P. ILDEFONS BETSCHART, O. S. B., dans *Wochenbeilage du Vaterland*, n° 8 du 20 février 1946, et *Zürcher Nachrichten* du 1<sup>er</sup> mars 1946. Un article de *La Liberté* du 6 novembre 1941 a été partiellement reproduit par le même journal, le 14 février 1946.

des articles pour diverses revues et il se plaignait d'être condamné à l'inactivité par les circonstances et par les infirmités :

« Ici, je continue à geler dans le marasme et l'inaction forcée. C'est bien mal correspondre à la grâce que Dieu me fait de jouir de toutes mes facultés physiques et mentales jusque dans ma 80<sup>e</sup> année. Que voulez-vous ?... Avez-vous des fraîches nouvelles de Mgr Kirsch ? Ce cher homme m'a rendu un bien mauvais service en me dissuadant d'accepter le travail qu'on m'offrait, à la Bibliothèque de Berne : là du moins j'aurais pu m'occuper utilement » (14 janv. 1941).

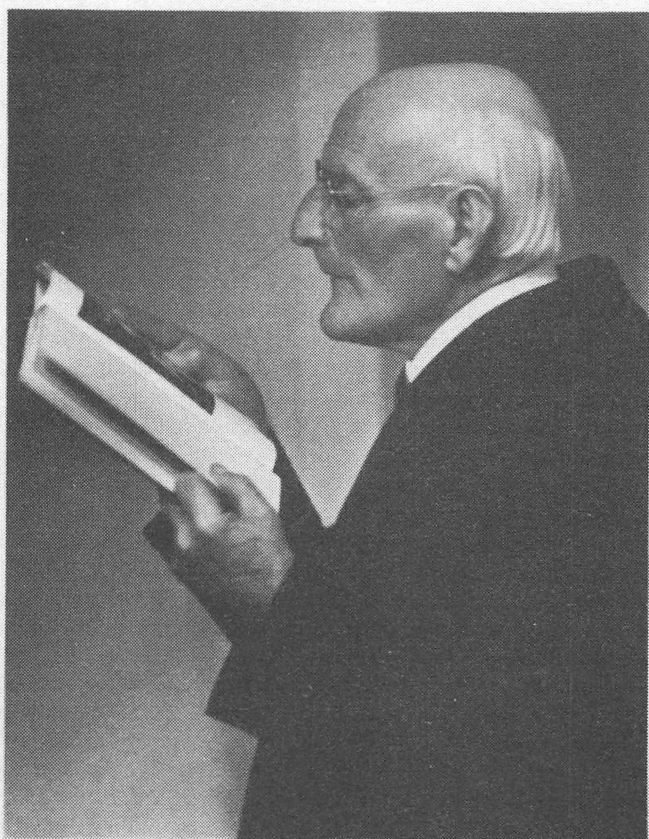
« Mes vacances ont consisté uniquement à me reposer dans le coin si tranquille de ma cellule. Maintenant, je vais essayer de rédiger quelques articles promis ça et là : mais ce ne sera pas 'un gran chë' ! J'aurais aussi à corriger les épreuves de mon édition, avec notes, de la Règle de S. Benoît, qui me tient tant au cœur » (24 août 1943), « notes sobres et discrètes, par lesquelles j'ai tâché de la faire comprendre des gens de notre temps, en montrant l'évolution nécessaire réalisée depuis le VI<sup>e</sup> siècle » (28 février 1943).

« Envoyez-moi, si vous le jugez bon, cet étudiant anglais, qui désire s'occuper de la tradition liturgique de son pays ; j'aurais bien quelques sujets intéressants à lui suggérer. Et comme je suis ici vraiment O.S.B. (ohne sonder beschäftigung) <sup>1</sup>, si jamais vous croyez que je puisse partager en quoi que ce soit votre travail, et vous soulager d'autant, par exemple en me fournissant l'occasion de communiquer à vos étudiants le peu que je sais pouvoir leur être utile, ne craignez pas de me les adresser... vous m'aidez ainsi moi-même à ne pas pourrir dans une oisiveté honteuse » (14 novembre 1943).

La vie du vieillard s'éteignait de plus en plus. Le feu sacré ne cessait de le dévorer. Il repassait des problèmes étudiés autrefois. Il se tenait au courant des dernières publications. Il se réjouissait des progrès des uns, il s'indignait des lenteurs des autres. Il aimait qu'on lui signalât les articles qui touchaient ses travaux :

« Auriez-vous un moment de loisir, avant notre prochaine rencontre, pour jeter un coup d'œil rapide sur cette petite étude [sur saint Pirmin], déjà vieille de 27 ans... Bien qu'elle ait toujours eu, à mes yeux, une certaine importance, personne jusqu'ici n'a pris la peine de porter sur elle un jugement sérieusement motivé, même dans les milieux qualifiés pour cela, et qu'elle semblait devoir intéresser particulièrement. Je n'ai reçu encore que l'adhésion orale de certaines personnes qui avaient d'abord pris parti pour une tout autre solution. Comme le public de notre temps a souvent l'oreille dure, si vous jugez que la chose en vaut la peine, j'essaierais peut-être de traiter la question à nouveau, d'une façon plus claire et plus précise, en sollicitant les lecteurs qui en sont capables de

<sup>1</sup> La parenthèse est de Dom Morin.



*D. Germain Morin*  
O.S.B.

dire ce qu'ils pensent de la solution proposée jadis par moi, et à laquelle je tiens avec la même conviction qu'autrefois » (2 juillet 1939).

« Mon cœur était en fête hier. Le Jésuite espagnol Madoz... m'envoyait un opuscule inédit de Vincent de Lérins : *Excerpta sancte memorie Vincentii Lyrinensis insule prbi quae de libris b. Augustini composuit, et misit sco Xisto pape*. (Extrait du « Gregorianum » XXI, p. 75-94.) Rien de bien original, sauf le prologue et la conclusion : mais c'est toujours précieux, et l'authenticité est hors de doute. Deo gratias ! Important aussi pour la genèse du *Quicumque vult*. Dans la *Zeitschr. f. Kath. Theol.* d'Innsbruck, le P. Otto Faller confirme, par une enquête à fond, ma thèse sur la provenance ambrosienne du *De Sacramentis*. Mais combien lentement l'opinion publique se rend compte de cette conquête de la vérité, même à Milan, après plusieurs siècles de préjugés irraisonnables contre ces catéchèses de toute première importance ! La gent humaine, même savante, est et restera toujours moutonnaire » (7 mai 1940).

« Ne manquez pas de me communiquer l'article (au sujet de l'*Opus imperf. in Matth.*) ; il m'intéressera au plus haut point, ce sera mon étrenne de Pâques. J'ai publié sur lui, lors de mon séjour à Bâle, un mémoire dont il n'y a rien à rétracter, dans la *Rev. Bénéd.* t. 36 (1925), p. 239-262. Ma conclusion était que l'auteur, un fameux lapin, bien qu'Arien forcené, avait pu vivre, soit en Illyrie, soit en Italie, avant la chute définitive de l'Empire romain, lors des dernières persécutions dont ses coreligionnaires furent l'objet, donc au VI<sup>e</sup> siècle. Qu'il ait séjourné un certain temps à Ravenne, la chose me paraît possible, vraisemblable même » (6 avril 1941).

« Vous n'avez vraiment pas parmi vos étudiants quelqu'un d'intelligent qui se déciderait à traiter la question si passionnante de l'origine du *Quicumque vult* ? Je demande cela, parce que je viens de recevoir de Milan un n° de l'*Ambrosius*, dans lequel un chanoine du Duomo, que j'estimais assez jusqu'ici, vient de ressasser la thèse, émise il y a quarante ans par le jésuite H. Bremer, de l'origine ambrosienne de ce symbole, thèse avalée depuis par tout une gent moutonnaire... solution inadmissible, inconcevable, absurde. Les parallèles de formules dogmatiques qu'on prétend retrouver dans S. Ambroise ne prouvent rien ; elles font partie du fonds commun de la théologie orthodoxe à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Ce qui est décisif, ce sont certaines locutions plus vulgaires qu'on ne peut imaginer chez Ambroise. La vraie solution s'impose depuis longtemps. Le *Quicumque* ne saurait être de beaucoup antérieur aux environs de l'an 500. Le premier qui l'ait mentionné et propagé avec ardeur est incontestablement S. Césaire d'Arles : il n'est pas exclu que la rédaction définitive soit son œuvre, car les expressions vraiment caractéristiques sont de lui. Cependant, j'admettrais volontiers le sentiment du P. Madoz que l'auteur premier est saint Vincent de Lérins. En tout cas, c'est vers la Provence, vers l'an 500, vers les milieux Lérins/Arles, que toutes les données du problème nous aiguillent. Pour l'honneur de la science catholique, et spécialement de votre Université, j'aimerais à voir quelqu'un d'ici résoudre d'une façon raisonnable cette question qui a donné lieu à tant de théories ridicules et humiliantes. Volontiers je mettrais tout ce que je sais là-dessus au service de l'étudiant



qui mordrait à l'hameçon : mais s'en trouvera-t-il un seul ? Ce ne sont pourtant pas les subsidia qui font défaut : il a paru sur le sujet une abondante littérature dans les dernières cinquante années » (2 février 1943).

A plusieurs reprises Dom Morin avait en effet offert ses services aux étudiants à la recherche d'un sujet de thèse. N'ayant jamais enseigné, il ne se rendait compte ni des capacités ni surtout du goût des étudiants. Ceux-là ne « mordirent pas à l'hameçon. » Il finit par se résigner : Je ne puis quand même pas choisir l'épouse pour un autre :

« Je vous envoie un premier choix de sujets de thèses, tous utiles et actuels... J'y aurais joint volontiers quelques éditions désirées... mais ce serait difficile à réaliser *'tempore belli'*. Je crains même que plusieurs sujets suggérés ici ne soient au-dessus de la moyenne de vos élèves, mais je serai toujours prêt à fournir les renseignements et à aider de toutes façons. En tout cas, pour commencer, *'Mysticum numerum reseravi'*, comme dit cette vénérable *corneille* de S. Ambroise » (24 juillet 1941).

L'achèvement de l'édition des œuvres de S. Césaire d'Arles fut sa grande joie <sup>1</sup> :

« Oserais-je vous demander, quand vous aurez un moment à perdre, de grimper de nouveau jusqu'à mon pigeonnier... <sup>2</sup> J'aurais plusieurs choses délectables à vous communiquer... J'ai surtout à vous annoncer de belles choses à propos de S. Césaire, de l'achèvement prochain de son Edition, des grandes choses qui se préparent pour son XIV<sup>e</sup> Centenaire, à Arles, peut-être même à Rome. Enfin, je voudrais vous demander aide et conseil sur ce qu'il faudrait faire pour obtenir de transmettre, par voie diplomatique, les envois manuscrits y relatifs... Vous savez que je suis, en ces choses, l'homme le plus idiot et le plus dépourvu du monde... Pardon seulement de ma hardiesse » (5 mai 1942).

« Savez-vous que le dernier volume de mon Edition de S. Césaire a enfin paru ? Je n'en ai reçu pour moi-même jusqu'à présent qu'un seul exemplaire. Il doit être offert ces jours prochains au Saint-Père par le Cardinal Mercati » (28 février 1943).

Le Saint-Père, qui s'était engagé à subvenir aux frais de l'impression du 2<sup>e</sup> tome, témoigna sa vive satisfaction et il sera permis de rappeler que son prédécesseur, S. S. Pie XI, l'amateur auguste et passionné de textes anciens, avait tenu à relire, dans son lit de malade, les épreuves du 1<sup>er</sup> volume, qui lui était dédié.

<sup>1</sup> On lira avec profit l'article de Dom G. MORIN : Comment j'ai fait mon édition des œuvres de saint Césaire d'Arles, Tirage à part de la *Nouvelle Revue de Hongrie*, mars 1938.

<sup>2</sup> Durant son dernier séjour à Fribourg, Dom Morin demeurait au couvent des Pères Cordeliers, à l'étage supérieur, reconstruit à neuf, du monastère, dont les combles avaient été détruites par un incendie.

Des voyages scientifiques dans tous les pays de l'Europe, un séjour prolongé en Allemagne, avaient mis Dom Morin en contact avec diverses nations dont il rêvait la réconciliation et la collaboration. Ses idées pacifiques lui avaient coûté cher pendant la première guerre mondiale — peut-être les avait-il manifestées imprudemment. Il vivait dans un autre monde. Les événements de la deuxième guerre le tourmentèrent moins, semble-t-il. La destruction des œuvres d'art de Caen, sa ville natale, l'affecta toutefois douloureusement et il ne cacha pas ses sentiments de bon patriote français :

« Quelle horrible situation de l'Europe, de la France surtout ! Je ne désespère pas que, cette fois encore, le jour de S. Martin, le 'bellator Domini' ait marqué le commencement de la fin. J'aime à me persuader que le Maréchal — disparu, dit-on, avec Weygand — est allé rejoindre Darlan en Afrique, pour essayer de reconquérir notre France. Il en a bien le droit, maintenant que Hitler et les siens ont violé les conditions de l'armistice » (13 novembre 1942).

Les visites lui étaient agréables. Il souffrait de la solitude. Les auditeurs non prévenus pouvaient non seulement admirer sa bonté accueillante et son esprit fin, mais peut-être s'étonner de sa critique railleuse et acerbe. Ceux qui connaissaient mieux ce maître de la critique scientifique y voyaient un excès de ses qualités. Ils pensaient à S. Jérôme qui unissait, comme lui, la charité la plus touchante à la critique la plus mordante. Le défunt lui-même se compare au solitaire de Bethléem dont il aimait à répéter les propos :

« Réjouissez-moi bientôt de votre bonne visite. Comme le vieux Jérôme à Bethléem, je suis habitué à vivre en ermite, étranger au monde ; mais, comme lui aussi, j'ai la faiblesse d'aimer que le monde ne m'oublie pas tout à fait » (28 février 1943).

« J'erre tout désemparé comme une âme en peine, depuis que vous n'êtes plus là pour ravigoter mon âme et mes vieux os » (6 mai 1943).

Il vient d'être question de l'esprit critique de Dom Morin. On ne s'étonnera guère de ce que, comme au P. Delehaye, « le cher et illustre érudit », ainsi qu'il le disait en apprenant sa mort, « le Président défunt de la Société des Bollandistes, sans égal dans toute la série de ceux-ci depuis la fondation au XVII<sup>e</sup> siècle » (30 avril 1941), on lui ait adressé certains reproches et qu'on l'ait taxé de dénicheur de saint.

Il avait, vers la fin de 1944, publié dans une petite revue locale quelques lignes sur sainte Cécile. Ce qu'il y disait produisit quelque émoi dans certains milieux. Dom Morin répondit par un petit article

— le dernier probablement qu'il ait écrit — demeuré inédit, dont on nous saura gré de donner ici du moins la conclusion :

« Ce n'est pas de « dénicher les saints » qu'il s'agit aujourd'hui, mais simplement de faire le départ entre l'histoire et la légende dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Que chacune reste à sa place, et tout sera en ordre. Et qu'on ne pense pas qu'en ce disant je veux rabaisser la légende ; bien au contraire, j'en ai une plus haute idée que de l'histoire, à certain point de vue. « Elle est, en général, plus belle que l'histoire, me disait souvent Mgr Duchesne : car l'histoire, c'est ce qui a été, au lieu que la légende, c'est ce qui aurait dû être. » Les évangélistes, parce que faisant œuvre d'historiens, nous ont transmis loyalement le récit de la trahison de Judas et du reniement de saint Pierre ; un légendaire s'en fût bien gardé, il eût considéré ces fautes comme inconcevables de la part d'apôtres du Christ. Il y a sans doute des légendes peu estimables, comme celles de saint Venance et d'autres martyrs, où l'auteur, croyant plaire à l'imagination populaire, invente les tourments les plus féroces, les plus hideux, sans pouvoir venir à bout, autrement que par le glaive, de son héros qui parfois n'a pas même existé. Mais c'est là la tare des légendaires de bas étage : il en est d'autres, et en grand nombre, dont les récits ne pèchent que par l'invention d'un plus noble idéal chrétien, Arnobe le Jeune, par exemple, et les autres auxquels nous sommes redevables des touchantes et délicieuses légendes de saint Sébastien, de sainte Agnès, de sainte Cécile et de tant d'autres qui ont charmé notre jeunesse. Leurs auteurs, encore une fois, ont pu pécher contre l'histoire : mais le magnifique idéal chrétien qui inspira leurs pieux romans est en quelque sorte supérieur à l'histoire elle-même. Si leurs récits n'ont rien à faire avec la réalité historique, on peut dire qu'il y a cependant en eux quelque chose de réel : la haute idée qu'on se faisait de la perfection chrétienne dans les milieux qui les vit éclore. C'est ce qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit de récits de ce genre : comme *Fabiola* de Wiseman et *Callista* de Newman, ils témoignent du haut idéal que rêvaient, dont vivaient les personnages qui les ont imaginés ; et en cela ils glorifient le Christ et son Eglise qui visait si haut, plus haut que la pauvre humanité n'eût jamais pu prétendre en se bornant à raconter les faits dont la réalité historique est véritablement prouvée » (décembre 1944).

La charité de Dom Morin, sa délicatesse, sa reconnaissance étaient excessives :

« Excusez mon importunité et songez à la récompense que Dieu vous devra pour avoir assisté son vieux serviteur invalide » (30 avril 1941).

« Si vraiment, sans trop d'inconvénient pour vous, vous ajoutiez à vos bontés celle de partager mon expédition projetée à Berne, le courage me reviendrait de la réaliser... Mais, tout de même, je crains fort de faire une folie et de commettre un manque de charité en vous infligeant une compagnie telle que moi ! Ce sera la dernière fois » (3 septembre 1942).

Lui-même se faisait un plaisir de rendre service :

« Puissent ces réflexions diurnes et nocturnes de votre vieil'ami », écrivait-il en communiquant un renseignement qui lui avait été demandé, « vous être utiles à quelque chose » (24 septembre 1942).

Cette vie de travail et de charité se nourrissait d'une piété réelle, profonde, bénédictine. Dom Morin aimait à assister, en habit de chœur, à la grand-messe des Cordeliers, ou encore, pendant que ce lui fut possible, le dimanche, dans les stalles de la cathédrale, à la messe chantée capitulaire. Les fêtes liturgiques occupaient ses pensées jusqu'à lui faire renvoyer un voyage scientifique :

« Voudriez-vous me faire savoir le jour et l'heure qui vous conviendraient pour le départ ? Pour moi, c'est égal, sauf que je désirerais assister encore à la fête du 8 septembre ici » (3 septembre 1942).

Ayant obtenu, sans le demander, le privilège de célébrer la messe dans sa chambre, il montra à un visiteur l'autel d'abord, ensuite, en face de lui, sa table de travail et il dit en souriant : « Ora et labora ! »

Son attachement indéfectible à l'Eglise était ancré dans une conviction sincère et surnaturelle, qu'aucune difficulté n'a su ébranler. Sa passion et sa noble gloire furent de la servir par la science. C'était, à son avis, une des tâches de l'ordre auquel il était fier d'appartenir. Après avoir parlé de la Revue Bénédictine et des récentes publications de ses confrères, il conclut :

« Les monastères bénédictins ont donc une raison d'être, même et surtout à notre époque de décadence ! » (2 février 1943).

L'homme célèbre n'ignorait pas ses qualités et ses succès. Il savait qu'il devait ces derniers à son travail acharné autant qu'à son génie. Mais enfin l'humilité, c'est la vérité et il fallait faire la part de la vieillesse qui rapproche, dit-on, de l'enfance. Dom Morin, tout grand savant qu'il fût, ne se gênait pas de rétracter ses erreurs :

« Je n'ai jamais été entêté dans mes opinions et j'ai plutôt péché en les rétractant mal à propos (par ex. pour la fameuse question de l'origine des *Tractatus Origenis*) » (2 juillet 1939).

« Autant que ses vieux yeux le permettent (votre serviteur) continue à rédiger ici ses Rétractations »

et il signe :

« votre 'vetulus asellus' reconnaissant » (d'Orselina, le 14 novembre 1945).

Les distinctions<sup>1</sup> ne le grisaient pas. Il savait en refuser. En fin de compte, tout l'honneur revient au dispensateur de tous les dons.

<sup>1</sup> Dom Morin fut créé docteur h. c. de l'Université d'Oxford en 1905, de Zurich (théol) en 1919, de Fribourg-en-Brisgau en 1926, de Budapest en 1935. Il fut

Les professeurs de la faculté des lettres de l'université de Fribourg l'ayant invité à recevoir le titre de D<sup>r</sup> h. c. :

« J'ai remercié, écrit-il ; il serait ridicule à un vieux comme moi d'attacher encore du prix à une telle distinction. Ma meilleure attache à Fribourg consistera en ce que j'y aurai achevé, après 60 ans de labeur, mon édition de S. Césaire et dans le souvenir de la belle fête célébrée à l'occasion de mon 80<sup>e</sup> anniversaire. Ce souvenir me restera plus cher que tous les titres honorifiques possibles » (21 février 1945).

La mort dont il sentait l'approche ne l'effrayait pas. Il s'y prépara chrétiennement.

« J'aspire à prendre un peu d'air et de mouvement ; ce seront pour moi, je pense, les derniers beaux jours possibles, 'antequam vadam, et non revertar...' » (16 mars 1944).

« Nous reverrons-nous ici-bas ? Je n'ose l'espérer... Ora pro me vivo ac defuncto ! » (au départ de Fribourg, 21 février 1945).

Trois mois avant son décès, il donne des nouvelles sur son abbaye de Maredsous en Belgique :

« On construit dans notre jardin une nouvelle et plus grande bibliothèque, à l'abri de l'incendie. Il faudra venir la voir... et en user. Pas moi ! Je serai dans le cimetière à côté » (14 novembre 1945).

\* \* \*

A l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire, quelques amis organisèrent une petite fête qui a dû s'adapter aux circonstances tragiques dans lesquelles le monde se trouvait à ce moment. Le jubilaire prononça devant un public universitaire le discours par lequel nous voudrions terminer ces pages. Le défunt nous y lègue une admirable leçon et, à l'instar d'un artiste habile, y trace même son meilleur portrait :

EXCELLENCE <sup>1</sup>, MESSIEURS,

La manifestation de ce jour, si modeste et intime qu'elle soit, a bien cependant quelque chose d'insolite, et mon premier mouvement eût été de m'y soustraire. Mais, après réflexion, j'ai jugé mieux m'en remettre aux bienveillants promoteurs de l'initiative, ne pouvant douter de l'excellence des motifs qui la leur ont inspirée. Le premier de ces motifs aura été assurément de profiter de l'occasion qui s'offrait ainsi de rendre à Dieu, dispensateur de tous les dons, la gloire qui lui est due : car c'est lui seul, dit l'Ecri-

membre de la *Royal Society of London*, de la *Bayerische Akademie* de Munich, de la *Pontificia Academia di Archeologia* de Rome.

<sup>1</sup> MGR M. BESSON, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg.

ture, qui « donne l'intelligence », lui qui m'a visiblement assisté au cours de mes longs travaux. Tout, en effet, paraissait s'opposer à ce que je fisse jamais rien qui vaille en fait d'érudition. Je n'avais de goût, au début, que pour la littérature, les beaux-arts, la poésie. Puis, au tournant décisif de ma carrière, dans l'atmosphère du cloître, à mesure que je me familiarisais avec les admirables travaux de nos grands ancêtres, les bénédictins français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, une noble ambition s'éveilla en moi de recueillir leur héritage en suivant leurs exemples. Alors, contre toute attente, dès les premiers manuscrits que j'eus entre les mains, des découvertes, prodigieuses parfois, se succédèrent d'année en année : textes importants, qu'on croyait à jamais perdus, des écrivains les plus célèbres de l'antiquité chrétienne, saint Clément de Rome, Jérôme, Augustin, Césaire d'Arles ; restitution à leurs auteurs d'écrits au sujet desquels la critique, depuis des siècles, pataugeait dans l'erreur ; solution de problèmes historiques, littéraires ou liturgiques, dont on avait perdu l'espoir de trouver la clef ; et tout cela, avec une continuité, une rapidité qui avait quelque chose presque d'effarant ; tout cela aussi, généralement, sans aucun aide, en dépit de l'isolement, du manque de ressources, du scepticisme incurable des uns, des éloges exagérés des autres, malgré les découragements, les difficultés de tous genres enfin, jusqu'à ces affreuses guerres dont nous sommes témoins, et dont l'issue, quelle qu'elle soit, menace de rendre bien difficile pour un temps toute activité scientifique. C'est vraiment Dieu seul, avec l'intense intérêt que je portais de tout temps aux choses de son Eglise, qui a soutenu ma faiblesse à travers tant d'obstacles. Si bien que ma part s'est bornée à tirer des vieux manuscrits et autres documents leurs secrets, tout naturellement, comme il est naturel au renard de croquer les poules, au furet de dépister le lapin. A Dieu seul donc tout honneur et toute gloire : *humilietur homo, et exaltetur Deus!*

On demandera peut-être quels avantages peuvent résulter de pareils travaux ? Pas beaucoup, évidemment, au point de vue matériel, sauf peut-être le profit qui en revient à sa Majesté l'éditeur : pour moi du moins, le métier d'érudit n'aurait abouti qu'à me faire mourir de faim, n'étaient quelques bienfaiteurs compatissants qui m'aidèrent tout juste assez pour me permettre de faire face aux nécessités les plus pressantes. Mais ici, il faut nous placer à un point de vue plus élevé et considérer les avantages qui dérivent de tels travaux pour la conservation et l'affermissement de la foi au sein du peuple chrétien. Les Pères et les Docteurs insistent en toute occasion sur la fin que Dieu se propose en suscitant dans son Eglise des savants et des érudits. Saint Augustin va jusqu'à les mettre à côté des conciles et des chefs de la hiérarchie, parmi les instruments que le Christ a choisis pour maintenir et fortifier les simples dans la foi (Epist. 118, 5, 32). Saint Anselme abonde dans le même sens. Bernard de Clairvaux lui-même n'hésite pas à reconnaître combien il importe à l'Eglise de pouvoir produire des hommes de haute culture : *Non ignoro, quantum ecclesiae prosint litterati sui* (in Cant. 36). Et vraiment, j'ai entendu maintes fois des personnes d'une rare élévation d'esprit me faire cet aveu : « Nous ne nous dissimulons pas les objections qu'on peut formuler contre tel ou tel

dogme de la croyance catholique ; mais ces objections, Dom Morin et tel et tel autre savant les connaissent mieux que nous encore, et cela ne les empêche pas de demeurer inébranlables dans la foi. » Chose étrange pourtant, les non-catholiques sont parfois les premiers à apprécier à leur valeur les travaux des érudits qui surgissent parmi nous, alors que l'attitude de certains à leur égard ressemble un peu — pardonnez-moi la comparaison — à celle d'une poule qui, ayant couvé des canards, ne les verrait pas sans quelque appréhension se risquer sur l'élément liquide. Dès la première heure, il est vrai, on vit Louis Duchesne déclarer nettement que l'Abbaye de Maredsous était en train de devenir un petit Saint-Germain-des-Prés. Mais c'est seulement à partir du jugement porté par le Professeur Harnack de Berlin qu'on commença à se douter, parmi les nôtres, que mes pauvres labeurs pouvaient avoir, après tout, leur utilité. Et ce furent les sommités anglicanes de l'Université d'Oxford qui, les premières, m'appelèrent, relativement jeune encore, à recevoir les honneurs réservés d'ordinaire aux barbons de l'érudition. De même, ce furent les plus zélés Zwingliens de l'Université de Zurich qui, à la Toussaint 1919, m'invitèrent à recevoir dans le vieux Sankt-Peter le bonnet de Dr en théologie. Puis, l'une après l'autre, diverses Universités et Académies, la plupart parfaitement orthodoxes, m'obligèrent à m'encombrer de plus de couvre-chef qu'il n'était vraiment besoin pour une si petite tête.

Et voilà qu'aujourd'hui, tout à la fin de ma carrière, en ce 80<sup>e</sup> anniversaire, c'est votre jeune *Alma Mater* qui tient à protester qu'elle sait apprécier, elle aussi, les dons de Dieu, même dans le plus insignifiant, en apparence, de ses ouvriers. La chose est tout à son honneur, et je ne saurais, Messieurs, m'y montrer insensible, non plus qu'à l'insigne bienveillance dont m'a constamment entouré votre éminent Evêque, depuis notre première rencontre dans la capitale du Piémont, il y aura bientôt un demi-siècle.

Pour finir, qu'il me soit permis de m'adresser particulièrement aux jeunes gens qui font partie de ce sympathique auditoire, en tirant pour eux la leçon spéciale de ce jour. Vous êtes venus, Messieurs, à cette Ecole du savoir, en vue de vous préparer une carrière pour l'avenir : mais ne cédez pas trop aux tendances utilitaires de notre temps, ne considérez pas toutes choses uniquement au point de vue du lucre, ne bornez pas votre ambition à ce qui concerne directement la profession à laquelle vous vous destinez. *Dilatamini*. Elargissez votre horizon, en enrichissant votre esprit de toute façon par la culture désintéressée du vrai et du beau. C'est ainsi que se sont formés les hommes qui ont fait le plus d'honneur à la société, aux époques les plus glorieuses de l'histoire. Même des laïques, engagés dans les occupations les plus absorbantes, tenaient à se mettre au courant des grands problèmes historiques, philosophiques, voire théologiques : c'étaient souvent des magistrats, des médecins, des hommes d'Etat, qui collectionnaient avec le plus de zèle les livres rares, les manuscrits précieux, qui rivalisaient d'ardeur à promouvoir autour d'eux des vocations scientifiques, à se faire les mécènes des génies naissants moins favorisés de la fortune. Cette race d'élite n'a pas complètement disparu, même à notre époque. J'eus une fois, à Oxford, il y a bien longtemps, comme voisin de

table un vénérable nonagénaire, le médecin de la reine Victoria, sir Henry Ackland, dont le haut dignitaire qui nous avait invités m'assure qu'il lui arrivait encore à son âge de passer une partie de ses nuits à lire saint Augustin. Et je sais qu'il y a présentement, à Fribourg, dans chacune des Facultés, des hommes tout à fait éminents dans la branche du savoir qui est leur domaine spécial, et qui, cependant, étendent leur intérêt bien au delà de ce domaine, jusqu'à la recherche plénière de la vérité, l'attraction suprême des âmes, selon la parole du Docteur africain : *Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem* ? (tr. 26, 5 in Joh.). C'est là le signe auquel on reconnaît les esprits vraiment supérieurs ; c'est la mission de nos hautes Ecoles de former de tels esprits : pas seulement des pharmaciens, des dentistes, des médecins, des juristes, des littérateurs, des philosophes, ou même des maîtres en science théologique, mais des esprits passionnés pour la recherche du vrai sous toutes ses formes. C'est cet esprit qui m'a toujours dirigé au cours de plus de cinquante ans de labeur : et comme l'Apôtre, j'ai confiance que je n'aurai pas perdu ma peine. Puissent d'autres, parmi ceux qui sont venus prendre part à cette réunion, s'éprendre à leur tour de cette glorieuse vocation du savant chrétien, pour la gloire de Dieu et à l'avantage de leurs semblables.



## DAS PROTOEVANGELIUM DES JAKOBUS NACH DEM PAPYRUS BODMER V.

Aus dem kleinen, aber wertvollen Papyrusbestand der Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève), die uns vor kurzem ein Johannesevangelium geschenkt hat, veröffentlicht Michel Testuz einen vollständigen Text des sogenannten Protoevangeliums des Jakobus<sup>1</sup>. Auf Grund der Paleographie, Orthographie, Grammatik, der Verwandtschaft mit dem Papyrus des Johannesevangeliums wird ihm das 3. Jahrhundert, näherhin seine Mitte, als Datum zugewiesen. Damit ist ein völlig neuer Ausgangspunkt gewonnen für die Textgeschichte wie für die theologische Auswertung dieses volkstümlichen Buches, das bekanntlich die Liturgie (Fest der Darstellung Mariens, der Empfängnis Annas, Kult der hl. Joachim und Anna), die Ikonographie und Theologie vorab der Ostkirche tief beeinflußt hat.

Der Eigenart dieser Zeitschrift entsprechend beginnen wir mit der Theologie, näherhin mit einem der ältesten Zeugnisse zur

### Unbefleckten Empfängnis Mariens

Die legendäre Erzählung der Geburt Mariens ist seit dem 4. Jahrhundert in die theologische Diskussion hereingezogen worden. Unlängst hat M. Jugie<sup>2</sup> das Zeugnis für die unbefleckte Empfängnis Mariens im zustimmenden Sinne beurteilt, während Licinio M. Peretto<sup>3</sup> ihm nüchterner gegenübersteht.

<sup>1</sup> *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*. Publié par Michel TESTUZ, chargé de cours à l'Université de Genève. Bibliotheca Bodmeriana 1958.

<sup>2</sup> Martin JUGIE, *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale*. Rome 1952, p. 56-63.

<sup>3</sup> Licinio M. PERETTO, *La mariologia del Protoevangelio di Giacomo*. Roma 1955, p. 44-50.

Es ging zunächst um eine textkritische Frage zweier Stellen in *Kapitel 4 § 2 und 4*. Der ob ihrer Unfruchtbarkeit trostlosen Anna verkündet ein Engel: « Anna, Anna, der Herr Gott hat dein Gebet erhört. Du wirst empfangen und gebären » (4,1). Kurz darauf erhält Annas Gatte Joachim, der in der Einöde bei seinen Herden weilt, eine ähnliche Botschaft vom Himmel: « Joachim, Joachim, erhört hat der Herr Gott dein Gebet. Steig hinunter von hier ! Sieh, dein Weib *hat* in ihrem Schoß empfangen » (4, 2). Die Perfektform (ἐῶληγεν) bringt nun P Bodm, während Tischendorf und die neueren Ausgaben das Futur vorziehen « sie *wird* empfangen » (λήψεται), dies in Übereinstimmung mit den bekannten griechischen Textzeugen, ein einziger ausgenommen (Cod. Venet. Marc. II cl. 363 des 10. Jh.), in Gegensatz zur syrischen und aethiopischen Übersetzung, der lateinischen Bearbeitung, zu Epiphanius, Andreas von Kreta u. a. <sup>4</sup>. Das gleiche gilt für die zweite Stelle. Anna verkündet dem heimkehrenden Gatten: « Jetzt weiß ich, daß der Herr Gott dich (die Ausgaben: mich) reich gesegnet hat ; denn sieh, jene, die Witwe war, ist nicht mehr Witwe und die Kinderlose, sieh, ich *habe* im Schoß empfangen » (4, 4). Perfekt bringt P Bodm mit den oben genannten Zeugen, Futur haben die Ausgaben mit den griechischen Handschriften ausgenommen der erwähnte Codex in Venedig, F<sup>b</sup> und L. Die Perfektform ist ohne Zweifel die ursprüngliche. Was, im Gegensatz zu Amann, Jugie und Peretto als wahrscheinlich vermuteten, hat P Bodm 5 bestätigt.

Der gewöhnliche Leser aus dem Volke, für den das Büchlein geschrieben war, wird daher aus der Erzählung folgern, daß Anna nicht von Joachim, sondern auf wunderbare Weise empfangen hat. Schon Epiphanius bemüht sich, diese nach ihm irrige Auslegung bei den Kollyridianerinnen zu widerlegen <sup>5</sup>. Der Engel hätte vorausgesagt, was sein werde, damit kein Zweifel inbezug auf jene bestehe, die in Wirklichkeit schon hervorgebracht war, weil sie in Gottes Vorsehung bereits vorausbestimmt und für seinen Gerechten geboren war. Im 8. Jahrhundert bekämpft Andreas von Kreta die gleiche Auffassung <sup>6</sup>. Unter dem Einfluß solcher Polemiken werden die Abschreiber die Perfektform in ein Futur abgewandelt haben.

Heute weist man auf die Kompositionstechnik des Verfassers hin <sup>7</sup>. Aus verschiedenen biblischen Erzählungen — hier vorab der Geburt

<sup>4</sup> Vgl. E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniments latins*. Paris 1910, p. 17-21. Peretto a. a. O. S. 45 ff. nach P. Vanutelli.

<sup>5</sup> Haer. 79, 5, 4-5 GCS 37, 480.

<sup>6</sup> Migne P. G. 97, 1313 A. <sup>7</sup> PERETTO a. a. O. S. 50

Samuels durch Anna (1 Kön. 1), des Täufers durch Elisabeth (Lk. 1) — schachtelt der Autor eine naive Darstellung zusammen, ohne sich dabei um die zeitliche Aufeinanderfolge und die Verarbeitung der verschiedenen Elemente zu einer glaubwürdigen Einheit zu bekümmern. Die Botschaft des Engels « Du wirst empfangen » wäre die erste Nachricht vom Ende der Unfruchtbarkeit. Die Perfektformen spielten an die vor der Entfernung Joachims erfolgte Empfängnis an.

Ob mit diesen alten und neuen Erklärungsversuchen Gedanke und Absicht des Verfassers richtig ermittelt werden, scheint mir fraglich. Ohne Zweifel sind die Geburt Samuels und Johannes' die Vorlage für die Erzählung der Geburt Mariens. Die Ausgaben haben die gedanklichen und wörtlichen Entlehnungen zur Genüge vermerkt. In beiden Fällen war die Empfängnis wegen der Unfruchtbarkeit eine wunderbare. Sie ist dies auch bei der Mutter Mariens; aber wohl mehr als dies, denn hier wirkt als Vorbild nicht weniger die jungfräuliche Empfängnis Mariens (Lk. 1, 26 ff.), sei es ihre biblische Formulierung, sei es ihre legendarische Ausgestaltung im Protoevangelium (c. 9-13). Dieses borgt den ersten Teil der Botschaft des Engels an Anna der Zacharias-Geschichte (Lk. 1, 13), den zweiten der Verkündigungsszene (Lk. 1, 31):

Protoev. 4, 1: "Αννα, "Αννα, ἐπήκουσεν κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεώς σου, συλλήμψεις καὶ γεννήσεις.

Lk. 1, 13: Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.

Lk. 1, 31: Ἴδού συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν.

Protoev. 4, 2: Ἴδού ἡ γυνή σου "Αννα ἐν γαστρὶ ἐῴλησεν.

Protoev. 4, 4: Ἴδού... ἡ ἄτεκνος ἐν γαστρὶ ἐῴλησα.

Aus dem Vergleich der parallelen Texte folgt, daß es dem Verfasser des Protoevangeliums wie bei Lukas 1, 31 um die Empfängnis und ihren Zeitpunkt geht<sup>8</sup>. Die Abänderung des biblischen Vorbildes Lk. 1, 13, der Wechsel von Futur und Perfekt bei der Verwendung der nämlichen Vorlage Lk. 1, 31 in kurz aufeinanderfolgenden Texten kann nicht dem Zufall zugeschrieben werden, umsoweniger als die parallelisierende Technik die Beibehaltung des selben Tempus, Futur oder Perfekt, erforderte.

<sup>8</sup> Bei Anna 1 Kön 1, 20 und bei Elisabeth Lk 1, 24 folgte die Empfängnis der Botschaft des Engels. Dasselbe nehmen Amann und nach ihm Michaelis für Mariens Mutter an, auf Grund des Futurs in 4. 2. 4 und der Ruhe Joachims in 4, 4.

Dazu kommt das gleiche Verhalten Joachims und Josephs. Joachim verläßt Anna vor der Botschaft des Engels und begibt sich in die Einöde (1, 4). Joseph verabschiedet sich von der ihm eben angetrauten Jungfrau und läßt sie allein, während er auswärts seiner Arbeit nachgeht (9, 3). Bei seiner Rückkehr findet er sie gesegneten Leibes (13, 1) <sup>9</sup>. Beiden wird die Nachricht von der erfolgten Empfängnis durch einen Engel gebracht (4, 2 und 14, 2). In beiden Fällen scheint die Absicht die nämliche zu sein, d. h. eine natürliche Empfängnis auszuschließen. Die Chronologie wird dabei unberücksichtigt gelassen, was Kopisten und Übersetzer zu mannigfachen Korrekturen veranlaßte. Dem Verfasser geht es offenbar nur um seinen Zweck, dem auch der Symbolismus der Zahlen dienstbar gemacht wird, wie in den Apokalypsen, denen nach P Bodm das Werk zuzurechnen ist.

In Kapitel 5, 2 liest unser Papyrus erstmals: « Und es erfüllten sich ihre Monate, wie er sagte (ὥς εἶπεν) sechs, am siebten aber gebar Anna ». Vor dem Wirrwarr der Varianten wählten die Herausgeber die denkbar leichteste, folgerichtige Lösung: « Und als ihre Monate erfüllt waren, gebar Anna im neunten », dies trotz des erprobten Grundsatzes der schwierigen Lesart den Vorzug zu geben, trotz der Handschriften E L, der armenischen Übersetzung und des Zeugnisses eines Andreas von Kreta, der eine jungfräuliche Empfängnis und eine Geburt im siebten Monat, wie einige meinten, ablehnt. Auch die Annahme Testuz', die sechs Monate bezögen sich auf die Zeit der Ankündigung der Empfängnis und Geburt (4, 1), nicht auf die Empfängnis selbst, wird dem Text kaum gerecht. In der Botschaft des Engels ist keine Spur von einer Zeitangabe zu finden. Entsprechend einer in der Schrift üblichen Zitationsformel <sup>10</sup> wird sich ὥς εἶπεν auf Lk. 1, 26 und 36 beziehen: Elisabeth, Annas Vorbild, ist bei der Verkündigung und Heimsuchung in ihrem sechsten Monat. Diese äußere Ähnlichkeit mag den Verfasser zu seiner Angabe verleitet haben, es sei denn, er zitiere eine verschollene Quelle seines Marienlebens, was durchaus möglich ist (Aorist εἶπεν) oder es handle sich um eine Glosse.

<sup>9</sup> Die Chronologie könnte hier eine Schwierigkeit bereiten. Maria ist bei ihrer Verlobung zwölfjährig (8, 2), bei der Verkündigung aber sechzehnjährig (12, 3). Doch schließt sich die Erzählung der Verkündigung ohne Übergang an jene der Verlobung (10), als folgte sie unmittelbar. Ebenso schließt sich, literarisch gesehen, die Rückkehr Josephs (13, 1) an seinen Wegzug (9, 3). Diese literarische Aufmachung und das Schweigen über eine frühere Rückkehr Josephs offenbaren die Absicht, die der Verfasser mit dieser Abwesenheit verfolgt. Auf was für Quellen die Altersangaben Mariens zurückgehen, ist eine andere Frage.

<sup>10</sup> BLASS-DEBRUNNER, Neutestamentl. Grammatik § 130, 3.

Dazu kommt der Symbolismus der Zahl sieben. Der Nimbus um Maria wird noch glänzender, wenn dieses Wunderkind im siebten Monat geboren wird. So läßt er das Kind, wie es Anna zum ersten Mal auf die Erde stellen wird, zweimal sieben Schritte tun (6, 1). Sieben sind die Jungfrauen aus dem Stamme Davids, die mit Maria das Los ziehen sollen, wer unter ihnen den Tempelvorhang zu verfertigen habe (10, 1). Auch Joseph kehrt im siebten Monate nach der Verkündigung zurück (13, 1) <sup>11</sup>.

Eine jungfräuliche Empfängnis und eine außergewöhnliche (vorzeitige und jungfräuliche, Kap. 19-20) Geburt, wie sie nun P Bodm unverkennbar bestärkt, entsprechen daher durchaus der Arbeitsweise des Verfassers, aber auch seiner Absicht, alles Unreine und Unheilige von Maria zu entfernen, zunächst im rituellen Sinne, jedoch nicht ausschließlich. Sie ist die Jungfrau des Herrn (9, 1), die von Gott Begnadete (7, 3 ; 11, 1), durch welche der Herr den Lösepreis der Söhne Israels offenbaren wird (7, 2) <sup>12</sup>. Sie steht als Mutter des Erlösers mitten im Heilsplan Gottes, wie beim Apologeten Justinus (Dial. 84 100 120, 1), wie bei Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 10 ; 22, 4 ; 5, 1, 3 ; 21, 1 ; Epid. 32). Die Gegenüberstellung des paradiesischen Zustandes und der Wiederherstellung nach dem Sündenfall ist dem Verfasser nicht fremd. Weil die Erde jetzt mit Fluch beladen ist, darf Maria nicht auf ihr wandeln. Sie wird in einem häuslichen Heiligtum (6, 1), später im Allerheiligsten des Tempels (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3) auferzogen. Sie lebt wie eine Taube, empfängt Nahrung von Engelshand (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3). Schon Irenaeus, der Theologe der Rekapitulationslehre, wendet das Bild der Taube auf Maria an : « *serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate* » (Adv. haer. 5, 19, 1). Tertullian deutet den Sinn des Symbols : « *Animal simplicitatis et innocentiae* » (De bapt. 8, 3). Nach dem apokryphen « Leben Adams und Evas » 4, 2 nährten sich die Ureltern mit Engelsspeise, was wenigstens eine verwandte Vorstellung ist. Joseph fragt sich bei der Feststellung der Mutterschaft Mariens, ob sich an ihm die Geschichte Adams wiederhole (13, 1). Bereits im Brief an Diognet (12, 8) wird ähnlich wie hier Evas Verführung als eine « *corruptio* » bezeichnet und mit der Jungfrau Bewährung verglichen, ebenso bei Justinus (Dial. 100, 5). Paulus (2 Kor.

<sup>11</sup> Auch die Zahl sechs oder ihr Vielfaches bzw. die Hälfte kommen merkwürdig häufig vor. Maria ist 6 Monate alt, als Anna sie erstmals zur Erde stellt (6, 1). Mit 3 Jahren führt man sie in den Tempel (7, 2). Sie wird auf die 3. Stufe des Altars gestellt (7, 3). Mit 12 Jahren wird sie Joseph angetraut (8, 2). Mit 16 Jahren wird sie Mutter (12, 3). Drei Tage und Nächte dauert die Trauer um Zacharias (24, 3).

<sup>12</sup> Vgl. 11, 3 ; 14, 2 ; 17, 2 ; Röm. 8, 32 ; I Tim. 2, 6 ; Diogn. 9, 2.

11, 2-3) wendet den Typus bereits auf die Unversehrtheit im Glauben an. In dieser Sicht wird der Verfasser des Protoevangeliums die natürliche Empfängnis und Geburt als Folge der Sünde beurteilt haben (vgl. Gen. 3, 16), als Makel, die der Mutter des Erlösers nicht anhaften darf, weder durch einen Ursprung aus Joachim, noch durch eine natürliche Empfängnis und Geburt des Gottessohnes. In ihrer Unversehrtheit und Heiligkeit scheint der paradiesische Zustand bereits wiederhergestellt zu sein <sup>13</sup>.

Die unmittelbare biblische Grundlage muß die Versicherung Gabriels an die Jungfrau sein Lk. 1, 35 : Weil durch göttliches Eingreifen empfangen, « deshalb auch wird das Geborene *heilig*, Sohn Gottes genannt sein ». So, ohne das « *aus dir* » Geborene, in Übereinstimmung mit den besten Lukas Handschriften, bringt P Bodm den Text in Kapitel 11, 3. Der Syrer fügt sinngemäß hinzu « ist heilig ». Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 4) : « Quapropter quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei ». Noch klarer (ebd. 5, 1, 3) : « Quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium ». Daher 3, 19, 1 : « Incarnationem *purae* generationis ».

In diesen Zusammenhang muß auch der zweite Text in *Kapitel 6, 3* gestellt werden. Am ersten Jahrestag der Geburt Mariens veranstaltet Joachim ein Fest, an dem der Hohe Priester das Kind segnet « mit dem höchsten Segen, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Darauf stimmt Anna einen Dankeshymnus an :

« Ich will singen ein heilig Lied dem Herrn meinem Gott ;  
denn er schaute hernieder auf mich  
und nahm hinweg von mir die Schmähung meiner Feinde.  
Und es schenkte mir der Herr mein Gott eine Frucht *seiner* Gerechtigkeit,  
*alleinheilig, überreich* vor seinem Antlitz » (6. 3).

Καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ, μόνοσιον πολυπλοῦσιον. So hat erstmals P Bodm.

Καρπὸν δικαιοσύνης, ohne αὐτοῦ, wählte, gestützt auf verschiedene Handschriften und den Syrer, E. Amann, gegen Tischendorf, Ch. Michel und neuere Übersetzer.

<sup>13</sup> JUSTINUS (Dial. 84, 2) führt die Bildung Evas aus der Rippe Adams als Vorbild der jungfräulichen Empfängnis Jesu an. Eine Anwendung auf Maria kenne ich nicht. Zur Übung der Askese und Jungfräulichkeit aus eschatologischen Anschauungen und Erwartungen in ihrer Beziehung zum Urzustand vergleiche E. PETERSON, Der Ursprung der christl. Askese. Zeitschr. f. Religions- u. Geisteswissenschaft 2, 1949/50, S. 197-206.

Μονοούσιος haben mit Tischendorf sämtliche Ausgaben und Übersetzungen, ich nehme an in Übereinstimmung mit sämtlichen benutzten Handschriften. Also « einwesig », d. h. aus einer einzigen Wesenheit bestehend. Unrichtig scheint die Übersetzung « einzig in seiner Art ». Testuz glaubt in seinem Apparat μονόσιος als eine Verderbnis aus μονοούσιος erklären zu müssen, was bei den vielen Verschreibungen möglich wäre.

Πολυπλάσιος « vielfach gestaltet » wählten gegen die Handschriften F<sup>b</sup> K L und Tischendorf neuere Herausgeber (Amann, Michel, Testuz) und Übersetzer.

Ohne Zweifel bietet P Bodm den besten Text. Μονόσιος ist zwar, so weit ich sehe, bis jetzt einmalig, aber eine jener vielen Wortbildungen, die in der patristischen Literatur, vor allem in einem poetischen Erguß nicht überraschen. Wegen seiner Seltenheit und phonetischen Ähnlichkeit lasen oder verstanden die Kopisten μονοούσιος, ein auch nicht häufiges, vor allem nicht volkstümliches, sondern philosophisch-theologisches Wort, das schon deshalb dem Verfasser des Protoevangelium nicht zuzumuten ist. Erstmals taucht es in Hippolyts Widerlegung der Häresien auf <sup>14</sup>: Gott bildete die Dinge, nachdem er die vier Elemente geschaffen hatte, die einen aus einem einzigen Element als μονοούσια, die andern aus zwei usw. Im 4. Jahrhundert gebraucht es Athanasius im Kampf gegen die trinitarischen Irrlehren: Die Sabellianer nennen Gott nicht ὁμοούσιος, sondern μονοούσιος <sup>15</sup>. Was « eine Frucht aus einer einzigen Wesenheit » in unserem Zusammenhange, auf Maria übertragen, bedeuten soll, ist nicht ersichtlich. Hingegen gibt die Variante des P Bodm einen unvergleichlich besseren, einleuchtenden Sinn. Für die Wortverbindung kann man auf Klemens von Alexandrien hinweisen: Μόνος ὁ σοφὸς ὄσιος <sup>16</sup>. Inhaltlich ist das von P Bodm Maria gegebene Beiwort durch die älteste Form des *Sub tuum praesidium* ge-

<sup>14</sup> Elenchos X 32, 2 GCS 26, 288, 15.

<sup>15</sup> Expos. fid. 2 Migne PG 25, 204 A.

<sup>16</sup> Strom. I, xxv, 168, 4 GCS Klemens Al. II 105, 6. Vgl. auch Apok. 15, 4. Von dieser Aussage ist der Schritt zum Kompositum nicht weit, zumal im Hinblick auf die Häufigkeit der Wortzusammensetzungen in der Koine. Es bliebe noch die durchaus ernstlich in Betracht zuziehende Möglichkeit der Umgestaltung, bewußten oder irrümlichen, eines ursprünglichen μόνον ὄσιον zu einem μονόσιον sowohl wie μονοούσιον. Beispiele von ähnlichen Haplographien führt ABEL an (Grammaire du grec bibl. P. 1927 § 5, c). Die Verwilderung des Textes bereits im P Bodm ist augenscheinlich. Wesentlich sind die im Text namhaft gemachten inhaltlichen Gründe. Die philologischen Bedenken scheinen uns so oder anders zerstreubar.

stützt, die uns vor kurzem ein Papyrus der John Rylands Library in Manchester geschenkt hat. Maria wird hier als *μόνη ἀγνή καὶ εὐλογημένη* angesprochen. Der Herausgeber datiert den Papyrus spätestens in das 4., Lobel spätestens in das 3. Jahrhundert, O. Stegmüller auf Grund der Paleographie frühestens an den Anfang des 4., wegen inhaltlicher Erwägungen (die vielleicht doch zu überprüfen sind) nicht vor das Ende desselben Jahrhunderts <sup>17</sup>.

Dieses überraschende Zeugnis zur Heiligkeit Mariens ist im Grunde nur eine Umschreibung der Worte Gabriels Lk. 1, 28 : « Sei gegrüßt, du Begnadete » und des Grußes Elisabeths Lk. 1, 42 : « Du bist gesegnet unter den Frauen ». Das Protoevangelium stellt beide bereits zusammen 11, 1 : « Sei gegrüßt, du Begnadete unter den Frauen ! » Es folgt auch logisch aus der Anwendung des oben behandelten Textes Lk. 1, 35, d. h. aus der unbefleckten (jungfräulichen) Empfängnis Mariens, die der Verfasser anzunehmen scheint.

Bei der Darstellung im Tempel schreibt dieser : « Und es sandte der Herr Gott Gnade auf sie hernieder » (7, 3 *χάριν ἐπ' αὐτήν*). Das ist eine Übernahme von Lk. 2, 40 : « καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτόν d. h. über dem zwölfjährigen Jesus. Damit zu vergleichen ist auch der höchste Segen des Priesters, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Während jedoch hier die zukünftige Begnadigung durch die Gottesmutterschaft gemeint ist, wird dort Maria auf Grund ihres Ursprunges, von Anfang an als « alleinheilig » bezeichnet, also in einer Weise, die sie aus der dem Sündenfluch verhafteten Menschheit durch göttliche Huld heraushebt. Trotz geringen Einflusses der paulinischen Briefe wird der Verfasser des Protoevangeliums Lukas nicht mißverstanden haben.

Obwohl hier nicht der Ort ist, die ganze Anthropologie und Soteriologie des Frühchristentums aufzurollen, sei auf die ungefähr gleichzeitige, dem Volksempfinden angepaßte Passa-Homilie Melitons <sup>18</sup> von Sardes hingewiesen. Sie schildert in den düstersten Farben das allgemeine Verderben an Leib und Seele als eine Folge der Paradiesessünde

<sup>17</sup> Vgl. P. F. MERCENIER, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne*. Le Muséon 52, 1939, S. 229-233. Otto STEGMÜLLER, *Sub tuum praesidium*. ZKT 74 (1952) 76-82. Zum sinnverwandten, Maria gegebenen Attribut *παναγία* bei Hippolyt, Origenes, Methodius vgl. P. Franz FAESSLER, *Der Hagiosbegriff bei Origenes*. Freiburg Schw. 1958, S. 47-50 (Paradosis 13).

<sup>18</sup> Ausgabe B. LOHSE, Leiden 1958, S. 21-23, 47-56. Zum Text und seiner Deutung vgl. Al. GRILLMEIER, « Das Erbe der Söhne Adams » in der Homilia de Passione Melitos. Scholastik 20/24. 1949, 481-502 bes. 492 f.



(270-334). « Auf jede Seele drückte die Sünde ihre Spur und belastete sie in gleicher (gerechter ?) Weise » (53 f. 325 f.). Deswegen sei das Passa-Mysterium am Leibe des Herrn vollzogen worden.

« Überreich » wird die Frucht der Gerechtigkeit Gottes genannt, weil Maria die Gnade in Überfülle erhalten hat, nicht bloß für sich (vgl. 7, 3 ; 8, 1 Ende ; 11, 2 ; 13, 2 Gegenstand der Fürsorge Gottes μεμελημένη), sondern auch für andere, als Mutter des kommenden Erlösers (vgl. 6, 2 ; 7, 2 ; 11, 3 ; 12, 2 ; 14, 2). Dieser metaphorische Sinn des Reichtums ist dem Neuen Testament geläufig (vgl. Röm. 9, 23 ; 11, 12 ; 1 Kor. 1, 5 ; Eph. 1, 7 ; Apoc. 2, 9 usw.). Er paßt ebenso gut zur « Gerechtigkeit Gottes » wie das « alleinheilig ». Der Pleonasmus πολυπλούσιος, Wortantithese zu μονόσιος und zugleich Klangfigur (Parechese), ist in seiner Volkstümlichkeit dem platten πολυπλάσιος durchaus vorzuziehen, mag das Wort auch spät bezeugt sein. Klar dürfte sein, daß πολυπλάσιος durch das μονοούσιος bedingt ist. Πολυπλούσιος seinerseits aber ist gut bezeugt.

Der neue Text 6, 3 besagt also dogmatisch gewertet, daß Maria eine Frucht nicht irdischer Gerechtigkeit oder menschlichen Bemühens ist, sondern göttlicher Gerechtigkeit und Huld, deswegen « alleinheilig, überreich in seinen Augen » und dies von Anfang an. Einzigkeit der Heiligkeit und Übermaß des Gnadenreichtums in den Augen Gottes, nicht der Menschen, sind die Frucht ihrer göttlichen Wurzel<sup>19</sup>.

So ist denn die dogmatische Ernte des P Bodm V nicht unbedeutend. Das apokryphe Büchlein, dem ein ungeahnter Erfolg beschieden sein sollte, offenbart unüberhörbar das Ziel, dem die Volksfrömmigkeit zusteuerte, ebenso seine biblischen Grundlagen. Kein Theologe wird in Zukunft am naiven Versuche, Mariens Sonderstellung zu erklären, achtlos vorbeigehen dürfen. Allein die literarische Gattung und die mangelhafte theologische Bildung des Verfassers legen eine gewisse Zurückhaltung auf. Wir stehen mit dem Zeugnis im zweiten Jahrhundert<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Obwohl M. JUGIE unsere Varianten nicht kennen konnte, hat auch er diese Beziehung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Heiligkeit Mariens gesehen a. a. O. S. 62 f. Unnütz auszuführen, daß der neue Zeuge für die Heiligkeit Mariens nicht außerhalb der Entwicklung der Erbsündelehre gestellt werden darf.

<sup>20</sup> Im Lichte des neuen Textes ist nun auch die Heortologie (Fest der Empfängnis Mariens) zu beurteilen. Vgl. K. A. H. KELLNER, Heortologie. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911, S. 182-192.

## Textkritisches

Eine ausführliche textkritische Beurteilung des P Bodm V muß einer Neuausgabe vorbehalten bleiben. Von den sehr zahlreichen vollständigen griechischen Handschriften reicht die älteste vielleicht in das 10. Jahrhundert (Cod. Venet. Marcianus II cl. 42), ein Pergamentfragment (c. 7, 2-10, 1) der Bodleiana in Oxford in das 5./6. Jahrhundert <sup>21</sup>, ein sehr lückenhafter Papyrus von Uchmunen mit Bruchstücken der Kapitel 13-22 in das 4. Jahrhundert <sup>22</sup>. Von den Übersetzungen bringt die älteste Handschrift syrischer Sprache Kapitel 9 bis Ende. Die koptischen, armenischen und aethiopischen Versionen sind entweder lückenhaft oder haben den Urtext weitgehend überarbeitet. Letzteres gilt auch für die lateinische Bearbeitung, den sogenannten Pseudo-Matthaeus, dessen lateinische Vorlage noch zu finden ist. Daraus mag die Bedeutung des Genferfundes ermessen werden.

Der Herausgeber beschränkt sich auf die Transkription des Textes mit Korrekturen in den Anmerkungen, die man nicht immer teilen wird. Gegenüber steht eine französische Übersetzung. In der Einleitung befaßt sich Kapitel 4 (S. 23-26) mit der Entstehung des Buches, das im Laufe der Zeit aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurde. Der Herausgeber geht dabei von der Voraussetzung aus, daß P Bodm ein zuverlässiger Zeuge sei. Er überläßt den Vergleich mit den übrigen Textzeugen und die kritische Auswahl einem zukünftigen Bearbeiter.

Neu ist zunächst in seiner Kürze und durch die Einreihung des Buches in die Gattung der Apokalypsen der Titel: Γένεσις Μαρίας, Ἀποκάλυψις Ἰακώβ. Die späteren Abschriften und Übersetzungen stehen unter dem Einfluß der mariologischen Entwicklung, indem sie fast durchwegs « Theotokos » beifügen. Keine weist die Schrift den Apokalypsen zu.

Der Genferpapyrus enthält bereits die drei Teile des heutigen Textes, nämlich die Geburt und Jugendgeschichte Mariens (für sie allein paßt der Titel), die Geburt Jesu in der Höhle zu Bethlehem, das Martyrium des Zacharias (ebenso die von den meisten als Interpolation ausgeschiedene Zachariasstelle in Kap. 10, 2). Berendts, Harnack, Peeters, Amann, Michel u. a. ließen das Martyrium kurz vor dem 6., frühestens

<sup>21</sup> Herausgegeben von B. P. GRENPELL, *An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, chiefly Ptolemaic*. Oxford 1896, 13-19.

<sup>22</sup> 1912 in Florenz veröffentlicht, darnach von C. WESSELY in der *Patrologia Orientalis* 18 (1924) 485-487.

im 4. Jahrhundert entstehen, bzw. anfügen, eine Auffassung, die außer Vätertexten der Papyrus von Uchmunen erschüttert hatte. Jüngst findet von Campenhausen eine Verwendung des Martyriums bereits im Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum über die dortigen Märtyrer aus der Verfolgung Mark Aurels<sup>23</sup>.

Noch deutlicher als dies bereits war, ist die frühe Verwilderung des Textes offenbar geworden. Im Sinne einer volkstümlicheren, weniger ge-  
feilten Darstellung geht der Genferpapyrus bisweilen mit dem Papyrus von Uchmunen (13, 1 ; 16, 1 ; 19, 2 ; 22, 3 seltene mediale Form λαβομένη gegen λαβοῦσα der Hs), um sich an andern von ihm zu trennen. Dieser hat im besonderen Fragmente von Kapitel 18, 2, d. h. von der Lücke in P Bodm.

Klar zutage tritt die Vorzüglichkeit der alten syrischen Übersetzung und die Übereinstimmung mit dem syrischen Bibeltext z. B. in 11, 1 (Verkündigung an Maria Lk. 1, 28) : χαῖρε χαριτωμένη σὺ ἐν γυναιξίν (der Wegfall der Reduplikation ist wohl einem Versehen zuzuschreiben) ändern die Ausgaben mit den griechischen Handschriften folgendermaßen : χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Sie harmonisieren also wie an andern Stellen mit dem Bibeltext. P Bodm dürfte der älteste griechische Zeuge für die Verbindung von Lk. 1, 28 und 42 (ohne εὐλογημένη) sein, die bereits Tatian, die syrische Bibel, einige griechische und lateinische Handschriften, sowie die Vulgata aufweisen. Weitere mit dem Syrer gemeinsame Varianten sind in 11, 3 ; 13, 1 Ende ; 14, 2 : τέξεταί σοι = Matth. 1, 21, nur in zwei alten syrischen Bibelhandschriften sy<sup>80</sup> bezeugt ; 15, 3 : ἀκούσασα τὸν ὕμνον αὐτῶν (d. Akkusativ scheint besser als der Genitiv) ; 17, 2 usw. Diese Verwandtschaft dürfte das Protoevangelium jenem Kulturkreis zuweisen, dem der syrische Bibeltext und Tatian nahestehen.

In Kapitel 3, 3 lassen Tischendorf und die neueren Ausgaben nach P Bodm zu Unrecht, gegen ältere Ausgaben und eine verwirrende Fülle von Varianten der Handschriften, zwei Linien aus : ὅτι καὶ τὰ ὕδατα ταῦτα γαληνιῶντα καὶ σκιρτῶντα καὶ οἱ ἰχθύες αὐτῶν σε εὐλογοῦσιν κύριε.

Außer den im theologischen Teil behandelten Varianten sei jene in Kapitel 17, 2 erwähnt, wo die Reise nach Bethlehem geschildert wird. P Bodm bringt den allein von Cod. 1468 der Bibliothèque Nationale in Paris (von Tischendorf mit E bezeichnet) überlieferten Text : « Und er

<sup>23</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert. Historisches Jahrbuch 77 (1958) 383-386.

(Joseph) sattelte den Esel und er setzte sie (Maria darauf) und es zog (den Esel) am Zügel sein Sohn und es folgte Samuel ». Tischendorf und die neueren : « Und es zog den Zügel sein Sohn und es folgte Joseph ». Wer dieser Samuel ist, bleibt noch abzuklären. Sofern keine Textverderbnis vorliegt, scheint der Verfasser wieder an seine uns unbekannte, von ihm nicht genügend verarbeitete Quelle anzuspähen. Jedenfalls ist schon vorausgehend (9, 2 ; 17, 1) und später wieder (18, 1) die Rede von mehreren Söhnen Josephs aus erster Ehe.

Wie vorsichtig die Varianten zumal bei Eigennamen beurteilt werden müssen, zeigt die Bezeichnung der Magd Annas (2, 2-3). Während die griechischen Handschriften Ἰουθ, Ἰουθί, Ἰουθήν, Ἰουθίνη, Οὐθένη (B = Venet. Marc. 363), der Syrer « Yonathim » schreiben, bringt P Bodm den gut griechischen Namen Εὐθίνη (für Εὐθοίνα) <sup>24</sup>. Die modernen Herausgeber und Übersetzer wählten wieder den leichtesten Weg, indem sie den biblischen Namen « Judith » einsetzten. Der ihre Herrin schmähenden Magd gut angepaßte Name (εὖθοις, d. h. die Gut- bzw. Viesserin, Schmauserin) beweist die griechische (nicht semitische) Umwelt des Verfassers. Ob dieser Name und Figur der profanen Literatur entlehnte ?

Im allgemeinen zeichnet sich der neugefundene Text durch eine volkstümlichere, lebendigere, dramatischere Sprache aus. Die späteren Überarbeitungen haben stilistisch gefeilt, ihre Vorlage mit dem geläufigen Bibeltext in Einklang gebracht. Als Beispiele seien genannt :

Kap. 3, 1-2 : « Und *es stöhnte auf* (Ausg. « aufblickend ») gen Himmel *Anna und* (ausgelassen von den Ausgaben) sie sah ein Sperlingsnest in einem Lorbeerbaum und *alsogleich* (Ausg. ausgelassen) erhob *Anna* (Ausg. « sie ») ein Klagelied ». Dann geht die volkstümliche Aneinanderreihung mit der Partikel « und » weiter, deren Eintönigkeit die Späteren durch Partizipialformen gebrochen haben.

Kap. 9, 1 : « Und es sprach der Priester : Joseph, Joseph (gleiche Wiederholung des Namens in 4, 1-2 ; 8, 3 ; 19, 3 ; 20, 3) du hast die Jungfrau des Herrn durch das Los erhalten. Nimm du sie dir zur Obsorge ». Diese lebendige Ausdrucksweise wird folgendermaßen abgeschwächt : « Und es sprach der Priester zu Joseph : Du hast erkoren durch das Los die Jungfrau des Herrn, um sie für dich zu nehmen (Infinitiv) zur Obsorge ». Ähnliche Wiederholung des Namens als Ausdruck der Erregung in Kap. 15, 2 : « Joseph, Joseph hat dies getan ? ».

<sup>24</sup> Vgl. PAPE, Wörterbuch der griechischen Eigennamen<sup>3</sup>. I, 1884, 407. STEPHANUS, Thesaurus IV 2274.

Das will nicht heißen, daß P Bodm den Urtext fehlerfrei überliefert hat. Er selbst weist die Einträge zweier Korrektoren auf. Der Herausgeber hat im kritischen Apparat zahlreiche andere Verschreibungen vermerkt. Man darf sich füglich fragen, ob dieser seinen Text nicht überschätzt hat, wenn er aus ihm die Entstehungsgeschichte des apokryphen Buches ableitet (S. 23-26): Ende des 2. Jahrhunderts getrennte Abfassung der « Geburt Mariens » und der apokryphen Zachariasgeschichte. Anfang des 3. Jahrhunderts wäre der zweite Teil entstanden, bestehend aus der Erzählung der Reise nach Bethlehem und der Geburt Jesu in der Grotte. Für sie werden zwei verschiedene Quellen angenommen. Gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts wäre das Martyrium des Zacharias als dritter Teil angehängt worden. Diesem Entwicklungsstadium entspräche P Bodm. Weil in diesem das Gespräch Josephs über das Stillestehen der Natur bei der Geburt Jesu (18, 2-19, 1), ebenso das Gebet Salomes (20, 2) fehlten, wäre das « Apocryphum Josephi » (c. 18, 2-19, 1) später hinzugekommen; und das « Apocryphum Zachariae » wäre überarbeitet worden (S. 26). Daß man indessen auch P Bodm mit kritischem Blick gegenüberstehen muß, beweisen offensichtliche Lücken z. B. in Kapitel 6, 3: « Höret, höret ihr zwölf Stämme Israels, Anna nährt wirklich! » entspricht durchaus der Eigenart des Verfassers. Ähnliches gilt von der Lücke in Kapitel 8, 3: « Und sie sollen herbeitragen einen Stab ». Der Papyrus von Uchmunen bringt jedenfalls einen Teil der Lücke des P Bodm in Kapitel 18-19.

Aus diesen kurzen Hinweisen, die sich leicht vermehren ließen, ist die Dringlichkeit einer Neuausgabe ersichtlich. Sie hätte nicht nur die seit Tischendorf namhaft gemachten, zahlreichen griechischen Handschriften zu benutzen, sondern auch die alten Übersetzungen heranzuziehen.



## PATRISTIQUE ET VATICAN II.

L'examen comparatif des actes des deux derniers conciles met au jour la documentation et l'inspiration patristiques plus riches et plus profondes de Vatican II. Il suffit de parcourir la constitution sur la liturgie, avant tout celle sur l'Église, puis celles sur la révélation, sur l'Église et le monde d'aujourd'hui, les décrets sur les Églises orientales, sur le ministère et la vie des prêtres. En effet, les travaux des historiens, des patrologues, des liturgistes, même des archéologues n'ont pas été vains. Entrepris avec ardeur, faits dans le silence et dans l'austérité ils ont trouvé un écho inattendu. Le mouvement déclenché par eux semble même dépasser par moments la mesure, à la surprise des historiens mêmes.

Qu'il me soit permis d'illustrer l'évolution par un épisode innocent, mais piquant qui s'est passé du début du siècle tout près d'ici, au Campo Santo Teutonico. À la suite des recherches de Mgr J. Wilpert on y avait remplacé les vieilles chasubles baroques par des chasubles neuves d'une forme alors inusitée. De fait elles imitaient l'ancienne "paenula" portée par les évêques sur nos mosaïques paléochrétiennes de Rome et de Ravenne. À l'occasion d'une visite canonique les autorités ecclésiastiques, gardiennes scrupuleuses de l'ordre traditionnel, froncèrent les sourcils. Le Recteur du Campo Santo Teutonico s'adressa alors au bon Pape Pie X qui se montra moins rigide, moins traditionaliste que ne le veut sa réputation. Il permit l'usage des nouvelles chasubles, mais uniquement "usque ad consummationem". Geste prudent et prophétique! La chasuble ample, flottante, digne dans sa simplicité a conquis très vite la faveur de presque toutes les Églises. La constitution sur la liturgie a sanctionné la liberté d'adaptation aux coutumes et aux goûts différents des temps, des régions et des peuples.

---

\* Texte de la conférence prononcée à l'occasion de l'inauguration de l'Institut Patristique Augustinianum (Rome 7. V. 1970).

Mais nous voudrions traiter un problème plus important. Il s'agit d'un texte tiré de la constitution dogmatique sur l'Église "Lumen gentium".

*"Universo caritatis coetui praesidens"*

Au chapitre II § 13 de la constitution "Lumen gentium" le concile se sert d'un texte d'Ignace d'Antioche pour affirmer la préséance de la chaire de S. Pierre sur les Églises particulières. Voici le texte :

"Dans la communion ecclésiastique, il y a, légitimement, des Églises particulières, jouissant de leurs traditions propres, sans préjudice du primat de la chaire de Pierre qui préside l'universelle assemblée de la charité, protège les légitimes variétés, et en même temps veille à ce que les particularités, loin de nuire, la servent plutôt". "Integro manente primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet"<sup>1</sup>.

Tout lecteur versé tant soit peu dans l'antique littérature chrétienne s'aperçoit tout de suite des sources patristiques.

Le "primatus Cathedrae Petri" fait son apparition dans le traité "De unitate ecclesiae" chap. IV de saint Cyprien, c'est-à-dire dans la version dite interpolée: "Et primatus Petro datur et cathedra una monstratur". On peut suivre son influence et celle du chapitre V du même traité à partir des donatistes et de saint Optat, dans saint Augustin (Psalmus contra partem Donati; epist. 53, 1, 2-3, etc.) jusqu'au pape Innocent Ier répondant (epist. 181, 1 et 182, 2 dans s. Augustin) aux évêques africains qui s'assurent de l'autorité du Saint Siège pour l'approbation des conciles antipélagiens. Le texte de saint Cyprien finit par recevoir une interprétation romaine qui dépasse largement l'intention de son auteur<sup>2</sup>.

Le rôle attribué par Vatican II à l'Église primatiale de Rome au sein des Églises particulières est une adaptation gracieuse et légitime du rôle que saint Augustin assigne à la Cité de Dieu dans la pluralité et la diversité des peuples (De civ. dei XIX, 17). Ce

<sup>1</sup> *Constitutio dogmatica "Lumen gentium"*, Cap. II: *De populo Dei*, 13, Typis polyglottis Vaticanis 1964, 16.

<sup>2</sup> Cf. O. PERLER, « Le "De unitate" (chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin », dans: *Augustinus Magister*, vol. II, 835-858.



n'est pas l'unique fois que le rédacteur s'inspire de la tradition et du vocabulaire patristiques sans nommer ses sources.

Il en est autrement de la citation de saint Ignace d'Antioche tirée de l'adresse de la lettre aux Romains. En note on nous donne et la référence exacte et l'édition, à savoir celle de F. X. Funk, patrologue connu de l'Université de Tubingue, décédé en 1907. Par son utilisation dans un document conciliaire dogmatique — la première sauf erreur — le célèbre texte d'Ignace est mis en évidence et la discussion sur son interprétation déjà bien mouvementée va probablement rebondir. Il vaut donc la peine, semble-t-il, de refaire l'histoire de cette interprétation et d'en faire, au moins sommairement, la critique.

En réalité le texte cité par le concile “ quae universo caritatis coetui praesidet ” n'est pas une traduction littérale de l'original grec προκαθήμενη τῆς ἀγάπης, mais une paraphrase, une interprétation dans le sens d'un témoignage explicite de la primauté romaine sur l'Église universelle, interprétation qui n'a pas été admise par tous et qui ne le sera pas, d'autant moins que cette préséance est accordée par Ignace non pas à la “ Cathedra Petri ”, mais “ à l'Église qui préside dans le lieu de la région des Romains ”.

### *L'origine de la traduction conciliaire*

Sauf erreur, cette interprétation et cette traduction ont été proposées pour la première fois par Max Joseph Wocher, privat-docent à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Tubingue dans une traduction allemande commentée des lettres de saint Ignace, parue à Tubingue en 1829. Voici les passages importants : “ (Église) qui préside dans la ville de la région romaine... vénérable par la pureté de son esprit, et qui est présidente de l'assemblée de la charité ”<sup>3</sup>. Le commentaire riche et prudent révèle un lecteur critique, rompu à la science philologique. Il trahit aussi la nouveauté de l'interprétation. Wocher argumente ainsi : le verbe προκάθηναι c'est-à-dire présider, est utilisé par Ignace pour l'évêque qui gouverne avec autorité son Église. Le substantif ἀγάπη désigne dans ce contexte l'objet de la présidence, donc l'assemblée chrétienne, unie par et dans la charité.

<sup>3</sup> Die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien. Neu übersetzt und erklärt von MAX WOCHER, Privatdocenten bei der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen, bei Heinrich Laupp 1829, 81.

Le long commentaire que nous ne pouvons traduire en entier confirme ce sens d'ἀγάπη par des parallèles tirés de saint Ignace. A la fin la nouveauté et la valeur problématique de l'interprétation se manifestent au grand jour: "Peu importe, dit l'auteur, que l'on trouve un témoignage de plus ou de moins: mais il faut tenter de s'approcher du sens du Père apostolique, et même si l'on n'y réussit pas, c'est toujours un essai" <sup>4</sup>.

Deux recensions contemporaines, publiées l'une dans Der Katholik 34 (1829) 373-375, l'autre dans l'Aschaffenburg. kath. Kirchenzeitung 1830, 65 ss. font l'éloge de la fidélité, de la clarté et de la précision de la traduction ainsi que des interprétations souvent nouvelles.

Qui est Max Joseph Wocher? Un disciple du célèbre Johann Adam Möhler, professeur de Tubingue, de qui les deux ouvrages principaux "Die Einheit der Kirche" (L'unité dans l'Eglise) et "Symbolik" ont trouvé en raison de leur portée oecuménique un écho extraordinaire en Allemagne et ailleurs, au XX<sup>e</sup> siècle aussi bien qu'au moment de leur parution. Ils ont été réédités et traduits plusieurs fois, récemment par le professeur J. R. Geiselmann. Wocher devint très tôt assistant, puis privat-docent à Tubingue et publia les Lettres d'Ignace à l'âge de 26 ans. Il refusa des chaires offertes aux Universités de Giessen et de Marburg. On parle de sa candidature pour la succession de Möhler à Tubingue. Cependant, Wocher avait déjà préféré un enseignement au gymnase d'Ehingen où il mourut en 1852 après s'être occupé de poésie hébraïque et de philologie moderne. Il ne semble pas avoir échappé à l'influence d'une philosophie libérale. Il avait été blâmé publiquement pour avoir soutenu un mouvement en faveur de l'abolition du célibat des prêtres <sup>5</sup>.

Wocher doit-il son interprétation de saint Ignace à son maître? La réponse négative est moralement certaine. Bien que Wocher ait dû hériter de Möhler l'amour des Pères surtout aposto-

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 81-84.

<sup>5</sup> Au sujet de Wocher on consultera: St. J. NEHER, *Personal-Katalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg*, 3. Aufl. Schw. Gmünd 1894, 22. St. LÖSCH, "Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Giessen (1830-1850)", dans: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 108 (1927) 164. Le même dans: JOHANN ADAM MÖHLER, vol. I München 1928, 407-439; R. REINHARDT, "Ein unerwarteter Fund im Nachlass von Prof. DDr. Stefan Lösch († 1966)", dans: *Tübinger Theol. Quartalschrift* 149 (1969) 368-388. 384. Le même, "Korrespondenz aus dem Nachlass Johann Sebastian von Dreys", *ibid.* 391 c.

liques, sa manière prudente, hésitante, personnelle de présenter sa traduction sous forme d'hypothèse montre à elle seule que cela venait de son propre cru. Jamais nous ne la rencontrons dans l'ouvrage de Möhler "Die Einheit der Kirche" qui a été publié quatre ans avant. Pourtant Ignace s'y trouve cité fréquemment, même l'adresse de la lettre aux Romains. Divers chapitres auraient naturellement amené l'interprétation de Wocher<sup>6</sup>. Nous constatons cette même absence dans la "Symbolik" de Möhler qui est de 1832. C'est seulement dans les ouvrages posthumes publiés par des élèves qu'elle apparaît : dans la Patrologie de 1839<sup>7</sup> et dans l'"Histoire ecclésiastique" de 1868<sup>8</sup>, sans que le nom de Wocher y soit mentionné. Il se peut que Möhler se soit servi plus tard du travail de son disciple dans ses cours qui furent la base de ces ouvrages posthumes. Cela même n'est pas sûr.

Entre-temps la solution de Wocher avait été reprise et approfondie par un autre élève de Möhler qui fut aussi son successeur à Tübingue, je veux dire par Karl Josef von Hefele, l'auteur bien connu de l'histoire classique des conciles. Les deux premières éditions de ses Pères apostoliques de 1839 et de 1842 répètent la traduction alors traditionnelle de notre texte : "charitate praeccellens". Par contre la 3<sup>e</sup> et la 4<sup>e</sup> de 1847 et de 1855 adoptent la traduction de Wocher : "universo coetui charitatis praesidens". Hefele la justifie maintenant en plus par une citation de Jean Malalas qu'il avait trouvée dans la vieille édition de Pearson : "Simili modo Antiochia προκαθημένη τῆς ἀνατολῆς vocatur". Puis il ajoute que d'autres — il en était lui-même — interpréteraient le texte d'Ignace de la générosité des Romains : preuve la lettre de Denys de Corinthe au pape Sotère (Eusèbe, Hist. ecclés. IV, 23). La 4<sup>e</sup> édition enrichit la documentation d'un deuxième texte tiré de Grégoire de Nazianze (Or. 43, 14) : Constantinople est la ville qui préside (προκαθημένη) à l'Orient. Hefele ne cite jamais la source de sa nouvelle traduction, qui fut sans doute Wocher, peut-être parce que celui-ci n'avait pas une très bonne réputation. La 3<sup>e</sup> édition des Pères apostoliques de Hefele a été insérée dans le 5<sup>e</sup> volume de la Patrologie grecque de Migne, col. 625 ss., ce qui lui assura une très grande diffusion.

<sup>6</sup> Cf. d'après l'édition récente de J. R. GEISELMANN, Köln-Olten 1956, 86 s.; 178-180; 198 note (citation de l'adresse de la lettre d'Ignace aux Romains); 206 s.

<sup>7</sup> Publiée par F. X. REITHMAYER p. 144.

<sup>8</sup> Publiée par P. B. GAMS, OSB, vol. I p. 393.

Hefele ayant été nommé évêque de Rottenburg eut comme successeur F. X. Funk à qui il conseilla une réédition des Pères apostoliques. Elle sortit de presse en 2 volumes en 1878/81, une deuxième et une troisième fois en 1887 et 1901. Elle fut continuée par Fr. Diekamp (le 2<sup>e</sup> volume, en 1913), le texte grec seul du premier volume par K. Bihlmeyer en 1924 et en dernier par W. Schneemelcher en 1956. La traduction latine suit celle de Cotelier que Hefele et Funk avaient corrigée en de nombreux passages, notamment dans l'adresse de la lettre aux Romains. Funk avait renforcé la traduction "universo charitatis coetui praesidens" par de nouveaux textes trouvés dans saint Jean Chrysostome et dans Théodoret. Une critique habile de Harnack<sup>9</sup> l'avait obligé à une réplique plus fouillée en 1897<sup>10</sup>. Le nom seul de Woher est maintenant cité par Funk dans l'introduction et dans le commentaire de son édition<sup>11</sup>. En raison de ses qualités scientifiques et de sa richesse l'édition de Funk éclipsa celle de Hefele. Elle se répandit surtout dans les milieux catholiques jusqu'à nos jours.

#### *Approbation et rejet de la traduction de Woher-Hefele-Funk*

L'interprétation de Woher-Hefele-Funk était jugée différemment. Les patrologues, historiens, apologistes et théologiens catholiques des pays de langue allemande la reçurent presque universellement. Au concile de Vatican I le nouvel évêque de Rottenburg, c'est-à-dire K. J. Hefele critiqua la constitution dogmatique sur l'Église, c'est-à-dire sur la primauté romaine, papale. Il lui reprocha de se contenter de citations bibliques et de négliger les témoignages de la tradition en faveur de la primauté pourtant si nombreux et si clairs. Les actes du concile relatent en note le texte même de l'intervention suivante de Hefele: "Iam beatus Ignatius Antiochenus, sancti Ioannis evangelistae discipulus, ineunte saeculo primo, Romanam ecclesiam τὴν προκαθήμενὴν τῆς ἀγάπης id est praesidem amoris (coetus christiani) appellat"<sup>12</sup>. Dans une in-

<sup>9</sup> AD. HARNACK, "Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde", dans: *Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1896, I, 11-131.

<sup>10</sup> F. X. FUNK, "Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus", dans: *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, 2-12.

<sup>11</sup> P. LXXVII et 213 de la 2<sup>e</sup> édition, 1887.

<sup>12</sup> MANSI, *Acta Conc.* 51, 933.

tervention semblable le cardinal Rauscher de Wien mentionne, probablement influencé par Hefele, le témoignage d'Ignace à côté de celui d'Irénée<sup>13</sup>. Cependant, la rédaction définitive de la constitution n'en tint pas compte.

Citons un choix d'auteurs qui se sont ralliés à l'interprétation de Hefele-Funk : les traductions quelquefois commentées de J. Chrys. Mayer (1869), de Jos. Nirschl (1870), de Franz Zeller (1918) ; les manuels de patrologie de Joh. Alzog (1876), de Heinrich Kihn (1904), de Gerhard Rauschen souvent réédité, de Otto Bardenhewer à partir de 1894 jusqu'en 1913. Il n'est dès lors pas étonnant que les théologiens surtout allemands suivirent ce cortège. La diffusion au loin de la traduction latine était favorisée par l'*Enchiridion Patristicum* de Rouët de Journal et par l'*Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae* de Kirch, qui citent soit la Patrologie de Migne (donc Hefele) soit l'édition de Funk.

L'influence allemande s'étendit sur les éditions italiennes (avec quelques nuances), par exemple sur celle de Ios. Vizzini (1902) et sur celle de Guido Bosio (1942). En Angleterre le Bénédictin J. Chapman se décida pour l'interprétation de Funk contre celle de Harnack (1896)<sup>14</sup>. Les théologiens français G. Bareille<sup>15</sup> et J. Tixeront<sup>16</sup> la jugent favorablement tout en donnant une traduction littérale du texte grec.

Par contre les éditeurs et les patrologues non-catholiques continuent à traduire Ignace comme l'avaient fait les anciens traducteurs et éditeurs en se référant aux louanges décernées par l'évêque Denys de Corinthe à la charité des chrétiens de Rome (Eusèbe, *Hist. ecclés.* IV, 23, 10). Je cite parmi les éditions ou traductions allemandes celle de Th. Zahn (1876), de G. Krüger (1904), de W. Bauer (1920). L'article fouillé de Harnack a déjà été mentionné. Il a le tort d'exagérer le rôle de l'ἀγάπη dans l'adresse de la lettre aux Romains au détriment de la πίστις complètement passée sous silence. En Angleterre, c'est l'édition magistrale de Lightfoot (2<sup>e</sup> éd. 1899) et celle de Kirsopp Lake (1912 et 1949). Ajoutons parmi les contemporains M. Kelly<sup>17</sup>. Ont refusé de suivre l'interprétation de Funk en France : Louis Du-

<sup>13</sup> *Ibid.* 975.

<sup>14</sup> J. CHAPMAN, "St. Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine", dans : *Revue Bénédictine* 13 (1896) 386 : "présidant à l'unité chrétienne".

<sup>15</sup> *Dictionnaire de Théol. Cath.* 7 (1922) 709.

<sup>16</sup> *Histoire des dogmes*, vol. I 11<sup>e</sup> éd., Paris 1930, 142.

<sup>17</sup> *Early Christian Doctrines*, 4<sup>e</sup> éd. Oxford 1968, 191 : "traduction plutôt forcée".

chesne<sup>18</sup>, Auguste Lelong<sup>19</sup>, Henri Delafosse<sup>20</sup>, P. Th. Camelot du moins à partir de la deuxième édition des Lettres d'Ignace — la quatrième vient de paraître<sup>21</sup>. P. Batiffol<sup>22</sup> et G. Bardy<sup>23</sup> trouvent faible la base philologique de Funk.

Les auteurs catholiques allemands commencent à abandonner une tradition vieille d'un siècle à partir d'un article de J. Thiele, intitulé: "Vorrang der Liebe" (présidence de la charité), publié en 1927<sup>24</sup>, qui d'ailleurs ne fait que développer une pensée exprimée déjà par Wocher. Puis, à partir d'une recherche sur "S. Ignace et l'Église romaine" parue dans Divus Thomas en 1944<sup>25</sup>. J'ai essayé d'y éclaircir le difficile problème en interprétant l'adresse de la lettre d'Ignace comme une variation du thème "foi et charité", qui est fondamental dans la théologie et la spiritualité de l'évêque d'Antioche.

Les différentes éditions de la patrologie d'Altaner qui accepta ces solutions permettent de suivre l'évolution déclenchée. A part Altaner je cite A. Erhard (1932)<sup>26</sup>, la traduction très répandue de A. Winterswyl<sup>27</sup> et l'édition soignée de A. Fischer (1956)<sup>28</sup>; en France l'édition de P. Th. Camelot déjà mentionnée (Sources Chrétiennes 10), en Espagne celle de Daniel Ruiz Bueno (1950)<sup>29</sup>. J. Quasten lui aussi estime insoutenable la traduction de Funk<sup>30</sup>. Se fiant à l'édition de Funk le rédacteur de la constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II n'a pas suivi ce retour à l'original grec et aux traductions anciennes, par exemple celle de Grosse-teste d'Oxford (XIII<sup>e</sup> siècle), ce qui à notre avis aurait été préférable. Certains commentateurs de la constitution sont partis de son texte sans en faire une critique<sup>31</sup>.

<sup>18</sup> *Églises séparées*, Paris 1905, 127 s.

<sup>19</sup> *Les Pères Apostoliques*, vol. 3, Paris 1910, 55.

<sup>20</sup> *Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris 1927, 121.

<sup>21</sup> 1<sup>re</sup> éd. Paris 1944, 95, 4<sup>e</sup> éd. 1969, 107 (Sources Chrétiennes 10).

<sup>22</sup> *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 5<sup>e</sup> éd. 1911, 169.

<sup>23</sup> *La théologie de l'Église de S. Clément à S. Irénée*, Paris, 1945, 39 n. 2.

<sup>24</sup> Publié dans: *Theologie und Glaube* 19 (1927) 701-709.

<sup>25</sup> O. PERLER, "Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde", dans: *Divus Thomas* (Fribourg) 22 (1944) 413-451.

<sup>26</sup> *Die Kirche der Märtyrer*, München 1932, 275. Déjà Rauschen, Flor. I.

<sup>27</sup> *Die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien*, 4. Ausg. Freiburg i. Br. 1954, 36.

<sup>28</sup> *Die Apostolischen Väter*, München 1956, 183.

<sup>29</sup> *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 428, 474 (= Bibl. de Autores Crist.).

<sup>30</sup> *Patrology*, vol. I, Utrecht-Brussels 1950, 68-70.

<sup>31</sup> Ainsi A. KERKVOORDE et B. NEUNHEUSER dans G. BARAÚNA, *L'Église de Vatican II*, tome II éd. franç., Paris 1966, 608 et tome III, 985.

Le sujet présente aussi un aspect et un intérêt oecuméniques. Déjà en 1960 le théologien orthodoxe N. Afanasiëff a commenté notre expression dans un sens qui se rapproche de la conception catholique. Il semble toujours s'inspirer de Funk et à la fois de Thiele, tout en partant de l'original grec. "Chaque église locale est *agapè*", dit-il, et toutes ensemble les églises locales sont aussi *agapè*... Dans l'ordre empirique, elles forment une union sur la base de l'amour : par conséquent, cette union peut aussi être désignée par le même terme. L'église de Rome préside dans l'amour, c'est-à-dire, dans la concorde basée sur l'amour de toutes les églises locales". Dans "l'assemblée des églises locales... l'église de Rome préside, c'est-à-dire occupe la première place"<sup>32</sup>. Dans l'exposé de ses idées sublimes l'auteur suit une mystique plutôt qu'une sévère méthode philologique.

Tout dernièrement un groupe de théologiens catholiques et protestants se réunit à Lausanne pour analyser la constitution "Lumen gentium". Le résultat du dialogue qui concerne notre sujet est ainsi conçu et présenté sous forme d'une interrogation bienveillante : "La primauté pontificale, entendue au sens d'une présidence de la communauté ecclésiale, autorité qui 'préside au rassemblement universel de la charité, garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables', ne correspond-elle pas à ce que l'on sait d'une part du rôle tenu par l'apôtre Pierre au sein du collège apostolique, d'autre part de la responsabilité que l'Église de Rome éprouvait, au cours des premiers siècles, à l'égard des autres Églises? Ne saurait-elle pas par suite être reconnue comme une part de l'héritage commun relatif au gouvernement de l'Église?" C'est déjà une lueur qui apparaît à l'horizon bien que le successeur de Pierre n'y soit pas mentionné explicitement<sup>33</sup>.

Certes, le jeune privat-docent de Tubingue n'aurait jamais rêvé un tel écho de son essai timidement proposé. "Habent fata sua libelli!" Et ce que l'évêque Hefele de Rottenburg n'avait pas obtenu de Vatican I, lui a été largement accordé par les Pères de Vatican II, à un moment où son interprétation était abandonnée par ses propres compatriotes. Ironie de l'histoire ou progrès scien-

<sup>32</sup> "L'Église qui préside dans l'amour", dans: *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 46-47.

<sup>33</sup> Les théologiens protestants en question semblent rejeter la structure hiérarchique de l'Église.

tifique ou changement de la situation, peu importe. On sait que l'évêque Hefele fut un des membres les plus actifs de l'opposition à Vatican I. Tout en n'étant pas contre la primauté pontificale, il nia l'opportunité de sa définition dogmatique et quitta Rome avant la votation. Ce fut aussi le dernier des évêques allemands à signer les actes.

L'histoire d'une traduction que nous venons d'esquisser est un exemple typique de la recherche patristique, de sa difficulté, des influences qui peuvent la déterminer dans le bon ou dans le mauvais sens, des conséquences qu'elle peut avoir pour la théologie et pour l'Église.

La méthode idéale présuppose non seulement une connaissance vaste et profonde des textes et de leurs sources. Elle exige en plus un renoncement courageux aux préjugés, conscients ou non, une critique sévère de ses propres vues, un amour inflexible de l'objectivité et une obéissance humble à la vérité connue.

### *La pensée de saint Ignace*

Saint Ignace doit être interprété par lui-même, par son milieu et par ses sources. Selon lui, les vertus de foi et de charité sont la base, l'essence même de la vie dans le Christ, qui doit former les Églises. Ce thème revient dans toutes les lettres, presque à chaque page. Il est commun aux adresses de la lettre aux Romains et de celle aux Smyrniotes. S. Paul et S. Jean en sont la source <sup>34</sup>.

Ajoutons-y le style passionné, maniéré de l'auteur, emprunté à la rhétorique dite asiatique: ce sont fréquemment de petites phrases parallèles, symétriques, souvent antithétiques et rimées (dans l'adresse de la lettre aux Romains c'est le binôme foi et charité); ce sont des métaphores nombreuses et hardies qui s'enchevêtrent, des mots poétiques et rares, des hapax legomena, le cumul des figures rhétoriques, le langage ampoulé, les entorses à la grammaire, etc. <sup>35</sup>.

De plus, l'éloge décerné par S. Paul à la foi active des Romains (Rm 1, 18; 16, 9) ne peut échapper au lecteur attentif et averti, ni l'allusion à la lettre de saint Clément, témoin éloquent

---

<sup>34</sup> Nous avons réuni un grand nombre de passages dans l'article déjà cité, *Divus Thomas* 22 (1944) 429-432.

<sup>35</sup> Cf. O. Perler, "Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte", dans: *Rivista di archeologia cristiana* 25 (1949) 57-61.



de la charité de l'Église romaine à l'égard de l'Église de Corinthe. Il faut rapprocher de l'adresse de la lettre aux Romains d'Ignace les chapitres 3, 1 et 9, 1 de la même lettre <sup>36</sup>. L'allusion à Clément sera d'autant plus claire.

Nous interpréterions donc ainsi le passage en question tout en le réduisant au strict minimum: "Ignace à l'Église aimée et illuminée d'une manière exceptionnelle par Dieu (c'est la première partie de l'adresse) qui pour cette raison (καί) préside dans le lieu de la région des Romains ... dignement pure (dans sa foi) et — en tant qu'elle préside à (ou dans) la charité, observatrice de la loi du Christ (= charité), signée du nom du Père" <sup>37</sup>.

Sans doute, le choix du terme προκάθεται, repris comme participe προκαθήμενη τῆς ἀγάπης exige une explication. Le verbe est emprunté au langage juridique et administratif. Il a pu être occasionné ou suggéré par la primauté politique de la capitale de l'empire. Au V<sup>e</sup> siècle saint Léon le Grd. fait la même transition de l'ordre profane, politique, à l'ordre spirituel, ecclésial, dans le sermon 82 prononcé lors de la fête des saints Pierre et Paul. Les deux apôtres qui sont à l'origine de l'Église romaine lui rappellent les deux fondateurs de la Rome antique <sup>38</sup>. La comparaison entre les deux royaumes, l'empire et l'Église, leur gloire et leur paix, se présente naturellement. L'adresse de la lettre d'Ignace aux Ephésiens est un centon d'expressions et de pensées de l'Épître de S. Paul aux mêmes Ephésiens. Ces procédés des anciens sont connus <sup>39</sup>.

De plus, vu le langage imagé de l'évêque d'Antioche, la métaphore de l'Église assise sur la première chaire (προκάθεται) a pu être suggérée par les représentations bien connues de Roma personnifiée, assise sur le trône impérial. La fresque du Palazzo Barberini en est un exemple <sup>40</sup>. La numismatique en connaît d'autres. Au moyen âge les artistes chrétiens continuent une ancienne tradition iconographique lorsqu'ils représentent d'une manière presque identique l'Église personnifiée, assise sur un trône <sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Cf. notre article cité du *Divus Thomas* 22 (1944) 433 ss. et 448 s.

<sup>37</sup> Le commentaire complet se trouve dans *Divus Thomas* 22 (1944) 414-433.

<sup>38</sup> MIGNE PL 54, 422 s.

<sup>39</sup> Cf. *Divus Thomas* 22 (1944) 426 s.

<sup>40</sup> Une reproduction des cette fresque différemment datée se trouve dans J. WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien*, Freiburg i. Br. 1916 vol. IV Pl. 125

<sup>41</sup> Je cite comme exemple une fresque de Prüfening reproduite dans BUCHBERGER, *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, 982 Abb. 17.

Ce qui est certain c'est qu'un pouvoir politique de l'Église romaine, une domination impérieuse et altière sont complètement étrangers à la pensée d'Ignace. Il n'a en vue qu'une préséance accordée par la pure miséricorde de Dieu, qui s'exerce dans la foi et dans la charité.

Ignace s'explique plus clairement au chapitre 9 de la même lettre : " Que Jésus Christ seul et votre charité se chargent de la surveillance (ἐπισκοπήσει) de l'Église d'Antioche privée de son évêque ". Le martyr attend donc de la charité des Romains le même service qu'ils avaient rendu dans leur charité à l'Église de Corinthe.

La paraphrase du concile Vatican II " quae universo caritatis coetui praesidet " interprétée dans ce sens serait alors une adaptation que l'on pourrait dire conforme à la théologie de saint Ignace.

Le fondement historique, véritable et actif de la conscience romaine d'avoir plus que toute autre la charge des autres Églises est insinué au chapitre 4, 3 de la même lettre : " Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul : eux, ils étaient apôtres, moi je suis un condamné ; eux sont libres (c'est-à-dire par le martyre), moi par contre je suis jusqu'à présent un esclave ". Ces paroles annoncent déjà le thème de la succession apostolique, c'est-à-dire de la transmission d'un ministère et d'une autorité spirituels. Cette conclusion peut paraître hardie, mais elle ne dépasse pas les limites d'une prudente présomption historique si nous rapprochons nos textes de la lettre de saint Clément qui établit explicitement la succession apostolique (chap. 42 et 44). Ignace a dû connaître cette missive, comme nous l'avons dit.

Le grain de sénévé est semé, il sera un jour un arbre. La puissance et l'énergie vitales du grain ne pourront être connues et jugées qu'à la vue de l'arbre, de sa taille et de ses fruits. Je veux dire, la doctrine de la primauté pontificale s'est développée non seulement dans le sens d'une précision des formules, mais dans celui d'un progrès réel et homogène, souvent douloureux, mais nécessaire d'une nécessité immanente.

OTHMAR PERLER  
Fribourg (Suisse)

## DIE MARIENVEREHRUNG IM GEBIET DER HEUTIGEN SCHWEIZ VOM 5. BIS ZUM 11. JAHRHUNDERT.

Die Marienverehrung im Gebiet der heutigen Schweiz vom 5. bis zum 11. Jahrhundert soll nach drei ihrer wichtigsten Ausdrucksformen dargestellt werden: 1) Die Marienpatrozinien; 2) Maria in der liturgischen Dichtung; 3) Maria in der bildenden Kunst. Selbst eine zusammenfassende Darstellung vermag das weit gespannte Thema nur in grossen Strichen zu skizzieren <sup>(1)</sup>.

### I. – DIE MARIENPATROZINIEN

Sämtliche Kathedralen des hier behandelten Raumes, oder wenigstens bischöfliche Kirchen neben den Kathedralen hatten die Gottesmutter zur Patronin, sei es sie allein, sei es (selten) im Verein mit anderen Heiligen; sei es von Anfang an, sei es durch einen späteren Patroniziumswechsel.

In Genf war die Kathedrale den Aposteln Petrus und Paulus geweiht. Die neben ihr errichtete, vor kurzem ausgegrabene Marienkirche geht sehr wahrscheinlich in das Ende des 5. Jahrhunderts zurück. Ueber ihren Fundamenten erhebt sich heute der calvinistische « Temple de l'auditoire ».

Die beiden sukzessiven Kathedralen von Sitten, die ältere auf dem Valère (vor dem Ende des 6. Jahrhunderts)

---

(1) Das Thema wurde mir im Herbst 1970 vom Präsidenten P. Karl Balić, O.F.M., gestellt. Es wurde während des Wintersemesters 1970/71 im Rahmen eines Seminars in fruchtbarer Gemeinschaftsarbeit behandelt. Erwähnt sei mit Dank der Beitrag folgender, besonders aktiver Teilnehmer; B. Lang (Patrozinien), Fr. Seydoux (Dichtung), B. Wyder (Skulpturen), A. Giger (Wand- und Buchmalerei). Das Material erwies sich als so reichhaltig, dass eine vollständige Veröffentlichung in Aussicht genommen ist.

und die spätere, heutige haben wiederum Maria zur Patronin. Da die Bischöfe kaum die Schutzheiligen ihrer Kirche wechselten, vermutet man dasselbe für Octodurum (Martigny), wo der Bischof vordem seinen Sitz hatte.

Die Bischofskirche von Lausanne war wahrscheinlich schon vor dem Ende des 6. Jahrhunderts der Gottesmutter gewidmet. Unbekannt ist das älteste Patrozinium des früheren Sitzes in Avenches. Immerhin wissen wir, dass Bischof Marius von Aventicum im nahen Payerne auf seinem eigenen Besitz eine Marienkirche erbauen liess. Im Jahre 585 unterzeichnete er die Synodalakten von Mâcon. Ungewissheit herrscht auch über das Patrozinium der ältesten Bischofskirche dieser Diözese in Vindonissa (Windisch). Immerhin lag hier die alte Marienkirche wohl innerhalb des römischen Castrums.

In Basel hatte Maria vor dem beginnenden 11. Jahrhundert den früheren Patron Michael verdrängt.

Der Dom der Diözese Konstanz – die Stadt liegt hart an der Schweizergrenze – wird Maria von Anfang an (beginnen des 7. Jahrhundert) zur Beschützerin gehabt haben.

P. Iso Müller hält es für wahrscheinlich, dass die Bischofskirche von Chur seit dem 5. Jahrhundert dasselbe Patrozinium hatte, obwohl die älteste Bezeugung erst aus der Zeit des Bischofs Tello (758-777) stammt.

In Mailand war die alte Kathedrale für den Winter, S. Maria Maggiore, im 9. Jahrhundert erbaut worden.

In Como war Bischofskirche die zu Beginn des 11. Jahrhunderts errichtete Assumptiokirche S. Maria Maggiore. Zu diesen beiden Diözesen gehörten die südlichen Alpentäler.

Die Häufigkeit, jedoch nicht Allgemeinheit der Marienpatrozinien der Kathedralen Galliens mag unser Ergebnis in etwa erklären<sup>(2)</sup>. Denn von dort kamen zur römischen, merowingischen, fränkischen und karolingischen Zeit die nachhaltigsten Einflüsse: Genf, Lausanne, Sitten und Basel waren den Metropolitanverbänden dieses Landes angegliedert. Chur gehörte bis in das 9. Jahrhundert hinein zur Kirchenprovinz Mailand, später zu Mainz.

---

(2) Vgl. EWIG E., *Die Kathedralpatrozinien im römischen und fränkischen Gallien*, in *Historisches Jahrbuch* 79 (1960) 1-61.

Es liegt auf der Hand, dass eine Kathedrale das Patrozinium kleinerer Kirchen oft bestimmen musste, selbst dann wenn es sich nicht um bischöfliche Eigenkirchen handelte. Ein Blick auf unser zeitlich geordnetes Verzeichnis zeigt in der Tat, dass die frühesten und zahlreichsten Marienkirchen sich um die ältesten, im Westen und Südosten (Chur) gelegenen Bischofskirchen gruppieren. Konstanz scheint eine Ausnahme zu machen. Jedoch dürfte nicht die politisch bedingte Abneigung der Alemannen gegen fränkisches Brauchtum die Erklärung der selteneren und jüngeren Marienheiligtümer sein, sondern die spätere Christianisierung der von ihnen besetzten Gebiete.

In wie weit die schon früh in der Theologie und später auch in der bildenden Kunst auftretende Symbolik bezw. Gleichsetzung von Maria und der Kirche die Wahl des Marienpatroziniums mitbestimmt haben mag, ist schwer zu beurteilen. Immerhin ist sie Notker Balbulus, um einen Zeugen aus unserem Raume anzuführen, geläufig. Sowohl in der Kirchweihhymne wie in der Rachelklage bezeichnet er die Kirche als « Mutter und Jungfrau ohne Runzel » und als « Jungfrau Mutter, schöne Rachel » <sup>(3)</sup>. Letztere galt als Sinnbild der Kirche, Braut des Erlösers. Allein diese Terminologie zeigt die Nähe zu Maria, Jungfrau und Mutter, Braut Gottes.

Ausser den Kathedralpatrozinien förderten seit dem 8. Jahrhundert die Klöster, zumal des Benediktinerordens, in hohem Masse die Marienverehrung. Diese war ein altes Erbe, das seit den Anfängen des Mönchtums in Aegypten dem Westen überliefert worden war. Erwähnt sei der Beitrag eines Athanasius, Zeno von Verona, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, später für unsere Zeit und unser Gebiet jener der benediktinischen Schriftsteller: Aldhelm von Malmesbury († 709), unter den St. Galler Mönchen Notker Balbulus († um 912), dann Hartmann († 924), Paschasius Radbertus († um 864), Odilo von Cluny († 1048), welcher die Clunyzenser-

---

(3) Ausgabe W. VON DEN STEINEN, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Bern 1948, 74 u. 86. Rachel galt schon in der Patristik als Typus der Kirche (Justin, Irenaeus, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus).

Klöster Romainmôtier und Payerne oft besuchte. Dom Philipp Schmitz schreibt:

« Schon im 7. Jahrhundert begegnen wir (in allen Benediktiner Abteien) wenigstens 2 Kirchen, von denen eine oft der Muttergottes, die andere dem hl. Petrus geweiht ist. Dieser Brauch ist sehr alt und scheint orientalischer Herkunft zu sein » (\*).

Für unseren Raum kommen folgende Klöster in Betracht: Reichenau, die altehrwürdige Gründung Pirmins steht zwar jenseits der Grenze Helvetiens, hat aber auf die östliche Schweiz nachhaltig eingewirkt, Patrone waren Maria und Petrus; Pfäfers, vor 730 von Reichenau gegründet; Lützelau, 743 von Reichenau gegründet; Disentis, Maria neben Martin und Petrus; Môtier und St. Gallen; seit dem 9. Jahrhundert: Vermes, Petrus und Paulus, Maria; Rheinau, Maria und Petrus; Einsiedeln, Maria und Mauritius; Payerne; Schaffhausen, Mitpatronin.

Einige Beispiele mögen die Ausstrahlung dieser Herde der Marienverehrung beweisen. Die Abtei Romainmôtier war zwar den Aposteln Petrus und Paulus geweiht, aber die im 11. Jahrhundert neben der Abtei errichtete Pfarrkirche der Mutter Gottes. Anderseits bestand in Payerne bereits seit 587 das von Bischof Marius von Avenches auf seinem Besitztum errichtete Marienheiligtum. 961 erbaute die burgundische Königin Adelheid ein Kloster das Cluny unterstellt wurde. Die Königin selbst mag die Abteikirche dem Schutz Mariens anvertraut haben, aber wahrscheinlicher liegt der Grund dafür im Brauchtum der clunyazensischen Reform.

Das unten folgende Verzeichnis der Patrozinien führt für unsere Zeit über 70 Marienkirchen auf. Es bringt auch gedrängt die Quellenbelege. Aus der beigelegten Karte ist sowohl die regionale Dichtigkeit wie die zeitliche Folge ersichtlich (Abb. 1). Die Nummern 1-20 geben die Kirchen vom 5. bis zum 7. Jahrhundert an, 21-47 jene des 8. und 9. Jahrhunderts, 48-78 jene des 10. und des 11. Jahrhunderts.

---

(4) SCHMITZ PH., O.S.B., *Geschichte des Benediktinerordens*, I, Einsiedeln-Zürich 1948, 212 (deutsche Bearbeitung durch P. LUDWIG RÄBER, O.S.B.).

Wir haben bestimmt nicht sämtliche Heiligtümer erfasst. Die angegebenen Daten sind in der Regel die ersten Bezeugungen der Patrozinien. Manche später erwähnte Marienkirche ist älter und müsste in unserer Liste aufgeführt werden.

Die erste Periode vom 5. bis 7. Jahrhundert umfasst die Zeit, während welcher die Diözesen ungefähr ihre frühmittelalterliche Gestalt erreicht haben.

Die zweite, des 8. und 9. Jahrhunderts, ist jene der Gründung der Benediktiner Abteien.

Die dritte, des 10. und 11. Jahrhunderts, zeigt den im Frühmittelalter vor Bernhard erreichten Stand.

## II. – MARIA IN DER LITURGISCHEN DICHTUNG

Ihren ergreifendsten Ausdruck hat die Marienverehrung in der Liturgie, vorab in der liturgischen Dichtung gefunden, welche in den benediktinischen Klöstern liebevoll gepflegt wurde. Von der karolingischen Renaissance (Alkuin) angeregt, erlebte diese in St. Gallen im 9. und 10. Jahrhundert eine hohe Blüte.

Notker Balbulus ist nach dem Urteil seines besten Kenners Professor Wolfram von den Steinen « ohne Frage einer der wenigen grossen Dichter zwischen Evangelium und Dante; auch ist er der einzige auf dem Boden der heutigen Schweiz, der einmal und immerhin für sechs Jahrhunderte universale Geltung gewann » (5).

Um Notker gruppieren sich seine Lehrer Iso und Marcellus, seine Altersgenossen Ratpert und Tuotilo, seine Jünger Hartmann, Waldo, Salomo u.a., kurz eine ganze Schule, welche den Ruhm der ältesten Abtei in der alemannischen Schweiz begründete.

Wir befassen uns hier nur mit Notkers Sequenzen soweit sie einen Beitrag zum frühmittelalterlichen Marienbild-

---

(5) VON DEN STEINEN, *a.a.O.*, 7. Es überrascht daher, wenn Dom H. LEClercQ in seinem langen Aufsatz *Dévotion et théologie mariale dans le monachisme bénédictin*, in *Maria. Etudes sur la sainte Vierge* (H. DU MANOIR), II, Paris 1952, 547-578, Notker nicht mehr als mit dem Namen und als Hymnendichter erwähnt (S. 553); nicht einmal das Dom B. CAPELLE in seinem Aufsatz *La liturgie mariale en Occident* (in *Maria*, I, 215-45).

nis liefern. Die geschichtliche und literarische Seite hat W. von den Steinen als Profan-Historiker hinreichend behandelt. Die theologische Würdigung lag ihm als Laien weniger. Sie ist in einem weiteren Zusammenhange von Leo Scheffczyk des öftern berührt worden <sup>(6)</sup>.

Das Bild der Jungfrau und Gottesgebärerin zeichnet Notker in 4 Sequenzen zu den Messen der Weihnachtsoktav, von Lichtmess, Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt. Es ist durch die Hymnen der zwei Herrenfeste Weihnachten und Himmelfahrt sowie einige andere zu ergänzen.

Das Kennzeichen dieser religiösen Dichtung ist dogmatische Richtigkeit und theologische Tiefe, Verwurzelung in der Hl. Schrift, der liturgischen Ueberlieferung und der Lehre der grossen abendländischen Kirchenväter, besonders des Ambrosius, des Augustinus und Gregors des Grossen. Ihre aus der Kontroverse entstandenen, oft verwickelten und weitschweifig entwickelten Gedanken werden nicht lehrhaft vorgetragen, sondern in kurze, klare, formvollendete Sätzchen wie in helle Bergkristalle gebannt. Es ist dichterischer Erguss, aus den Tiefen eines frohen, kindlichen Glaubens sprudelnd, echte Frömmigkeit und Ergriffenheit, Gemüt ohne Ueberschwenglichkeit, gepaart mit einer gewissen Zurückhaltung und Herbheit, wie sie dem alemannischen Stamm eigen sind. Der Dichtre selbst kennzeichnet sein Land und seine Leute: «Dura viris et dura fide, durissima gleba» <sup>(7)</sup>. Notker hat diese Härte durch die christliche Demut und Sanftmut geglättet. Die Kirche verehrt ihn als Seligen.

Die Grundzüge seiner Mariologie sind kurz gefasst folgende. Notker sieht Maria stets im Rahmen der Heilsgeschichte, die er gerne in ihrer Ganzheit aufrollt. Deshalb finden wir sie in den beiden Herrenhymnen zum Weihnachtsfest und zur Himmelfahrt Christi: «Der vor allen Zeiten geborene Gottessohn, der Unsichtbare, der Unbegrenzte, der Schöpfer der Welt, dieser hat einen vergänglichen Leib angenommen ohne Makel der Ursünde, aus dem Fleische Mariä der Jung-

---

(6) SCHEFFCZYK L., *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959.

(7) VON DEN STEINEN, *a.a.O.*, 145.



frau, um dadurch des Erzvaters Schuld und der Eva Zügellosigkeit zu tilgen » (8). In diesem lapidaren Satz ist eine weite Theologie des Augustinus wahrheitsgetreu und kunstgerecht zusammengepresst. Der Gegenüberstellung Eva-Maria, betrogene Frau und Jungfrau-Gebärerin begegnen wir wieder in der Hymne für heilige Frauen (9). In der Himmelfahrtssequenz stellt der Dichter die Sendung des Gottessohnes vom Himmel in den Schoß der Jungfrau, von hier zur Welt, dann zum Hades und zurück zum Vater anhand einer Stelle aus dem Hohenlied 2,8 dar: « Iste (dilectus meus) venit saliens in montibus » – « Saltum de caelo dedit in virginalem ventrem, inde in pelagus saeculi », etc. (10). Diese Auslegung lässt sich bis in die früheste Kirche zurück verfolgen. Hippolyt entwickelt sie im Kommentar zum Hohenlied (11). Wir finden sie abgewandelt bei Ambrosius (12), abhängig davon in Gregor dem Grossen (13); dann in Pseudo-Cassiodor (14). Notker geht in die Tiefe und schreitet zur existentiellen Anwendung. Er sieht sogleich die Verbundenheit des zum Himmel aufsteigenden Körpers des Gottessohnes mit den aus der Verderbnis befreiten Leibern der Erlösten und ruft zum Lobe auf:

« Celebret ergo populus  
hunc diem credulus  
cuius morbida  
Idithun corpora  
in semetipso  
altis sedibus caeli  
invexit dei filius ».

« Darum begehe glaubensvoll  
den Tag das ganze Volk,  
dessen krankende  
Leiber Idithun (15) heut  
im eignen Leib  
hoch zum Throne im Himmel  
emporgetragen, Gottes Sohn ».

Diese Miteingeschlossenheit der Erlösten in Christus ist nicht nur ein Kerngedanke des Augustinus, sie liegt schon bei Irenaeus und Meliton von Sardes vor. Die biblische Quelle bricht bei Paulus auf.

(8) NOTKER, *Weinachtshymne* (ebd., 12).

(9) NOTKER, *Hymne für heilige Frauen* (ebd., 90).

(10) NOTKER, *Himmelfahrtsequenz* (ebd., 50).

(11) HIPPOLYT, *In Canticum Cantorum* (GCS I, 347).

(12) AMBROSIIUS, *In Ps. 18*, 6, 6 (CSEL 62, 111).

(13) GREGOR DER GROSSE, *Expositio in Evang.*, hom. 28 (PL 91, 1225) und in einer Himmelfahrtspredigt (*Hom. in Evang.*, II, 29, 10; PL 76, 1219).

(14) PSEUDO-CASSIODOR, *Expositio in Cantica Cant.*, 2, 8 (PL 70, 1064).

(15) Das noch ungeklärte biblische Wort wird von Hieronymus mit « transiens cor » übersetzt. Notker folgt ihm.

Der engen Verknüpfung von Mariologie und Soteriologie begegnen wir auch anderswo. Maria hat jenen geboren, der « als wahre Sonne mit seinem Strahl die alte Finsternis der Welt verscheucht » (16). Die Jungfrau trat ins Licht der Welt, um zu gebären das Licht des Himmels (17). Aus der Jungfrau ist Gott Mensch geworden, damit wir der Gottesnatur teilhaftig werden (18).

Der Beschneidung im Tempel wird die wahre Beschneidung durch die Taufe im Namen des Dreieinigen gegenübergestellt, in welcher « der Sohn der Unberührten allein unsere Verbrechen gültig zu beschneiden weiss » (19). « In seinem heiligsten Blut wird, wie der Gott Abrahams verhieß, das ganze verdorbene Menschengeschlecht rein gewaschen » (20). In seinem Blut bringt er der ganzen Welt Heilung (21).

Aus dieser Sicht folgt das klare Bekenntnis zur physischen Mutterschaft, zur wahren Geburt « aus dem Fleisch Mariä der Jungfrau » (22); aber nicht weniger zu ihrer unversehrten Jungfräulichkeit. Beide Begriffspaare « Deus-homo genitus » (23) und « Virgo dei genitrix » (24) gehören seit der ältesten Ueberlieferung zum Heilsgeheimnis. Die jungfräuliche Empfängnis ist für Ignatius von Antiochien, für Justinus und Irenaeus ebenso wie für Hieronymus und besonders für Augustinus Beweis der Gottheit Jesu und seiner Freiheit von jeglicher Sünde, auch jener Adams. Dies, nicht bloss die Vorbildlichkeit Mariens, ist der Grund, weshalb Notker die Jungfräulichkeit voranstellt: « Virgo dei genitrix » in der Sequenz der Weihnachtsoktav (25), dreimal « virgo » allein in der Assumptiohymne: die Engelreigen bei der Himmelfahrt gelten der glorreichen Jungfrau (26). Am Schluss der Marien

(16) NOTKER, *Weihnachtshymne*, 6 (ebd., 12).

(17) NOTKER, *Marien Geburtshymne* (ebd., 69).

(18) NOTKER, *Weinachtshymne*, 12 (ebd., 12).

(18) NOTKER, *Weinachtshymne*, 12 (ebd., 12).

(19) NOTKER, *Hymne der Weihnachtsoktav*, 7-10 (ebd., 20).

(20) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 4 (ebd., 24).

(21) NOTKER, *Assumptiohymne*, 2 (ebd., 66).

(22) NOTKER, *Weihnachtshymne*, 5 (ebd., 12).

(23) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 8 (ebd., 24).

(24) NOTKER, *Weihnachtsoktav*, A (ebd., 20).

(25) NOTKER, *Sequenz zur Weihnachtsoktav*, A (ebd., 20).

(26) NOTKER, *Assumptiohymne*, A 7 II (ebd. 66).

Geburtshymne redet der Stammler Maria einfach als « virgo » an <sup>(27)</sup>. Vom Liebesjünger sagt er: « Ut virgo virginem servares » <sup>(28)</sup>. In vollendeter Kunst vergleicht der Dichter die gegensätzlichen Begriffe Jungfrau-Mutter: « In terris cui quondam suggendas virgo mamillas praebuilt » <sup>(29)</sup>. Meistens denkt Notker an die biblische, jungfräuliche Empfängnis.

Aber nicht weniger deutlich, wenn auch seltener, besingt er die jungfräuliche Geburt. In der Weihnachtshymne <sup>(30)</sup> lässt er an Stelle der Hebammen singende Engel die Gottesgebärerin umstehen. Das dürfte eine Anspielung, sicher eine Ablehnung der apokryphen *Genesis Mariae* oder des Protoevangeliums des Jakobus sein, das in der östlichen Literatur, Liturgie und Kunst, aber auch schon im Westen eine weite Verbreitung gefunden hatte. Anderswo lesen wir: « Gignis clausa filium, intacta » <sup>(31)</sup>. Obwohl nicht zum Reinigungsritus verpflichtet unterzog sich ihm Maria als Beispiel der Mütter, sie « die unberührte Gebärerin, deren Unversehrtheits-ehre (« integritatis decus ») der geborene Gottmensch gemehret hat » <sup>(32)</sup>.

Die immerwährende Jungfräulichkeit ist nie Gegenstand besonderer Erwähnung. Sie ist im allgemeingültigen Titel « virgo » mitverstanden. Sie wird zumal in der Assumptiohymne <sup>(33)</sup> und in der Jüngerhymne sichtbar: « Ut virgo virginem servares » <sup>(34)</sup>. Maria ist die immer verschlossene Pforte des Tempels (Ez. 44, 1-2), die für Gott allein sich öffnet: « Sola deo pervia » <sup>(35)</sup>.

Dieses Lob der Jungfräulichkeit leitet zur Tugendfülle Mariens über. Seit der apokryphen *Nativitas Mariae*, seit Athanasius und Ambrosius war das Thema nicht mehr verstummt. In der Geburtshymne findet der Stammler in Maria alle frommen Sitten ihrer Ahnen, die sie insgesamt übertrifft:

---

(27) NOTKER, *Marien Geburtshymne*, 1 (*ebd.*, 68).

(28) NOTKER, *Jüngerhymne*, 8 (*ebd.*, 16).

(29) NOTKER, *Assumptiohymne*, 4 (*ebd.*, 66).

(30) NOTKER, *Weihnachtshymne*, 9 (*ebd.*, 12).

(31) NOTKER, *Weihnachtsoktav*, 3,8 (*ebd.*, 20).

(32) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 7-8 (*ebd.*, 24).

(33) NOTKER, *Assumptiohymne* (*ebd.*, 66).

(34) Siehe oben, Anm. 28.

(35) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 6 (*ebd.*, 24).

die Weisheit Salomos, das auf Gott gerichtete Herz des Ezechias, die Gottesfurcht des Josias; der Glaube Abrahams hat sie ganz erfasst <sup>(36)</sup>.

In der Sequenz zur Weihnachtsoktav wird die innere Haltung der Jungfrau bei der Botschaft des Engels Gabriel in drei Worte gefasst: «Spe devota credidit», Hoffnung, Hingabe oder Liebe, Glaube. Die Mutter Jesu auf Erden wird dem Vater im Himmel zur Seite gestellt: «Qui te in terris eius hic parentem delegit, quem rex caeli regem generavit» <sup>(37)</sup>.

Die Lichtmesshymne preist sie als «Beispiel einer Mutter der Tugenden, matris virtutum exemplum» <sup>(38)</sup>. «Der Herz und Nieren durchforscht hat sie allein für würdig erachtet, ihm Wohnung zu sein» <sup>(39)</sup>.

Hat Notker Maria von der Erbsünde ausgenommen? Wohl spricht er im selben Hymnus [8] von der «intacta genitrix»; jedoch der Zusammenhang legt die Unversehrtheit bei der Geburt nahe. Ähnlich heisst es in der Sequenz zum Osterfreitag: «Hic ergo genitus illibatae matris utero» <sup>(40)</sup>; doch gleich darauf: «Hic vixit solus homo absque nevo et sine dolo» <sup>(41)</sup>. W. von den Steinen übersetzt: «Sonder Muttermal und ohne Falsch», d.h. Jesus allein wäre ohne Erbschuld und ohne persönliche Sünde gewesen. Diese Auffassung vertrat bekanntlich Augustinus. Mit ihr ist die unbefleckte Empfängnis Mariens schwerlich vereinbar. Notker scheint dem grossen Lehrer von Hippo zu folgen.

In der Frage der leiblichen Himmelfahrt Mariens hingegen gehört Notker wie Hinkmar von Reims der proassumptionistischen Richtung an. Er geht sogar weiter als dieser, wenn er in seinem Martyrologium zum Fest der Himmelfahrt von einer «specialis assumptio corporis venerandae genitricis Dei Mariae» spricht <sup>(42)</sup>. Eine ausgewogene theologische Be-

(36) NOTKER, *Marien Geburtshymne* (ebd., 68).

(37) NOTKER, *Sequenz zur Weihnachtsoktav*, 2 und 16 (ebd., 20).

(38) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 7 (ebd., 24).

(39) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 9 (ebd., 24: «singulariter dignam, sancta Maria»).

(40) NOTKER, *Sequenz zum Osterfreitag*, 5 (ebd., 38).

(41) NOTKER, *Sequenz zum Osterfreitag*, 6 (ebd., 38).

(42) PL 131, 1142A.

gründung scheint er jedoch nicht gekannt zu haben <sup>(43)</sup>. Dass uns die Assumptiohymne diesmal enttäuscht, ist daher nicht verwunderlich. Doch dürfte folgende Stelle im Hinblick auf das Martyrologium von der körperlichen Aufnahme zu verstehen sein: « Te (haec plebecula) cantu melodo super aethera una cum angelis elevat » <sup>(44)</sup>.

Ueber die christliche Antike hinaus geht die gehobene Stimmung der Freude und des Jubels, an denen Himmel und Erde teilhaben, die Inbrunst, mit welcher die Kleinen, Demütigen und Reinen ihre Anliegen der Königin des Himmels vorbringen, das lauter werdende Motiv der Engel, die Maria umschweben und preisen. « Gaude Maria, virgo, Dei genitrix » hebt die erste Marienhymne an <sup>(45)</sup>. « Exsulta, cui parvus arrisit tuus, Maria, qui laetare omnibus... suo nutu tribuit » <sup>(46)</sup>. In der Assumptiohymne finden sich zum Preis der Himmelskönigin das kleine Volk, die Engel, die Propheten, der Chor der Priester, die Apostel und Märtyrer Christi, die jungfräulichen Seelen, die ganze Kirche ein.

Von der Innigkeit des Gebetes zu Maria mag der Schluss der Mutterhymne (1. Januar) als Beispiel dienen <sup>(47)</sup>:

« Et te jam splendentem  
in praesentia dei,  
te corde contrito,  
te flagitamus,  
nos, nos tuorum  
ut mansorem viscerum  
tueri preceris ».

« Und dich strahlend schon  
in Gottes Nähe,  
dich flehen wir zerknirschten  
Herzens an, ja dich:  
uns, uns schirme auf deine Bitte  
der unter deinem Herzen ruhte ».

Das Engelsmotiv ist biblisch (bei der Verkündigung und Geburt des Herrn). In den Apokryphen wird es erweitert. Die Kunst gestaltet es bereits seit dem 5. Jahrhundert aus (S. Maria Maggiore in Rom). Die Himmelfahrt Mariens musste es fördern. Auch Notker bleibt ein Kind seiner Zeit. In der Engelshymne sagt er, Lobgesang vor Gottes Antlitz ist –

(43) Vgl. SCHEFFCZYK, *a.a.O.*, 455-458.

(44) NOTKER, *Assumptiohymne*, 10 (*ebd.*, 66).

(45) NOTKER, *Marienhymne* (*ebd.*, 20).

(46) NOTKER, *Lichtmesshymne*, 10 (*ebd.*, 24).

(47) NOTKER, *Mutterhymne*, 18 (*ebd.*, 20).

gleich Honigseim – ihre Speise ewiglich <sup>(48)</sup>. Das Engelsmotiv beherrscht daher seine Himmelfahrtshymne: « Congaudent angelorum chori gloriosae virgini » hebt sie an. Sein Mitbruder Tuotilo hat es als einer der ersten bildlich dargestellt. Damit kommen wir zum letzten Teil.

### III. – MARIA IN DER BILDENDEN KUNST

Trotz der Verwüstung Helvetiens zur Zeit der Völkerwanderung haben sich einige monumentale Zeugen der Verehrung Mariens vom 5. bis zum 7. Jahrhundert erhalten. Im Frühmittelalter werden sie häufiger. Wir fanden 11 Beispiele aus dem Gebiet der Kleinkunst und der Plastik. Um 800 entstanden die Fresken von Mustair. Jene des Baptisteriums von Riva S. Vitale gehören dem 11. Jahrhundert an. Sechs Handschriften (Codices) aus der Schreibschule St. Gallens und eine aus Muri-Gries enthalten Miniaturen mit marianischen Motiven. Die beiden ambrosianischen Missale von Biasca und Lodrino sind mailändischer Herkunft.

Vom Raum und Zeitmangel gedrängt behandeln wir nur drei Beispiele, je eines aus einer der drei oben erwähnten Perioden.

1. – In einem merovingischen Kindergrab beim freiburgischen Attalens fand M. Besson eine bronzene Fibel mit einer Darstellung der Epiphanie auf Goldblatt <sup>(49)</sup> (Abb. 2). Rechts sitzt feierlich auf einem Thron mit Lehne Maria, das göttliche Kind auf dem Schoß, beide mit Nimbus. Ueber dem Kind leuchtete ehemals ein Stern. Von links nähern sich die drei Weisen in orientalischer Kleidung. Ueber ihnen schwebt wagrecht ein Engel. Am untern Rande lesen wir die griechische Anrufung: + Κύριε βοήθη, « Herr, komm zu Hilfe! ». Das Motiv ist seit dem Ende des 2. Jahrhunderts zuerst in der Katakombe der Priscilla zu Rom, dann immer wieder verwendet worden. Der wagrecht fliegende Engel stammt aus der kaiserlichen Triumphalkunst. Die geflügelte, personifi-

(48) NOTKER, *Hymne zum 29. September* (ebd., 70).

(49) Vgl. *Revue Charlemagne* 1 (1911) 185 und 2 (1912) 40-47; BESSON M., *La Sainte Vierge*, Genève 1942, illustr. 23/6.

zierte Victoria gehört wie die Geschenke vor allem des Goldes zum Zeremoniell des kaiserlichen Besuches, seiner « epiphaniea », seines « adventus ». So schwebt sie ähnlich auf dem Konstantinsbogen zu Rom über dem Kaiser bei seinem siegreichen Einzug in Verona. In christlicher Umgestaltung drückt sie, nun als Engel, die Epiphanie des Messias-Königs aus, dem die Vertreter aus der Heidenwelt huldigend Gold, Weihrauch und Myrrhe darbringen. Die thronende Königin Mutter nimmt an seiner Würde teil. Ein Vergleich mit ähnlichen Fibeln aus Achmin (6. Jahrhundert) und aus Minden (7. Jahrhundert) legt das 6. Jahrhundert für die Entstehung nahe und byzantinische Herkunft.

Eine Epiphanie auf einem Medaillon aus Gips wurde 1943 im Reliquiengrab des Hochaltars der Kathedrale Chur von Bischof Christian Caminada entdeckt<sup>(50)</sup>. Da nur Christus, nicht aber Maria, einen Nimbus hat, dürfte der Gipsabdruck dem 5. Jahrhundert angehören, also die Fibel von Attalens der Zeit nach, nicht aber dem künstlerischen Wert nach übertreffen.

2. – Ein Zeitgenosse Notkers, Tuotilo von St. Gallen, hinterliess uns eine der ältesten Darstellungen der Himmelfahrt Mariens (um 900)<sup>(51)</sup> (Abb. 4). Sie schmückt einen elfenbeinernen Buchdeckel. Maria steht als Orans in Frontalansicht übergross vor uns, in ekstatischer Seligkeit dem Irdischen entdrückt. Ein reiches Gewand (Tunika, Dalmatik und Schleier) mit parallel fliessenden Falten hüllt sie ein. Ein breiter Nimbus erhöht ihre Würde. Je zwei Engel umgeben sie rechts und links, im Gegensatz zur Ruhe Mariens lebhaft bewegt, gestikulierend, jubilierend. Alles in straffer, zentraler und symmetrischer, aber in den Einzelheiten doch gelockerter Komposition. Die Ueberschrift « Ascensio sce Marie » lässt keinen Zweifel übrig. Den besten Kommentar würde uns Notkers Assumptiosequenz liefern. Hier wie dort finden wir

---

(50) CAMINADA CH., *Der Hochaltar der Kathedrale von Chur*, in *Zeitschr. f. schweizerische Archäologie u. Kunstgeschichte* 7 (1945) 31, Taf. 11f.

(51) POESCHEL E., *Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen*, III, Basel 1961, 316-322; Abb. 262 u. 263 (Ober- u. Rückdeckel). Es handelt sich um das *Evangelium longum*, Hs 53.

denselben disziplinierten Aufbau, die beiden korrespondierenden Chöre, hier der Engel, dort der singenden Mönche, dieselbe freudige Teilnahme der himmlischen Wesen und der pilgernden Kirche. Die in der Sequenz betonte Beziehung zum göttlichen Sohn wird auch in der Plastik gewahrt, weil das Bildnis Christi als des Pantokrators inmitten der himmlischen und irdischen Kräfte, nach denselben Kompositionsgesetzen behandelt, die Vorderseite des Einbandes schmückt.

3. – Wählen wir zum Schluss eine Miniatur, die wieder eine Verwandtschaft mit Notkers Geisteswelt offenbart, mag sie auch erst der Mitte des 11. Jahrhunderts angehören; Notkers Hymnen waren inzwischen Bestandteil der monastischen Liturgie geworden (Abb. 3).

Es handelt sich um ein Weihnachtsbild aus dem Codex 340 der St. Galler Stiftsbibliothek<sup>(52)</sup>. Links sitzt Maria mit erhobenem Oberkörper auf einer Kline. Sie hält ungeschwächt ihr neugeborenes, eingewickeltes Kind, das sich ihr zuwendet. Wer denkt nicht an Notkers Worte in der Lichtmesshymne: «Exsulta, cui parvus arrisit tuus, Maria». Rechts sitzt nachdenklich Josef. In der Mitte steht unter einem Ciborium die Krippe mit Ochs und Esel. Eine oktagonale Architektur umgibt das Ciborium. Von oben her akklamieren und singen 4 Engel, je 2 gegen die Mitte gewandt, dem Mensch gewordenen Gottessohn zu. Wir haben denselben geschlossenen Aufbau wie bei Notker und Tuotilo, denselben antithetischen Rhythmus, die beiden respondierenden Engelchöre! Statt der Hebammen, die in den byzantinischen Darstellungen die Gebälerin, geschwächt auf der Kline liegend, meist umstehen, sehen wir hier, wie in Notkers Weihnachts hymne, jublierende Engel und eine durch die jungfräuliche Geburt nicht geschwächte Mutter.

Die Architektur, Ciborium und Oktogon, ahmt, wenn nicht alles täuscht, die konstantinische Geburtskirche nach. Durch die jüngsten Ausgrabungen wissen wir, dass über der

---

(52) MERTON A., *Die Buchmalerei in St. Gallen*, Leipzig 1923, Taf. LXXVII, 1; Text, S. 77ff.; DUFT J., *Weihnacht im Galluskloster*, Zürich 1957. Farbige Reproduktion S. 7, Text S. 58-60; DERS., *Hochfeste im Galluskloster*, Beuron-Konstanz 1963, 14, datiert Hs. vor Mitte des 11. Jahrhunderts.



Geburtsgrötte ein Lucernar mit Ciborium errichtet wurde und dass beide von einem oktogonalen Bau umschlossen waren, an den sich im Westen das fünfschiffige Langhaus anfügte<sup>(53)</sup>. Die Miniatur illustriert die archäologischen Funde und diese erläutern die Miniatur.

Der konstantinische Zentralbau wurde zur Zeit Justinians durch das noch heute bestehende Chor mit drei Apsiden ersetzt. Unsere Miniatur dürfte daher ein Zeuge der ehrwürdigen Stiftung Kaiserin Helenas sein. Sie hat die aufgehende Architektur auf dem Weg der ikonographischen Ueberlieferung festgehalten. Bereits das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom mag ein Beispiel dafür sein. Die hier stark vereinfachte und stilisierte Wiedergabe der Bauten ist indessen weit entfernt von der im Vergleich dazu verplüffenden geschichtlichen Treue der Miniatur.

Der Miniaturist von St. Gallen hat seine Illustration zur Weihnachtsmesse des Sakramentars nicht selbst erfunden. Er benutzte für die Darstellung der Geburt wie für den architektonischen Rahmen zweifelsohne eine verschollene byzantinische Vorlage<sup>(54)</sup>.

## ANHANG

### VERZEICHNIS DER PATROZINIEN

#### BIBLIOGRAPHIE

- BECK M., *Die Patrozinien der ältesten Landkirchen im Archidiakonats Zürichgau*, Diss. Phil., Zürich 1933.
- BENZERATH M., *Die Kirchenpatrone der alten Diözese Lausanne im Mittelalter*, in *Freiburger Geschichtsblätter* 20 (1933).
- BÜTTNER H.-MÜLLER I., *Christentum im schweizerischen Alpenraum*, Einsiedeln 1967.
- FARNER O., *Die Kirchenpatrozinien des Kantons Graubünden*, in *54. Jahresbericht der histor.-antiquar. Gesellschaft von Graubünden*, Chur 1925, 1-192.

---

(53) Vgl. VINCENT L. H., *La basilique de la Nativité à Bethléem*, in *Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, II, Roma 1948, 65-88.

(54) Das Thema soll anderswo eingehend behandelt werden.

- FRAUENFELDER R., *Die Patrozinien im Gebiet des Kantons Schaffhausen*, Schaffhausen 1928.
- GAUSS K., *Die Heiligen des Gotteshäuser von Baselland*, in *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, II, 1903, 122-162.
- GRUBER E., *Die Stiftungsheiligen der Diözese Sitten im Mittelalter*, Freiburg 1932.
- GRUBER E., *Die Gotteshäuser des alten Tessin*, in *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 33 (1939) 97-144, 177-179.
- HECKER C., *Die Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Aargau im Mittelalter*, in *Zeitschr. f. schweizer. Kirchengeschichte*, Beiheft 2, 1946.
- MOSER A., *Die Patrozinien der bernischen Kirchen im Mittelalter*, in *Zeitschr. f. schweizer. Kirchengeschichte* 52 (1958) 27-47.

Nach dem Ortsnamen folgt abgekürzt in Klammern die Angabe der Diözese: B(asel), C(omo), CH(ur), G(enf), K(onstanz), L(ausanne), M(ailand), S(itte)n.

# I. – 5.-7. Jahrhundert

## 1. GENF (G) Ende 5. Jh.

Kirche des Bischofs neben der Petrus und Paulus geweihten Kathedrale. Die Fundamente wurden unter dem « temple de l'auditoire » gefunden. Zeit: Wahrscheinlich Ende des 5. Jh., « hypothèse basée sur son plan, la facture de ses murs, très proche de l'époque romaine et aussi sur la stratigraphie du terrain ». Cf. BLONDEL L., *Le temple de l'auditoire, ancienne église de Notre-Dame-la-Neuve*, in *Genava* 5 (1957) 97-128. Zitat S. 127, Anm.

## 2. MARTIGNY (S) vor Ende des 6. Jh.

Bischofssitz vom 4. bis 6. Jh. Patron unbekannt. Vermutlich Maria wie in Sitten (Kathedrale), wohin der Bischof im 6. Jh. seinen Sitz verlegte.

GRUBER, 55ff.; BÜTTNER-MÜLLER, 66, 79.

## 3. SITTEN (S) vor 585.

« Ecclesia cathedralis superior » (= Valère).

Bischof Altheus, Zeitgenosse Karls des Grossen und Papst Hadrians des I., vermachte seiner Kirche ein Reliquiar mit der Weiheinschrift: « Hanc capsam dicatam in honore sce Mariae Altheus episcopus fieri rogavit ». Das soll das früheste Zeugnis für den Marienittel sein. Weitere Zeugnisse aus dem 10. und 11. Jh. Später war Katharina Patronin. Wahrscheinlich war Maria die Patronin seit der Verle-

gung des Bischofssitzes von Martigny nach Sitten, d.h. vor 585.  
Heutige Kathedrale siehe unten (II. Jh.).  
GRUBER, 53, 55.

4. LAUSANNE (L) vor Ende des 5. Jh. (wahrscheinlich).  
Kathedrale.

BENZERATH, 35; BÜTTNER-MÜLLER, 58, 60, 87.

5. WINDISCH (L) vor 520.

Bischofssitz vor der Verlegung nach Avenches. (Bischöfe: Ursinus Bubulcus um 520, Grammaticus um 535). Näheres über Alter der Marienkirche, wohl im Castrum, ist nicht bekannt.  
BÜTTNER-MÜLLER, III.

6. CHUR (CH), vgl. unten Nr. 21(6).

7. (KONSTANZ) (K) 615.

Gründung der Diözese wohl Anfang des 7. Jh. Münster Unserer Lieben Frau (im röm. Kastell?) 615 bezeugt.  
TÜCHLE H., *Lexikon f. Theol. u. Kirche* 6 (1961) 498-500; BÜTTNER-MÜLLER, 25, 60.

8. S. MARIA DEL CASTELLO IM MISOX (CH) um 555.

FARNER, 132, 133; BÜTTNER-MÜLLER, 130.

9. PAYERNE (L) 587.

Bau einer Marienkirche durch Bischof Marius auf seinem eigenen Besitz (cf. *Cartulaire*, 23-24).  
BENZERATH, 34; BÜTTNER-MÜLLER, 53, 55, 93, 94.  
Klosterkirche siehe weiter unten Nr. 52 (10. Jh.).

10. SAINT-PREX (L) 600/650.

«Sanctus Prothasius... fuit positus in ecclesia quae dedicata erat in honore b. Mariae» (C.M., VI, 28f.). Im 9. Jh. Veränderung des Patronates (Prothasius).  
BENZERATH, 37.

11. BAULMES (L) um 652.

BENZERATH, 38.

12. ATTALENS (L) 7./8. Jh.

BENZERATH, 42ff.; BÜTTNER-MÜLLER, 90.

13. SELZACH (L) 7./8. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 102.

14. MASSONGEX (S) 7./8. Jh.

Alte « Statio Tarnaia ». Mit bischöflicher Marienkirche in Octodurus (Martigny) eng verbunden. Merovingische Kirche und Friedhof aus dem 7./8. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 79 (65.68).

15. NEUNKIRCH (K) 7./8. Jh.

FRAUENFELDER, 15.

16. TUGGEN (K) 7. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 118, 119, 3 (Grundriss).

17. BRIGELS (CH) 7./8. Jh.

Gründung eines Grossgrundbesitzers. Kirche mit überstelzter Apsis 7. oder 8. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 129, 5 + 6; FARNER, 132, Patronat seit dem 12. Jh. bezeugt.

18. S. MARIA CALANCA (CH) 6. Jh.?

FARNER, 132.

19. CASTELMUR (CH) 7. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 47, 132.

20. LENZ (CH) 6./7. Jh. um 831 bezeugt.

BÜTTNER-MÜLLER, 131 (6./7. Jh.); FARNER, 131.

## II. – 8.-9. Jahrhundert

- 21(6) CHUR (CH) 758/73.

Bischofskirche von Bischof Tello erstellt nach 758. Das Marienpatrozinium muss indessen schon früher bestanden haben.

MUELLER I., *Zur churrätischen Kirchengeschichte im Frühmittelalter*, in *Jahresb. der histor.-antiquar. Gesellschaft von Graubünden* 98 (1969) 3; FARNER, 128-130; BÜTTNER-MÜLLER, 34, 60, 68.

21. (MAILAND) (M) 9. Jh.

S. Maria Maggiore gebaut als «ecclesia hiemalis», Kathedrale für den Winter.

DE CAPITANI D'ARZAGO A., *La «Chiesa Maggiore» di Milano. Santa Tecla*, Milano 1952, 45-76.

22. (REICHENAU) (K) 724.

Kloster gegründet von Pirmin.

BÜTTNER-MÜLLER, 60.

23. PFAEFERS (CH) vor 730.

Kloster gegründet von Reichenau.

BÜTTNER-MÜLLER, 30.

24. LUETZELAU (K) + Petrus + Martin, 741.

Kloster.

FARNER, 136; BÜTTNER-MÜLLER, 31.

25. BENKEN (K) um 741/744.

Anfang vom Klösterlein Benken genommen, das (741/744 bezeugt) von der Reichenau errichtet wurde. Patrozinium: Maria.

BÜTTNER-MÜLLER, 118, 171.

26. DISENTIS (CH) 766.

Kloster.

FARNER, 127, 128; BÜTTNER-MÜLLER, 72.

27. MOUTIER (B) 769.

Klosterkirche.

MOSER, 36.

28. ST. GALLEN (K) 8. Jh.

Kloster: Gallus und Maria.

FARNER, 136, 179; BECK, 150 (779).

29. RHEINAU (K) 859.  
Kloster.  
FARNER, 137; BECK, 150.
30. VERMES (B) + Petrus + Paulus 866.  
Klosterkirche.  
MOSER, 40.
31. MÔTIERS (L) um 850.  
BENZERATH, 39.
32. YVERDON (L).  
BENZERATH, 39; BÜTTNER-MÜLLER, 91, 92.
33. ECHARLENS (L) 856/859.  
BENZERATH, 40; BÜTTNER-MÜLLER, 56.
34. SCHERZLIGEN (L) 762.  
BENZERATH, 38; MOSER, 38; BÜTTNER-MÜLLER, 28, 44, 53, 104:  
bischöfliche Eigenkirche von Strassburg.
35. BUBENDORF (B) 9. Jh.  
GAUSS, 149f., 160.
36. GELTERKINDEN (B) + Petrus 9./10. Jh.  
GAUSS, 141, 149, 160.
37. BIBERIST (K) 762.  
BÜTTNER-MÜLLER, 53, 107 (Strassburg).
38. KLEINHOECHSTETTEN (K) 8. Jh.  
BÜTTNER-MÜLLER, 106.
39. WEGGIS (K) 9. Jh.  
BÜTTNER-MÜLLER, 121.

40. RICKENBACH (K) 838.  
FARNER, 137.
41. GOSSAU (K) 859.  
BECK, 71.
42. ROMANSHORN (K) + Petrus 779.  
FARNER, 136.
43. IGELS (CH) 9. Jh.  
FARNER, 131-132.
44. ILANZ (CH) um 753/758 + Margaretha.  
FARNER, 133, 134.
45. CHURWALDEN (CH) 841.  
FARNER, 130, 131.
46. S. MARIA IM MUENSTERTAL (CH) 9. Jh.?  
FARNER, 138; BÜTTNER-MÜLLER, 72, Eigenkirche des Klosters Mu-  
stair.
47. LIGORNETTO (C) im 9. Jh. (840).  
GRUBER, 104, 178.

### III. – 10.-11. Jahrhundert

48. SITTEN (S) vor 1010.  
« Ecclesia cathedralis inferior ». Früher Stadtkirche. 1010 durch  
Feuer zerstört, aber Patronin war schon früher Maria.  
GRUBER, 55.
49. BASEL (B) um 1005.  
Münster. Um 800 gegründet, erster Patron Michaël, dann Maria,  
aber man weiss nicht genau wann. Neue, Maria geweihte Kirche  
durch Heinrich II. zwischen 1010 und 1019.  
FARNER, 137; GAUSS, 147.

## 50. (COMO) (C) 11. Jh.

S. Maria Maggiore. Bischofskirche, Assumptio B.M.V., zu Anfang des 11. Jh. vollendet.

GRUBER, in ZSKG 33 (1939) 178; DE CAPITANI D'ARZAGO A., *La Chiesa Maggiore di Milano*, Milano 1952, 56.

## 51. EINSIEDELN (K) 947 + Mauritius.

Kloster.

HECKER, 13f.

## 52. PAYERNE (L) 961.

Neue Kirche, als Königin Adelheid Kloster und Kirche gründete, das Cluny übergeben wurde.

BÜTTNER-MÜLLER, 94; BENZERATH, 40.

## 53. SCHAFHAUSEN (K) 1093.

Klosterkirche (jetzt Münster) um 1050 begonnen. Hauptaltar dem Erlöser geweiht. Patrozinien der zwei anderen Altäre nicht genannt. Diese Kirche wurde 1087 unter dem Einfluss der Reform von Hirsau durch die noch heute bestehende abgelöst. Weihe 1103/4. Maria war Mitpatronin, erste Bezeugung 1093.

FRAUENFELDER, 17f.; DERSELBE in *Die Kunstdenkmäler des Kantons Schaffhausen*, I, Basel 1951, 73ff.

## 54. ROMAINMÔTIER (L).

Im 11. Jh. neben der Klosterkirche eine Marienkirche für die Pfarrei. (Klosterkirche war den Apostelfürsten geweiht).

BÜTTNER-MÜLLER, 71, 91; BENZERATH, 55 (bez. 1228).

## 55. ORBE (L) 1049.

BENZERATH, 52.

## 56. CHAMPVENT (L) 1013.

BENZERATH, 42.

## 57. COMBREMONT-LE-GRAND (L) 911.

BENZERATH, 40; BÜTTNER-MÜLLER, 96.



## 58. TOURS (L) 9./10. Jh.

Marienkirche durch den Bischof von Lausanne gegründet. Kirsch denkt an das 9./10. Jh.

KIRSCH J.P., *Die ältesten Kirchen des Kantons Freiburg*, in FGB 24 (1917) 123; BENZERATH, 28; BÜTTNER-MÜLLER, 95.

## 59. VUISTERNENS-DEVANT-ROMONT (L) 10./11. Jh.

BENZERATH, 45 (1228); BÜTTNER-MÜLLER, 99.

## 60. PREZ-VERS-NOREAZ (L) vor dem 12. Jh.

Bischofseigene Kirche zu Ehren der Mutter Gottes, Gründung vor dem 12. Jh. höchst wahrscheinlich.

BENZERATH, 44 (1156); KIRSCH, 120-122.

## 61. ALBEUVE (L) 1019/1039.

BENZERATH, 42.

## 62. ZWEISIMMEN (L) 11. Jh.

Wird erwähnt im Cartular von Lausanne; jedoch Gründung im 11. Jh. nicht erwiesen. Moser erwähnt sie daher nicht für diese Zeit.

BÜTTNER-MÜLLER, 105; BENZERATH, 46.

## 63. OBERBALM (L) 961/1158.

MOSER, 37 + Sulpicius; BÜTTNER-MÜLLER, 104, 159.

## 64. GRÔNE (S) um 1052.

Mitte des 11. Jh. (1052?) « Ecclesia B. Mariae Virginis ».

GRUBER, 56.

## 65. OBERLYSS (K) 1009.

MOSER, 36; BÜTTNER-MÜLLER, 107.

## 66. GROSSHOECHSTETTEN (K) 11. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 106.

## 67. ETTISWIL (K) vor 1070.

Seit 1070 unter Einsiedeln.

BÜTTNER-MÜLLER, 107.

68. OBERKIRCH (K) um 1036?

Patrozinium bezeugt um 1270.  
HECKER, 145.

69. OBERSCHONGAU (K) um 1036.

Patrozinium bezeugt im J. 1054.  
BÜTTNER-MÜLLER, 112.

70. ALPNACH (K) 11. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 121.

71. SCHLEITHEIM (K) 973.

FRAUENFELDER, 15.

72. USTER (K) 1099.

Mitpatronin.  
BECK, 120.

73. STEIN-AM-RHEIN (K) 1007 + Georg.

FRAUENFELDER, 18, 62.

74. PORTA DE PROMONTIGNO im BERGELL (CH) vor 1000.

FARNER, 133; BÜTTNER-MÜLLER, 53.

75. SCHULS (CH) vor 12. Jh.

BÜTTNER-MÜLLER, 51.

76. CASLANO (C) 1093.

GRUBER, 99, 178.

77. GIUBIASCO (C) 929.

Eigenkirche des Klosters S. Pietro in Ciel d'Oro in Pavia, die seit 929 unter dem Namen Primasia oder Promasca oder Plumasca überliefert wird.

GRUBER, 108 n. 27, 178; BÜTTNER-MÜLLER, 78.

78. MONTE BIGORIO (M) 1078.

BÜTTNER-MÜLLER, 77; GRUBER, 143, 178.

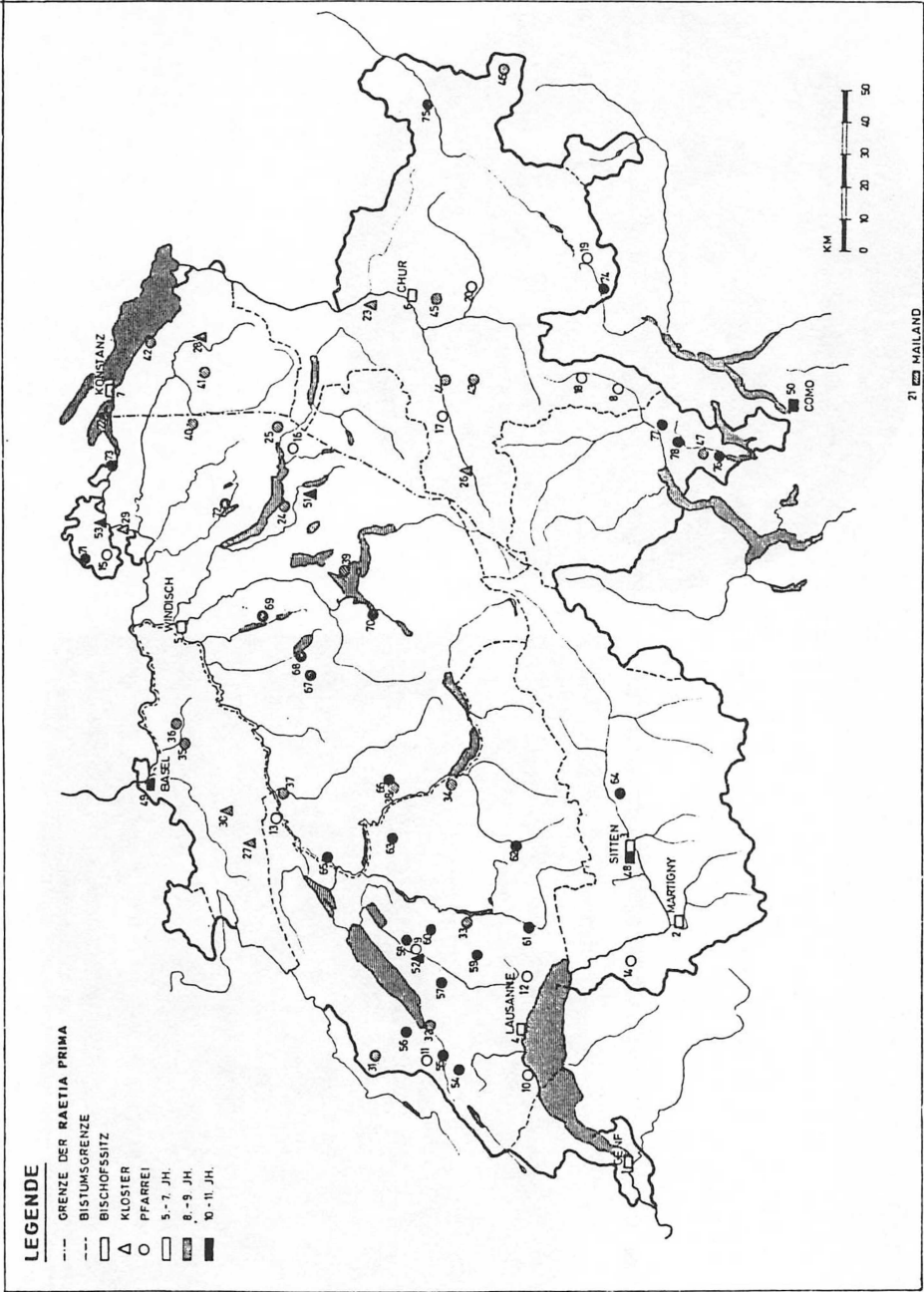


Abb. 1: Geographische Karte der Marienpatrozinien der Schweiz vom 5. bis 11. Jahrhundert.

Taf. II.

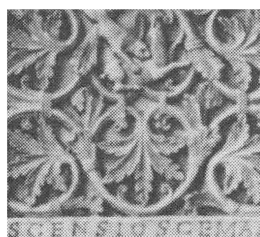
Prof. Othmar Perler



Abb. 2. FREIBURG (Schweiz): Museum für Kunst und Geschichte: Scheibenbild von Attaleus, Epiphanie, 6. Jh.



Abb. 3. St. GALLEN: Stiftsbibliothek, Cod. 340: Miniatur, Geburt des Herrn, um die Mitte des 11. Jh.





# Lebensdaten

OTHMAR PERLER, Bürger von Gurmels, Wünnewil und Freiburg.  
Geboren am 3. Juni 1900 als Sohn des Bauunternehmers Josef Perler  
und der Elisabeth, geborene Fasel, in Wünnewil.

1907- 1913	Primarschule in Wünnewil
1913- 1921	Gymnasium in Engelberg
1921- 1923	Theologiestudium am Diözesanen Priesterseminar Freiburg, gleichzeitig Hörer an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg
1923- 1927	Theologiestudium an der Universität Freiburg
1925	Priesterweihe
1925- 1926	Vikar in der Pfarrei St. Moritz, Freiburg
1927- 1929	Professor für Exegese am Diözesanen Priesterseminar Freiburg
1930	Doktorat der Theologie an der Universität Freiburg
1929- 1932	Studium der Christlichen Archäologie am Pontificio Istituto di Archeologia Crisüana in Rom
1932	Doktorat in Christlicher Archäologie in Rom Professor für Patristik und Christliche Archäologie an der Universität Freiburg als Nachfolger von Professor J.P. Kirsch
1936	Studienreise in den Nahen Osten
1938-1939	Dekan der theologischen Fakultät
1939-1940	Vizedekan
1941- 1966	Mitglied der Redaktion der <i>Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte</i>
1942- 1945	Präsident des <i>Deutschen Geschichtsforschenden Ver-</i> <i>eins</i> , Freiburg
1949	Vorlesungen an den Salzburger Hochschulwochen
1952-1954	Rektor der Universität Freiburg
1954-1955	Vizektor
23.4.1954	Ernennung zum <i>päpstlichen Hausprälaten</i>
1954	Studienreise nach Nordafrika
1956	Vorlesungen an der Universität München im Rahmen der «Schweizer Gastvorlesungen».
1956- 1973	Mitarbeit bei der Vorbereitung und Durchführung der Kirchenrenovation in Täfels (Baukommission) Mitglied der Diözesankommission <i>Pro Arte Sacra</i>
1962- 1968	Mitglied der Kantonalen Kommission für Denkmalpflege, Freiburg

560

1971 Emeritierung. Hält bis 1974 Vorlesungen und Übungen in *Christlicher Archäologie* an der Universität Freiburg

8.12.1973 Erhält den *Deutschfreiburger Kulturpreis*.



**WISSENSCHAFTLICHE BIBLIOGRAPHIE  
VON PROFESSOR DR. OTHMAR PERLER**  
zusammengestellt von  
Flavio G. NUVOLONE

*Die mit einem \* bezeichneten Artikel sind in diesem Band abgedruckt. Die Abkürzungen entstammen S. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, TRE, Berlin/New York 1976.*

1. Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchungen. Dissertation der hochw. Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz zur Erlangung der Doktorwürde eingereicht von O.P. Priester der Diözese Lausanne-Genf-Freiburg [*auch als Studia Friburgensia 8 erschienen*], Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1931, XII, 131 S.  
Rez.: NRTh 59 (1932) 183 = J. De Munter; 919-923 = P. Henry.
2. Die Kapelle in Wiler vor Holz. - Volkskalender für Freiburg und Wallis 22 (1931) 41-44.
3. Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Prälaten Dr. J.P. Kirsch, 1886-1931. Zusammenestellt von O.P., Rom. In: Studien zur Schweizerischen Kirchengeschichte. Prälat J.P. Kirsch zum 70. Geburtstag als Festgabe von Schülern und Freunden gewidmet, Freiburg/Schweiz 1931, S. VII-XXIII.
4. Le développement de la doctrine et de la piété mariales d'après les peintures des catacombes. - Nova et Vetera 9 (1934) 142-149, 1 Taf.
5. Le problème de l'Eglise à propos d'un livre récent. - Nova et Vetera 10 (1935) 38-50.
6. \* Cyprians Traktat De catholicae ecclesiae unitate in einer Freiburgerhandschrift. - ZSKG 30 (1936) 49-57.

7. \* De catholicae ecclesiae Unitate cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Überlieferung, ihre Datierung. - RQ 44 (1936) 151-168.
8. \* Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De Unitate Ecclesiae. - RQ 44 (1936) 1-44.
9. Eine "Dacheriana" aus der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts in Sitten. - ZSKG 32 (1938) 145-150.
10. Die Ritter von Dietisberg und ihre Burg. - Beiträge zur Heimatkunde, Sensebezirk 12 (1938) 49-60, 1 Karte, 2 Taf.
11. Ein Urteil des Petrus Canisius über Molina. Unveröffentlichte Texte Sebastian Werro's (†1614) zum Gnadenstreit. - ZSKG 32 (1938) 287-298.
12. Die Anfänge des Christentums in der Schweiz. - In: Einheit in Christus, Unité dans le Christ. 20. Jahrbuch des akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz) = Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 6 (1939) 65-73.
13. Zirkels. - Beiträge zur Heimatkunde, Sensebezirk 13 (1939) 16-23, 1 Taf.
14. \* Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66. - In: Festgabe zum 50-jährigen Bestehen der theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Hrsg. von der Redaktion des "Divus Thomas" Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Freiburg/Schweiz 1940, S. 168-188 = DT 18 (1940) 296-316.
15. †Prälat Dr. Johann Peter Kirsch. - ZSKG 35 (1941) 1-3.
16. Sebastian Werro (1555-1614). Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration zu Freiburg in der Schweiz [= Freiburger Geschichtsblätter 35], Freiburg/Schweiz 1942, XVIII, 169 S.  
Rez.: ZSKG 37 (1943) 102-106 = L. Waeber.

17. Die Anfänge der heutigen katholischen Pfarrei Bern. Zur Frühgeschichte der katholischen Schweizer Diaspora. - ZSKG 36 (1942) 1-18.
18. Christus: Engel oder Gott ? - DT 21 (1943) 451-453.
19. Les Constitutions Synodales de Sébastien de Montfalcon, évêque de Lausanne (1523). - ZSKG 37 (1943) 225-235.
20. Kunst in der Dorfkirche. - Volkskalender für Freiburg und Wallis 34 (1943) 60-62.
21. \* Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde. - DT 22 (1944) 413-451.  
Rez.: RivAC 22 (1946) 274 = G. Belvederi.
22. (mit Fr. GISLER) Urner Studenten am Jesuitenkolleg zu Freiburg i. Ue. von 1582 - 1663. - In: Festgabe zum 75. Geburtstag von Dr. Ed. Wymann Staatsarchivar URI, I. Teil, Altdorf: Verein f. Geschichte v. Uri 1944, S. 151-177.
23. Freiburger Wallfahrtsgebräuche und Weihegeschenke. - Freiburger Geschichtsblätter 38 (1945) 33-50, 8 Taf.
24. Kleine Mitteilungen zur Geschichte unserer Burgen. - Freiburger Geschichtsblätter 38 (1945) 68.
25. Sebastian Werros Chronik der Bischöfe von Lausanne 1536-1607. - ZSKG 39 (1945) 201-214.
26. \* Dom Germain Morin O.S.B. - ZSKG 40 (1946) 31-41, 1 Taf.
27. Fund französischer und schweizerischer Münzen. - Freiburger Geschichtsblätter 39 (1946) 72-76, 1 Taf.

28. La trouvaille d'Ueberstorf (Ct. de Fribourg). - Schweizerische Numismatische Rundschau 32 (1946) 22-44, 1 Taf.
29. St. Hieronymus, die Heilige Schrift und die Seelsorge (zum Umschlagbild). - Anima 2 (1947) 189-195.
30. Sebastian Werro zu Bruder Klaus. - ZSKG 41 (1947) 297-300.
31. Ambrosius, der Seelsorger der Aktion und Kontemplation (zum Umschlagbild). - Anima 3 (1948) 193-197.
32. Augustinus und die Psalmen (zum Umschlagbild). - Anima 3 (1948) 289-294.
33. Discours prononcé lors de la fête commémorative organisée à l'Université de Fribourg le 8 mars 1948 en l'honneur de † Mgr. J.-P. Kirsch. - t'Hémecht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte 1 (1948) 18-23.
34. Sonntag, Frühchristentum und Seelsorge. - Anima 4 (1949) 298-303.
35. \* Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte. - Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1949. 29 S., *oder*: RivAC 25 (1949) 47-72
36. Patristische Philosophie. - Bern: 1950. 40 S. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 18).  
Rez.: RBén 63 (1953) 163 = D. Amand.
37. Antike Seelsorgerbriefe an Männer. - Anima 5 (1950) 103-115.
38. Arkandisziplin. - In: RAC I (1950) 667-676.
39. Etat actuel de la croyance à l'Assomption en Allemagne I. L'attitude des théologiens allemands. - In: Assomption de Marie III = Etudes Mariales. Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales 8 (1950) 147-155.

40. Die Himmelfahrt Marias in der alten Liturgie von Lausanne. - ZSKG 44 (1950) 189-197.
41. Versunkenes Christentum in Nordafrika. - Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 17 (1950) 29-34.
42. Weisheit und Liebe. Nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus. - Olten u. Freiburg i. Br. 1951. 154 S.  
Rez.: ZSKG 46 (1952) 294 = L. Waeber; L'Année théologique augustinienne 13 (1953) 421 = A.C. De Veer; Augustiniana 3 (1953) 140 = T. van Bavel; ThRv 49 (1953) 155 = B. Altaner.
43. Frühgermanische Reihengräber in Tafers (Freiburg). - Ur-Schweiz 15 (1951) 26-29.
44. \* L'inscription du baptistère de Sainte-Thècle à Milan et le De Sacramentis de Saint Ambroise. - RivAC 27 (1951) 145-166.
45. Sünde, Frühkirche und Seelsorge. - Anima 7 (1952) 17-26.
46. Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan. Rektoratsrede zur feierlichen Eröffnung des Studienjahres am 15. November 1952 gehalten von O.P. [= Freiburger Universitätsreden NF 16]. - Freiburg: Universitätsverlag 1953. 74 S., 12 Taf.  
Rez.: RB 60 (1953) 635-636 = P. Benoit; ZSKG 47 (1953) 231-232 = L. Waeber; Latomus 13 (1954) 428 [statt 528] = C. Delvoye; RHE 49 (1954) 1105-1106 = J. Steppe; RSPHTh 38 (1954) 321 = P.-T. Camelot; RThAM 21 (1954) 153 = B. Botte; Studium 2 (Roma, 1954) 469 = Castagnoli; Zephyrus 5 (1954) 95 = Tovar; Revue Suisse d'Art et d'Archéologie 15 (1954/55) 63 = V. von Gonzenbach; RivAC 31 (1955) 283-285 = L. de Bruyne; RBPH 34 (1956) 332 = M. Renard; REAug 3 (1957) 334-335 = A.C. De Veer.
47. \* Eucharistie et unité de l'Eglise d'après Saint Ignace d'Antioche. - In: XXXV Congreso Eucarístico Internacional 1952. La Eucaristia y la paz. Sesiones de Estudio II. Barcelona: Huecograbado Planas 1953, S. 424-429.

48. \* Le "De unitate" (chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin. - In: AVGVSTINVS MAGISTER. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris: Les Etudes Augustiniennes 1954, vol. II, S. 835-858.  
Rez.: REAug 3 (1957) 426 = M.-A. Devynck.
  
49. \* Glossen zur Pektoriosinschrift. - In: Miscellanea Mons. Giulio Belvederi. Roma: Pontificio Istituto di archeologia cristiana [= Collezione "Amici delle catacombe" 23] 1954, S. 199-208.
  
50. Der internationale Augustinuskongress in Paris. - Schweizerische Kirchenzeitung 122 (1954) 482-483.
  
51. Die Universität Freiburg. - In: Universitas Friburgensis Helvetiorum. Hommage aux catholiques suisses - Festgabe an die schweizer Katholiken, Fribourg/Suisse: 1954, S. 13-27.
  
52. \* L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin. - REAug 1 (1955) 299-343.
  
53. Römische Funde in Börsingen. - Freiburger Geschichtsblätter 47 (1955/1956) 35-37.
  
54. \* La "Memoria des Vingt Martyrs" d'Hippone-la-Royale. - REAug 2 (1956, Mémorial Gustave Bardy) 435-446.  
Rez.: REAug 5 (1959) 292 = M.-A. Devynck.
  
55. Le pèlerin de la Cité de Dieu. Initiation à la spiritualité de St Augustin. Trad. de R.-L. Oechslin revue par l'Auteur - Paris: Maison de la Bonne Presse 1957. 191 S. (*Übers. von Weisheit und Liebe; cf. n. 42 supra*).  
Rez.: Angelicum 35 (1958) 238-239 = C. Vansteenkiste; NRTh 80 (1958) 649 = R. Carpentier; Regnum Dei 14 (1958) 76 = Mas; VS 98 (1958) 673-674 = P. Franceschini; REAug 6 (1960) 93-94 = F.-J. Thonnard; RThAM 27 (1960) 375 = C. Van Puyvelde.

56. Akakios, Bisch. v. Beroia. - In: LThK I (1957) 234.
57. Arkandisziplin. - In: LThK I (1957) 863-864.
58. Frühchristliche Baptisterien in der Schweiz. - ZSKG 51 (1957) 81-100, 2 Taf.
59. Archäologische Mitteilungen: Bösinggen - Hauteville (Greyerz) - Tafers. - Freiburger Geschichtsblätter 48 (1957/58) 131-133.
60. Die Apostolischen Väter. Zum Brief des Ignatius an die Römer. - FZPhTh 5 (1958) 187-191 (Rez. von J.A. Fischer, Die Apostolischen Väter, griechisch und deutsch, München 1956).
61. Basileios, Bischof v. Ankyra. - In: LThK II (1958) 31-32.
62. Les monnaies romaines en or du Musée cantonal. - Annales Fribourgeoises 43 (1958) 25-35, 4 Taf.
63. \* Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa. - HJ 77 (1958, B. Altaner zum 70. Geburtstag gewidmet) 73-82.
64. Les voyages de saint Augustin. - RechAug 1 (1958) 5-42, 1 Karte.  
Rez.: REAug 7 (1961) 179-180 = A. De Veer.
65. (Bericht über archäologische Funde aus der römischen und frühmittelalterlichen Zeit im Kanton Freiburg) Hauteville-Tafers. - Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 47 (1958/59) 204; 209.
66. Damasus I. - In: LThK III (1959) 136-137.
67. Eusebios, Bischof v. Emesa. - In: LThK III (1959) 1195.
68. Das Gebet der Frühkirche. - Anima 14 (1959) 13-22.

69. \* Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V. - FZPhTh 6 (1959) 23-35.
  
70. Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). [= Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 15] - Freiburg: Universitätsverlag 1960, 94 S., 1 Taf.  
 Rez.: Atene e Roma 5 (1960) 248 = M. Pellegrino; Nova et Vetera 35 (1960) 318-319 = G. Bavaud; RechSR 48 (1960) 622-625 = J. Daniélou; FZPhTh 8 (1961) 393-394 = A. Hänggi; JThS NS 12 (1961) 100; RB 68 (1961) 478-480 = J.-P. Audet; RBén 71 (1961) 197-198 = M. Bogaert; RThAM 28 (1961) 172-173 = B. Botte; ThRv 57 (1961) 271-272 = O. Heggelbacher; Helmantica 14 (1963) 526 = Panyagua.
  
71. La découverte des monuments chrétiens d'Hippone. - ZSKG 54 (1960) 177-188.  
 Rez.: REAug 9 (1963) 326-327 = L. Brix.
  
72. Das erste allgemeine Konzil im Blickpunkt der Theologie der Geschichte. - Anima 15 (1960) 301-308.
  
73. Georgios, Bisch. v. Laodikeia. - In: LThK IV (1960) 702-703.
  
74. Hippo Diarrhytus. - In: LThK V (1960) 376.
  
75. Hippo Regius. - In: LThK V (1960) 376-378.
  
76. Ignatios, hl., Bisch. v. Antiocheia. - In: LThK V (1960) 611-612.
  
77. La villa romaine des Gauderons (Sorens). - Annales Fribourgeoises 44 (1960) 51-62, 2 Taf.
  
78. (Bericht über römische und frühmittelalterliche Funde im Gebiet des Kantons Freiburg im Jahre 1959) Bösing-Sorens. - Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 48 (1960/61) 143-145; 176-177.



79. Zur Geschichte der Reliquienverehrung. Reliquien, Reliquiare und Reliquienverehrung in Tafers. - Freiburger Geschichtsblätter 50 (1960/61) 32-44.
80. Die Kapelle von Bonn. - Beiträge zur Heimatkunde, Sensebezirk 32 (1961) 38-47, 4 Taf.
81. Kyrillos, Bisch. v. Jerusalem. - In: LThK VI (1961) 709-710.
82. †Mgr Louis-Philippe Waeber. - ZSKG 55 (1961) 89-90, 1 Taf.
83. Wie unsere Väter ihre Kirche bauten. - Sankt Martinsglocken von Tafers 23 (1961) 6, 4-6; 7, 5-7.
84. Der Antennendolch von Estavayer-le-Lac. - Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 49 (1962) 25-28, 1 Taf.
85. (Bericht über frühmittelalterliche Funde im Kt. Freiburg) Remaufens. - Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 49 (1962) 92.
86. L'évêque, représentant du Christ selon les documents des premiers siècles. - In: L'Episcopat et l'Eglise universelle [= Unam Sanctam 39]. Paris 1962, S. 31-66.
87. Markellos, Bisch. v. Ankyra. - In: LThK VII (1962) 4-5.
88. Frühchristlicher Kirchenbegriff und ökumenische Bewegung. Festvorlesung von Othmar Perler zu Anlass der feierlichen Eröffnung des Studienjahres 1963/64 im Ordinandenseminar Solothurn. - Schweizerische Kirchenzeitung 131 (1963) 555-558.
89. Das Missale von Tafers. - ZSKG 57 (1963) 77-82.
90. Petrus, Apostel II. Ausserbibl. Zeugnisse für Aufenthalt u. Tod des P. in Rom. - In: LThK VIII (1963) 340-341.

91. \* Recherches sur le *Peri Pascha* de Mélicon. - RechSR 51 (1963) 407-421.
92. †Berthold Altaner 1885-1964. - ZSKG 58 (1964) 168-170.
93. Die Bilder unserer Pfarrkirche. - Sankt Martinglocken von Tifers 26 (1964) 12, 5-7.
94. \* L'Evangile de Pierre et Mélicon de Sardes. - RB 71 (1964) 584-590.
95. Silbanos, Bisch. v. Tarsos. - In: LThK IX (1964) 753-754.
96. Die Stele der Eustata von Kaiser-Augst. Die älteste christliche Inschrift der Schweiz ? - ZSKG 58 (1964) 1-8, 1 Taf.
97. \* Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia. - In: Mullus. Festschrift für Theodor Klauser, Hrsg. v. A. Stüber u. A. Hermann [= JAC.E 1]. Münster/Westf. 1964, S. 282-290.
98. \* Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus. - REAug 11 (1965) 25-37.  
Rez.: REAug 13 (1967) 151-152 = L. Brix.
99. Die liturgischen Geräte unserer Kirche. - Sankt Martinglocken von Tifers 27 (1965) 4, 7-8; 5, 6-8; 6, 5-7.
100. Neues zur Geschichte unserer Kirche. - Sankt Martinglocken von Tifers 27 (1965) 11, 4-5.
101. Die Restaurierung unserer Kirche. - Sankt Martinglocken von Tifers 27 (1965) 8, 5-6.
102. Statuen und Reliefs unserer Kirche und unserer Kapellen. - Sankt Martinglocken von Tifers 27 (1965) 1, 6-7; 2, 6-8.

103. Taufstein, Kanzel und Tabernakel unserer Kirche. - Sankt Martinsglocken von Tifers 27 (1965) 3, 6-8.
104. Thuburbo (1. Th. Maius; 2. Th. Minus). - In: LThK X (1965) 172-173.
105. Méliton de Sardes: Sur la Pâque et fragments. Introd., texte crit., trad. et notes de Perler Othmar, avec un fragment d'Apollinaire de Hiérapolis "Sur la Pâque" [= Sources Chrétiennes 123]. - Paris: Cerf 1966 276 S.  
 Rez.: Biblica 48 (1967) 630 = E. des Places; Bull. du Livre franç. 22 (1967) 257, 396-397; RBén 77 (1967) 405-406 = M. Bogaert; RSPTh 51 (1967) 675 = P.-T. Camelot; ScC 95 (1967) 395-398 = R. Cantalamessa; Sciences Ecclés. 19 (1967) 307 = J.-M. Dufort; Verbum Caro 21 (1967) 82, 118; Vestnik Drevnej Istorii (1967) 4 (= 102), 184-185 = A.K.; ACI 37 (1968) 708-710 = E. Amand de Mendieta; Bijdragen 29 (1968) 86 = E. de Strycker; FZPhTh 15 (1968) 147 = B. Studer; JThS NS 19 (1968) 295-296 = M. Whittaker; RB 75 (1968) 149-151 = J.-P. Audet; RThPh III s., 18 (1968) 242-243 = W. Rordorf; Scriptorium 22 (1968) 175 = B. Lagarde-Lamberts; ThRv 64 (1968) 106-107 = O. Heggelbacher; VS 118 (1968) 105-106 = I.-H. Dalmais; ZKTh 90 (1968) 494-495 = H. Grotz; ThLZ 95 (1970) 284 = W. Huber; Helmantica 22 (1971) 459 = M. Nicolau; NRTh 93 (1971) 709 = P. Lebeau.
106. \* Augustinus und das Todesdatum des Augustus Maximus von Trier. - In: Festschrift für Alois Thomas. Archäolog., kirchen- u. kunsthistor. Beiträge. Zur Vollendung d. 70. Lebensjahres am 18. Januar 1966 dargeboten v. Freunden u. Bekannten. Trier: Selbstverlag des Bistumsarchivs 1967, S. 289-296.  
 Rez.: REAug 14 (1968) 258-259 = A. De Veer.
107. \* Die Darstellung der Eucharistie auf dem Theodor-Mosaik in Aquileja. - RivAC 43 (1967, pubbl. 1968, Miscellanea in onore di Enrico Josi, II) 233-249.
108. Hippo Regius. - In: The New Catholic Encyclopedia VI (1967) 1137-1138.

109. \* Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum. - Augustinus 13 (1968, Strenas Augustinianas V. Capanaga oblatas cur. ed. Oroz Reta, II: Philosophica) 345-352.  
Rez.: REAug 15 (1969) 281 = G. Folliet.
110. (En collaboration avec Jean-Louis MAIER:) Les voyages de Saint Augustin. - Paris: Les Etudes Augustiniennes 1969, 561 S., 3 planches hors-texte, 2 figures, 2 plans, 1 carte, 77 planches  
Rez.: Augustinianum 10 (1970) 202-203 = J. Morán; Augustinus 15 (1970) 319-322 = V. Capánaga - J. Oroz; REAug 16 (1970) 369-372 = Y.-M. Duval; RSPTh 54 (1970) 548-549 = P.-T. Camelot; AugStud 2 (1971) 219-229 = V.J. Bourke; Latomus 30 (1971) 192-193 = P. Antin; RBén 81 (1971) 157-158 = P. Verbraken; RHE 66 (1971) 157-160 = M. Testard; RivSLR 7 (1971) 386-387 = A. Pincherle; AnBoll 90 (1972) 197-198 = D. Dideberg; HJ 92 (1972) 486-487 = A.W. Ziegler; Sapienza 25 (1972) 105-107 = M. Miele; ZKG 83 (1972) 111-113 = R. Lorenz.
111. Der Hochaltar des Franz Niklaus Kessler in der Pfarrkirche von Tifers. - Pfarrblatt von Tifers 32 (1970) 6, 3-7.
112. Der neue Osterleuchter unserer Kirche. - Pfarrblatt von Tifers 32 (1970) 5, 5-6.
113. \* Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri Pascha. - In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten in two Volumes. Edited by P. Granfield and J.A. Jungmann. Münster/Westf. 1970, Bd. I, S. 256-265.
114. "Universo caritatis coetui praesidens". Zur dogmatischen Konstitution "Lumen Gentium" II/13. - In: FZPhTh 17 (1970) 227-238.
115. \* Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Frage der Echtheit - neue, arabische Übersetzung. - FZPhTh 18 (1971) 381-396.
116. \* Confrontation avec saint Augustin. - RThom 71 (1971, Un théologien de l'Eglise. Le cardinal Charles Journet) 222-245.  
Rez.: REAug 18 (1972) 336 = G. Madec.

117. \* *Patristique et Vatican II* (Texte de la Conférence prononcée à l'occasion de l'inauguration de l'Institut Patristique Augustinianum. - Rome 7.V.1970). - Augustinianum 11 (1971) 35-46.
118. \* *Die Marienverehrung im Gebiet der heutigen Schweiz vom 5. bis zum 11. Jahrhundert.* - In: *De Cultu Mariano saeculis VI-XI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Croatia Anno 1971 celebrati*, vol. V, Romae 1972, S. 147-170.
119. *Zu den Inschriften des Baptisteriums von Dura-Europos.* - In: *EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. Paris: Beauchesne 1972, S. 175-185.
120. *Der Hochaltar des Franz Niklaus Kessler in der Pfarrkirche von Täfers.* - *Freiburger Geschichtsblätter* 58 (1972/73) 78-84, 1 Taf.
121. *Ansprache [Zur Sprache und Kultur Deutschfreiburgs - Erfahrungen und Erinnerungen].* - In: *Othmar Perler Träger des Deutschfreiburger Kulturpreises 1973 [= Schriftenreihe der Deutschfreiburgischen Arbeitsgemeinschaft 7]*, Freiburg/Schweiz 1973, S. 26-33.
122. *Freiburger Motivbilder.* - *Beiträge zur Heimatkunde, Sensebezirk 43* (1973, Sensler Heimatmuseum Täfers) 29-57.
123. *Die Weihnachtsminiatur des St. Gallener Cod. 340 und der konstantinische Memorialbau zu Bethlehem.* - In: *Bavaria Christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift Adolf Wilhelm Ziegler*, hrsg v. W. Gessel u. P. Stockmeier, München 1973, S. 129-140.
124. \* *Les théophanies dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome.* - *RivAC* 49 (1974, *Miscellanea in onore di Luciano De Bruyne e Antonio Ferrua*) 275-293.

125. Das Dorfbild von Tifers im Wandel der Zeit. - Beiträge zur Heimatkunde, Sensebezirk 45 (1975) 40-57.
126. L'église de Notre-Dame de Tours. Essai d'une interprétation historique des fouilles récentes. - ZSKG 69 (1975) 209-236.
127. \* Méliton "Peri Pascha" 56 et la traduction géorgienne. - In: Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino, ed. T. Alimonti / F. Bolgiani et alii, Torino 1975, S. 334-349.
128. Das älteste bekannte Kruzifix aus Riaz? - Freiburger Nachrichten 113 (15.4.76), n. 89, 11-12.
129. Importante découverte archéologique: Le "crucifix de Riaz". - La Liberté 105 (15-16.4.76), n. 164, 23.
130. Der Sarkophag aus der Kirche von Barberêche / Bärfischen. Geschichtliche Auswertung. - Freiburger Geschichtsblätter 61 (1977) 7-15, 2 Taf.
- ✓ 131. Contremui amore et horrore. Augustinus, Confessiones VII 10, 16. - In: Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann. Hrsg. v. Johannes Brantschen u. Pietro Selvatico, Freiburg/Schweiz 1980, S. 241-252.  
Rez.: REAug 27 (1981) 346 = L. Brix.
132. Méliton (saint), évêque de Sardes, † avant 190. - In: Dictionnaire de Spiritualité 10 (1980) 979-990.
133. \* Le fragment du traité "Sur le dimanche" de Méliton de Sardes. - In: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hrsg. v. F. Paschke [= Festschrift Marcel Richard; Texte und Untersuchungen 125], Berlin 1981, S. 445-453.



# INDICES





# A. Bibel

## VETUS TESTAMENTUM

### *Genesis*

1, 26 sq.	357; 363
1, 47	355
2, 7	354
2, 9	411
2, 9 sq.	410
2, 23 sq.	489
3, 16	510
14, 18-20	450
17, 17	456
18, 1-8	451
18, 1-18	455
18, 3	457
22, 9	340
27, 7. 28	451
31, 3. 11-13	450
40, 14	441
49, 8-12	366

### *Exodus*

2, 10	451
3, 2	451
3, 2-4	459; 461-462
3, 4	451
7, 8-12	347
12	358
12, 2	414
12, 7	340
12, 46	40
15, 25	450
16, 4-8	450
17, 10 sq.	343

### *Leuiticus*

26, 12	442
--------	-----

### *Numeri*

13, 23	410
14, 10	451
20, 5	410
21, 6 sq.	343

## *Deuteronomium*

8, 8 sq.	410
21, 23	343; 371
28, 54	122; 146
28, 56	122; 146
28, 66	339; 371
28, 66-67	345, n. 8
33, 17	343

### *Iosua*

5, 13-15	451
5, 13-16	458
8, 18	450
10, 8	450
10, 11	452

### *Regum I*

1	507
1, 20	507, n. 8

### *Tobias*

2	251
---	-----

### *Iob*

5	104, n. 2
27, 3	354, n. 11
32, 8	354, n. 11
33, 4	354, n. 11

### *Psalmi*

1, 3	413
1, 6	413
8, 2	416
16, 15	403
21, 7	417
21, 12	342
21, 17	343
21, 19	342
29, 22	252, n. 38
34, 12	342-343
50, 4	393
67, 7	40
68 (69), 22	321
68, 5	342-343
68, 19	370

68, 22	342-343
78, 3	135, n. 1
109, 4	453
115	249
115, 11	249, n. 20
121, 1	253, n. 39

*Proverbia*

7, 5-6	367
8, 1-6	367
8, 30	367

*Canticum Canticorum*

4, 12	37; 46
4, 12-13	37; 39; 41, n. 38
6, 8	17; 23; 26; 35; 37-39; 41-42; 46; 50; 59; 77, n. 6; 86, n. 3; 91

*Liber Sapientiae*

4, 12	146
-------	-----

*Ecclesiasticus*

14, 6	122; 146
14, 8	122; 146
18, 18	146
37, 11	146

*Isaias*

6, 3	432
9, 6	391
40, 13	366; 368
53, 7	340
53, 7-8	339; 341; 343

*Ieremias*

11, 19	339
--------	-----

*Ezechiel*

34	300, n. 93
47, 1	410
47, 12	410

*Ioel*

1, 12	410
-------	-----

*Aggaeus*

2, 19	410
-------	-----

*Liber Macchabaeorum secundus*

6, 28	159
6, 31	159
7, 10-23	162
7-8	156, n.1
7, 13 sq.	159
7, 14	161
7, 15	159
7, 21	160
7, 36	161
7, 37 sq.	145
7, 9	161

*Liber Macchabaeorum quartus*

	141-166
1, 1	157
1, 4	147; 150
1, 9	159
1, 10	148
1, 11	145; 148
1, 11	159
1, 18 sq.	148
1, 21	148
1, 24	147
1, 26	146
1, 28	150
1, 30	152
2, 10	147
2, 14	150
2, 15	146
2, 15-20	147
3, 3	147
3, 18	148
3, 21	150
4, 3	150
4, 25	150
5, 2	150
5, 13	150
5, 16 sq.	152
5, 21	150
5, 22	147
5, 23	156
5, 23-24	152
5, 25	150; 158, n.3
5, 26	152
5, 30	152
5, 34-36	152
6, 7	147
6, 9	159

6, 10	143; 159; 162	11, 26	160
6, 10	161	11, 27	152
6, 16	159	12, 4 sq.	157
6, 19	164	12, 13	149
6, 25	150	12, 14	157; 162
6, 27-29	145	12, 16	159; 165
6, 29	152; 157	12, 17	145
6, 30	156; 165-166	13, 1	160
6, 30	159	13, 1	165
7, 1 sq.	152	13, 5	147
7, 4	159; 161	13, 6 sq.	152
7, 7	149	13, 7	147
7, 8	156; 159; 165	13, 8	150
7, 8 sq.	145	13, 13	145
7, 11-13	152	13, 22-14, 1	157
7, 13	162	13, 23	150
7, 15	157; 161	13, 25	147-150
7, 19	157; 161	13, 27-14, 1	147
7, 23	152	14, 1	159
8, 3	159	14, 2 sq.	152
8, 4	150	14, 3	149
8, 9	166	14, 5	152; 57
8, 13	156	14, 6	149
8, 15	147-148; 157	14, 7	149
8, 22	150	14, 12	162
8, 23	157	14, 15	150
8, 29	149	14, 19	165
9, 1-8	156, n.1	15, 3	144; 150; 157; 160-
9, 1-9	156		161
9, 8	143; 157	15, 6	150
9, 8-9	160	15, 9	148
9, 17	156	15, 15 sq.	152
9, 22	157	15, 16	150
9, 24	145	15, 19	159
9, 28	149	15, 21	152
9, 29	156	15, 24	159; 166
9, 31	152	16, 1	165
10, 5 sq.	156	16, 2	159
10, 15	157	16, 2	160
10, 18	152	16, 3	159
10, 19 sq.	152	16, 7	150
10, 20	156	16, 12-13	162
10, 23	166	16, 13	150; 157
11, 5	147	16, 16	145
11, 12	156	16, 17	150
11, 21	152; 157	16, 18-20	158, n.3
11, 22	148	16, 25	157; 161
11, 24	152	17, 1	144
11, 24 sq.	148	17, 2	148; 157; 159; 161

17, 3	159; 161
17, 7	159; 165-166
17, 10	165
17, 11 sq.	144; 152
17, 11-14	158, n.3
17, 11-15	163
17, 11-16	144; 164
17, 12	151; 156-157; 160-161
17, 13	161
17, 14	161
17, 15	161
17, 15 sq.	159
17, 16	160
17, 18	157; 161
17, 20-22	145
17, 22	157
17, 22	158, n.3
17, 23	159; 164
18, 3	161
18, 4	145-146; 160; 167
18, 23	157; 161

## NOVUM TESTAMENTUM

*Euangelium sec. Matthaeum*

1, 21	447; 515
2, 18	465
3, 14	395-396
3, 14 sq.	390
3, 14-15	393
3, 15	390
4, 23	197
5, 3 sq.	111
5, 6	403
5, 23	40, n.36
7, 7	440
9, 35	197
10, 1	197
11, 5	320
11, 14	490
12, 30	40; 444
13, 52	126
15, 17	490
16, 17	111
16, 17 sq.	90

16, 18	35-36; 44; 46, n.40; 46; 49-50; 52; 80; 85; 89
16, 18-19	35; 82; 87-88; 90-91; 94
16, 18 sq.	16; 21; 36; 42-45; 52-53; 55; 77, n.6; 91; 17
16, 19	85
18, 15 sq.	88
18, 19	40, n.36
19, 26	253, n.39
19, 29	255, n.56
20, 28	146
21, 9	432
21, 9	430
21, 15	430
24, 8	150, n.1
26, 28	169
26, 35	88
26, 64	370
27, 11 sq.	335
27, 34	321
27, 42	335
27, 48	321
27, 60	370
28, 19	125, n.4

*Euangelium sec. Marcum*

1, 38	125
6, 29	370
10, 45	146
11, 10	430
13, 8	150; 150, n.1
15, 46 sq.	370
16, 6	370

*Euangelium sec. Lucam*

1	507
1, 13	507
1, 24	507, n. 8
1, 26	508
1, 26 sq.	507
1, 28	512; 515
1, 31	507
1, 35	359; 474; 510; 512
1, 36	508
1, 42	512; 515
2, 4	106, n. 2

2, 40	512
7, 29-30	390
7, 29 sq.	391
7, 30	390
11, 1	512
11, 3	510
13, 27-31	336
15	300, n. 93
15, 25	150
22, 15 sq.	339
22, 19	169
22, 20	169
23, 48	336
23, 53	370
23, 55	370
24, 10	443, n. 31
24, 25	342
24, 39	489
24, 44	339

*Euangelium sec. Iohannem*

1, 3	355; 474; 485
1, 13	416, n. 39; 417
1, 14	103; 175; 178; 179, n.32; 180; 187; 189, n.7; 194; 197; 474; 485
1, 16	118
3, 5	389; 390
3, 16	103
3, 18	103
4, 23	363
4, 10	171, n.24
4, 14	171, n.24
4, 14	171, n.27
4, 16	40, n.36
6, 5	495
6, 25-60	484
6, 53 sq.	482
6, 33	172, n.30; 404, n. . 15
6, 38	180
6, 51 sq.	172, n.30
6, 55	172, n.30
6, 67 sq.	44
7, 38 sq.	171, n.24
8, 56	456
8, 46	180
9, 6s.	396

10	86; 89; 90; 134; 300, n. 93
10, 16	88-90
10, 27	89
11, 25	322
11, 34	370
12, 12-15	430
13, 18	88
13, 34	109; 125
14, 12	124
14, 15	109
14, 27	40, n.36
15, 12	40, n.36; 109
17, 1. 5	370
17, 5	370
17, 21	125
17, 24	124
17, 25 sq.	120
17, 3	195
19, 19 sq.	335
19, 35	125
19, 41 sq.	370
20, 21-23	36
20, 25	335
20, 21	41
20, 21-23	35; 42; 45
20, 21 sq.	17; 28; 36; 50; 77, n.6; 91
20, 22-23	46, n.40; 88
20, 24-29	249
21	300, n. 93
21, 2	370
21, 13	370
21, 15	370
21, 15-17	88; 88
21, 15 sq.	89; 91; 136
21, 16 sq.	134
21, 17	16; 21; 23; 35-36; 42-44; 46; 49-50; 77, n.6; 84-85; 87; 90-91; 94

*Actus Apostolorum*

2, 24	150, n.1; 150
2, 33	370
3, 13	370
4, 19-20	249
5, 1-11	249
5, 31	370

5, 37	124
5, 38	124
8, 32-33	341
8, 32 sq.	341
14, 21	125, n.4; 126
15, 11	124
18, 19-21	114, n.2
18, 19 sq.	131
19, 1-20, 1	114, n.2
19, 1 sq.	131
20, 13	129
20, 17-38	114, n.2
20, 17 sq.	114; 131
20, 28	134
22, 20	159, n.1

*Epistula ad Romanos*

1, 8	115-116; 137-138
1, 9-13	115
1, 10	104
1, 18	528
3, 25	145
5, 1	120
5, 2	120
5, 5	120
6, 3-4	381
6, 3-14	443
6, 4	119
6, 5	414
7, 3	403
8, 32	509, n. 12
9, 16	143
9, 23	513
11, 12	513
11, 33	367
11, 34	366-368; 372
12, 18	146
13, 8-10	109
13, 13 sq.	295
13, 14	443
16, 3-13	106, n.2
16, 9	528
16, 19	115

*Epistula prima ad Corinthios*

inscr.	104, n. 2
1, 2	115
1, 5	513
1, 10	39-40; 90

1, 23	372
2, 6	148
3, 11	87
4, 8	125
4, 9	161
5, 7	339
7, 17	129
9, 1	133
9, 21	109
9, 24	143; 144, n. 1
9, 25	143
9, 26 sq.	143
10-11	172, n. 30
10, 1 sq.	88
10, 4	87
10, 6	124
10, 16-17	169, n. 13
10, 17	170
11, 7	355
11, 20	168, n. 11
11, 23	125
11, 24	169
11, 25	169
11, 26	430
11, 31	304, n. 120
13, 2-5	40, n. 36
13, 7 sq.	40, n. 36
13, 13	120
15, 24	148
15, 26	148
15, 32	114, n. 2; 131; 143;
	149
15, 45-49	356
16, 1	129
16, 8	114, n. 2
16, 16	125

*Epistula secunda ad Corinthios*

3, 6	296
4, 4	355; 360
5, 15	295
6	255, n. 56
11, 2	324; 443
11, 2-3	509
11, 2-4	113; 116
13, 11	146

*Epistula ad Galatas*

2, 9	159
------	-----

3, 1	122; 146
3, 27	442-443
4, 19	150
5, 5-6	120
5, 11	342
6, 2	109
6, 14	417

*Epistula ad Ephesios*

1, 3	114
1, 4	114
1, 4-5	114
1, 5	114
1, 6	114
1, 7	114; 513
1, 11	114
1, 11-12	114
1, 15	120
1, 18	114; 120
1, 19	114
2, 20 sq.	114; 115
2, 21 sq.	119
3, 4	114
3, 17	114; 119
3, 19	114
4, 2-3	39
4, 4 sq.	14; 17; 19; 23; 26; 34; 37-42; 61; 65; 69; 77, n. 6; 91
5, 30	489
4, 4-5	168
4, 4-6	35; 38; 81; 86
4, 8	370
5, 25-26	37; 42, n. 38
5, 25-27	116
5, 26-27	113
6, 7	147
7, 2	103, n. 1

*Epistula ad Philippenses*

1, 30	143
2, 19	125
3, 14	144, n. 1; 161, n. 1
4, 13	443

*Epistula ad Colossenses*

1, 4-5	120
1, 15	324, 355; 360
1, 18	324

2, 1	143
2, 5	430
3, 15	404, n. 15

*Epistula prima ad Thessalonicenses*

1, 3	120
2, 13	125, n. 1
3, 6	120
5, 8	119, n. 1; 120
5, 13	146
5, 23	405, n. 19

*Epistula secunda ad Thessalonicenses*

1, 3-4	120
3, 16	404, n. 15

*Epistula prima ad Timotheum*

1, 14	120
2, 6	146; 509, n. 12
2, 15	120
4, 5	479, n. 2; 490-491
4, 12	120
6, 11	120
6, 16	195

*Epistula secunda ad Timotheum*

1, 13	120
1, 18	114, n. 2
2, 2	120
2, 5	143; 144, n. 1
2, 10	125
2, 12	124
2, 22	120
3, 8	347
4, 7	143
4, 8	144, n. 1

*Epistula ad Titum*

1,5	129
-----	-----

*Epistula ad Philemonem*

5	120
---	-----

*Epistula ad Hebraeos*

1, 3	119; 355; 370
4, 2	124
4, 15	150; 158, n. 3
6, 6	335, n. 16
6, 20-7, 28	453

9	170, n. 21
9, 12	146; 158, n. 3; 170, n. 21
10, 32	143
10, 34	150
11	346
11, 4	340
11, 17-19	158, n. 3
11, 23	347
11, 33 sq.	158, n. 3
11, 37	124
12, 1-2	158, n. 3
12, 17	143
13, 10	170, n. 21
13, 20	134

*Apocalypsis*

2, 9	513
2, 13	159, n. 1
2, 14 sq.	113
2, 17	108
2, 19	120
3, 12	108
12, 2	150, n. 1
14, 1	108
15, 4	511, n. 16
19, 20	108
22, 1	410

*Epistula Iacobi*

3, 17	113
4, 4	113
5, 10	164

*Epistula prima Petri*

2, 20-24	335, n. 16
2, 25	135; 300, n. 93
3, 8	150
3, 20-21	37; 39; 41, n. 38
3, 21	37
5, 2	134
5, 4	134; 300, n. 93

*Epistula prima Iohannis*

1, 3	125
2, 22	195
3, 1	109
3, 11	109
3, 16	146
3, 23	109; 116; 120
4, 2	187
4, 7	109
5, 1-5	109

*Epistula secunda Iohannis*

1 sq.	120
5 sq.	109
10 sq.	116

*Epistula tertia Iohannis*

1	120
---	-----



## B. Antike Autoren

<i>Abercii Inscriptio</i>		Vatic.	322
3-5	134-135	Vatic. 5	318; 321
		Vatic. 6	321
		Vatic. 7	322-323
<i>Acta Philippi</i>		Vatic. 368	328
	341, n. 5		
 <i>Acta purgationis Felicis</i>		AMBROSIIUS	
242		<i>Apologia David altera</i>	
		9, 49	380
 AETHERIA (EGERIA)		<i>De Abraham</i>	
<i>Itinerarium</i>		1, 3, 1	453, n. 6
24	439, n. 11	1, 6, 50	389
24 sq	252, n. 30	2, 11, 79	389
27, 2 sq	252, n. 30	2, 11, 79-81	393
42	205, n. 30	2, 11, 80	383; 384; 387
44, 1-3	252, n. 30	2, 11, 81	389
44, 3	252, n. 31		
 AFRAHAT		<i>De apologia prophetae David</i>	
<i>Demonstrationes</i>		1, 12, 59	389
6, 10-19	444, n. 37	1, 8, 44	385
		1, 8, 44-45	393
 ALEXANDER ALEXANDRINUS		<i>De excessu fratris sui Satyri</i>	
<i>Additamentum</i>		2, 103	384
	316-329 (passim)	2, 96	457
 <i>De anima et corpore, versio coptica</i>		<i>De fide</i>	
f. 144	317	1, 13	457
f. 150	318		
f. 152	318; 328	<i>De Helia et ieiunio</i>	
f. 155	319	17, 62	207, n. 43
f. 156	321; 326	22, 82-83	387
f. 161	322-323	22, 83	387
f. 162	323	22, 84	390; 391
 <i>De anima et corpore, versio syriaca</i>		<i>De incarnationis dominicae</i>	
Brit.	316	<i>sacramento</i>	
Brit. f. 280	318; 328	5, 40	384
Brit. f. 280-281	320		
Brit. f. 281	321	<i>De interpellatione Iob et David</i>	
Brit. f. 282	323	4 (2), 1, 5	386
		4 (2), 9, 35	388

*Ascensio Isaiae*

11, 19-21 334

## ASTERIUS AMAENUS

*Homiliae*

14-16 416, n. 40

## ATHANASIUS

*Apologia ad Constantium*

14, 1 218, n. 144

*De decretis Nicaenae Synodi*

26 362, n. 51

*De fuga*

11, 10 345

18 345

20 345

*De incarnatione*

1, 9 360

*De sententia Dionysii*

5 362, n. 50

15 362, n. 51

*De synodis Arimini et Seleucia*

8, 5 181, n. 37

22 180, n. 36

23, 4 180, n. 36

26 175, n. 10; 181, n.

40

27 457, n. 11

30, 5 181, n. 39

46-47 196, n. 14

47, 1 189

*Expositio fidei*

2 511, n. 15

*Historia Arianorum*

55, 2 218, n. 144

*Oratio contra gentes*

34 355, n. 20

*Oratio de incarnatione verbi*

9 146

*Orationes contra Arianos*

3, 14 460

3, 43 368

## AUGUSTINUS,

*Ad Simplicianum*

259, 260

*Adnotationes in Iob*

19, 5 296, n. 65

22, 2 293, n. 29

58, 1 296, n. 68

*Collatio cum Maximino Ariano*

1, 8 245, n. 367

26 461

*Confessiones*

1, 1, 1 292, n. 20

3, 4, 7 289, n. 2

3, 4, 7-8 289, n. 1

3, 4, 8 291, n. 12

3, 6, 10 289, n. 3

5, 8, 15 254; 275, n. 14

5, 10, 19 289, n. 4

5, 13, 23 285, n. 27; 289, n.

5

5, 14, 25 289, n. 4

6, 2, 2 248, n. 14

6, 5, 8 294, n. 36

6-7 289, n. 6

7, 9, 13-21, 27 291, n. 16; 295, n.

52

7, 9, 13 sq. 291, n. 13

7, 9, 15 290, n. 9

7, 17, 23 292, n. 22

7, 20, 26 292, n. 21

7-9 289, n. 7

8, 2, 3 259, n. 5

8, 12, 29 295, n. 54

9, 4, 7 281

9, 6, 14 286, n. 36

9, 8, 17 275, n. 15

9, 10, 23 275, n. 15

9, 10, 24 292, n. 21

*De Iacob et uita beata*

2, 10-12 141, n. 1

*De mysteriis*

1, 1 382  
 1, 3 382  
 2, 5 383-384  
 2, 6 382  
 3, 8 395  
 3, 12 392  
 3, 14 381  
 3, 16-18 386  
 3, 18 390  
 3, 44-49 395  
 4, 20 382; 390  
 4, 21 383; 386  
 4, 23 381; 388; 391  
 4, 25 391  
 4-5 382  
 6, 31 381  
 6, 32 385  
 6, 33 392  
 7, 34 383  
 7, 35 385; 391-392  
 7, 36 388  
 7, 37 385; 388  
 7, 40 382  
 7, 41 388  
 8, 45 453, n. 5; 453, n. 6  
 9, 51 392  
 9, 56 383; 386  
 9, 59 381-382

*De Noe*

8, 25 sq. 387  
 34, 128 389

*De officiis*

2, 21, 111 383

*De paenitentia*

1, 7, 32-33 85, n. 5  
 2, 2, 8-9 383  
 2, 5, 34 85, n. 5

*De sacramentis*

1, 1, 3 382  
 1, 2, 4 381  
 1, 2, 8 388

1, 3, 9 381  
 1, 4, 11 395  
 1, 4, 12 381; 383; 392  
 1, 5, 15 390; 395  
 1, 5, 16 389  
 1, 5, 17 388  
 1, 5, 18 381-382  
 1, 6, 20 sq. 387  
 1, 6, 22 392  
 1, 6, 24 381; 383  
 2, 1, 1 386; 392; 395  
 2, 1, 2 392  
 2, 2, 5 384; 391-392; 395  
 2, 2, 6-7 383  
 2, 3, 8 384  
 2, 4, 12-13 387  
 2, 4, 13 392  
 2, 5, 15 387; 392  
 2, 6, 16 381  
 2, 6, 17 392  
 2, 6, 17-19 383; 394-395  
 2, 6, 18 390; 392  
 2, 6, 19 384; 386  
 2, 7, 20 383  
 2, 7, 23 383; 392  
 3, 1, 1-2 383  
 3, 1, 4 388; 390; 395  
 3, 1, 7 386; 392; 395  
 3, 2, 12 385; 392; 395  
 3, 2, 13 389  
 3, 2, 14 387  
 4, 1, 2 386  
 4, 1, 3 392  
 4, 2, 5 388; 392; 395  
 4, 2, 5-6 385  
 4, 3, 10 395  
 4, 3, 10-12 453; 453, n. 6  
 4, 4, 20 383  
 4, 6, 27 453, n. 5  
 5, 1, 1-2 453, n. 5  
 5, 3, 16 392  
 5, 4, 19 392  
 5, 4, 22 390  
 5, 4, 23 390  
 6, 1, 3 390, n. 29  
 6, 1, 4 390, n. 29  
 6, 2, 7 383  
 6, 5, 24 390  
 fin. 405, n. 19

fin. 405, n. 19

*De spiritu sancto*

1, 4, 76 382, n. 19  
1, 6, 76 383-384  
2, 2, 21 390

*De uirginibus*

3, 4, 19 386  
3, 5, 23 388

*De uirginitate*

11, 61 385  
14, 91 465

*Exameron*

1, 4, 14 sq. 414, n. 31

*Exhortatio uirginitatis*

7, 42 384

*Explanatio super psalmos xii*

37, 2 388  
37, 3 383; 389  
37, 9-10 387  
37, 10 381  
40, 5 384; 386; 386; 391  
44, 14 389  
47, 1, 3 383

*Expositio de psalmo cxvii*

prol. 2 386; 392  
prol. 2, 1, 3 383  
1, 17 390  
3, 47 390  
5, 43 386  
15, 30 385  
16, 19 387; 389  
16, 29 386  
18, 30 385

*Expositio euangelii secundum Lucam*

2, 79 388  
2, 83 388  
2, 83, 90-91 387  
2, 90 391  
2, 90-91 392  
2, 91 384; 391-392  
5, 25 385

5, 49 383

6, 1, 1-4 390

6, 1.4 390

6, 2 385

6, 3 391

7, 6, 173 383

7, 57 460

8, 23 383

8, 29 386

*Hymni.*

*Aeterne rerum conditor*

8 384

*Splendor paternae gloriae*

1 384

*Ueni redemptor gentium*

4 388

7 384

*Sermo contra Auxentium*

37 384, 390, 391

PS.-AMBROSII

*De mysteriis paschae*

2, 2 414, n. 31

ANTONINUS PLACENTINUS

*Itinerarium* 276

APULEUS

*Metamorphoses*

10, 12 392

11, 21 384

ARISTIDES

*Apologia*

2, 6 319

*Apologia, versio syriaca*

8 370

9, 10, 24-25	292, n. 22
9, 12, 32	207
10, 43, 55	295, n. 56
10, 43, 70	295, n. 55
10, 93, 70	309, n. 154
11, 2, 2	311, n. 169
11, 2, 2-3	295, n. 56
11, 2, 3	295, n. 57
12, 27, 37	296, n. 64
13, 15, 16	294, n. 36
13, 23, 33	294, n. 45
13, 29, 44	293, n. 34
13, 38, 53	308, n. 144

*Contra academicos*

1, 1, 4	284, n. 17
1, 2, 5	284, n. 18; 285, n. 28
1, 2, 5-3, 8	284, n. 29
1, 2, 5-4, 10	283
1, 3, 8	284, n. 18; 285, n. 28; 286, n. 35
1, 4, 10	285, n. 30
1, 4, 11-5, 15	283
1, 6, 16-9, 25	283
2, 4, 10	282-284; 284, n. 19
2, 4, 10-10, 24	284
2, 11, 25-2, 13, 30	284
3, 1, 1-fin.	28
3, 20, 43	291, n. 14; 292, n. 25

*Contra Adimantum*

9	457
---	-----

*Contra Cresconium*

2, 33, 42	75, n. 5; 86
2, 34, 43	86
2, 36, 45	75, n. 6
3, 1, 2	86
3, 18, 21	92, n. 6
3, 43, 47	237, n. 298
3, 58, 14	92, n. 6
3, 58, 64	75, n. 6
3, 65, 73	75, n. 6
4, 60, 73	75, n. 6
4, 61, 74-75	75, n. 6

*Contra Donatistas*

4, 4	93, n. 4
------	----------

*Contra duas epistulas Pelagianorum*

1, 1, 1	308, n. 147
1, 1, 2	301, n. 100
2, 3, 5	308, n. 149
3, 10, 26	298, n. 72

*Contra epistulam Manichaei*

	93
1, 1	309, n. 157
2, 2	309, n. 158
4	84
4, 5	295, n. 48; 301, n. 101
5, 6	301, n. 102

*Contra epistulam Parmeniani*

1, 3, 5	83, n. 3
---------	----------

*Contra Faustum*

5, 8	275, n. 12
11, 2	93, n. 5
11, 5	294, n. 38; 294, n. 42-43
12, 36	212, n. 79
20, 5	240, n. 323
20, 14, 11	240, n. 323
20, 21	253, n. 45

*Contra Felicem*

1, 20	210, n. 70; 238, n. 301
2, 1	210

*Contra Fortunatum*

243

*Contra Gaudentium*

2, 2, 2	75, n. 6
2, 2, 2-2, 3, 3	84, n. 6
2, 13, 14	75, n. 6

*Contra Julianum*

1, 4, 13	308, n. 150
----------	-------------

*Contra litteras Petiliani*

2, 25, 30	274
2, 51	86, n. 1
2, 51, 117	93, n. 4
2, 51, 118	93, n. 1
2, 83, 184	214, n. 100; 215, n. 104
2, 97, 224	215, n. 105
3, 25, 30	275, n. 13; 280

*Contra Maximinum Arianum*

2, 22, 3	296, n. 67
2, 26, 5	458

*De agone christiano*

30, 32	85
31, 33	85

*De anima et eius origine*

1, 2, 2	303, n. 114
4, 1, 1	303, n. 115

*De baptismo*

1, 7, 9	298, n. 73; 305, n. 133
2, 1, 2	86; 92, n. 5
2, 1, 2	298, n. 77
2, 3, 5	294, n. 38
2, 3, 4	298, n. 74; 302, n. 107; 304, n. 124; 305, n. 134
2, 4, 5	93, n. 3; 306, n. 136
2, 7, 11	300, n. 89
3, 17, 22	86, n. 3
3, 17, 22-3, 19, 25	86, n. 4
3, 19, 26	86
4, 5, 7	93, n. 3
4, 6, 8	86
4, 29, 31	300, n. 89
5, 24, 37	299, n. 83-86
5, 26, 37	299, n. 80
6, 7, 10	300, n. 88
6, 13, 20	300, n. 88
6, 21, 36-37	229, n. 226
7, 1, 1-50, 98	86, n. 4
7, 51, 99	86, n. 3
7, 54, 103	87

*De beata vita*

	282
1, 6	284, 22
1, 7-2, 16	283
2, 14	285, n. 26
3, 17-22	283
4	289, n. 6
4, 23-36	283

*De catechizandis rudibus*

13, 18	239, n. 317
--------	-------------

*De ciuitate Dei*

6, 25-26	276
6, 29	457
7-10	291, n. 17
11, 28	236, n. 294; 238, n. 308
16, 19	457
16, 22	453, n. 5
19, 17	520
19, 19	310, n. 164
22	242
22, 8	202, n. 6; 215, n. 108; 221, n. 157; 223, n. 168; 223, n. 172-173; 224, n. 177-178; 224, n. 181-183; 225, n. 185-189; 226, n. 191-195; 226, n. 197-227, n. 200; 227, n. 204; 227, n. 208; 229; 230, n. 239; 231; 231, n. 244; 232; 247, n. 3; 249, n. 16; 251, n. 29; 254, n. 49; 255; 258, n. 63; 276, n. 20
22, 10	253; 253, n. 40; 255, n. 55

*De cura pro mortuis*

11, 14	276, n. 20
12, 15	241, n. 338; 245, n. 366

*De diuinatione daemonum*

1, 1 242, n. 347

*De doctrina christiana*

1, 37, 41 294, n. 44  
 2, 31, 48 sq. 293, n. 30  
 2, 40, 60 291, n. 14  
 2, 40, 60 sq. 290, n. 9  
 2, 40, 61 83, n. 3  
 2, 42, 63 293, n. 32  
 3, 2, 2 297, n. 71  
 3, 5, 9 296, n. 60  
 3, 10, 14 294, n. 41; 296, n. 62; 297, n. 69  
 3, 10, 15 307, n. 142  
 3, 17, 38 297, n. 70  
 3, 27, 38 296, n. 66  
 4, 21, 45 453, n. 5  
 4, 21, 47 91

*De dono perseverantiae*

24, 68 304, n. 123

*De genesi ad litteram*

5, 3, 6 294, n. 46  
 10, 23, 39 300, n. 89

*De gestis Pelagii*

11, 25 216, n. 115

*De gratia Christi*

294, n. 38

*De libero arbitrio*

265

*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*

1, 12, 2 276, n. 20  
 1, 17, 31 309, n. 153

*De ordine*

1, 2, 5 285, n. 23; 285, n. 25  
 1, 3, 6-8, 21 281  
 1, 3, 6-8, 24 284  
 1, 3, 7 284, n. 21; 285, n. 25  
 1, 7, 19 281

1, 7, 20 281  
 1, 8, 22 282  
 1, 9, 27-11, 33 284  
 2, 1, 1 284, n. 20; 285, n. 24  
 2, 1, 1-fin. 284  
 2, 9, 27 295, n. 51  
 2, 12, 35-14, 44 295, n. 49  
 2, 19, 50 292, n. 25  
 2, 20, 52 310, n. 165  
 2, 1, 1 283

*De peccato originali*

6, 6-7 308, n. 148

*De praedestinatione sanctorum*

2, 5 292, n. 28  
 4 259, n. 5

*De sermone domini in monte*

2, 5, 13 75, n. 1  
 2, 5, 18 240, n. 323

*De trinitate*

1, 3, 5 302, n. 110-111  
 1, 5, 8 293, n. 31  
 1, 13, 31 302, n. 111  
 2, 1, 1 302, n. 112  
 2, 7-3 449  
 2, 11, 20 457  
 2, 13, 23 461  
 2-3 304, n. 125  
 3, prooem. 1 290, n. 8  
 6-7 304, n. 126  
 7, 1, 1 304, n. 127

*De unico baptismo*

16, 29 269, n. 42; 270

*De utilitate credendi*

1, 2 289, n. 3  
 11, 25 292, n. 28; 292, n. 26

*De uera religione*

75, n. 1; 291  
 4, 7 291, n. 15  
 24, 45 292, n. 29

- 29, 52 sq.                    292, n. 25
- Enarrationes in psalmos*
- 9, 12                    306, n. 139
- 33, 11, 25                253, n. 44
- 36, 1-2                  297, n. 71
- 48, 1, 15-16            253, n. 44
- 54, 22                  305, n. 129; 305,  
n. 130
- 57, 6                    306, n. 139
- 67, 39                  305, n. 130
- 88                      250, n. 21
- 95, 1                    269
- 103, 1, 17              307, n. 141
- 103, 3, 5                296, n. 62
- 103, 4, 1                294, n. 35
- 108, 1                    90
- 121, 4                  235, n. 273
- 131, 1                  269
- 144, 17                 293, n. 33
- Epistulae*
- 2, 3                      92, n. 6
- 10, 1-2                 310, n. 166
- 13, 1                    310, n. 167
- 19, 2                    386; 392
- 20                      398
- 20, 1                    209, n. 55; 217, n.  
131; 218, n. 135-  
136
- 20, 4                    382, n. 19; 398
- 20, 10                  218, n. 137
- 20, 13                  217, n. 131; 218,  
n. 135
- 20, 24                  218, n. 138
- 21                      275
- 21, 4                    310, n. 168
- 23, 3                    214; 214, n. 103;  
236, n. 292
- 24                      260; 263
- 24                      265; 267; 270
- 24, 1                    267; 267, n. 35;  
268
- 24, 3                    265, n. 28
- 24, 4                    271
- 24, 6                    269
- 25                      260; 263
- 26                      263-264; 287, n.  
40
- 26, 7                    387
- 27                      260; 263-264
- 28                      263; 268-270
- 28, 1                    269
- 28, 1, 1                268, n. 37
- 29                      203, n. 15; 217,  
234; 243; 251;  
260; 263; 266; 267
- 29 inscr.                204
- 29, 1                    267
- 29, 2                    205, n. 32
- 29, 2-6                208
- 29, 3                    204; 205, n. 32;  
206; 208; 267
- 29, 3-4                267
- 29, 6                    206, n. 34; 206, n.  
37; 208
- 29, 8                    205, n. 32; 206, n.  
38; 206; 207, n.  
42; 208, n. 51;  
208; 267
- 29, 9                    206, n. 36
- 29, 10                  206, n. 39; 244
- 29, 10-11              251, n. 29
- 29, 11                  207; 212; 242, n.  
344
- 29, 12                  265, n. 27; 268, n.  
36
- 30                      260; 263-264
- 30, 1                    264; 267; 270
- 30, 3                    264
- 31                      260; 263-264
- 31                      265; 267-270
- 31, 3                    265, n. 25
- 31, 4                    264
- 31, 7                    265, n. 26
- 31, 9                    269
- 32                      260; 263-264; 266;  
270
- 32, 1                    265; 266, n. 30-31;  
269
- 32, 1-2                265
- 32, 3-5                265
- 34, 2                    214, n. 102; 237,  
n. 297
- 40, 22                  278, n. 33; 279
- 40, 22 sq.             276
- 40, 22-23             273, n. 1
- 40, 23                  279; 279, n. 37



- 43, 3, 7  
 43, 7  
 43, 11, 20  
 43, 19  
 44  
 44, 3  
 44, 4  
 44, 1, 1  
 52, 2  
 53  
 53, 1, 2  
 53, 1, 2-3  
 53, 1, 3  
 53, 3, 2  
 54, 5, 6-7  
 54, 7, 9  
 63, 11  
 63, 68  
  
 70, 12  
 71  
 71, 1, 2  
 72  
 72, 1  
 72, 1, 1  
 73, 2, 3  
 73, 2, 5  
 73, 3, 6  
 73, 3, 8  
 77, 12  
 78, 3  
 81, 6-7  
 82, 1, 3  
 82, 2, 5  
 88  
 88, 6  
 93, 10, 36  
 93, 10, 39  
 97, 1  
 99  
  
 99, 1  
 99, 3  
  
  
 105, 2, 9  
 108, 3, 11
- 298, n. 76  
 95; 95, n. 1  
 92, n. 6  
 93, n. 3  
 383  
 86, n. 5  
 385  
 270, n. 44  
 95, n. 1  
 92  
 299, n. 78  
 83; 520  
 83  
 83, n. 11  
 300, n. 89  
 286, n. 34  
 383  
 398; 217, n. 131;  
 218, n. 136  
 465  
 269, n. 42  
 269, n. 41  
 269, n. 42  
 268, n. 38; 269  
 269, n. 41  
 310, n. 163  
 309, n. 155  
 310, n. 162  
 310, n. 162  
 453, n. 5  
 309, n. 161  
 383  
 294, n. 39  
 294, n. 37  
 213, n. 92  
 213, n. 86  
 86, n. 4  
 20, n. 12  
 207  
 220, n. 153; 220;  
 221, n. 157; 222;  
 232; 243  
 223, n. 166  
 202; 219; 221, n.  
 156; 222; 241;  
 243-244; 248, n.  
 13; 249, n. 15  
 215, n. 105  
 75, n. 6
- 108, 5, 14  
 108, 6, 18  
 108, 18  
 118  
 118, 5, 32  
 118, 32  
 120, 1, 2-3  
 125, 2  
 125-126  
 126  
 126, 1  
  
 126, 2  
  
 126, 5  
  
 126, 7  
 128, 3  
  
 137, 5, 18  
 143  
 143, 2-4  
  
 143, 7  
  
 148, 1, 4-5  
 148, 4, 15  
 158, 9  
 175, 2  
 175-177  
 176, 5  
 177  
 177, 15  
 177, 19  
  
 178, 3  
 181  
 181, 1  
 182, 2  
 185, 9, 35-36  
 185, 27  
 190, 19  
 193, 4, 10  
 194, 4, 18  
 213  
  
 213, 1  
 213, 5
- 213, n. 87-88  
 215, n. 105  
 215, n. 106  
 292, n. 18  
 502  
 93, n. 6  
 293, n. 30  
 236, n. 286  
 235, n. 280  
 211  
 236, n. 285; 236,  
 n. 287; 236, n. 289  
 236, n. 283; 236,  
 n. 288  
 235, n. 281, 236,  
 n. 284; 236, n. 291  
 234, n. 267  
 214, n. 103; 236,  
 n. 290  
 294, n. 47  
 303, n. 118  
 303, n. 116; 303,  
 n. 117; 304, n. 124  
 294, n. 40; 294, n.  
 42  
 302, n. 108  
 302, n. 109  
 269, n. 42-43  
 95, n. 4  
 299, n. 79  
 95, n. 5  
 94; 96, 308, n. 147  
 95; 95, n. 3  
 97; 97, n. 1; 299,  
 n. 80; 308, n. 146  
 248, n. 14; 253  
 520  
 96, n. 3; 520  
 97, n. 2; 520  
 214, n. 98  
 237, n. 298  
 221, n. 157  
 302, n. 113  
 309, n. 153  
 211, n. 71; 233, n.  
 259; 233; 236, n.  
 282  
 245, n. 367  
 311, n. 171

232, 3 84, n. 6; 93, n. 6  
269 311, n. 173

*Gesta cum Emerito Donatistarum  
episcopo*

245, n. 367  
1 217, n. 128

*Psalmus contra partem Donati*

83-85; 520  
229-240 81-82  
238-240 298, n. 75  
259 sq. 309, n. 159  
263-266 87, n. 2

*Quaestiones in Heptateuchum*

2, qu. 177, 23 228, n. 212  
2, qu. 177, 5 235, n. 272

*Retractationes*

prol. 1 303, n. 119  
prol. 2 304, n. 120-121  
prol. 3 304, n. 122; 304,  
n. 124  
1, 1, 2 281  
1, 1, 3 281  
1, 1, 4 292, n. 19  
1, 2, 1 87, n. 4  
1, 2-3 282  
1, 3, 2 295, n. 50  
1, 16 (17, 1) 209, n. 60  
2, (1, 1), 78 217, n. 129  
2, 1 259, n. 4  
2, 34, 1 (8) 210, n. 68  
2, 53, 1 212, n. 84

*Sermones*

1, 8 302, n. 105  
2 307, n. 143  
2, 4 309, n. 156; 311,  
n. 170  
4, 1 294, n. 35  
5, 1 304, n. 128  
6, 2 460  
6, 5 460  
7, 3-5 460  
7, 7 460  
7, 6 457  
17, 2, 2 301, n. 99

23, 1 293, n. 29  
25, 7 302, n. 105  
32, 7 444, n. 36  
33, 3-4 301, n. 98  
34 240  
46, 3, 8-4, 9 214, n. 101  
46, 7, 14 301, n. 97  
46, 13, 10 93, n. 13  
46, 13, 30 89-90  
46, 31 213; 213, n. 93;  
244, n. 363  
47, 3, 4 209, n. 63  
51, 5 296, n. 63  
61, 12-13 242, n. 345  
76, 1 90; 93, n. 12  
76, 3 90  
89, 4-5 296, n. 61  
101, 5, 6 300, n. 94  
128, 5, 7 300, n. 95  
128, 6 fin 286, n. 33  
129, 3, 4 306, n. 138  
131, 10, 10 96; 97, n. 3; 299,  
n. 81  
132, 1 237, n. 299  
133, 5 301, n. 98  
133, 7 292, n. 23  
137, 3 90  
137, 12, 15 301, n. 98  
138, 5 90  
141 292, n. 18  
146, 1 89  
146, 1, 1 300, n. 96  
147, 1-3 89  
148 202; 216; 216, n.  
122; 219; 230;  
230, n. 231-232;  
241; 244; 247;  
248; 250; 255;  
249  
148, 1 203, n. 12; 250;  
148, 2 250, n. 23  
149, 6, 7 93, n. 8; 93, n. 10  
163 inscr. 208  
164, 9 213, n. 85  
164, 13 213, n. 85  
165 216  
184 292, n. 18  
196, 4 244, n. 362; 245,  
n. 366

- 198, 1-3  
 205 sq  
 205, 1  
 206, 1  
 210, 10  
 211, 1  
 214  
 214, 1  
 219  
  
 221  
 223, 1  
 224  
 226, 1  
 227  
 234  
 235  
 241  
 250  
 252  
 252, 4  
 254  
 257  
  
 257, 3  
 258  
  
 258 tit.  
 258, 2  
 259, 4  
 260  
  
 262  
 262, 1  
 262, 2  
 270, 2
- 244, n. 361  
 205, n. 31  
 205, n. 27  
 205, n. 27  
 205, n. 27  
 205, n. 27  
 275  
 237, n. 300  
 224, n. 180; 235,  
 n. 273  
 224, n. 180  
 224, n. 180  
 250, n. 22  
 224, n. 180  
 249  
 241  
 241  
 292, n. 18  
 243  
 203, n. 15; 208  
 207; 217  
 241  
 216; 217; 219;  
 230; 230, n. 231;  
 241; 244; 247;  
 248-250; 255; 258,  
 n. 63;  
 250  
 202; 216-217; 219;  
 219, n. 149; 222;  
 230, n. 231; 241;  
 243; 244; 247;  
 248, n. 13;  
 216  
 250  
 251  
 202-203; 208; 216;  
 216, n. 118; 216,  
 n. 123; 217; 219;  
 230, n. 231; 237,  
 n. 297; 241; 244;  
 247; 248, n. 13;  
 250; 250, n. 22;  
 251;  
 205; 208; 217; 243  
 203  
 203, n. 17, 205  
 93, n. 12
- 272  
  
 273  
 273, 6, 6  
 273, 7  
 273, 7, 7  
 274  
 277  
 277, 10  
 284, 2  
 294  
 295  
 295 1, 1-5, 5  
 295, 1  
 295, 2  
 295, 2, 2  
 309, 6  
 310  
 310, 2  
  
 310, 2-3  
 311, 3-5  
 313, 1  
 313, 5  
 315, 1  
 316, 5  
 317, 1  
  
 318  
 318, 1  
  
 318, 3  
  
 318-324  
 319, 1-5  
 319, 5  
 319, 7  
  
 319, 8  
 319-324  
 320  
 321  
 322  
  
 322, 4  
 323  
 323, 2
- 237, n. 300; 241;  
 257, n. 60;  
 241  
 229  
 253, n. 40  
 229; 229, n. 224  
 253, n. 42  
 240, n. 325  
 238, n. 306  
 253, n. 39  
 216  
 87  
 88  
 93, n. 12  
 86, n. 3  
 93, n. 8  
 254, n. 51  
 256, n. 57  
 253, n. 40; 255, n.  
 55  
 254, n. 51  
 254, n. 50  
 252, n. 36  
 254, n. 50  
 249  
 228  
 223, n. 169; 227,  
 n. 203  
 241  
 223, n. 170; 227,  
 n. 203; 253, n. 40;  
 255, n. 55  
 227, n. 202; 253,  
 n. 46  
 202, n. 6  
 228, n. 216  
 228, n. 215  
 227, n. 201; 253,  
 n. 46  
 227, n. 210  
 223, n. 172  
 224; 240  
 224  
 224; 227, n. 200;  
 227, n. 204  
 225, n. 190  
 224; 240  
 254

323, 4	225, n. 184; 226, n. 194; 226, n. 196
324	224, n. 179; 240
324, 4	227, n. 200
325	202; 219, n. 150; 222; 230; 241; 252-253; 256
325, 1	215, n. 109; 230; 247, n. 4; 247, n. 7; 252; 252, n. 37; 252, n. 39;
325, 2	215, n. 107; 215, n. 111; 219, n. 149; 220; 243; 247, n. 6; 255; 255, n. 54; 257; 247; 252; 255;; 258
326	252, n. 38-39
326, 1	230; 252;
326, 2	266
339	260
339, 3, 3	286, n. 32
345, 5	250, n. 22
353	233
355	232, n. 247; 233, n. 256; 239, n. 317; 242; 242, n. 350; 245, n. 367; 275
355, 2	233
355, 3	223
355, 4	243; 245, n. 365
355, 5	233
355, 6	234, n. 269
355-356	202; 223, 231; 233
356	233, n. 260
356, 3	221, n. 157; 223, n. 16; 233, n. 259; 239, n. 321
356, 7	233, n. 260
356, 8	231, n. 240; 231, n. 243; 233, n. 263
356, 10	309, n. 160
356, 15	236, n. 290
357, 4	209, n. 57
359, 5	253
359, 9	250, n. 22
360	
376	

376, 2	251, n. 27
376, 3	251, n. 27

*Sermones Casinenses*

1, 133, 5	89
2, 76 inscr	205, n. 28

*Sermones Denis*

2	241
5	255
6	237, n. 300
8	250, n. 22
11 tit.	254, n. 50
12, 1-2	89; 93, n. 13
14 tit.	254, n. 51
15, 1	256
15, 1-4	254, n. 51
15, 4	256
22 tit.	254, n. 50

*Sermones Guelferbytani*

7, 3	236, n. 293; 237, n. 300; 237, n. 295
16	89
16, 3	93, n. 13
17, 2	237, n. 297
18	250, n. 22
19	249-250
19, 2	250
20 inscr.	205, n. 28
21 inscr.	205, n. 28
26, 2	254, n. 50
32, 11	87
36, 2	75
53	250, n. 22

*Sermones Lambot*

2	229, n. 228-229
25 inscr.	205, n. 28
25, 4	205, n. 29

*Sermones Liveriani*

8 inscr.	205, n. 28
----------	------------

*Sermones Mai*

89	250, n. 22
94	250, n. 22
94, 2	251, n. 25

94, 7	237, n. 297; 251, n. 27
126, 1	239, n. 313
126, 4	235, n. 273; 238, n. 305; 238
158	216; 251-252
158, 2	229, n. 221; 251, n. 28; 257
158, 7	252, n. 39; 255, n. 56

*Sermones Morin*

2, 2	231, n. 241
2, 3	230
17 inscr.	205, n. 28

*Sermo Madrid B.N. 194*

89; 93, n. 12

*Tractatus in epistulam Iohannis*

4, 9	235, n. 273; 235, n. 276; 238, n. 302
5, 7	239

*Tractatus in euangelium Iohannis*

6, 15	309, n. 160
6, 25	214, n. 97-98; 233, n. 266
26, 5	504
45-48	301, n. 99
50, 12	93, n. 9; 93, n. 11
124, 5	90

## PS.-BARNABAS

<i>Epistula</i>	340
5, 13	335
7, 3	340
11	413
11, 10	411
11, 10 sq.	410
15, 9	371

## BASILIUS CAESARIENSIS

<i>Adversus Eunomium</i>	
2, 18	460

<i>Epistulae</i>	
42, 5	345

*Homelia in hexameron*

9, 2	416, n. 37
------	------------

## BERNARDUS CLAREVALLENSIS

<i>In Canticum Canticorum</i>	
36	502

## CASSIANUS MASSILIENSIS

<i>Collationes</i>	
21, 26	252, n. 32

*De institutis coenobiorum*

5, 11, 2	240, n. 322
----------	-------------

*Chronicon Paschale*

	261, n. 12; 262; 262, n. 15; 291
--	-------------------------------------

## PS.-CASSIODORUS

<i>Expositio in Cantica Canticorum</i>	
2, 8	537, n. 14

## CASSIUS DIO

<i>Historia Romana</i>	
67, 14, 1-3	121, n. 2

*Cheltenhamer Verzeichnis*

73

## CICERO

<i>Academia</i>	
1, 13	306, n. 137

*Hortensius*

289; 291

## CLAUDIANUS

<i>Carmina minora</i>	
41, 13	261

*De bello Gildonico*

519-524 280, n; 42

*Panegyricus in Probum et Olybrium*

261

*Panegyricus de IV cons. Honorii*

273, n. 1

91-93 279

## CLEMENS ALEXANDRINUS

*Eclogae propheticae*

57, 5 126, n. 5

*Excerpta e Theodoto*

50-54 356, n. 24

*Paedagogus*

2, 2, 19, 3 490

2, 20, 1 490

2, 2, 32, 1 404, n. 16

3, 11, 59, 2 404, n. 17

3 fin. 404, n. 16

4, 21, 3 490

*Protrepticus*

10, 98, 4 355, n. 18

10, 96, 3 163

11, 113, 4 126, n. 5

12, 121, 1 432, n. 37

*Quis dives salvetur*

42, 13 146, n. 2

*Stromata*

1, 14, 153, 1 126, n. 5

1, 15, 69, 1 126, n. 5

1, 15, 69, 6 126, n. 5

1, 15, 70, 1 126, n. 5

1, 20, 100, 5 126, n. 5

1, 25, 168, 4 511, n. 16

3, 12, 80, 2 113

4, 22, 142, 3 389

4, 25, 161 453, n. 5

5, 3, 16, 5 474, n. 6

5, 4, 19, 2 113

5, 10, 63, 6 367, n. 12

5, 14, 129, 4 367, n. 1

6, 7, 58, 1 367, n. 1

6, 17, 153, 1 126, n. 5

6, 17, 154, 3 126, n. 5

7, 2, 7-8 367

7, 3, 20, 3-6 163

7, 6, 31, 8 191

## CLEMENS ROMANUS

*Prima Epistula ad Corinthios*

inscr. 104

1, 1 104, n. 1; 128; 136

1, 2 104, n. 1; 111

2, 3 104, n. 2

3, 2 128

3, 4 128

3-6 128

4 165

4, 1-7 340

4, 7 128

4, 8 128

4, 9 128

4, 10 128

4, 11 128

4, 12 128

4, 13 128

4-5 344

4-6 345-346

5 133

5, 1 128; 159; 159; 164

5, 2 128; 159

5, 3-7 132, n. 4

5, 4 128; 133; 159, n.

1; 159; 165

5, 5 128

5, 6 137, n. 1; 159

5, 7 128; 133, n. 4;

133; 159, n. 1;

159; 164; 165

5-6 128; 130; 133, n.

4; 133; 138; 141;

159

6, 1 128; 159; 164; 166

6, 1-2 159, n. 1

6, 2 128; 132; 133, n.

4; 159; 166

6, 3 128

6, 4 128

7, 1 128; 136

9, 1-2	104, n. 1
11, 1	159
15, 1	104, n. 1
16	124; 165
16, 1	135, n. 1
16, 2	104, n. 1
16-17	124
17	124
17, 1 sq.	128
17, 2	104, n. 1
17, 5	104, n. 1
17, 6	128
19, 2	104, n. 1
20, 12	104, n. 1
24, 5	104, n. 1
27, 4	104, n. 1
32, 1	104, n. 1
32, 3	104, n. 1
32, 4	104, n. 2
33, 8	165
34, 8	115
36, 2	104, n. 1
37, 3	115
37, 5	115; 137
42	530
44	530
44, 3	135, n. 1
45, 1	127
45, 7	104, n. 1
46, 1	164
47, 1	115
47, 1-3	115; 137
49, 1	109; 137, n. 1
49, 3	104, n. 1
49, 4-5	137, n. 1
49, 5	115; 137
49, 6	146
49-50	166
54, 2	135, n. 1
55, 1	164
56, 6	104, n. 2
57, 2	135, n. 1
58, 1	104, n. 1
59, 4	403, n. 11; 135, n. 1
59-61	439
60, 1	104, n. 1
60, 4	104, n. 2
61, 3	104, n. 1

62, 2	104, n. 2
63, 1	164
63, 1-4	136
63, 2	128
64	104, n. 1
65, 1	136
65, 2	104, n. 1

# PS.-CLEMENS ROMANUS

*Epistula altera ad Corinthios*  
2, 17 108

# *Codex Theodosianus*

12, 1, 119 274  
15, 14, 6. 7 274

# COMMODIANUS

*Instructiones*  
2, 5-7 405, n. 20

# CONCILIA

*Ancyranum*  
Anath. 17 196, n. 14-15

# *Antiochenum a.344*

*Ekthesis makrostichos*  
Anath. 2-3 196, n. 14  
Anath. 4 196, n. 15  
Anath. 4, 2-3 175, n. 10

*Carthaginense. a. 401,*  
can 17 206

*Carthaginense a. 411*  
212, n. 80

*Hipponense a. 393*  
209

*Hipponense a. 427*  
208

# *Sirmiense*

Anath. 3-5 196, n. 16  
Anath. 10 196, n. 16

Anath. 12 197

*Consularia Constantinopolitana*  
273

*Consularia Italica*  
274

*Constitutiones Apostolorum*  
332; 333; 334  
5, 20, 6 460  
7, 40 (24) 387  
7, 45, 1 440  
8, 13, 11-13 431, n. 29  
8, 13, 15 405, n. 22

CYPRIANUS  
*Ad Demetrianum*  
73

*Ad Donatum*  
73

*Ad Fortunatum*  
11 19; 46; 53; 163, n.  
1; 344

*Ad Novatianum*  
76, n. 6

*Ad uirgines*  
73

*De bono patientiae*  
41; 49  
9 46  
10 344

*De dominica oratione*  
9 440

*De habitu uirginum*  
77, n. 6; 91  
10 19; 35; 36; 43; 45;  
59, n. 8; 91

*De lapsis*  
13; 51; 68; 73  
3 34  
4 46  
15 40  
27 40

*De mortalitate*  
73

*De opere et elemosyna*  
73

*De oratione*  
73  
23-24 40  
31 41

*De patientia*  
73

*De unitate*  
13; 29; 51; 53; 73;  
90; 92  
3 22; 30-31; 68, n.  
24  
3-5 84, n. 6; 93, n. 6  
4 3-11; 13-56; 62-63;  
85; 91; 95, n. 2;  
520  
4-5 57-98  
5 22; 25; 31-32; 32;  
39; 46; 68, n. 22;  
77, n. 6; 82; 83, n.  
5-6; 84; 84, n. 5;  
85; 86; 91; 94; 95;  
520;  
6 40; 41; 44; 47; 60;  
69, n. 25; 83, n. 5;  
83, n. 5  
7 32; 83, n. 5  
8 32; 39; 40; 44, n.  
39; 46; 47; 68, n.  
22; 90  
9 8-9; 88  
10 68, n. 22; 69, n. 25  
11 32; 40; 41  
12 32  
13 40, n. 36



13-14	40	55, 24	39; 69, n. 25
14	32; 40, n. 36; 75, n. 1	55, 26	34
14-15	44	55, 29	69, n. 25
15	69, n. 25	58, 8	163
17	40; 61; 68, n. 22	59	46; 91
19	3-11; 18; 33-34; 65; 66	59, 1	67, n. 21
20	61	59, 2	344
23	38; 39; 85, n. 2	59, 7	19; 44; 59, n. 8; 83, n. 9
23 sq.	85	59, 14	35; 44; 46; 53; 81, n. 1; 81; 91; 120
24	32	61, 1	46
24-25	40	63, 4	453, n. 5
		63, 8	171, n. 24
<i>De zelo et liuore</i>		66	91
	41; 73	66, 5	46
12	35; 36; 47; 49; 50	66, 8	35; 44; 83, n. 10; 91
<i>Epistulae</i>		68, 3	46
8, 1	35; 91	68, 4	46
10, 4	163	69	37
13, 1	61	69, 1	49, n. 42
15, 1	67, n. 21	69, 1-11	42
16	67, n. 21	69, 2	26; 32; 37; 39; 42, n. 38; 46; 50
17, 2	67, n. 21; 46	69, 5	47
28, 2	49	69, 8	44
33, 1	43; 45; 52; 53; 68, n. 23; 81, n. 2	69, 10	51
41	68, n. 23	69, 11	36
41, 1	46	70	46; 53
41, 1-2	81, n. 2	70, 3	19; 38; 39; 45; 53; 59, n. 8
43	40, n. 35; 53	70-74	42
43, 3	68, n. 23; 81, n. 2	71	46
43, 5	19; 23, n. 18; 38- 39; 43; 45; 52; 53; 59, n. 8; 68, n. 24; 77, n. 6; 81, n. 2; 85, n. 2; 85	71, 1	53, n. 51
		71, 2	47
		71, 3	19; 45; 48; 49; 50; 71
43, 6	46	72, 3	51; 51, n. 43
45, 2	85	73	46
45, 3	46; 69, n. 25	73, 1	53, n. 51
46, 1	46	73, 2	69-70
46, 2	46	73, 7	36; 45; 48; 49; 50
48, 3	69, n. 25	73, 11	19; 45; 61; 70
54, 3	86	73, 13	46
54, 4	13; 53	73, 26	53, n. 51
55, 8	44; 69, n. 25; 81, n. 1; 81; 83, n. 5; 96, n. 4	74	47
		74, 10, 1	299, n. 84
		74, 10, 1-2	299, n. 82

74, 10, 2	299, n. 80; 299, n. 86-87	3, 3	40
74, 1	48; 53, n. 51	3, 53	367
74, 2	48; 70-71	3, 94	40
74, 3	48	3, 101	460
74, 4	48	3, 3	40; 40, n. 36
74, 6	37; 42, n. 38	3, 56	40
74, 8	51; 51, n. 45	3, 65	41
74, 10	49	3, 86	40-41
74, 11	26; 32; 37; 38; 39; 42, n.38; 46	3, 95	40
75	46; 47; 74		
75, 1	53, n. 52	Ps.-CYPRIANUS	
75, 4	53, n. 52	<i>Adversus Iudaeos</i>	
75, 5	48		333
75, 6	48	1	343
75, 15	37	1-8	342
75, 16	36; 46, n. 40; 46; 74, n. 47	2	317; 325
75, 17	48; 49	2, 3, 6-8	337
75, 24	38; 74, n. 47	4	322; 336
75, 25	74, n. 47	4, 9	332
76, 1	49	5	323
		6	320
		7	322; 325
		8	324
		60	370
<i>Sententiae episcoporum</i>			
praef.	51	<i>De aleatoribus</i>	
1	38	1	36
2	38	3	36
5	38		
9	36	<i>De laude martyrii</i>	
14	229, n. 225	29	345
15	36		
25	36		
27	36		
39	36	CYRILLUS ALEXANDRINUS	
40	36	<i>Epistulae</i>	
41	36	23	218, n. 145
46	38		
48	36	<i>Homelia in paralyticum</i>	
53	36	9	189
67	38		
73	38	<i>Mystagogiae</i>	
			443
<i>Testimoniorum libri ad Quirinum</i>		3, 7 fin.	405, n. 19
1, 20	339; 465	4, 1	477, n. 4
1-3	40	4, 9 fin.	405, n. 19
2, 1	367	5, 12-22	405, n. 22
2, 19	41	5, 23 fin.	405, n. 19
3	41		

*Didache*

- 10, 6 429  
11, 3-6 131, n. 3

*Didascalía Apostolorum*

- 332; 337, n. 22;  
444  
2, 57, 4-5 238, n. 309  
2, 59 444, n. 39  
12 441

*Didascalía apostolorum syriace*

- 331; 337  
26, 61 439

## DIOGNETUS (Anonymus ad Diognetum)

- 9, 2 509, n. 12  
12, 1 410  
12, 8 509

## DRACONTIUS

*De laudibus Dei*

- 1, 623 412, n. 23

## EPHRAEM

*De epiphania*

- 4, 22 444, n. 34  
5, 10 444, n. 35  
12, 1-4 444, n. 35  
13, 3 444, n. 35  
13, 7 444  
13, 13 444, n. 35

*Hymni de azymis*

- 2, 8 453, n. 5

*Hymnus de crucifixione*

- 8, 4 444, n. 36

## EPIPHANIUS CONSTANTIENSIS

*Adversus haereses (Panarion)*

- 73, 17-18 181, n. 39a  
73, 2-22 195; 196, n. 17  
73, 8-9 197, n. 18

- 73, 8, 8 181, n. 39a  
73, 9, 2 181, n. 39a  
73, 9, 3 181, n. 39a  
73, 9, 6 181, n. 39a  
79, 5, 4-5 506, n. 5

## PS.-EPIPHANIUS

*De resurrectione Christi*

- 316; 321  
2 317; 325; 358  
3 320  
4 321  
5 326; 335, n. 16  
7 322, n. 1  
8 322  
11 323; 324  
12 356, n. 22; 357

*Euangelium Gamaliel*

- 2, 54 sq. 334

*Euangelium Petri*

- 331-337  
5, 16 321

## EUSEBIUS CAESARIENSIS

*Demonstratio evangelica*

- 5, 3 453, n. 5  
5, 9, 234 457, n. 10

*Historia ecclesiastica*

- 1, 2, 7-8 457, n. 10  
1, 2, 12 458  
1, 2, 12-13 460  
1, 2, 14-16 459  
2, 23, 18 sq. 159, n. 1  
3, 10, 6 141, n. 4  
3, 17 129  
3, 32 sq. 129  
3, 36 184  
4, 18, 9 480, n. 1  
4, 23 523  
4, 23, 10 107, n. 1; 138, n. 1; 525  
4, 26, 2 315; 328; 365

4, 26, 12-14	347
5, 1, 3sq	163
5, 1, 6	161
5, 1, 7	161
5, 1, 10	132, n. 3; 161
5, 1, 11	161-162
5, 1, 16	161
5, 1, 17	161-162
5, 1, 18	161
5, 1, 19	161-162
5, 1, 20	161
5, 1, 22	171, n. 27
5, 1, 23	148, n. 3
5, 1, 24	162
5, 1, 26	132, n. 3
5, 1, 29	161
5, 1, 30	161
5, 1, 36	161-162
5, 1, 38	161
5, 1, 40	161; 162
5, 1, 40 sq.	161
5, 1, 42	148, n. 3; 161; 432, n. 37
5, 1, 43	161-162
5, 1, 45	162
5, 1, 49	162
5, 1, 55	161-162
5, 1-2	161
5, 2, 3	161
5, 2, 7	161
5, 3, 2	163
5, 4, 3	163
5, 13, 1	126
5, 13, 8	126
5, 21, 2	122, n. 1
5, 28, 5	327
6, 12, 2-6	337
6, 30	446
6, 33	362, n. 52
7, 6	362, n. 49
7, 27, 2	446-447
7, 28, 2	447
7, 30, 2	446-447

*Laus Constantini*

5, 4	435, n. 50
9, 15	218, n. 140
18	435, n. 50

*Vita Constantini*

3, 50	218, n. 140
3, 52	457, n. 10

## EUSEBIUS EMESEUS

*Fragmenta armenica*

2, 19	175, n. 11
3	177, n. 25

*Sermones*

1, 29	175, n. 11
1, 31-34	175, n. 11
1, 34	175, n. 11; 179, n. 31
1, 41	180, n. 34
2, 5	176, n. 16
2, 7	175, n. 11;
2, 7-8	175, n.12; 175, n. 14; 179, n. 32
2, 8	175, n. 11; 179, n. 31; 179, n. 32
2, 17	175, n. 11; 176, n. 15
2, 17-20	176, n. 17
2, 18-20	175, n. 13
2, 20	175, n. 14
2, 22	175, n. 13; 176, n. 17
2, 26	176, n. 17; 177, n. 21
2, 27	175, n. 11
2, 28	177, n. 20
2, 31	180, n. 34
2, 43	175, n. 11; 175, n. 14; 176, n. 17
3, 1-2	180
3, 4	175, n. 11
3, 6	176, n. 17
3, 9	176, n. 17
3, 14	176, n. 16
3, 21	179, n. 31
3, 24	174
3, 33	176, n. 16
9, 12	177, n. 18
9, 18	177, n. 18; 177, n. 19; 177, n. 22
9, 30	176, n. 17

9, 31	175, n. 13; 176, n. 15; 179, n. 31
5, 10	180, n. 34
5, 29-30	176, n. 16
5, 33	180, n. 34
11, 25	175, n. 11
13, 3	180, n. 34
13, 27	175, n. 11
13, 31	180, n. 34
13, 36	180, n. 34
13, 40	181, n. 40
14	175, n. 1
14, 13	176, n. 16
14, 13-14	177, n. 23
14, 14	176, n. 15
14, 16	177, n. 22
14, 22	180, n. 34
14, 24	180, n. 34
15	175, n. 11
15, 25	181, n. 40
16, 1	175, n. 11; 175, n. 13; 178, n. 26
16, 2	179, n. 31
16, 3	179, n. 31
16, 3-6	177, n. 24
16, 4	177, n. 25
17, 4-5	177, n. 19
20	175, n. 11
22	175, n. 11

FELIX II  
*Epistulae*

13	208, n. 54
----	------------

FIRMICUS MATERNUS <i>De errore profanorum religionum</i>	
24, 2	384

<i>Florilegium Achridense</i>	
	368

<i>Florilegium Edessenum anonymum</i>	
	315, 318, 319; 321

GREGORIUS ILLIBERITANUS

<i>Tractatus</i>	
2, 10-11	457
7, 12-30	347
9	337, n. 21

GREGORIUS I MAGNUS

<i>Homelia in evangelia</i>	
2, 29, 10	537, n. 13
28	537, n. 13

GREGORIUS NAZIANZENUS

<i>Orationes</i>	
15	141, n. 3
43, 14	523

Ps.-GREGORIUS NYSSENUS

<i>Testimonia adv. Iudaeos</i>	
	345, n. 8; 368

GREGORIUS TURONENSIS

<i>Liber in gloria Martyrum</i>	
27	227, n. 207

*Henoch*

1, 24, 4	410
1, 25, 4	410

HERMAS

<i>Pastor Hermae</i>	
5, 6, 5	474, n. 6
9, 25, 2	113

HERODOTUS

<i>Historiae</i>	
1, 35	145

HESIODUS

<i>Opera et dies</i>	
125	401

## HIERONYMUS

*Commentarii in Abdias*

1 458

*Commentarii in Osee*

3, 12, 12-13 465

*De uiris illustribus*

13 141

24 328; 348

*Dialogi contra Pelagianos*

2, 6 141

*Epistulae*

123, 13 465

## HILARIUS PICTAVIENSIS

*Commentarius in Euangelium Matthaei*

33, 7 384

16, 7 385

*De Synodis*

38 457, n. 11

*De Trinitate*

4, 25, 27-28 457

*Tractatus mysteriorum*

1, 1 343, n. 7

## HIPPOLYTUS

*Contra Noetum*

1 361, n. 43

7 361, n. 45

8 357, n. 27

17 319

*In Canticum Canticorum*

537, n. 11

*Refutatio omnium haeresium*

1, prol. 301, n. 101

9 10, 9-12 361

9 10, 10-11 361

9, 12, 16-18 361, n. 48

10, 32, 2 511, n. 14

*Syntagma contra omnes haereses*

18 430, n. 28

*Traditio Apostolica*

476; 478

4, 8 430, n. 26

22 440

28 429, n. 23

## PS.-HIPPOLYTUS

*In sanctum Pascha*

15-41 358

31 337, n. 21

45-47 359

47, 2 354, n. 11; 357;

360

55 430, n. 27

## HOMERUS

*Ilias*

1, 544 357

3, 31 401

6, 180 401

12, 104 111

*Odyssea*

1, 28 357

## HORATIUS

*Odae*

4, 5, 22 386

*Epistulae*

2, 3, 390 303, n. 117

## HYDATIUS AQUAE FLAVIAE

*Continuatio Chronicorum**Hieronymianorum*

273; 273, n. 1

## IGNATIUS ANTIOCHENUS

*Epistula ad Ephesios*

inscr.	103-105; 117, n. 1; 118; 135
1, 1	108; 117; 123; 126
1, 2	126, 143
1, 3	105; 136
2, 1	111; 125; 136
2, 2	154
2, 12	157
2-6	193
3, 1	127; 129; 130, n. 1, 143; 157
3, 2	117, n. 1, 119; 143
3-5	120, n. 1, 191
4, 1-2	445
4, 3	530
4, 1	106; 111, n. 1; 111; 149
4, 1-2	149
4, 1-2	150
4, 2	150; 171
5, 1	111
5, 2	122; 168, n. 11; 169, n. 13; 172, n. 30; 445
5, 3	150; 154; 168, n. 11
7, 1	108; 166, n. 1; 193
7, 2	123; 152, 154; 186; 189-190; 192- 193; 197
8, 1	108; 122; 145
8, 2	123
9	530
9, 1	114; 119; 137, n. 1; 153
9, 1-2	108; 115; 154
9, 2	129; 445
10, 1	111; 125, n. 4; 126; 127, 127, n. 3;
10, 2	104, n. 1; 150; 166, n. 1
10, 2-3	154
10, 3	113
11, 1	445; 117; 119; 153
11, 2	114; 131-132; 132, n. 3; 139

12, 1	111; 122-123; 132; 153
12, 1-2	115; 131
12, 2	114, 133, n. 4; 154
12, 2-3	132
13, 1	132
14, 1	105; 106, n. 2; 11; 119, 136; 148; 151
15, 1	111, 127
15, 3	445; 106; 114
16, 1	122
17, 1	150
17, 2	157
18-19	118
18, 1	154; 157
18, 2	135; 150; 370
19	154
19, 1	188
19, 3	119; 148; 154; 157
20, 2	482; 484
20, 1	105, 118
20, 2	117, n. 1, 119; 153; 157; 166, n. 1; 168, n. 10; 171; 172, n. 30
21, 1	125; 134; 145; 151; 157
21, 2	167, n. 3

*Epistula ad Magnesios*

inscr.	104, n. 4; 116
1, 1	118
1, 2	111; 117-119
2	123
3, 1	135; 137
3, 2	122
5	123
5, 2	109; 119; 154
5, 6	118
6, 1	108-109
6, 1-2	109
6, 2	108
7, 1	108; 119, n. 1; 147
7, 2	169, n. 13; 170; 171, n. 29
8, 1	117
8, 2	157
9, 1	371-372; 126; 154
12	111; 445

13, 1	111, n. 1; 119; 153
13, 1-2	116; 120, n. 1
14	111; 134; 157; 167, n. 3
14, 1	150
15	117, n. 1; 125

*Epistula ad Philadelphienses*

inscr.	104, n. 4; 106, n. 2; 117; 117, n. 1
1	114, n. 1
1, 1	150
1, 2	111; 147; 149; 157
2, 1	117; 154
2, 2	111, n. 1; 143; 154
2-4	117
3, 1	106, n. 2; 113; 114, n. 1; 117
3, 2	119; 169
3, 3	117; 122; 153; 166, n. 1
4	154; 169, n. 13; 172, n. 30
5, 1	132, n. 3
5, 2	108; 111, n. 1; 119; 125
6, 1	154
6, 2	150
7, 1	114, n. 1; 122
7, 2	103, n. 1; 123; 125; 150; 153
8, 1	119; 120, n. 1; 167
9, 1	119; 170, n. 21
9, 2	118; 154
10, 1	134; 146; 167, n. 2
10, 1-2	167, n. 4
11, 1	125
11, 2	119, n. 1

*Epistula ad Polycarpum*

inscr.	135; 135, n. 1
1, 1	157
1, 2	106; 125; 136; 143
1, 3	143; 153-154
1-3	143
2, 1	154
2, 3	111; 125; 143-145; 151; 157

3, 1	111, n. 1; 125; 143-144; 150
4, 1	106
4, 4	166, n. 1
5, 1	150; 166, n. 1
5, 2	113
6, 1	143; 145; 154; 157
6, 1-2	103, n. 1
6, 2	119, n. 1
7, 1	111; 125-126; 134; 146; 167, n. 2
7, 1-3	167, n. 4
7, 2	111
7, 3	154
8, 1	125
8, 3	119

*Epistula ad Romanos;*

inscr.	102-121; 104, n. 1; 105; 111, n. 1; 113; 118; 118; 129; 133; 135; 137
1, 1	104; 111; 123
1, 2	111; 121; 132, n. 3; 156; 157
2	122; 157
2, 2	445
2, 1	106; 111; 153-154
2, 2	137, n. 1; 149; 157; 169, n. 13; 171, n. 29
2, 3	123
3, 1	101; 119; 121-130; 126-128; 130; 133- 134; 136-138, 529
3, 2	127; 153
3, 2-3	154
3, 3	122-123; 135; 154
4, 1	105; 111; 129, n. 3; 130; 147; 153- 157; 156, n. 1
4, 1-2	130
4, 2	126; 150; 157
4, 2-3	157
4, 3	101; 103, n. 1; 122-123; 130-133; 136; 138; 139; 153; 155, n. 3
4, 6	129



5, 1	127; 143; 149; 153
5, 2	156
5, 3	111; 122; 126; 146; 148, n. 3; 153; 156
5, 6	126
6, 1	123; 149; 153; 156; 162
6, 1-2	152; 157
6, 2	150; 153-154; 156, n. 1; 157
6, 3	150; 445
6-7	156
7, 1	132; 148, n. 3; 157
7, 2	122; 146; 156, n. 1
7, 2-3	153-154; 156; 170
7, 3	153; 157; 172, n. 30; 481
8, 1	125; 154; 157
8, 3	123; 143; 153-154; 156; 157
9, 1	101; 106, n. 2; 116; 123; 134-137; 138; 529
9, 1-2	123
9, 2	108; 111
9, 3	150
10, 1	111
10, 2	121

*Epistula ad Smyrnaeos*

inscr.	103; 104, n. 4; 106
1, 1	117-118; 123; 153
1, 2	170; 188; 335
2	188
3, 2	132, n. 3
3, 3	190
3, 3-12, 1	185
4, 1	125
4, 2	125; 153
5	123
5, 2	111; 125
6, 1	119; 122; 124-125; 136; 154
6, 2	103, n. 1; 154; 157
6, 2-7, 1	168
7, 1	169; 170; 172, n. 30; 479, n. 3; 480, n. 2; 484

8, 1	129
8, 1-2	167
8, 2	154; 167; 171, n. 25
9, 1	147; 153-154
9, 2	111
10, 2	145; 157
11, 1	111; 134
11, 1-3	167, n. 4
11, 2	146; 167, n. 2
11, 3	154
12, 1	108; 111; 123
12, 2	111; 119; 153
13, 2	117

*Epistula ad Trallianos*

inscr.	104, n. 4; 111; 116
1, 1	117, n. 1
1, 2	147
2, 1	154
2, 2	119
3, 1	108
3, 2	127; 136; 154
3, 3	129; 130-131; 139
4, 2	132; 146; 148; 148, n. 3; 156-157
5, 1	108; 150
5, 2	126; 157
6, 1	113; 117
7, 1	129
7, 2	103, n. 1; 123; 153; 168, n. 12; 169, n. 13
8, 1	108
9, 1-2	103, n. 1; 154
9, 2	123; 125; 155, n. 3
10	154
10, 1	143
10, 4	197
11, 1	150
11, 1-2	154
11, 2	119; 127; 149; 169-170; 188
12, 2	111; 125
12, 3	156
13, 1	125; 134; 167, n. 3
13, 2	117, n. 1; 129
13, 3	111; 145; 157

## PS.-IGNATIUS

*Epistula ad Antiochenos*

5, 2	178, n. 29; 178, n. 27
7, 2	145, n. 1
12, 1	145, n. 1

*Epistula ad Ephesios*

18, 2	180
-------	-----

*Epistula ad Heronem*

1, 3	145, n. 1
2, 2	178, n. 29
9, 3	145, n. 1

*Epistula ad Magnesios*

11, 2	178, n. 28; 180
-------	-----------------

*Epistula ad Philadelphienses*

6, 3	178, n. 27
6, 4	178, n. 28
6, 5	178, n. 29

*Epistula ad Philippenses*

1, 2	180, n. 34
2, 1-2	180, n. 34
2, 4	181, n. 40
3	178, n. 29
3, 2	178, n. 28
5, 1	178, n. 27
5, 1-2	178, n. 27
5, 2	174; 178, n. 30; 181; 197
5, 3	197
6, 2-3	178, n. 28
8, 3	180, n. 33-34
9, 1	180
14, 1	145, n. 1

*Epistula ad Smyrnaeos*

1, 1-2	179
1, 2	180

*Epistula ad Tarsenses*

2, 1	178, n. 27; 178, n. 29
4, 2	180, n. 34
8, 2	145, n. 1

*Epistula ad Trallianos*

6, 3	178, n. 29
6, 4	178, n. 27
9, 1-2	180
9, 2	180
10, 4	178, n. 28

*Martyrium Ignatii*

1, 2	127, n. 3
2, 8	131

## IOHANNES CHRYSOSTOMUS

*Catecheses*

2, 19	440
-------	-----

*De inani gloria*

4	431, n. 31
---	------------

*Homeliae de Eleazaro*

11	141, n. 2
----	-----------

*Homeliae de Macabeis*

1-3	141, n. 2
-----	-----------

*Homeliae in epistolam ad Colosseos*

6	441
---	-----

*Homeliae in Genesim*

36, 15, 3	453, n. 5
-----------	-----------

## IOSEPHUS

*Antiquitates Iudaicae*

7, 5, 4	445
---------	-----

## IRENAEUS LUGDUNENSIS

*Adversus haereses*

1, 2	357, n. 27
1, 14, 3	352, n. 10
1, 21, 5	488
1, 26, 1	195
2, 24, 2	447
2, 32, 5	488
3, 3, 2	47, n. 41; 120
3, 3, 2-4	96, n. 1
3, 4, 1	300, n. 92

3, 10, 2	459
3, 11, 8	456
3, 12, 10	341; 341, n. 5
3, 15, 2	195
3, 17, 2	171, n. 24
3, 18, 3	370
3, 19, 1	356, n. 23; 510
3, 20, 2	321
3, 21, 4	370; 510
3, 21, 10	509
3, 22, 4	509
3, 24, 1	300, n. 92
3, 31, 1	356, n. 23
4, pr. 3	459
4, 6, 6	459
4, 7, 4	460
4, 10, 1	340; 341
4, 10, 2	371
4, 14, 1	370; 371
4, 18, 4	489
4, 18, 4-5	482; 484; 485
4, 18, 5	487; 491, n. 2
4, 20, 1	341; 459
4, 21, 3	465
4, 33, 4	367
4, 33, 9	162, n. 1
4, 35, 3	340
4, 37, 2	341
4, 39	340
4, 42, 2	341
4, 48, 2	359, n. 38
5, 1, 1	367
5, 1, 3	356, n. 23; 367; 459; 509; 510
5, 2, 1-3	484; 486
5, 2, 2	487
5, 2, 3	479; 487; 488; 489
5, 12	481
5, 12, 5	356, n. 23
5, 14 sq.	481
5, 15, 3	356, n. 23
5, 16, 1	355, n. 16; 356, n. 24
5, 18, 1	171, n. 24; 371; 373
5, 18, 2	171, n. 24; 371
5, 19, 1	509
5, 21, 1	509

*Demonstratio praedicationis  
apostolicae*

17	340
25	341
32	509
44	456
69	341, n. 5

IUSTINUS MARTYR

*Apologia*

1, 5	473, n. 9
1, 13	476; 483
1, 18 sq.	481
1, 20	483
1, 23	473, n. 5; 473, n. 9
1, 26	471, n. 3
1, 32	474, n. 5
1, 33	474, n. 6
1, 33, 4-6	359
1, 33, 7	447
1, 35, 6	337, n. 24
1, 35, 7	335
1, 40	477, n. 1
1, 46	473, n. 7-9; 474, n. 5
1, 59	473, n. 5; 474, n. 1; 481
1, 61, 3	357, n. 27
1, 61-67	471
1, 63, 7-10	460
1, 64	473, n. 6; 473, n. 9; 474, n. 1
1, 65	477, n. 2
1, 65, 1	439
1, 66	471; 485
1, 66, 2	430
1, 67	477, n. 2; 479, n. 1
1, 67, 7	372
2, 5	483
2, 6, 1	473, n. 4
2, 6, 9	447
2, 7	483
2, 8	473, n. 7; 474, n. 3
2, 10	474, n. 2
2, 12	471, n. 3
2, 13	473, n. 7; 474, n. 3

*Dialogus cum Tryphone Iudaeo*

10	471, n. 3
10, 3	372
14, 8	430, n. 25
32, 2	430, n. 25
35	481
40, 1	340; 354, n. 11; 358, n. 32
49, 2	430, n. 25
50, 1	366
50, 2-51	366
50, 3-5	366
52-54	366
55-62	366
56, 1-10	456
60, 4-5	460
61	473, n. 5-6; 473, n. 9; 474, n. 1; 481
62	473, n; 4
69	481
70	485
80	481
84	509
84, 2	510, n. 13
86, 1	340
90, 2	340
91, 1-3	343
91, 3-4	343
97, 3	335
97, 118	370
100	473; 509
100, 5	359, n. 38; 509
105	473, n. 8-9
111, 3 sq.	340
114	481; 171, n. 24; 171, n. 27
120, 1	509
127, 4	460
128	473, n; 5
129	473, n. 5
134, 3	465

## LACTANTIUS

*Divinae Institutiones*

7, 1, 25	432, n. 37
----------	------------

## LEOI

*Epistulae*

9, 2	253, n. 43
31, 2	457

*Sermones*

5, 3	453, n. 5
82	529

## LUCIANUS

*De morte Peregrini*

146

*Lex*

10	146
----	-----

## MARCELLUS ANCYRANUS

*Sermo maior de fide*

28	368, n. 1
----	-----------

*Martyrium Cononis*

6, 4	149, n. 2
------	-----------

*Martyrologium Romanum*

229, n. 227

## MELITO SARDENSIS

*De anima et corpore, fragmenta*

	315
frag. 5	369; 371
frag. 12	358
frag. 13	372
frag. 55-56	317

*De die dominica, fragmenta*

365 sq.

*De fide, fragmenta*

frag. 15,	317; 324; 326; 455
frag. Fragment 15	
	346

*De incarnatione Christi, fragmenta*

frag. 6	191
---------	-----

*De Pascha*

	315-329; 331; 365;	80, 583	343
	512	81, 597-600	355
4	325	82, 609-83, 621	355
5	325	85	455
6, 43	467	86, 648	346
9	194, n. 11	89	320
9, 61	368	90	320
9, 63	353	90, 676	343
9, 63-64	356, n. 25	93	321
16, 109	352-353; 358	93, 701	346
32, 222	358	93, 703	343; 346
35	347	93, 704	346
35, 236-243	342; 345, n. 9	93, 706 sq.	343
44, 310	358	94	323
46	323	96, 731	343
46 sq.	364	98	322
47	317; 324	99, 764	370
47, 332-334	354; 357	102	322; 430
47, 333	368	103	322; 323
47, 432 sq.	355	103, 799	353; 356
47-56	350	104, 801-802	355
54	318	104, 801-810	369
55, 401-404	354	104, 809	370
55, 405-407	354	104, 811	355
56	349; 350; 364	104, 805	343
56, 409-410	350	104 sq.	352
56, 410	353	105	324
57-58, 413-422	342	105, 811	356; 357
58, 426 sq.	343, n. 7	105, 821	356
59, 431	349	105, 822	353; 355; 356
59, 432	343	499-506	347
60, 500	349	507-510	347
60-62	352	805-809	347
61, 444	371		
61-64	345, n. 8	<i>De Pascha, Fragmenta</i>	
66	319; 325	frag. 2	368
66, 467-472	358	frag. 4	326
67, 479 sq.	358	frag. 5	347
69	344; 345	frag. 9-12	347
69, 501	343	frag. 13	326; 372
70, 506-510	369	frag. 14	357
70, 507	343	frag. 15	317; 325; 347;
72	320		355; 369; 372
72; 531f.	343	frag. 15, 5	368
79	321		
79, 573 sq.	343	<i>De Pascha, versio georgica</i>	
79, 576	346; 355		343-364
80	321		

*De passione, fragmenta*  
frag. 16, 16 322; 325

MINUCTIUS FELIX

*Octavius*  
17, 1 412, n. 23

NAZARIUS

*Panegyricus Constantino Augusto dictus*

6 (7), 6, 2 434, n. 43  
10, 27 434, n. 42  
10, 32 434, n. 45

NICEPHORUS CALLISTES

*Historia ecclesiastica*

7, 49 211, n. 74  
8, 32 432, n. 36

NOTKER BALBULUS

*Assumptiohymnus*

539, n. 33  
2 538, n. 21  
4 539, N. 29  
10 541, n. 44  
A 7 538, n. 26  
A 11 538, n. 26

*Himmelfahrtsequenz*

537, n. 10

*Hymnus der Weihnachtsoktav*

7-10 538, n. 19

*Hymnus für heilige Frauen*

537, n. 9

*Hymnus zum 29. September*

542, n. 48

*Jüngerhymnus*

8 539, n. 28

*Lichtmesshymnus*

4 538, n. 20

6 539, n. 35

7 540, n. 38

7-8 539, n. 32

8 538, n. 23

9 540, n. 39

10 541, n. 45

*Marien Geburtshymnus*

538, n. 17; 539, n.

27; 540, n. 60

*Marienhymnus*

541, n. 45

*Mutterhymnus*

18 541, n. 47

*Sequenz zum Osterfreitag*

5 540, n. 40

6 540, n. 41

*Sequenz zur Weihnachtsoktav*

2 540, n. 37

16 540, n. 37

A 538, n. 25

*Weihnachtshymnus*

537, n. 8

5 538, n. 22

6 538, n. 16

9 538, n. 30

12 538, n. 17

12 538, n. 18

*Weihnachtsoktav*

3, 8 539, n. 31

A 538, n. 24

NOVATIANUS

*De Trinitate*

18 456

19 455

*Odae Salomonis*

11 352

11, 6-7 171, n. 24

## OLYMPIODORUS

*Fragmenta*

frag. 19 (FHG 4,61)

276, n.21

## OPTATUS MILEVITANUS

*Contra Parmenianum Donatistam*

- |        |                      |
|--------|----------------------|
| 1, 1   | 83                   |
| 1, 10  | 83, n. 5-6; 87, n. 3 |
| 1, 19  | 83, n. 6             |
| 2, 1   | 82                   |
| 2, 2   | 82                   |
| 2, 2-3 | 82; 83, n. 7         |
| 2, 3   | 83                   |
| 2, 3-4 | 83, n. 11            |
| 2, 4-5 | 83, n. 6             |
| 2, 5   | 83, n. 5             |
| 2, 6   | 83, n. 5; 83, n. 7   |
| 2, 9   | 83; 83, n. 5-6       |
| 2, 10  | 83, n. 5             |
| 2, 15  | 212, n. 77           |
| 2, 21  | 237, n. 298          |
| 6, 1   | 237, n. 298          |
| 6, 4   | 213, n. 89           |
| 6, 6   | 213, n. 89           |
| 7, 3   | 85                   |

## ORIGENES

*Commentarii in Epistulam ad Romanos, fragmenta graeca*

5, 9 412, n. 23

*Commentarii in Iohannem*

2, 2	363; 355, n. 19
32, 24, 309	491
frag. 45	113

*Commentarii in Matthaeum*

11, 14, 499	479, n; 2
11, 14, 499 sq.	490, n. 2

*Contra Celsum*

3, 29	126
8, 67	327

*In Exodum homiliae*

2, 3-4 347

## OROSIUS

*Historiarum adversus paganos*

7, 35, 3	279
7, 35, 3-4	277, n. 28
7, 35, 5	279
7, 34, 9-35, 9	273, n. 1

## ORPHEUS

*Fragmenta*

401

## OVIDIUS

*Metamorphoses*

7, 254 385

## PACATUS

*Panegyricus Theodosio Augusto dictus*

32, 2	279, n. 40
34, 1	277, n. 26
34-45	273, n. 1
35, 1	277, n. 24
35, 2	277, n. 27
39, 2	277, n. 27
40, 3	277, n. 27

## PACHOMIUS

*Catechesis prima*

345

## PAPYRI

P. Lips. 1 199 279, n. 41

P. Mag. Lond. 121, 593

380, n.14

*Passio Perpetuae et Felicitatis*

4	148, n. 3
10	148, n. 3

## PAULINUS MEDIOLANENSIS

*Vita Ambrosii*

- 14 209, n. 56  
 43 209, n. 56  
 48 209, n. 56; 217, n.  
 132; 398

## PAULINUS NOLANUS

*Carmina*

- 27, 400-402 232, n. 246  
 27, 452-454 232, n. 246  
 28, 146 sq. 232, n. 246

*Epistulae*

- 1, 10 271  
 3 270  
 32, 3 406  
 32, 10 228, n. 213; 228,  
 n. 219  
 32, 16 209, n. 61; 209, n.  
 64

## PELAGIUS II

*Epistula secunda ad episcopos Istriae*  
59, n. 9

## PHILASTRIUS

*Diversarum haereson liber*  
82 (100) 453, n. 5

## PHILO ALEXANDRINUS

*De Abrahamo*

- 98 148, n. 1

*De congressu eruditionis gratia*

- 31 148, n. 1

*De fuga et inventione*

- 139 148, n. 1

*De migratione Abrahami*

- 27 144; 163

*De opificio mundi*

- 153 144, n. 4

*De plantatione*

- 37 144, n. 5

*De sacrificiis Abelis et Caini*

- 1, 121 145

*De specialibus legibus*

- 2, 262 144, n. 6

*De uita contemplatiua*

- 72 148, n. 1

*De uita Mosis*

- 1, 148 148, n. 1

*Legum allegoriae*

- 1, 42 354, n. 11

*Quod omnis probus liber sit*

- 88 144, n. 2

## PHILOSTATUS

*Epistulae*

- 1, 377 152

## PHILOSTORGIUS

*Historia ecclesiastica*

- 11, 2 261, n. 12  
 10, 8 277

## PHILOSTRATUS

*Vitae Sophistarum*

- 155, n. 1

## PHRYNICHUS ARABIUS

*Ecloga*

- 328 sq. 147

## PLATO

*Timaios*

- 28c 357



PLINIUS MAIOR  
*Naturalis Historia*  
5, 120 155

PLINIUS MINOR  
*Epistulae*  
10, 96, 7 327

PLOTINUS  
*Enneades*  
1, 4, 7 292, n. 24  
1, 6, 7-9 292, n. 22  
3, 2, 3 292, n. 21  
6, 7, 31 292, n. 20; 292, n.  
22  
6, 9, 9-11 292, n. 22

PLUTARCHUS  
*Moralia*  
837 C 126, n. 1  
840 F 126, n. 1  
832 B 126, n. 1

POLYCARPUS SMYRNENSIS  
*Epistula ad Philippenses*  
2, 1 370  
3, 2 115  
9, 1-2 132, n. 4; 133  
9, 2 133  
13, 2 133, n. 4

*Martyrium Polycarpi*  
1, 1 160  
1, 1-2 127, n. 3  
2, 2 160  
2, 3 160  
9, 3 161  
13-14 127, n. 3  
14, 2 161  
16 127, n. 3  
16, 1 122, n. 1  
17, 1 144, n. 1; 48, n. 3;  
161  
18, 3 161; 439

19, 2 134; 161; 357, n.  
27

PONTIUS DIACONUS  
*Vita Cypriani*  
7 73

POSEIDONIUS (apud Athenaios)  
5, 213b 431, n. 32

POSSIDIUS  
*Indiculus*  
10, 6, 96 251, n. 28

*Vita Augustini*  
3 275, n. 16  
4 270, n. 46; 275  
5 221, n. 157; 232,  
n. 248  
7 242, n. 348  
8 270, n. 45  
11 212, n. 79; 233, n.  
255  
11, 3 275, n. 17  
15 221, n. 157; 232  
16 210, n. 68  
18 209, n. 64  
19-20 209, n. 63  
22 228, n. 214; 242,  
n. 349; 242, n. 351  
24 233, n. 265; 242,  
n. 344; 311, n. 172  
26 233, n. 262  
28 292, n. 23  
28, 12 275, n. 17  
31 209, n. 64; 233, n.  
264; 275  
31, 1 275

PROCOPIUS  
*De bello Persico*  
2, 9, 14 218, n. 142

## PROSPER AQUITANUS

*Epitoma Chronicorum*

	259, n. 1
1202-1207	261

*Protoeuangelium Jacobi*

1, 4	508
2, 2-3	516
3, 1-2	516
3, 3	515
4	514
4, 1	507-508
4, 1-2	516
4, 2	506-508
4, 4	506-507
5, 2	508
6, 1	509; 509, n. 11
6, 2	510; 512-513
6, 3	510; 513; 517
7, 2	509; 509, n. 11; 513
7, 2-10, 1	514
7, 3	509; 509, n. 11; 512-513
8, 1	509; 513
8, 2	508, n. 9; 509, n. 11
8, 3	516-517
9, 1	509
9, 3	508; 508, n. 9
9-13	507
10	508, n; 9
10, 1	509
11, 1	509; 515
11, 2	513
11, 3	509, n. 12; 513; 515
12, 2	513
12, 3	508, n. 9; 509, n. 11
13, 1	508; 508, n. 9; 509; 515
13, 2	509; 513
13-22	514
14, 2	508; 509, n. 12; 513; 515
15, 2	516
15, 3	509; 515

16, 1	515
17, 1	516
17, 2	509, n. 12; 515
18, 1	516
18, 2	515
18, 2-19, 1	517
18-19	517
19, 2	515
19, 3	516
19-20	509
20, 2	517
20, 3	516
22, 3	515
24, 3	509, n. 11
79, 2	516

## QUODVULTDEUS

*De cantico noveo*

10, 10	441
--------	-----

*Sermo de quarta feria*

7, 9	441
------	-----

## RUFINUS

*Historia ecclesiastica*

11, 17	273, n. 1
--------	-----------

## SENECA MINOR

*Troades*

430	384
-----	-----

*Epistulae*

102, 23-6	150
-----------	-----

## SOCRATES

*Historia ecclesiastica*

1, 16	211, n. 73; 218, n. 146
2, 16	218, n. 146
5, 14	273, n. 1; 274, n. 4; 279, n. 38
5, 25-26	262, n. 17
5, 26	261, n; 12
5, 26, 4	262, n. 15

- 6, 1 261, n; 12; 262, n.  
15  
7, 29, 3-4 262, n. 16

#### SOZOMENUS

##### *Historia ecclesiastica*

- 7, 14 273, n. 1; 279, n.  
38

##### *Stoicorum fragmenta*

- 3, 16 (Stobaeus, ecl. 2, 77, 16)  
148, n. 2  
3, 295 sq (Diogenes Laertios 7, 125)  
148, n. 2  
3, 303 (Philo)  
148, n. 2

#### SUETON

##### *Vita Domitiani*

- 10, 2 121, n. 1  
15, 1 121, n. 1

#### SULPICIUS SEVERUS

##### *Dialogorum libri ii*

- 1 (2, 1) 209, n. 62

#### THEODORETUS

##### *Historia ecclesiastica*

- 2, 21, 8 181, n. 38  
5, 14-15 273, n. 1

##### *Quaestiones in Exodum*

- qu. 5 sq. 460

#### TERTULLIANUS

##### *Ad martyros*

- 3 163

##### *Ad nationes*

- 1, 13, 1 371

##### *Adversus Iudaeos*

- 10 341

- 10, 1 343  
10, 2-5 342  
10, 6 343-344  
10, 18 sq. 337  
13, 12 455  
13, 21 sq. 343

##### *Adversus Marcionem*

- 2, 2, 4 367  
3, 18 341; 342, n. 6  
3, 18, 1 343  
3, 18, 1-2 342  
3, 18, 2 343-343  
4, 42, 5 322  
5, 3, 9 sq. 343  
5, 9 481  
5, 14, 10 367

##### *Adversus Praxean*

- 1, 1 361, n. 46  
5, 5 354, n. 11  
12, 3-4 355, n. 17  
16, 6 460  
16, 7 456; 459  
17, 1 361, n. 46  
19, 2 367  
22, 12 361, n. 46  
26, 4 359, n. 38  
27, 1 361, n. 47

##### *Apologeticum*

- 21, 13 359, n. 36

##### *De anima*

- 3, 4 354, n. 11  
39, 4 389

##### *De baptismo*

- 1 415  
1, 3 417  
8, 3 509  
9, 2 455  
9, 4 171, n. 24  
19, 2 257  
20, 2 439  
20, 4 455

##### *De carne Christi*

- 5, 7 190

6, 7	456	10, 496	385
19	474, n; 6	11, 110	385

*De corona*

3, 3	439
------	-----

*De oratione*

1, 1	368
2, 4	357, n; 27

*De praescriptione haereticorum*

7, 1-6	290, n. 10
20	97, n. 4; 131, n. 3
36	125, n. 4

*De pudicitia*

21	52; 97, n. 4
----	--------------

*De resurrectione mortuorum*

7, 3	354, n. 11
8	481
12, 4	412, n. 23
12, 7	412, n. 23

*De testimonio animae*

84

*Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*

1, 19	239, n. 310
-------	-------------

## VENANTIUS FORTUNATUS

*Carmina*

1, 15, 53	383
3, 9	414, n. 31

## VICTOR VITENSIS

*Historia persecutionis Africanae prouinciae*

1, 9	217, n. 130
------	-------------

## VERGILIUS

*Aeneis*

2, 259	385
3, 511	386

*Vita Adam et Euae*

4, 2	509
13, 1	509

## VITRUVIUS

*De architectura*

1, 6, 4	380
1, 6, 13	380

## ZENO VERONENSIS

*Tractatus*

2, 40	433, n. 39
2, 45	414
2, 46	414
2, 47-53	415
2, 54	433, n. 39
2, 57	433, n. 39

## ZENOBIVS PAROEMIOGRAPHVS

1, 50	147, n. 2
-------	-----------

## ZOSIMVS

*Historia*

4, 42-47	273, n. 1
4, 45	279, n. 37
4, 45, 5	277
4, 45, 6	277
4, 45-47	279
4, 46, 3	277
4, 47	279

## C. Moderne Autoren

- Aal, A. 474, n. 4  
Adam, K. 14; 52; 84, n. 1; 92, n. 1; 93, n. 7; 95, n. 1; 306, n. 135  
Aeby, G. 449, n. 1  
Afanasieff, N. 527  
Aland, D.K. 282  
Albertini, E. 212, n. 78  
Albertini, E. 222, n. 162  
Alfödi, A. 431, n. 30; 422, n. 2; 422, n. 3; 426, n. 14  
Allo, B. 128, n. 1  
Altaner, B. 76, n. 3; 160, n. 1; 209, n. 64; 471, n. 2; 526  
Amann, E. 506, n. 4  
Arnim, H.von 148, n. 2  
Arnold, A. 475  
Assemanus 414, n. 31  
Atchley, F. 488, n. 1  
Audet, J.P. 430, n. 24  
Audet, T.A. 224, n. 180  
Audollent, A. 210, n. 65  
Babut, Ch. 271  
Bagatti, B. 409, n. 3; 411, n. 15  
Balié, K. 531, n. 1  
Balise, A. 431, n. 28  
Barauna, G. 526, n. 31  
Barbel, J. 449, n. 1; 457, n. 10, n. 12  
Bardenhewer, O. 3; 182, n. 45; 191; 331; 347, n. 11; 471, n. 2; 525  
Bardsley, H.J. 108, n. 3; 131, n. 1; 136; 137, n. 1; 142, n. 3  
Bardy, G. 76, n. 3; 328; 446; 453, n. 7; 471, n. 2; 526  
Bareille, G. 525  
Baronius, C. 232  
Batiffol, P. 3; 13; 14; 14, n. 7; 51; 76, n. 3; 92, n. 2; 93, n. 2; 98, n. 1; 471, n. 2; 483, n. 3; 526  
Bauer, W. 110, n. 1; 112; 127, n. 2; 144, n. 1; 145, n. 2; 147, n. 1; 149, n. 2; 168, n. 10; 171, n. 24; 171, n. 26; 196, n. 13; 525  
Baur, V.C. 437  
Bavaud, G. 305, n. 134  
Bayard, L. 25; 25, n. 24  
Berthier, A. 227, n. 203; 227, n. 206; 227, n. 209; 234, n. 270; 239, n. 315; 239, n. 319  
Besson, M. 542, n. 49  
Betschart, I. 493, n. 1  
Bettencourt, S. 148, n. 3  
Bévenot, M. 76, n. 3; 76, n. 4; 80  
Bigelmair, A. 414, n. 33  
Bihlmeyer, K. 524; 102, n. 1; 105; 132, n. 4; 141; 167, n. 1; 186  
Biraghi, L. 377; 380  
Birsall, J.N. 349  
Blass, F. 123, n. 1; 125, n. 1  
Boissevain, P. 121, n. 2  
Bonhöfer, A. 166, n. 1  
Bonner, C. 317; 322; 331; 337, n. 23; 349, n. 1  
Borteffs, J.W.Ph. 171, n. 24  
Bosio, G. 525  
Botte, B. 395; 405, n. 19; 405, n. 22  
Boudinhon, A. 208  
Boulenger, A. 151, n. 2; 154-155, n. 3  
Bousset, W. 145, n. 5  
Boyer, Ch. 283, n. 15  
Bradford Welles, K. 437  
Braun, H. 349, n. 1  
Braun, J. 227, n. 205  
Bremer, H. 496  
Brocher, J. 271

- Brown, M.P. 192  
 Brusin, G. 413, n. 26;  
 419, n. 1; 433, n. 38;  
 434, n. 44  
 Buckley, E.R. 477, n. 3  
 Buecheler, F. 377, n. 1;  
 379, n. 11; 381, n. 17;  
 407, n. 29  
 Buytaert, E.M. 173, n. 3;  
 174, n. 5; 182, n. 41  
 Byvanck, A.W. 464; 464, n.  
 27  
  
 Cabrol, F. 475  
 Calderini, A. 217, n. 133;  
 397, n. 39; 398; 398, n.  
 41  
 Camelot, Th. 154-155, n. 3;  
 167, n. 1; 168, n. 10;  
 187; 526  
 Caminada, Ch. 543, n. 50  
 Campenhausen, H. von 158,  
 n. 3; 274, n. 10; 515, n.  
 23  
 Cantalamessa, R. 190,  
 n. 8; 291, n. 11; 351, n.  
 8; 354; 358, n. 34; 359,  
 n. 38; 359, n. 39; 361,  
 n. 46; 443, n. 30; 444,  
 n. 40  
 Capelle, B. 388, n. 24;  
 535, n. 5  
 Capitani d'Azargo, A de 218,  
 n. 133; 218, n. 134;  
 398, n. 41  
 Casel, O. 474, n. 6;  
 483, n. 2; 488, n. 1  
 Caspar, E. 3; 13; 76, n. 3  
 Casson, L. 264, n. 22;  
 276, n. 19  
 Castiglioni, C. 397, n. 39  
 Cattaneo, E. 398, n. 41  
 Cauwelaert, R. van 129  
 Cavallera, F. 252; 310, n.  
 162  
 Cecchelli, C. 413, n. 26;  
 419, n. 1; 457  
 Chapman, J. 3; 3, n. 2; 9;  
 10; 10, n. 1; 11; 11, n.  
 2; 13; 13, n. 1; 14-15;  
 18-20; 33; 40, n. 35; 51;  
 53; 55; 57-60; 64; 66, n.  
 20; 71-74; 76; 83; 84, n.  
 4; 85, n. 6; 101; 104;  
 104, n. 5; 107; 109;  
 126, n. 4; 525  
 Charles, R.H. 141  
 Chirat, H. 431, n. 28  
 Cohn, L. 144, n. 2;  
 144, n. 3; 145, n. 4;  
 148, n. 1  
 Connolly, H. 238, n. 309;  
 389; 394; 478, n. 1;  
 488, n. 1  
 Cotelier, J.B. 524  
 Courcelle, P. 259, n. 2;  
 263, n. 20; 377  
 Courtois, Ch. 234, n. 268;  
 409, n. 1; 409, n. 4;  
 410, n. 8; 411, n. 15;  
 415, n. 34  
 Cumont, Fr. 412, n. 21;  
 422, n. 2; 427, n. 19;  
 438  
 Cuthbert, E.G. 488, n. 1  
  
 d'Alès, A. 3; 13; 76, n. 3  
 Daniélou, J. 339, n. 3;  
 371, n. 2; 410, n. 7;  
 410, n. 11; 410, n. 14  
 De Bruyne, L. 204, n. 25;  
 250, n. 21; 411, n. 15;  
 465; 466, n. 31  
 De Groot, A.W. 22, n. 16; 29  
 De Jonge, E. 22; 22, n. 15;  
 29  
 De Rossi, J.B. 395, n. 36  
 de Jerphanion, G. 427, n. 18  
 de Riedmatten, H. 446, n. 49  
 de Rossi, J.B. 377; 377, n.  
 1; 387; 400, n. 4  
 Debrunner, A. 123, n. 1;  
 125, n. 1  
 Deichmann, F.W. 239,  
 n. 311; 239, n. 314  
 Deissmann, A. 141; 158; 159,  
 n. 1  
 Delafosse, H. 526

- Delbrück, R. 422, n. 7;  
 427, n. 16  
 Delehay, H. 165; 203, n.  
 20; 204, n. 22; 215, n.  
 110; 229, n. 227; 230,  
 n. 238  
 Dibelius, M. 164-165; 165,  
 n. 2  
 Diehl, E. 377, n. 1;  
 378, n. 9; 379, n. 10;  
 381, n. 18; 382, n. 20;  
 384; 387; 402, n. 7;  
 404, n. 13; 404, n. 14;  
 406, n. 25; 407, n. 27;  
 431, n. 28; 439, n. 9  
 Diekamp, F. 102, n. 1;  
 107, n. 4; 111, n. 2; 112  
 n. 2; 113, n. 1; 126, n. 4;  
 127, n. 3; 131, n. 2;  
 173-174; 181; 181, n.  
 40; 182; 182, n. 41;  
 182, n. 45; 186; 524  
 Dietze, P. 108, n. 3;  
 142, n. 3  
 Dölger, F.J. 148, n. 3;  
 240; 378; 381; 383; 388-  
 389; 391; 392, n. 21;  
 399, n. 2; 401, n. 5;  
 402, n. 6; 405, n. 21;  
 408, n. 30; 414, n. 32;  
 432; 432, n. 35-37; 439;  
 440, n. 16; 475  
 Dombart, B. 221, n. 157;  
 223, n. 168; 231, n.  
 244; 236, n. 294; 238,  
 n. 308; 242, n. 346;  
 247, n. 3  
 Duchesne, L. 122; 173; 526  
 Dudden, F.H. 397, n. 37  
 Duft, J. 544, n. 52  
 Dupont-Sommer, A. 141;  
 141, n. 7; 142; 155, n.  
 3; 158; 158, n. 2; 159,  
 n. 1; 160  
 Dyroff, A. 281  
 Egger, R. 239, n. 311;  
 419, n. 1  
 Ehrhard, A. 107, n. 2  
 Eichenseer, C. 275, n. 18  
 Eisenhut, W. 412, n. 24  
 Eisler, R. 419, n. 1  
 Eissfeld, O. 437  
 Eltester, W. 218, n. 140;  
 218, n. 143; 222, n. 161  
 Ensslin, W. 274, n. 10,  
 279, n. 41  
 Erhard, A. 526  
 Ernst, J. 3; 13; 14; 14,  
 n. 4; 76, n. 3  
 Esseiva, P. 7, n. 1  
 Evers, H. G. 239, n. 311  
 Ewig, E. 532, n. 2  
 Fabre, P. 259, n. 2.;  
 259, n. 5; 263, n. 20;  
 271; 271, n. 47; 271, n.  
 50  
 Faller, O. 394; 496  
 Fässler, F. 512, n. 17  
 Federer, K. 300, n. 90  
 Ferrua, A. 456  
 Feuille, G.L. 411, n. 16  
 Février, P.A. 415, n. 34  
 Fink, J. 419, n. 1; 437  
 Finnbar Barry, M. 380  
 Fischer, A. 526  
 Franz, H.G. 400, n. 4  
 Freidländer, L. 276, n. 19  
 Freudenthal, J. 151; 151, n.  
 4; 151, n. 6; 155, n. 3;  
 158  
 Friedländer, L. 264, n. 22;  
 286, n. 37  
 Funk, F.X. 101; 102, n.  
 1; 105; 107; 107, n. 2;  
 107, n. 4; 108-109; 109,  
 n. 6; 111, n. 2; 112;  
 112, n. 2; 113, n. 1;  
 122; 126, n. 4; 127, n.  
 3; 131, n. 2; 173-174;  
 181; 181, n. 40; 183;  
 186; 238, n. 309; 405,  
 n. 19; 405, n. 22; 524-  
 527  
 Galletier, E. 434, n. 42  
 Galtier, P. 52

- Gams, P.B. 523, n. 8  
 Gardner-Smith, P. 337, n. 25  
 Gauckler, P. 411, n. 17  
 Gebhardt, A. v. 485, n. 2  
 Geiselmann J.R. 522; 523, n. 6  
 Gerkan, A. von 434, n. 46-47;  
 437  
 Gerstinger, H. 464; 464, n.  
 26  
 Gfrörer, A.F. 158  
 Giger, A. 531, n. 1  
 Giovenale, G.B. 379, n. 10  
 Giuliani, G.B. 414, n. 414  
 Gnirs, A. 419, n. 1  
 Goldbacher, A. 204; 220, n.  
 154; 260; 269, n. 40  
 Goodenough, E.R. 410;  
 410, n. 8; 410, n. 10;  
 410, n. 14; 411, n. 19;  
 463, n. 20-22  
 Gorce, D. 286, n. 37  
 Grabar, A. 227, n. 209;  
 410, n. 14; 422, n. 2-4;  
 425, n. 8-9; 426, n. 11;  
 426, n. 13-14; 427, n.  
 17; 437  
 Grenfell, B.P. 514, n. 21  
 Gressmann, H. 145, n. 5  
 Grillmeier, A. 512, n. 18  
 Grimm, G. 158  
 Grundmann, W. 445, n. 44  
 Gsell, S. 201; 207; 220,  
 n. 152; 228, n. 216;  
 237, n. 296; 237, n.  
 298; 238, n. 301; 238,  
 n. 307; 239, n. 311;  
 239, n. 315-316; 239, n.  
 318; 245, n. 367  
 Gudemann, A. 281  
 Gumerus, J. 180, n. 36;  
 181, n. 37  
 Gwatkin, H.G. 180, n. 36  
 Haeringen, J.H. van 283,  
 n. 15  
 Haeuser, P. 107, n. 1  
 Hagemeyer, O. 410, n. 6;  
 410, n. 14  
 Hahn, A. 187, n. 3-4;  
 189, n. 7; 195; 196, n.  
 16; 197; 370, n. 2-3;  
 357, n. 27  
 Hall, S.G. 351-352; 354,  
 n. 11  
 Harnack, A. von 3; 13; 76, n.  
 3; 101; 104; 107; 110-  
 112; 120; 125; 126, n.  
 4; 134-136; 141, n. 6;  
 142, n. 3; 173; 191;  
 232, n. 254; 348, n. 12;  
 446; 484, n. 1; 485, n.  
 2; 524-525  
 Harrison, F. N. 167, n. 2  
 Hartel, G. 3-4; 6; 9-10;  
 15; 18; 18, n. 11; 20;  
 36, n. 33; 40; 40, n. 36;  
 41, n. 37; 59, n. 8; 60;  
 66, n. 20; 73, n. 42; 74,  
 n. 45; 75, n. 1; 163, n.  
 1; 171, n. 24; 317  
 Harvey, W. 171, n. 24;  
 479, n. 4  
 Haury, J. 218, n. 142  
 Hefele, K.J. von 180, n. 36;  
 181, n. 37; 206, n. 35;  
 208, n. 49; 268, n. 39;  
 523-525; 527-528  
 Heinemann, I. 155, n. 3; 158  
 Hennecke, E. 126, n. 4  
 Héroux, B. 183, n. 1  
 Heussi, K. 133, n. 4  
 Hilgenfeld, A. 105; 122, n.  
 1; 124, n. 2; 127, n. 4;  
 173  
 Hirschfeld, O. 163  
 Hirzel R. 281  
 Hoffmann, E. 258, n. 63  
 Hofmann, F. 94, n. 1; 95,  
 n. 1; 305, n. 132; 306,  
 n. 135  
 Holl, K. 158, n. 3;  
 181, n. 39a; 485  
 Holl, O. 459, n. 14  
 Hopkins, C. 437; 438  
 Ihm, M. 121, n. 1



- Jalabert, L. 438, n. 7-8;  
 446, n. 46  
 James, M.R. 331  
 Jepson, J. J. 75, n. 1; 240,  
 n. 323  
 Jeremias, J. 166, n. 2  
 Jolivet, R. 291, n. 14  
 Jouassard, G. 171, n. 29  
 Jugie, M. 505, n. 2;  
 513, n. 19  
 Jüllicher, A. 261, n. 13  
 Jungmann, J.A. 429, n. 23;  
 439, n. 11; 454, n. 8  
  
 Kaenel, B. 411, n. 18  
 Kähler, H. 437  
 Kalb, A. 221, n. 157;  
 223, n. 168; 231, n.  
 244; 236, n. 294; 238,  
 n. 308; 242, n. 346;  
 247, n. 3  
 Kantorowicz, E.H. 422,  
 n. 2; 426, n. 11  
 Kasser, R. 349, n. 1; 352  
 Kattenbusch, F. 180, n. 35  
 Kaufmann, M. 121, n. 3;  
 399, n. 3; 401, n. 5;  
 406, n. 26  
 Kautsch, E. 141  
 Keller, O. 416, n. 34  
 Kellner, K.A.H. 513, n. 20  
 Kelly, M. 525  
 Kenyon, F.G. 349, n. 1; 363  
 Kerkvoorde, A. 526, n. 31  
 Kihn, H. 525  
 Kirch, K. 525  
 Kirsch, J.P. 209, n. 58;  
 219, n. 148; 221, n.  
 158; 222, n. 159; 227,  
 n. 205; 254, n. 47  
 Kittel, G. 159, n. 3  
 Klauser, Th. 227, n. 205;  
 239, n. 311; 254, n. 47;  
 410, n. 6; 410, n. 14;  
 415, n. 35; 427, n. 21;  
 431, n. 30; 431, n. 32-  
 33; 433, n. 38; 437  
 Koch, H. 13; 13, n. 2;  
 14; 14, n. 5; 15; 19; 75,  
 n. 1; 76; 84, n. 4; 85, n.  
 6  
 Kollwitz, J. 437; 453, n.  
 3; 464, n. 25  
 Kötting, B. 231, n. 245  
 Kraeling, C.H. 437-438; 444,  
 n. 36; 446, n. 47  
 Kraft, A. 339, n. 3  
 Kraft, R.A. 431  
 Kroll, J. 327, n. 9  
 Kroymann, A. 131, n. 3  
 Krüger, D.G. 141  
 Krüger, G. 126, n. 4; 525  
 Kuenstle, K. 459, n. 14  
 Kühn, C.G. 149  
 Künstle, K. 464  
 Kunzelmann, A. 75, n. 4; 88,  
 n. 1; 203, n. 19; 207;  
 215; 216, n. 117; 216,  
 n. 121; 223, n. 172;  
 224, n. 177; 228, n.  
 223; 231, n. 242; 238;  
 238, n. 306; 242, n. 345  
 Künzle, P. 466  
  
 L'Orange, H.P. 434, n. 46  
 Labriolle, P. de 163  
 Lagrange, M.J. 150  
 Lake, K. 525  
 Lambot, C. 89, n. 8-9;  
 202, n. 5; 204; 221, n.  
 157-158; 223, n. 165;  
 223, n. 171; 228, n.  
 211; 228, n. 220; 229,  
 n. 230; 231, n. 240;  
 231, n. 243; 232, n.  
 247; 233, n. 256-257;  
 233, n. 260-261; 233, n.  
 263; 239, n. 317; 239,  
 n. 321; 242, n. 341;  
 242, n. 350; 245, n.  
 365; 245, n. 367; 247;  
 248, n. 9; 248, n. 13;  
 249; 249, n. 17; 252;  
 256-258  
 Lampe, G.W.H. 431, n. 28  
 Lang, B. 531, n. 1  
 Lapeyre, G.G. 208, n. 52;  
 216; 240, n. 326

- Latte, K. 438  
 Laurand, L. 20; 20, n. 13  
 Le Moyne, J. 76; 76, n. 3;  
     77, n. 6; 91  
 Lebreton, J. 3; 13; 15; 15,  
     n. 10; 33; 35; 51; 53-54;  
     76, n. 3; 449, n. 1; 474,  
     n. 4  
 Lebrun, P. 271  
 Leclercq H. 180, n. 36;  
     181, n. 37; 202; 206, n.  
     35; 208, n. 49; 227, n.  
     209; 268, n. 39; 399, n.  
     1; 401, n. 5; 459, n. 14;  
     535, n. 5  
 Legewie, B. 311, n. 174  
 Leisegang, I. 148, n. 1  
 Lejay, P. 377; 389  
 Lelong, A. 168, n. 7;  
     168, n. 10; 526  
 Lerch, D. 340, n. 4  
 Levy, E. 263, n. 19  
 Lietzmann, H. 165, n. 4;  
     260; 263, n. 20; 282;  
     419, n. 1; 437; 475;  
     477, n. 4  
 Lightfoot, J.B. 101; 102, n.  
     1; 105; 107; 107, n. 3;  
     108-109; 112; 117, n. 2;  
     126, n. 4; 127, n. 1;  
     131, n. 1; 132, n. 2;  
     149, n. 1; 151, n. 3;  
     152, n. 1; 163, n. 2;  
     168, n. 7; 168, n. 10;  
     169, n. 13; 173; 181, n.  
     40; 182, n. 45; 183;  
     185, n. 1; 186; 196, n.  
     14; 525  
 Lobeck, A.C. 147  
 Lohse, B. 459, n. 15;  
     512, n. 18  
 Loofs, F. 446, n. 49;  
     484, n. 1  
 Löscher, St. 522, n. 5  
 Ludwig, J. 76; 76, n. 5;  
     77, n. 6  
 Lundberg, Per 385, n. 23  
 Mai, A. 316  
 Maier, J.L. 457, n. 13  
 Malas, J. 523  
 Mansi, J.D. 206, n. 35;  
     208, n. 50; 268, n. 39  
 Marec, E. 201; 201, n.  
     1; 234; 244; 248, n. 13;  
     256; 257, n. 59; 258;  
     258, n. 63  
 Marrou, H.-I. 295, n. 58  
 Martroye, F. 209, n. 63  
 Massuet, R. 479, n. 4;  
     485, n. 2  
 Matthiae, G. 457; 466  
 Matz, F. 412  
 Maurer, M.Chr. 331  
 Maurice, J. 426, n. 10;  
     434, n. 48  
 Mayer, Chr. 525  
 Mayser, E. 106  
 Meda, F. 287  
 Meier, J.-L. 449, n. 1  
 Mercati, G. 10  
 Mercenier, E. 327, n. 10  
 Mercenier, P.F. 512, n. 17  
 Merki, H. 355, n. 21  
 Merkle, S. 377  
 Merton, A. 544, n. 52  
 Mesnage, J. 201; 215, n.  
     104; 269, n. 40  
 Meulenbroek, B.L. 281  
 Meyer, W. 25; 25, n. 27  
 Michels, P. Th. 414, n. 28  
 Miller, K. 266, n. 32;  
     277, n. 30  
 Mingana, A. 441, n. 20;  
     443, n. 32  
 Minozi, L. 398, n. 43  
 Mohlberg, C. 454, n. 9  
 Möhler, A. 522; 523  
 Mohrmann, C. 205, n. 27  
 Mommsen, Th. 377, n. 1; 387  
 Monachino, V. 253, n. 43;  
     397, n. 39; 398, n. 43  
 Monceaux, P. 86, n. 4; 203;  
     204, n. 23; 211, n. 76;  
     212, n. 77; 212, n. 83;  
     213; 213, n. 90; 214, n.  
     99; 217, n. 127; 230, n.  
     237; 233, n. 255; 233,

- n. 259; 233, n. 263;  
269, n. 40
- Mondésert, R. 446, n. 46
- Monneret De Villard, U. 217,  
n. 133; 397, n. 38; 398,  
n. 40; 398, n. 43
- Morin, G. 75, n. 2; 87,  
n. 3; 89, n. 3; 89, n. 6-  
7; 216, n. 117; 217;  
217, n. 126; 244; 248;  
260-261; 266; 287-288
- Mouterde, R. 438; 439; 446,  
n. 46
- Müller, A. 466, n. 29
- Müller, Iso 532
- Nautin, P. 315, n. 1;  
316-317; 318-319; 321,  
n. 4; 326; 326, n. 6;  
335, n. 16; 356, n. 22;  
357, n. 29-30; 358, n.  
35; 359, n. 41; 414, n.  
30
- Neher, St.J. 522, n. 5
- Neunheuser, B. 526, n. 31
- Nielen, J.M. 155, n. 2
- Nirschl, Jos. 525
- Nock, A.D. 438
- Norden, E. 22; 22,n. 14;  
25; 25, n. 25; 26;  
151;151, n. 1; 151, n. 3;  
151, n. 5; 154; 155, n. 3
- Nordström, C.O. 426, n. 14
- Novotny, F. 22, n. 16
- Opitz, JH.G. 175, n. 10;  
180, n. 36; 181, n. 37;  
189; 196, n. 14; 218, n.  
144
- Orbe, A. 351
- Ott, J. 196, n. 13
- Otto, J.C.T. 171, n. 24;  
191; 316-317, 319, 321;  
471, n. 1; 471, n. 3;  
472, n. 1
- Otto, Th. 481, n. 9
- Pacati, P. 422, n. 6
- Palanque, J.R. 274, n. 10;  
397, n. 37
- Papadopoulos-Kerameus III  
441, n. 19; 443
- Pape, W. 516, n. 24
- Paribeni, R. 274, n. 10
- Parmentier, L. 181, n. 38
- Pax, E. 422, n. 2; 422, n. 3;  
431, n. 34
- Pearson, J. 107; 523
- Peeters, P. 215, n. 110
- Peretto, L. 505, n. 3;  
506, n. 4
- Perler, O. 18, n. 11b;  
58, n. 5; 76, n. 4; 154,  
n. 2; 155, n. 2; 218, n.  
133; 267, n. 34
- Peterson, E. 172; 315, n.  
1; 356, n. 24; 431, n.  
33; 510, n. 13;
- Pflaum, H.G. 287
- Phillimore, J.S. 109, n. 6
- Piganiol, A. 274, n. 10
- Pincherle, A. 75, n. 1
- Pitra, J.B. 400, n. 4
- Plumpe, J. 163, n. 1;  
301, n. 104; 440, n. 14
- Poeschel, E. 543, n. 51
- Pohl, O. 399
- Pontet, M. 294, n. 35;  
296, n. 59; 296, n. 60;  
296, n. 64
- Porin, G. 394
- Poschmann, B. 13-14; 14, n.  
4b; 15; 15,n. 9; 35; 51-  
52; 54; 76, n. 3
- Postma, E.B.J. 281; 283, n.  
15
- Praechter, K. 148, n. 2
- Prat, F. 146, n. 1
- Preuschen, E. 113, n. 4
- Prigent, P. 339, n. 3
- Puech, A. 154; 155, n. 3
- Puech, H.Ch. 411, n. 16
- Quasten, J. 327, n. 9;  
399, n. 3; 471, n. 1;  
475; 476, n. 2; 476, n.  
4; 477, n. 4; 526

- Quentin, D.H. 163  
 Rahlfs, A. 141; 159, n. 1  
 Rahmani, I.E. 239, n. 310  
 Rampolla, M. 408, n. 31  
 Rauschen, G. 203, n. 18;  
 259; 259, n. 3; 262, n.  
 14; 263, n. 18; 271;  
 271, n. 48; 279; 471, n.  
 1; 475; 483, n. 4; 525  
 Reau, L. 459, n. 14  
 Reinelt, P. 271  
 Reinhardt, R. 522, n. 5  
 Reinhold, H. 151, n. 3;  
 154; 155, n. 3  
 Reithmayer, F.X. 523,  
 n. 7  
 Rembold, B. 76, n. 6  
 Rey-Coquais, J.-P. 438,  
 n. 7; 446, n. 46  
 Ricci, C. 454  
 Richard M. 349; 350, n.  
 5; 358, n. 31; 359, n.  
 36; 365; 368; 372  
 Riedmatten, H. de 174,  
 n. 9  
 Riegl, A. 239, n. 311  
 Riese, A. 406, n. 23  
 Riessler, P. 141;  
 156, n. 1; 410, n. 12  
 Ritschel, F. 37  
 Ritschl, O. 74, n. 46  
 Rivière, J. 146, n. 1  
 Robert, J. 438  
 Robert, L. 438  
 Roetzer, W. 240, n. 323  
 Rohde, E. 151, n. 2  
 Romanelli, P. 279, n. 41  
 Rondet, H. 244, n. 364  
 Rordorf, W. 366, n. 2;  
 372, n. 1 et 2  
 Rostovtzeff M. 422, n. 5;  
 437; 446, n. 47; 447, n.  
 52  
 Rota, C.M. 287  
 Rouët de Journel, J. 471,  
 n. 1; 525  
 Rougé, J. 280, n. 42  
 Rousseau, D.O. 385, n. 23  
 Rucker, I. 316-317; 319;  
 321  
 Ruiz Bueno, D. 172, n. 30;  
 526  
 Ruyschaert, J. 227, n. 207  
 Saller, J. 411, n. 15  
 Sanders, L. 164; 165  
 Savio, F. 397, n. 39;  
 398, n. 43  
 Scheemmelcher, W. 315,  
 1  
 Scheffczyk, L. 536, n. 6;  
 541, n. 43  
 Schefold, K. 457  
 Schenkl, C. 141, n. 1  
 Scherer, J. 362, n. 53  
 Schick, A.H. 481, n. 10  
 Schlier, H. 142, n. 3  
 Schlier, H. 195; 196, n.  
 13  
 Schmid, W. 151, n. 2  
 Schmidt, C. 484, n. 1  
 Schmitz, Ph. 534  
 Schneemelcher, W. 329,  
 n. 11; 524  
 Schneider, A. M. 212,  
 n. 81; 211, n. 72  
 Schulte, F. 431, n. 31  
 Schürer, E. 158  
 Schuster, I. 398, n. 42  
 Schwanz, P. 356, n. 24  
 Schwartz, E. 107, n. 1;  
 129, n. 2; 132, n. 3;  
 141, n. 4; 161, n. 2;  
 173; 328  
 Schweiler, Al. 483, n. 2  
 Seeck, O. 278; 434, n.  
 42  
 Seydoux, Fr. 531, n. 1  
 Silvagni, A. 395  
 Simonin, H.D. 491, n. 2  
 Sirmon, J. 173, n. 3  
 Sivagni, A. 377, n. 1  
 Soden, H.von 11, n. 2; 65,  
 n. 19; ; 72-73; 91, n. 7  
 Spanneut, M. 290, n. 11;  
 412, n. 22  
 Spicq, C. 335, n. 16

- Staehlin, O. 146, n. 2;  
 113, n. 2; 404, n. 17  
 Strack-Billerbeck 347,  
 n. 10  
 Stegmüller, O. 512, n. 17  
 Steier, A. 416, n. 34;  
 416, n. 38  
 Stein, E. 274, n. 10  
 Stein, H. 411, n. 17  
 Strathmann, H. 159, n. 3  
 Studer, B. 449, n. 1  
 Suhling, F. 258, n. 62  
 Surkau, H. W. 159, n. 3  
 Swete, H.B. 141; 159, n. 1  
  
 Testuz, M. 331; 349, n.  
 1; 352; 505, n. 1  
 Thiele, J. 109; 120; 526-  
 527  
 Thurner, C.H. 182; 182, n.  
 43-44  
 Tillemont, Lenain de 259;  
 283  
 Tixeront, J. 525  
 Townsend, R.B. 141; 141, n.  
 6; 158; 159, n. 1  
 Tränkle, H. 341, n. 6  
 Turmel, J. 14; 14, n. 6  
 Tyrer, J.W. 488, n. 1  
  
 Ueberweg, F. 148, n. 2  
 Ungern-Sternberg, A. von  
 368, n. 2; 449, n. 1;  
 457, n. 10  
  
 Vaccari, A. 228, n. 215  
 Vaganay, L. 331; 334; 336,  
 n. 18; 337; 337, n. 24;  
 337, n. 26-27  
 Van Damme, D. 342; 370, n. 1  
 Van den Bergh van Eysinga,  
 G.A. 399  
 Van den Eynde, D. 14-  
 15; 20; 33-35; 41, n. 37;  
 53; 76, n. 3-4; 491, n. 2  
 Van der Meer, F. 207, n. 43;  
 254, n. 47; 427, n. 15  
 Van Esbroeck, M. 349;  
 350, n. 5; 355, n. 15;  
 358, n. 31; 359, n. 37;  
 363-364; 372  
 Vanutelli, P. 506, n. 4  
 Vincent, L.H. 545, n. 53  
 Vizzini, Ios. 525  
 Vogt, J. 435, n. 51  
 Volbach, W.F. 422, n. 7;  
 427, n. 16; 462, n. 18;  
 464, n. 25  
 Volkmar, G. 142; 158  
 Völter, D. 184  
 Von den Steinen, W. 533,  
 n. 3; 535, n. 5; 536, n. 7  
 Von der Goltz, E. 108,  
 n. 3; 142, n. 3  
  
 Wallert, I. 410, n. 9  
 Wallis Budge, E. A. 316  
 Watson, E.W. 24  
 Watson, E.W. 24, n. 19  
 Watterich, J. 475  
 Weijenborg, R. 183-187; 189;  
 194  
 Wellesz, E.J. 327  
 Wendland, P. 144, n. 2-3;  
 145, n. 4; 148, n. 1  
 Wenger, A. 440, n. 17-18;  
 443  
 Wessely, C. 105; 107; 514,  
 n. 22  
 Westermann, A. 152, n. 2  
 Wetter, P.G. 419, n. 1  
 Weymann, C. 377  
 Wilbrand, W. 397, n. 37  
 Wilhelm, A. 438  
 Wilmart, A. 173, n. 3;  
 217, n. 124; 251, n. 26;  
 251, n. 28  
 Wilpert, J. 412, n. 22;  
 413, n. 27; 450, n. 2;  
 453, n. 3-4; 455; 458;  
 462, n. 17; 529, n. 40  
 Winterswyl, A. 526  
 Woher, M. 521, n. 3;  
 522-524; 526  
 Wright, W. 107  
 Wulff, O. 419, n. 1  
 Wyder, B. 531, n. 1

- Zahn, Th. 101; 105; 107;  
115, n. 1; 125; 137, n.  
1; 141, n. 6; 168, n. 7;  
171, n. 26; 173; 182;  
182, n. 41-42; 183; 525
- Zarb, S. 234, n. 273;  
250, n. 21; 266; 267, n.  
34; 268;
- Zeiller, J. 15; 15, n. 8
- Zeller, F. 124-125; 525
- Zielinski, T. 22-23; 27-30
- Ziwsa, K. 75, n. 1
- Zovatto, P.L. 413, n. 26;  
419, n. 1
- Zumkeller, A. 232, n. 254

## IN DIESER REIHE SIND ERSCHIENEN

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948)
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950) vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle. 172 p. (1952) épuisé
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).

- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: *Les Missions Divines selon saint Augustin.* X-226 p. (1960).
- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose.* XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: *La Cristologia di Tertulliano.* XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique.* XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction.* XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text.* X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: *Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Juden-christen. Die älteste lateinische Predigt.* XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: *Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament.* 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: *L' Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> Concile de Nicée (325-787).* 245 p. (1976). (2<sup>e</sup> édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: *Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources.* XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor.* 214 S. (1980).
- XXVII. *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN,* 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains.* XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: *Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER.* XII-632 p. (1990).





Der vorliegende Sammelband vereinigt Beiträge zu Fragen der Patristik und christlichen Archäologie als Festgabe für Prof. Dr. Othmar Perler, der am 3. Juni 1990 seinen 90. Geburtstag feiert. Die Auswahl folgt den Schwerpunkten der Forschungsinteressen, wie sie der Jubilar als langjähriger Lehrer der Patristik und der christlichen Archäologie zwischen 1932 und 1971 an der zweisprachigen Universität Freiburg i. Ue. vertrat: Cyprian, Ignatius, Augustinus, Meliton. Der vorangestellte Titel «Sapientia et Caritas», seinem Buche «Weisheit und Liebe» (nach Texten aus den Werken Augustinus, Olten 1951) entnommen, will die beiden Grundaspekte seines wissenschaftlichen Arbeitens hervorheben: die Akribie des Forschers und die Zielrichtung des Seelsorgers.