



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

ANTIPRISCILLIANA.

DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DEM STREITE GEGEN PRISCILLIANS IRRLEHRE.

VON

DR. KARL KÜNSTLE,

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. BR.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1905.

ZWEIFELNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

C 761.84

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY



FROM THE
Subscription Fund
BEGUN IN 1858



7.80



ANTIPRISCILLIANA.



ANTIPRISCILLIANA.

DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DEM STREITE GEGEN PRISCILLIANS IRRLEHRE.

VON

DR. KARL KÜNSTLE,

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. BR.

FREIBURG IM BREISGAU.

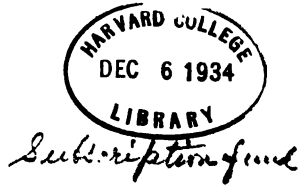
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1905.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

C 761.84

✓



Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 16 Augusti 1905.

e. m.

† Fridericus J. Knecht,

ep. aux.

Alle Rechte vorbehalten.

BERTHOLD STRITT

PFARRER IN LEMBACH (BADEN)

GEWIDMET.

Vorwort.

Den Mittelpunkt vorliegender Untersuchung bilden die *Regulae definitionum*, ein bisher ungedruckter trinitarischer Traktat des galläischen Bischofs Syagrius aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, über den ich schon in meiner „Bibliothek der Symbole“ berichtete und eine Edition in Aussicht stellte. Bei der Herstellung des Textes unterstützten mich eine Reihe von Freunden und Fachgenossen: P. G. Morin aus Maredsous überließ mir die für ihn gefertigte Abschrift einer Oxforder Handschrift, L. Demaison, Archivar der Stadt Reims, ließ für mich photographische Aufnahmen aus dem Cod. Remensis 295 machen, die Kollation des Parisinus verdanke ich den Herren Kollegen Hoberg und Sutter und die des Balliolensis aus Oxford dem Vorstand der dortigen Universitätsbibliothek. Die Manuskripte aus Berlin und Karlsruhe wurden mir von den Direktoren dieser Bibliotheken zur Benutzung nach Freiburg geschickt.

Allen diesen Herren sage ich hiermit meinen verbindlichsten Dank.

Wenn die *Regulae definitionum* auch nicht gerade ein Fund von hervorragendem Werte sind, so verdienen sie doch schon aus rein formellen Gründen der Vergessenheit entrissen zu werden. Die dogmengeschichtliche Bedeutung des neuen Traktates beruht darin, daß er eine antipriscillianische Streitschrift ist und erkennen läßt, daß die eigentliche Pointe des Priscillianismus im 5. Jahrhundert in seiner rationalistischen Trinitätslehre lag. Davon ausgehend, konnte ich eine Reihe wichtiger Symboltexte, wie die *Fides Damasi* und die tole-

tanischen Glaubensbekenntnisse, richtig bestimmen und überhaupt den inneren Verlauf des Priscillianismus in vielen Stücken aufhellen.

Ich hoffe zuversichtlich, daß es mir die Theologen des heutigen Spaniens danken werden, daß ich der Krone ihrer Mutterkirche kostbare Perlen theologischer Spekulation wieder eingefügt habe, die ihr im Verlaufe der Jahrhunderte entfallen waren. Ich denke dabei in erster Linie an den Nachweis, daß das Athanasianum, das wir bis heute als gelungenste Zusammenfassung des trinitarischen Glaubens im Gebrauche haben, ein Erzeugnis der spanischen Kirche des 5. Jahrhunderts ist.

Dich aber, verehrter Pfarrherr, dem ich diese Studien als Denkmal meiner Dankbarkeit widme, bitte ich um freundschaftliches Gedenken, so oft Du im sonntäglichen Offizium das Athanasianum rezitierst.

Freiburg i. Br., 20. September 1905.

Karl Künstle.

Inhaltsangabe.

	Seite
I. Priscillian im Lichte der neuesten Forschung	1
II. Priscillian nach der Beurteilung seiner Zeitgenossen	14
III. Die spanischen Synoden in Sachen des Priscillianismus	25
IV. Der „Libellus in modum symboli“ des Bischofs Pastor aus Galläzien.	40
V. Die spanischen Regulae fidei und ihre Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Glaubensbekenntnisse	45
1. Die Fides Damasi und die sogenannten Damasusformeln	46
2. Eine häretische Antwort auf die Fides Damasi	58
3. Orthodoxe Gegenbekenntnisse zur Fides Priscilliani	62
4. Das sogenannte Toletanum IV	67
5. Das sogenannte Toletanum VI	70
6. Das sogenannte Toletanum XI	73
7. Der von der Fides Bachiarri ausgehende Einfluß	84
8. Bestimmung anderer Symboltexte	87
A. Die von Jacobi veröffentlichte Glaubensformel	88
B. Eine „Expositio fidei catholicae“ aus dem 5. oder 6. Jahrhundert	89
C. Der Liber fidei de sancta trinitate et incarnatione domini des Isaac Iudaeus.	92
D. Das Glaubensbekenntnis des Pseudo-Gennadius	102
E. Glaubensbekenntnis der afrikanischen Bischöfe an Hunerich aus dem Jahre 484	106
F. Glaubensbekenntnis der Synode zu Mailand im Jahre 680 und verwandte Texte	111
G. Das Glaubensbekenntnis Gregors des Großen	113
VI. Der Brief Leos des Großen an Bischof Turibius in Sachen des Priscillianismus	117
VII. Ein neuentdeckter Bekämpfer des Priscillianismus	126
1. Die literarische Notiz über Syagrius bei Gennadius	126
2. Die handschriftliche Überlieferung der Regulae definitionum	128
3. Der antipriscillianische Charakter der Regulae	135
4. Regulae definitionum prolatae a Syagrigo contra haereticos	142
VIII. Zur Literaturgeschichte des Priscillianismus	160
1. Die Literatur, die unzweifelhaft zum Priscillianismus in Beziehung steht	160

	Seite
2. Bestreitungen des Priscillianismus, die bisher nicht als solche erkannt sind	170
a) Der Dichter Aurelius Prudentius Clemens als Bestreiter Priscillians	170
b) Die zwölf Bücher des fälschlich dem Vigilus von Tapsus zugeschriebenen Werkes De trinitate	184
c) Der Traktat des Pseudo-Ambrosius De trinitate	187
d) Die Dogmata ecclesiastica, angeblich von Gennadius	192
e) Der pseudoboethianische Traktat De fide catholica	194
IX. Das Athanasianum eine antipriscillianische Expositio fidei	204
1. Die bisherigen Anschauungen	205
2. Die primäre Überlieferung des Quicumque	207
3. Die alten Kommentare	213
4. Die verwandten Texte	217
5. Ergebnisse für die richtige Beurteilung des Athanasianum	221
6. Die Stellung des Athanasianum in der theologischen Literatur des ausgehenden christlichen Altertums	233

Vollständige Titel der öfters zitierten Bücher.

- Bernays J., Über die Chronik des Sulpicius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien. Berlin 1861.
- Burn A. E., The Athanasian Creed and its early Commentaries. Cambridge 1896. (Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic Literature. Edited by J. Armitage Robinson. Vol. IV Nr 1.)
- Ders., An Introduction to the Creeds. London 1898.
- Caspari, Kirchenhistorische Anecdota. Christiania 1896.
- Dierich P., Die Quellen zur Geschichte Priscillians (Breslauer Dissertation). Breslau 1897.
- Fieker G., Studien zu Vigilius von Thapsus. Leipzig 1897.
- Gams P., Kirchengeschichte von Spanien. I. Bd: Die drei ersten Jahrhunderte. Regensburg 1862. II. Bd: Vom 4. bis Ende des 11. Jahrhunderts. Ebd. 1867.
- Hahn G., Bibliothek der Symbole und der Glaubensregeln der alten Kirche². Breslau 1897.
- v. Hefele C. J., Conciliengeschichte², I.—III. Bd. Freiburg i. Br. 1873 bis 1877.
- Hilgenfeld A., Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXV. Leipzig 1892).
- Kattenbusch F., Das apostolische Symbol Bd I, Leipzig 1894; Bd II, 1897.
- Künstle K., Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrhundert. Mainz 1900. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I. Bd, 4. Hft.)
- Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendland bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Bd. Wien 1870.
- Mansi J. D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, tom. I III IX, Florentiae 1759.
- Paret Fr., Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Würzburg 1891.

P. l. = Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina.*

Rösler A., *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts.* Freiburg i. Br. 1886.

Schepss G., *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit. Accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (Corpus script. eccl. lat. vol. XVIII, Vindobonae 1889).

I. Priscillian im Lichte der neuesten Forschung.

Der Priscillianismus hat, seitdem es eine kirchen- und dogmengeschichtliche Wissenschaft gibt, das Interesse der Forscher in hohem Grade erweckt. Es ist in der häretischen Bewegung, die Priscillian gegen Ende des 4. Jahrhunderts hervorrief, zwar weniger das dogmengeschichtliche Moment, das immer wieder zu neuen Untersuchungen Anlaß gab, denn seine Lehrmeinungen sind weder neu, noch vermochten sie über Spanien und Südgallien hinaus Einfluß zu gewinnen: es war vielmehr die merkwürdige Tatsache, daß in Priscillian zum erstenmal der Bannerträger eines religiösen Streites von der weltlichen Gewalt mit dem Tode bestraft wurde, die dem Priscillianismus einen an sich unverdienten Platz in der Kirchengeschichte verschaffte.

Dazu kommt noch eine düstere Vermutung: vielleicht hat der Usurpator Maximus im Jahre 385 gar unschuldiges Blut vergossen! Man denke nur daran, daß die Hinrichtung Priscillians unter dem Widerspruch gerade der heiligsten Männer der Zeit, eines Martin von Tours und des großen Ambrosius von Mailand, erfolgte, und daß auch das Oberhaupt der Gesamtkirche gegen die Trierer Vorgänge protestierte; die beiden Hauptgegner Priscillians, Hydatius von Emerita und Ithacius von Ossonuba, wurden zudem wegen ihres leidenschaftlichen Vorgehens gegen die Priscillianisten abgesetzt.

Trotz alledem hat von den älteren Forschern, welche in die Quellen Einsicht nahmen, kein einziger Priscillian für unschuldig gehalten. Baronius und die Magdeburger Centuriatoren sind einig in der Beurteilung des spanischen

Häretikers. Zum erstenmal hat auf Grund des gesamten Quellenmaterials den Priscillianismus Tillemont dargestellt¹; sein Urteil unterscheidet sich nicht von dem des Engländers Lardner, der in seinem Buche „Credibility of the Gospel History“ unserem Thema einen weiten Raum verstattet². Die erste Separatuntersuchung über den Priscillianismus liegt in der Schrift eines unbekanntes Italiener vor: „Bachiarus illustratus, sive de priscilliana haeresi dissertatio“, gedruckt in Bd XXVII der *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* 1742. Fast gleichzeitig erschien das Buch des Niederländers van Fries: „Dissertatio critica de Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus“, Ultraieci 1745. Mehr aus lokalgeschichtlichem denn aus rein wissenschaftlichem Interesse behandelte der Spanier Girvesius den Stoff: „De historia Priscillianistarum dissertatio, in duas partes distributa, ordine chronologico digesta“, Romae 1750.

Unter den *Exercitationes in opera S. Leonis Magni* des Karmeliten Cacciari, die Papst Benedikt XIV. gewidmet sind, findet sich auch eine Abhandlung „De Priscillianistarum haeresi et historia“. Migne hat es für gut befunden, dieselbe, obwohl sie unsere Kenntnis des Priscillianismus in keiner Weise fördert, im LV. Bande seiner *Patrologia latina* abzdrukken.

Auf Grund dieser Vorarbeiten verfaßte Walch (Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation, Dritter Teil, Leipzig 1766, 378—481) seinen lichtvollen Artikel „Von den Priscillianisten“, der bis auf heute zum Besten gehört, was über den spanischen Häretiker geschrieben worden ist.

Alle diese Forscher sind darin einig, daß Priscillian die christliche Lehre mit gnostisch-manichäischen Irrtümern verunreinigt habe. Nur einer nimmt ihn in Schutz: Gottfried

¹ *Mémoires pour servir à l'histoire eccl.* VII, Bruxelles 1732, 207 ff.

² Part II, vol. IX, p. 156—250; ich kenne davon nur die Zitate bei Walch.

Arnold, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien, vom Anfang des Neuen Testaments biss auf das Jahr Christi 1688, I 118 ff, Schaffhausen 1740. Nach ihm sind die Priscillianisten die unschuldigen Opfer einer verderbten Klerisei, „gesetzt, daß bei ihnen auch einige Fehler oder Anstöße mit untergelaufen seien“.

Was Lübker (De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis, Dissertatio, Hauniae 1840) bewogen hat, die Häresie Priscillians aufs neue nach den Quellen darzustellen, ist nicht recht einzusehen. Das Buch des Trierer Geistlichen Mandernach: „Geschichte des Priscillianismus. Ein Versuch“, Trier 1851, hat wenig Beachtung gefunden.

In einem wichtigen Punkt hat Lübker den Tatbestand, wie ihn Walch zwar nicht klar herausgestellt, aber doch angedeutet hat, wieder verdunkelt. Letzterer schreibt nämlich¹: „Es ist aus der genugsam erwiesenen Historie klar, daß die Ursache des Todesurteils in den lasterhaften Handlungen gesezt worden, welches die Frage so verändert, daß wir nicht einmal mit Grund sagen können, die Hinrichtung des Priscillian und seiner Freunde sey das erste Beispiel, daß Kezer als Kezer hingerichtet worden.“ Demgegenüber versucht Lübker den Nachweis, daß die Priscillianisten „propter errores haereticos capitis damnati sunt“.

Jacob Bernays dagegen hat in seiner vielgerühmten Untersuchung „Über die Chronik des Sulpicius Severus“, Berlin 1861, den klaren Nachweis erbracht, daß Priscillian mit seinen Genossen in der Untersuchung, die der prätorische Präfekt Evodius führte, des Maleficium bezichtigt und vom Kaiser selbst wegen dieses kriminalrechtlichen Vergehens zum Tode verurteilt wurde.

Diese Auffassung hat auch Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien Bd II, Erste Abteilung, Regensburg 1864, wo der Priscillianismus ausführlich dargestellt wird, sich angeeignet.

¹ A. a. O. 479.

Gleichwohl blieb die Hinrichtung Priscillians ein äußerst odïöser Vorgang, erstens wegen der Persönlichkeit des Usurpators Maximus, der den Spanier wohl nur aus politischen Gründen beseitigte, um sich bei einem Teil der Katholiken in Gunst zu setzen; zweitens wegen der schlimmen Charaktereigenschaften der Hauptgegner Priscillians, die aus persönlicher Rache ihren Gegner in die Hände des Strafrichters lieferten; drittens wegen der Art des Vergehens, dessen man ihn bezichtigte; denn wegen *Maleficium* wurden Unzählige unschuldig verurteilt.

Das Befremden bestärkt ein weiteres. Vielleicht war, wie schon Gottfried Arnold behauptete, Priscillian überhaupt kein Häretiker. Sollte nicht auch Martin von Tours, der sich in so auffallender Weise für Priscillian bemühte, diese Auffassung geteilt haben? Für die Beurteilung dieses Gegenstandes stehen uns nur gegnerische Zeugnisse zur Verfügung; denn die *Canones in epistulas Pauli apostoli* sind ja purgiert, wie die Überlieferung sagt, und die kleine Stelle im *Commonitorium* des Orosius gestattet allein kein abschließendes Urteil.

Nur von der Auffindung der echten Schriften Priscillians war eine sichere Lösung dieser Frage zu erwarten. Und sie wurden gefunden. Der bayrische Studienlehrer Georg Schepss konnte im Jahre 1886 in einer kleinen Schrift: *Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*, die überraschende Mitteilung machen, daß er in einer aus dem 5. bis 6. Jahrhundert stammenden Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek elf Werke des Spaniers gefunden habe; er edierte die Texte im *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. XVIII¹. Zwar ist der Verfasser dieser elf Traktate nirgends genannt, aber daß sie wirklich von Priscillian stammen, daran kann heute ein begründeter Zweifel nicht mehr bestehen.

¹ *Priscilliani quae supersunt; maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepss. Accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. Vindobonae 1889.*

Die Lektüre dieser Schriften drohte nun die ganze bisherige Auffassung über Priscillian Lügen zu strafen. In allen Texten geriert sich der Spanier als orthodoxen Katholiken; bei jeder Gelegenheit verdammt er die Häretiker und mit besonderem Eifer erklärt er sich gegen die Manichäer, für deren Adepten man ihn bisher hielt.

So konnte Schepss am Schlusse seiner erwähnten Schrift mit Emphase schreiben: „Ernste Selbsterkenntnis, gründliche Bibelforschung, philosophisches Interesse für die weltenalten Rätsel des Menschenlebens, sehnsuchtsvolles Ringen nach Licht und Seelenfrieden! Das sind Züge, die uns aus den neugefundenen Werken entgegentreten . . . welchen man als dem Ausdruck ehrlicher Überzeugung und wohlmeinendsten Strebens nach Wahrheit die Anerkennung nicht versagen wird. . . . Fanatische Feinde haben ihn gerichtet; jetzt nach genau anderthalb Jahrtausenden feiert er in unserer nach Würzburg geretteten ehrwürdigen Handschrift die verdiente Auferstehung.“

Doch vielleicht hat sich der Philologe in der ersten Freude über seinen Fund in der Beurteilung Priscillians geirrt?

Allein auch die fachmännische Untersuchung des Repezenten am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen Dr Friedrich Paret: „Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts“, Würzburg 1891, kommt zu demselben Resultat.

In welchem Sinne Paret die Traktate Priscillians versteht, ergibt sich schon aus seinen Kapitelüberschriften: „Priscillian als bewußter und natürlicher Gegner des Manichäismus“; „Priscillian ein Reformator“. Sowohl die Canones in epistulas Pauli apostoli, von denen Paret ausgeht, wie auch die kurzen Traktate IV—XI verfechten nach ihm eine antimanichäische Theologie. Ferner denkt sich der Tübinger Theologe den „frommen“ Priscillian, der das Opfer eines Justizmordes geworden, als eine den Pietisten des 17. Jahrhunderts verwandte Natur, die das Christentum von allen heidnischen und philosophischen Zutaten befreien wollten

und bei ihren Anhängern auf wahre christliche Frömmigkeit und strenge Aszese drangen. Paret ging unter dem Einfluß des oben angeführten Urteils von Schepss an die Untersuchung und hat sich davon in keinem Punkt seiner Arbeit frei machen können. Er hat darum von Priscillian ein Phantasiebild geschaffen, das von allen Kennern der Zeit abgelehnt wurde.

Aimé Puech (*Journal des Savants*, 1891¹) bekam zwar die Arbeit Paret's erst nach Vollendung seiner Aufsätze über den Priscillianismus zu Gesicht, deutet aber noch an, daß er mit den Resultaten jenes nicht einverstanden ist. Er findet es zwar nicht wahrscheinlich, daß Priscillian ein eigentlicher Manichäer war, aber an seine Orthodoxie kann er nicht glauben.

Sehr scharf untersucht das Problem der beste Kenner der Ketzergeschichte des Urchristentums, Hilgenfeld, in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1892, S. 1—85. Wir heben aus diesem vortrefflichen Aufsatz hier nur hervor, daß der Jenenser Theologe den klaren Nachweis erbringt, daß Priscillian sowohl in den Canones wie auch in seinen kleineren Traktaten einen unverfälschten Manichäismus lehrt, und zwar auf allen Gebieten der christlichen Lehre und des praktischen Lebens. Wenn Paret diesen Tatbestand nicht erkannte, so kommt das hauptsächlich von seinen mangelnden Kenntnissen der Ketzergeschichte des Urchristentums und seinem vorgefaßten Plan, Priscillian im Sinne von Schepss zu verherrlichen. Der Zweifel Jülichers, ob Paret je im stande sein werde, alte Quellen ohne Einmischung moderner Stimmungen und subjektiver Interessen zu verwerten, ist darum wohl berechtigt².

Wenn es trotzdem E. Herzog in der *Internationalen theologischen Zeitschrift*, 1894, versucht, „den Geächteten zu rehabilitieren“, so hat das lediglich psychologisches Interesse. Der Berner Theologe sieht sich eben selber von jener Richtung

¹ S. 110—134 243—255 307—318.

² *Historische Zeitschrift* LIX (1892) 325 ff.

in der Kirche verfolgt, deren unschuldiges Opfer nach ihm schon Priscillian geworden¹. Wer Priscillian verteidigen will, muß die Resultate Hilgenfelds widerlegen, und das hat Herzog nicht getan.

Schon im Jahre 1897 hat ein jüngerer Theologe, Paul Dierich, eine Arbeit über „Priscillian, Bischof von Abila, sein Leben und seine Lehre“, angekündigt. Erschienen ist bisher nur seine Breslauer Dissertation aus dem genannten Jahre: Die Quellen zur Geschichte Priscillians. Gelingt ihm die Verteidigung? Er vergleicht den Verlauf der priscillianischen Wirren, wie sie uns Traktat II (Liber ad Damasum episcopum) schildert, mit dem Bericht des Sulpicius Severus (Chronicon II, 46—48) und kommt zu dem Resultat, daß der Chronikschreiber ganz unter dem Einfluß der Feinde Priscillians, des Hydatius von Emerita und des Ithacius von Ossonuba, stehe, eben jener Männer, die von Sulpicius so scharf verurteilt werden. Ist das psychologisch denkbar? Sulpicius steht den Vorgängen zeitlich und örtlich so nahe, daß er sich ein eigenes Urteil verschaffen konnte. Oder sollen wir uns in der Beurteilung des Sulpicius Severus als eines unparteiischen Historikers nicht eher von einem Gibbon² und J. Bernays belehren lassen als von Dierich?

Mit welchen Mitteln versucht es nun letzterer, die Chronik des Sulpicius als zuverlässige Quelle in unserer Frage auszuscheiden?

Hydatius von Emerita und Ithacius von Ossonuba hätten eine falsche Tradition über Priscillian geschaffen, insofern sie ihn als Gnostiker und Häretiker hinstellten.

Allein abgesehen davon, daß es gänzlich unerwiesen ist, daß beide allein die Schöpfer der Tradition sind, muß doch

¹ Vgl. den Aufsatz von Merkle in der Theol. Quartalschr. LXXVIII (1896) 630 ff, und die Erwiderung von Herzog in der Internat. theol. Zeitschr. V (1897) 223 ff.

² Geschichte des Verfalls und Untergangs des röm. Reichs. Übersetzt von Schreiter. Bd VII, Leipzig 1791, 8.

mit allem Nachdruck gefragt werden: ob denn diese Tradition falsch war? Sicherlich nicht, denn die neugefundenen Schriften zeigen deutlich, daß Priscillian in der Tat eine Reihe gnostischer und manichäischer Irrtümer gelehrt hat.

Von der Tradition, wie sie beide Bischöfe geschaffen, seien Filastrius von Brescia (etwa 380) und Sulpicius ganz eingenommen gewesen. Und warum dies? Weil auch sie den Priscillian als gnostisch-manichäischen Ketzler hinstellen. Das ist doch sicherlich eine schwache Beweisführung. Wie soll denn Filastrius in Oberitalien bereits um 380 von den beiden Spaniern beeinflusst sein, die erst seit diesem Zeitpunkt als Gegner des Priscillian im entlegenen Spanien auftreten? Und Sulpicius, der gewissenhafte und hochgeschätzte Historiker, der in einer Gegend lebte, dessen Bischöfe an der Synode von Caesaraugusta teilnahmen, in einer Provinz wohnte, die in den priscillianischen Wirren eine so wichtige Rolle spielte, soll in seinem Urteil ganz im Banne von zwei Männern stehen, die er gründlich verachtete?

Die Behauptung Dierichs also, daß Sulpicius unter dem Einfluß des Hydatius seinen Bericht über den Priscillianismus geschrieben habe, ist unerwiesen und innerlich ganz unwahrscheinlich.

Der wichtigste Punkt, in dem sich Sulpicius von Priscillian unterscheidet, besteht darin, daß ersterer erzählt, auf der Synode von Caesaraugusta seien die Häretiker nicht erschienen, weil sie es nicht wagten, sich dem Gerichte zu stellen. „Und so kam es zu einem Kontumazurteil gegen sie: die Bischöfe Instantius und Salvianus und die Laien Helpidius und Priscillianus wurden exkommuniziert, und mit gleicher Strafe wurde bedroht, wer sie in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollte. Ithacius von Ossonuba wurde mit Bekanntmachung der Synodalbeschlüsse betraut.“¹ Priscillian dagegen behauptet in seinem Liber ad Damasum mit großem Nach-

¹ Dierich 19.

druck: „Denique in conventu episcopali, qui Caesaraugustae fuit, nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est.“

Es ist ein Verdienst von Dierich, daß er diese Differenz zwischen Sulpicius und Priscillian, die bisher nicht behandelt wurde, einer näheren Untersuchung unterzog. Aber mit seinem Resultat, daß hier die Wahrheit auf seiten Priscillians stehe und Sulpicius Unwahres berichte, kann ich nicht einverstanden sein.

Zunächst läßt Dierich den Priscillian zu Unrecht behaupten¹, er und die Seinigen seien gar nicht nach Caesaraugusta als Angeklagte zitiert worden. Das sagt der Spanier nirgends. Im Gegenteil, Priscillian entschuldigt sich bei Papst Damasus wegen seines Nichterscheinens in Caesaraugusta: „Verum cum repente sive necessaria redargutione sive aemulatione vitae seu novissimi temporis potestate orirentur contentiones, nos caritatem Christi dei optantes et pacem etsi conscientia confidebamus, timebamus tamen, ne quid, sicut factum est, contentio animorum faceret quod pax ecclesiastica non teneret.“² Daß ihr Fernbleiben aber, so erklärt Paret den folgenden Satz, unverfänglich war, ergebe sich daraus, daß bis zur Synode von Caesaraugusta niemand von den Ihrigen, niemand von denen, die jetzt dem Papst die Denkschrift übergeben, eine Anklage oder ein Urteil über die Lebensführung erfahren hat. Wenn dies aber auch geschehen wäre, so ist zu bedenken, daß Anschuldigung nicht immer auch ein Zeichen von wirklicher Schuld ist; ruhige Leute lassen solche Dinge oft über sich ergehen³.

Die Priscillianisten wurden also sicherlich nach Caesaraugusta vorgeladen; aber sie wurden, wie Priscillian behauptet, nicht verurteilt. Wenn Sulpicius das Gegenteil sagt, so steht er damit unter dem Einfluß des lügnerischen Hydatus. Wie

¹ A. a. O. 25.

² Tract. II 35. Vgl. dazu Paret 236.

³ „Licet obtrectari non semper nocentium sit, sed sit aliquoties quietorum“ (Tract. II 35).

kommt Dierich zu diesem apodiktischen Urteil? Hat er vielleicht die Akten der Synode von Caesaraugusta aufgefunden? Das nicht; aber die Kanones dieser Synode sprechen nach ihm klar für Priscillian; diese nennen keine Personen; sie exkommunizieren niemand. Sie gebrauchen nicht das Wort Häresie, Gnostizismus, Manichäismus, sondern nur „superstitio“¹. Allein Dierich hat eine ganz irrige Vorstellung von den kirchlichen Kanones, die niemals Strafurteile gegen bestimmte Persönlichkeiten aussprechen; diese sind vielmehr stets nur Disziplinarvorschriften, die das kirchliche und sittliche Leben regeln.

Obwohl durch ganz konkrete Vorgänge veranlaßt, haben sie meist eine derartige Fassung, daß sie als allgemein gesetzliche Normen überall und zu allen Zeiten Anwendung finden können. Im 5. und 6. Jahrhundert sammelte man diese Kanones in den sog. *Collectiones canonum*; und darin haben sich jene der Synode von Caesaraugusta erhalten.

So wenig man aus den Kanones des Konzils von Nicäa im Jahre 325 allein ein vollständiges Bild von den Verhandlungen dieser Synode bekommt, und so unrecht es wäre, aus ihnen schließen zu wollen, daß Arius hier nicht verurteilt worden sei, weil die Kanones nicht davon reden, ebenso unzulässig ist es, wenn Dierich, gestützt auf die Kanones von Caesaraugusta, behauptet, die Exkommunikation Priscillians und seiner Freunde sei hier nicht ausgesprochen worden.

Die Kanones können somit als Beweismittel gegen den sulpicianischen Bericht ihrer ganzen Natur nach nicht verwendet werden, denn sie sind nicht die vollständigen Akten dieser Synode, sondern jener kleine Bruchteil derselben, der bleibenden Wert besaß und darum in die Sammlungen der kanonischen Rechtsquellen aufgenommen wurde und uns so erhalten blieb.

Es ist sonach eine leere Vermutung, wenn Dierich behauptet², Sulpicius Severus stehe unter dem unfreiwilligen

¹ A. a. O. 30.

² Ebd. 35.

Einfluß der von einer Partei gemachten Legende, wogegen sich der Bericht der Priscillianisten in allen entscheidenden Punkten bewähre. „Er ist der Darstellung der Ereignisse des Jahres 380 zu Grunde zu legen.“

Es ist lediglich die unrichtige Auffassung der Kanones, die Dierich zu diesem falschen Resultat geführt hat. Nicht einmal Paret mißt dem Berichte Priscillians diese objektive Bedeutung zu, sondern gibt zu, daß der Liber ad Damasum unter dem Verdachte der subjektiven Färbung, ja der Absichtlichkeit leidet. Auch Hilgenfeld¹ urteilt, daß Priscillian dem Papste Damasus den Ursprung und den Verlauf des Streites nicht ohne Einseitigkeit und Parteilichkeit darlege.

Priscillian kennt allerdings mehr Einzelheiten aus den Wirren vor und nach der Synode von Caesaraugusta als Sulpicius, aber trotzdem ist sein Bericht für sich genommen ganz unverständlich und unmotiviert, denn er verschweigt, was zu seinen Ungunsten gedeutet werden mußte, und rückt die Handlungen seiner Gegner in ein falsches Licht.

Vor allem ist die Entstehung der Glaubensstreitigkeiten nach dem Berichte Priscillians ganz unverständlich.

Warum verfolgt man denn seine Anhänger, die so still, so friedfertig dahinleben, die lieber Unrecht leiden, als andern Ungelegenheiten bereiten? Priscillian deutet unter frommem Augenaufschlag einige Gründe an: entweder wollte Gott seine treue Gemeinde heimsuchen, oder aber ihre strenge Lebensführung erweckte den Zorn des Hydatius und seiner Genossen. Obwohl ihnen der kirchliche Friede über alles geht, so erscheinen sie „aus Rücksicht auf den kirchlichen Frieden“ doch nicht bei jener Veranstaltung, wo die Streitigkeiten beigelegt werden sollten, nämlich auf der Synode zu Caesaraugusta. Sie hätten zwar ganz gut erscheinen können, denn sie hatten nicht zu fürchten, daß die Untersuchung zu ihren Ungunsten ausgefallen wäre; viel-

¹ A. a. O. 88.

mehr hätte in Sachen der Apokryphen Hydatius von ihnen zu fürchten gehabt.

Das ist aber auch nach Hilgenfeld¹ eine offenbare Unterstellung.

Vom Konzil weiß Priscillian nur das eine, daß er und seine Anhänger dort nicht verurteilt worden seien. Allein die Kanones, die hier aufgestellt wurden, sind doch alle gegen die Priscillianisten gerichtet!

Der Gang der Verhandlungen auf dieser Synode muß doch irgendwie dem Führer der Opposition Anlaß gegeben haben, obige Behauptung auch dem Papste gegenüber, der sich ja zuverlässige Nachrichten aus Spanien verschaffen konnte, immer wieder und mit dem größten Nachdruck zu wiederholen. Ich denke mir den Hergang so:

Man war sich im Jahre 380 über den wahren Charakter des Priscillianismus nicht klar, wie man sich ja auch heute, wo wir die echten Schriften Priscillians vor uns haben, über diesen Punkt nicht einigen kann. Ein Teil der Bischöfe urteilte wie Paret, dem Priscillian ein bewußter Gegner des Manichäismus ist, oder wie Dierich, der ihn für durchaus rechtgläubig hält; andere Mitglieder der Synode waren wie Hilgenfeld überzeugt, daß jener gnostisch-manichäischen Anschauungen huldige. Wenn letzteres der Fall war, so bedurfte es in Caesaraugusta keines neuen Urteils, denn in Sache dieser Häresie waren schon viele Entscheidungen ergangen. Die Mehrzahl der Bischöfe hat sich, so schließe ich, dahin geeinigt, daß auf die Priscillianisten die alten Strafsentenzen anzuwenden seien, wenn sich bei ihnen manichäische Ketzereien vorfänden. So kann Sulpicius berichten, daß Priscillian und die übrigen Häupter der Sekte exkommuniziert worden seien, da für ihn der gnostisch-manichäische Ursprung feststeht; Priscillian dagegen kann sagen, daß er und sein Anhang dort nicht verurteilt worden seien, da ja die Voraus-

¹ A. a. O. 84.

setzung, unter denen die früher ergangenen Sentenzen angewendet werden sollten, auf sie nicht zuträfen. Mit der näheren Untersuchung der Angelegenheit wurden Hydatius von Emerita und Ithacius von Ossonuba betraut. Von ersterem deutet es Priscillian selber an, wenn er in Traktat II berichtet, Hydatius habe sich auf der Rückreise vom Konzil in den priscillianischen Gemeinden aufgehalten und Kirchengemeinschaft mit ihnen gepflegt. Den Zweck dieses Besuches verheimlicht uns aber Priscillian, wie er uns auch nicht mitteilt, warum plötzlich ein Presbyter des Hydatius gegen seinen Oberhirten auftritt und in dessen Diözese ein vollständiger Wirrwarr entsteht. An diesen Unruhen sind die Priscillianisten schuld, die sich an dem Untersuchungsrichter Hydatius dadurch rächen, daß sie in den Sprengel des Gegners einbrechen und ihn persönlich verdächtigen. Ja Priscillian geht selber nach Emerita, aus lauter Friedensliebe, wie er lügenerisch versichert, um Laienaussagen gegen den verhassten Gegner zu sammeln. Auch die Art und Weise, wie es zur Aufstellung von separatistischen Bischöfen kommt, sucht Priscillian vergeblich als einen harmlosen Vorgang hinzustellen; mit einem Gemeinplatz beschönigt er die Tatsache, daß er und die Seinigen beim Quästor vorstellig geworden¹.

Paret hat, obwohl er als Verteidiger Priscillians auftritt, die Schwächen seines Helden, wie sie uns in Traktat II entgegen treten, genau erkannt und dies in seiner Paraphrase überall zum Ausdruck gebracht. Von allen diesen Dingen liest man bei Dierich nichts; wie es ihm nicht gelungen ist, die Erzählung des Sulpicius als unglaubwürdig zu verdächtigen, so ist auch seine Behauptung, daß sich die Erzählung Priscillians in allen entscheidenden Punkten bewähre und darum der Darstellung der Ereignisse des Jahres 380 zu Grunde zu legen sei, abzuweisen.

¹ Paret 245.

Eine vermittelnde Stellung in dieser Frage nimmt der schwedische Theologe Ernst Edling ein in seinem Buche: „Priscillianus och den äldre Priscillianismen. I. Akademisk Afhandling“, Upsala 1902. Auch nach ihm muß für die Darstellung der Streitigkeiten als Hauptquelle Priscillian gelten; jedoch hält er gegen Dierich dessen Bericht für einseitig. Sulpicius Severus wird hier viel günstiger beurteilt und ihm Streben nach Objektivität zuerkannt. Seine Erzählung, obwohl unter dem Einfluß jener Tradition stehend, die Hydatius und Ithacius geschaffen hätten, muß doch zur Ergänzung der Darstellung Priscillians herbeigezogen werden. Auch darin hat Edling richtig gesehen, daß Priscillian von häretischen Ansichten nicht freigeblieben ist, vielmehr dem Pantheismus und Patripassianismus zuneigt. Wenn dagegen die priscillianische Bewegung für eine dem Mönchtum gleichartige oder verwandte Erscheinung gehalten wird, so ist das entschieden abzulehnen, schon deswegen, weil die Häupter dieser neuen Richtung alle nach Bischofsstühlen trachten, was doch Mönche sonst nicht zu tun pflegen.

II. Priscillian nach der Beurteilung seiner Zeitgenossen.

Wir stehen vor der auffallenden Tatsache, daß der Streit um Priscillian seit Bekanntwerden seiner echten Schriften heftiger als vorher entbrannt ist. Es hat dies seinen Grund in der Voreingenommenheit einiger Autoren, die wir kennen gelernt haben, aber auch in der unehrlichen und heuchlerischen Manier, in der Priscillian seine Sache verteidigt. Es ist darum angebracht, sich kurz zu vergegenwärtigen, wie die Zeitgenossen über den Priscillianismus geurteilt haben.

Der älteste Zeuge ist Filastrius von Brescia¹, der an zwei Stellen seines Liber diversarum hereseon Kap. 33 (61) und 56 (84) von den Priscillianisten spricht. Er nennt zwar diesen Namen nicht, aber es ist auch bei den neuesten

¹ Corpus script. eccl. lat. XXXVIII, Vindobonae 1898.

Autoren kein Zweifel aufgetaucht, daß er die Priscillianisten meint, wenn er schreibt: „*Alii sunt in Gallis et Hispanis et Aquitania veluti abstinentes, qui et Gnosticorum et Manicheorum particulam perniciosissimam aequae secuntur eademque non dubitant praedicare, separantes persuasionibus coniugia hominum, et escarum abstinentiam promittentes. . . . Hoc autem ideo faciunt, ut escas paulatim spernentes dicant eas non esse bonas, et ita non a deo hominibus escas causa fuisse concessas, sed a diabolo factas ut adserant, ita sentiunt inque hoc iam creaturam non a deo creatam, sed a diabolo eam factam ut praedicent enituntur perque hoc mendacio multorum animas captivarunt*“ (c. 56).

Dieses Zeugnis ist um so wichtiger, weil es spätestens aus dem Jahre 383 stammt und jeder Verdacht ausgeschlossen ist, daß es von persönlicher Gehässigkeit gegen Priscillian eingegeben ist.

Leider besitzen wir die Akten der Synode von Caesaraugusta nicht mehr; die acht Kanones, die uns erhalten geblieben, sind nur ein schwacher Ersatz dafür und können nicht im Sinne Dierichs als Prüfstein aller übrigen Quellen benutzt werden. Sie sind augenscheinlich mit großer Schonung und Milde abgefaßt, schon mit Rücksicht auf jene Bischöfe, die immer noch im Banne der frommen Redensarten der Schwärmer standen. Aber gegen jene Partei, die man später Priscillianisten nannte, sind sie alle gerichtet.

Woher Dierich weiß, daß die Verhandlungen anonym geführt wurden, ist mir unerfindlich, zumal er gleich darauf der Vermutung Ausdruck gibt, daß den Priscillianisten schon in Caesaraugusta Manichäismus vorgeworfen wurde.

Die dogmatische Seite der zu bekämpfenden Richtung kommt in ihnen allerdings nicht zum Ausdruck, weil diese noch nirgends schriftlich niedergelegt war und unter einem Wortschwall orthodoxer Versicherungen verborgen wurde. Darum hielt sich die Synode von 380 an jene Äußerungen des religiösen Lebens der Priscillianisten, die offenkundig waren und

so als Beweismittel gegen sie verwertet werden konnten: 1. ihre unkirchliche Fastensitte, 2. ihren separatistischen Gottesdienst, 3. den ungebührlichen Einfluß, den sie Frauenpersonen dabei gewährten. Das sind aber lauter Eigenarten, die auf Verwandtschaft mit den Manichäern schließen lassen.

Mit diesen hat sie bekanntlich auch der Usurpator Maximus in seinem Brief an Papst Siricius¹ und Ithacius von Ossonuba in seiner bei Isidor, *De script. eccl.*, überlieferten Stelle² in Beziehung gebracht. Doch das sind ausgesprochene Gegner von Priscillian und sollen darum nicht besonders betont werden. Wichtiger ist, daß Hieronymus im gleichen Sinne urteilt (*Epist.* 76 ad Marcellinum und *Epist.* 133 ad Ctesiphontem), nachdem er sie früher, allerdings nur unsicher, für Schüler der Gnostiker gehalten (*Liber de viris illustribus* c. 121).

Der eigentliche Geschichtschreiber des Priscillianismus ist und bleibt Sulpicius Severus, der den Schluß seiner Chronik (II 46—51) dieser religiösen Bewegung widmet³, die seine eigene Heimat so stark in Mitleidenschaft zog. Er berichtet hier, und nur hier, als Zeitgenosse und aus eigener Anschauung, wie er ausdrücklich andeutet: „*Sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia.*“ An seiner Glaubwürdigkeit ist darum nicht zu zweifeln; und es ist eine unbewiesene Behauptung von Dierich, daß Sulpicius hier Hydatius und Ithacius als einzigen Gewährsmännern folgt. Auf den Verlauf des Streites, wie er hier klar und übersichtlich geschildert wird, gehen wir nicht näher ein, da er ja wohl bekannt ist. Es sei nur hervorgehoben, daß Sulpicius das erste

¹ Constant, *Epist. Rom. Pontificum*, Paris. 1721, 640.

² Cap. 15: „Ithacius Hispaniarum episcopus scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens, Marcum quemdam Memphiticum, magicae artis scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum.“

³ *Corpus script. eccl. lat.* vol. I, Vindobonae 1866, 99 ff.

1. Das wörtliche Zitat aus einem Brief Priscillians ist sicherlich gnostisch¹.

2. Die Behauptung des Orosius, daß Priscillian noch schlimmer sei als die Manichäer, weil er seine Ketzerei auch aus dem Alten Testament beweise, hat sich durch die neu aufgefundenen Schriften bestätigt. Allerdings war seine Wertschätzung des Alten Testamentes eine heuchlerische, da er ja den biblischen Schöpfungsbericht verwarf und den Gott des Neuen Bundes nicht für identisch hielt mit dem des Alten.

3. Auch die Vorliebe für die Apokryphen — Orosius nennt besonders eine *Memoria apostolorum* — wird durch den Fund von Schepss bestätigt. Es werden daraus eine Reihe von Torheiten mitgeteilt, die Priscillian akzeptiert habe, aus denen man erkennt, daß er ganz im Banne einer heidnisch-orientalischen Naturauffassung steht.

4. Von der menschlichen Seele lehrte Priscillian nach Orosius, sie sei aus Gott geboren, komme aus einer Vorratskammer und verheißt, sie wolle vor Gott streiten, und werde von Engeln unterrichtet². Vom Himmel steige sie durch gewisse Kreise herab und werde von den bösen Fürsten gefangen. Nach der Willkür des siegenden Fürsten werde sie dann in verschiedene (Himmels-)Körper verstoßen, denen ihr Merkmal aufgedrückt werde. Darauf gründete Priscillian die hohe Bedeutung der Astrologie (*mathesis*). Ja um den Unsinn zu vollenden, brachte er die einzelnen Teile der Seele mit den zwölf Patriarchen und die Glieder des Leibes mit den zwölf Himmelszeichen in Beziehung: „*Tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Benjamin in femoribus, et similia; contra autem in membris corporis caeli signa esse*

¹ Schepss 153.

² Ich ziehe die Lesart „*instrui adhortatu angelorum*“ vor, die offenbar auch Augustinus vor sich hatte.

disposita, id est arietem in capite, taurum in cervice, geminos in brachiis, cancrum in pectore, et cetera.“¹

5. Sehr wichtig ist, was uns Orosius von der Trinitätslehre Priscillians berichtet: „Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla existentia aut proprietate adserens sublato ‚et‘ patrem filium spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat.“²

Auf Grund dieser Mitteilungen unternimmt Augustinus die Bekämpfung des Priscillianismus; aber als vollgültigen Zeugen können wir ihn doch nicht verwenden, da er die Vorgänge nicht aus eigener Anschauung kennt. Aus demselben Grunde verzichten wir auf die Verwertung der bekannten epistola 15 Leos des Großen an den spanischen Bischof Turibius; wir kommen noch eigens auf dieses Schriftstück zurück.

Wir besitzen also eine ganze Reihe von Urteilen zeitgenössischer Autoren, die in den Streit gar nicht verwickelt sind und mit voller Sicherheit sich dahin aussprechen, daß Priscillian den christlichen Glauben mit gnostisch-manichäischen Irrtümern vermengt habe. Daß sie damit im Rechte sind, beweisen die neuaufgefundenen Schriften Priscillians selbst zur Genüge; denn obwohl er vorgibt, alle Häresien und insbesondere den Manichäismus zu bekämpfen, schillern doch in allen seinen Schriften gnostisch-mänichäische Irrtümer durch.

Was zunächst die *Canones in Pauli apostoli epistulas* angeht, so sind diese so wenig eine antimanichäische Streitschrift, wie Paret behauptete, daß vielmehr in den Fragen der Kosmologie, Anthropologie und Christologie die Anschauungen dieser Sekte deutlich gelehrt werden.

Hilgenfeld, der diesem Gegenstand eine scharfsinnige Untersuchung gewidmet hat³, kommt zu dem Resultat: „Anstatt eines scharfen Gegensatzes gegen den Manichäismus zeigen diese *Canones* vielmehr beträchtliche Berührungen mit demselben, mit seiner dualistischen Weltanschauung, Anthropo-

¹ Schepss 153—154.

² Ebd. 154.

³ A. a. O. 45 ff.

logie, Askese, mit seiner doketischen Christologie, auch mit seiner Ansicht über das Alte Testament.“

Auch in seinen Predigten (tractatus IV—XI) huldigt Priscillian vielfach den Irrtümern, die er zu bekämpfen vorgibt. Abgesehen von einer Reihe durchaus gnostischer Anschauungen, die Hilgenfeld ausführlich zusammenstellt, sei hier nur hervorgehoben, daß des Orosius Behauptung, Priscillian bekenne die Trinität nur dem Namen nach, indem er die Einheit ohne den Unterschied der Personen lehre und sage, Vater, Sohn und Heiliger Geist sei einer, Christus, durch Traktat IV bestätigt wird, wo ein vollendeter Panchristismus zur Darstellung gelangt. Hilgenfeld urteilt: Priscillians Lehre erscheint als eine Art von Sabellianismus, als Monarchianismus oder Unitarismus solcher Art. Er ist wie Sabelius Unionist und mußte des Patripassianismus beschuldigt werden.

Schreibt er doch über Christus in Traktat VI: „Sic se pro hominibus patientem intellegi deum voluit in carne, ut (et?), si sensus quaeratur in nobis, unus est; si sermo, unus est Christus, si opus, unus Iesus; si natura quaeritur, filius est; si principium quaeritur, pater dicitur; si creatura, sapientia est; si ministerium, angelus; si potestas, homo; si dignatio, filius hominis, si, quod factum est per illum, vita est; si, quod extra illum, nihil, sic universa disponens, ut, cum unus esset in totis, unum in se volens hominem, aliud genus perfecti operis scrutator eius habere non posset, nisi ut unum eum deum crederet, quem omnipotens in se quod est et quod dicitur inveniret.“¹

Sehr beachtenswert sind auch die Veränderungen, die Priscillian mit dem Apostolicum vornimmt: „(Credimus) unum deum patrem omnipotentem . . . et unum dominum Iesum Christum . . . natum ex Maria virgine ex spiritu sancto . . . passum sub Pontio Pilato, crucifixum . . . sepultum, tertia

¹ Schepss 75; vgl. Hilgenfeld 62.

die resurrexisse . . . ascendisse in caelos, sedere ad dexteram dei patris omnipotentis . . . inde venturum et iudicatum de vivis et mortuis. . . . (Credimus) in sanctam ecclesiam, sanctum spiritum, baptismum salutare . . . in remissionem peccatorum . . . in resurrectionem carnis. . . .¹

Es ist gewiß nicht zufällig, daß Priscillian es hier unterläßt, Jesus Christus als filius und als deus zu bezeichnen; auch die nur ganz nebensächliche Erwähnung des Heiligen Geistes unter Voranstellung von „in sanctam ecclesiam“ läßt erkennen, daß ihm dieser keine göttliche Person ist. Sollte ferner Priscillian mit dem eigentümlichen Ausdruck: „credimus in sanctam ecclesiam“ unmittelbar vor spiritus sanctus nicht andeuten wollen, daß ihm „Ecclesia“ eine gnostische Emanation ist, und damit einer Vorstellung huldigen, wie sie im pseudo-augustinischen Sermo 242 zurückgewiesen wird: „Sciendum est, quod ecclesiam credere, non tamen ‚in‘ ecclesiam credere debeamus, quia ecclesia non est deus, sed domus dei est.“²

Unmittelbar nach Rezitierung dieses Symbols fährt er fort: „Cuius symboli iter custodientes omnes hereses doctrinas instituta vel dogmata, quae sibi altercationem non ingenia, sed studia fecerunt, catholico ore damnamus, baptizantes, sicut scribuntur, in nomine patris et filii et spiritus sancti; non dicit autem ‚in nominibus‘ tamquam in multis, sed in uno, quia unus deus trina potestate venerabilis omnia et in omnibus Christus est, sicut scribuntur: Abrahæ dictae sunt repromissiones et semini eius; non dicit: ‚et seminibus‘ tamquam in multis, sed quasi in uno ‚et semini tuo‘, quod est Christus.“³

Trotz aller orthodoxen Phrasen wird hier der Sabellianismus deutlich erneuert und näherhin, wie auch schon oben, ein Panchristismus gelehrt.

¹ Liber ad Damasum tract. II 36—37.

² Migne, P. I. XXXIX 2193. ³ Schepss 37.

Das ist auch in folgenden Stellen der Fall:

a) Traktat II 47: „Nobis enim Christus deus, dei filius, passus in carnem secundum fidem symboli baptizatis et electis ad sacerdotium in nomine patris et filii et spiritus sancti tota fides, tota vita, tota veneratio est.“¹

b) Benedictio super fideles 142: „Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus virtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio, et unitus in opus duorum sanctus spiritus inveniris.“²

c) Traktat II 126: „Et ideo qui conversus ad fidem Christi prima, media, postrema, omnia quae per dominum facta et quae post sunt futura, cognoverit, necessario temporaria de perpetuis, falsa de veris et segregans caduca de certis, ubi se divinum genus viderit, unum et indifferentem sibi deum retinens in ea, quae neque in exordio neque fini obnoxiantur, exultat.“³

Aus diesen fremdartigen Gedankengängen und dunkeln Redensarten geht mit Sicherheit so viel hervor, daß Priscillian einen Unterschied zwischen Christus und der Gottheit überhaupt nicht anerkennt, und sein sabellianischer Unitarismus kann nicht geleugnet werden. „Soll man doch ‚unum et indifferentem sibi deum‘ festhalten. Nur in fließenden Unterschieden soll Gott trinitarisch gefunden werden, ‚invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus‘, was ein Noëtos oder Praxeas recht gut hätten unterschreiben können.“⁴

Auch die Inkarnationslehre und die Erlösungstheorie, wie sie Priscillian besonders in Traktat VI vorträgt, ist nichts anderes als Gnostizismus in einen Schwall von orthodoxen Phrasen eingehüllt und nähert sich in ihren Endresultaten dem Apollinarismus. Die Stelle, aus der dies vielleicht am deutlichsten ersichtlich ist, lautet:

¹ Schepss 39.

² Ebd. 103.

³ Ebd. 93.

⁴ Hilgenfeld 68.

Traktat VI 99: „Denique deus noster adsumens carnem, formam in se dei et hominis, id est divinae animae et terrenae carnis adsignans, dum aliud ex his peccati formam, aliud divinam ostendit esse naturam, illudque arma iniquitatis peccato, hoc iustitiae arma demonstrat in salutem nostram verbum caro factus, dum invisibilis cernitur, innascibilis nascitur, incompraehensibilis adtinetur.“¹

Diese Stelle ist in mehrfacher Hinsicht wichtig.

Einmal ergibt sich daraus eine Art Apollinarismus, insofern wir hier aus dem Munde Priscillians selber erfahren, daß der Vorwurf, den ihm die Anathematismen des Bischofs Pastor und der Synode von Braga machen, er habe gelehrt, der Menschgewordene Gott sei nicht „in vera hominis natura natus“, zutrifft.

Ferner lehrt sie uns, daß nach Priscillian nicht die zweite Person in Gott Mensch geworden ist, sondern die Gottheit schlechthin. Dieser Eindruck kann nicht verwischt werden, wenn der Häretiker nebenher auch den orthodoxen Terminus „verbum caro factus est“ einfließen läßt.

Hilgenfeld hat gewiß recht, wenn er schreibt²: „Wie gleichzeitig Apollinarios von Laodicea hauptsächlich das Morgenland durch die Lehre von einem geborenen und gestorbenen Gotte bewegte, so hat Priscillian durch eine sehr verwandte Lehre das Abendland erschüttert. . . . Der allmächtige Gott selbst hat nach Priscillian die Mängel der ursprünglichen Schöpfung des Menschen aus elementarischem Schlamm verbessert durch die Geburt aus der Jungfrau, aus welcher er als der vollkommene Mensch hervorging, und die Folgen jener mangelhaften, durch die fleischliche Zeugung erhaltenen Menschenschöpfung getilgt, da er alle Schmach menschlichen Lebens durchlief bis zum Todesleiden für die gefallene Menschheit.“

Diese Anschauungen liegen folgender Stelle in Traktat IV zu Grunde: „Considerate enim, quid sit pascha domini, dicente

¹ Schepss 74.

² A. a. O. 68 ff.

apostolo: Pascha nostrum immolatus est Christus, ostendens rerum praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem, in quo virginis partus et in adsumptionem corporis omnipotens deus pudorem humani exordii non recusans, dum multimoda veritatis in se sustinens argumenta humanae nativitatis vitia castigat, conceptione, partu, vagitibus, cunis omnes naturae nostrae contumelias transcurret, ut, veniens in carnem constitutionem decreti anterioris everteret (et) in patibulum gloriosae crucis maledicta terrenae dominationis adfigens immortalis ipse neque morte vincendus pro morientum aeternitate moreretur.“¹

„Die Geburt Christi aus der Jungfrau und sein Tod am Kreuze sind die großen Heilstatsachen, auf deren Feier die Priscillianisten sich durch dreiwöchentliche Andacht vor Epiphantias . . . und durch die höchste Strenge der Quadragesimalzeit vor dem Pascha vorbereiteten. So gut christlich nun aber auch alles dieses erscheint, so beruht es doch auf der dualistischen Grundlage einer der Weltschöpfung zu Grunde liegenden unerschaffenen Materie. . . . Durch seinen Zusammenhang mit ihr fiel der fleischliche Mensch der Verführung anheim, welche von den Mächten der Finsternis und der nicht göttlichen Welt ausging.“²

Von den bösen Einflüssen der Materie die Menschheit zu befreien und die Fehler der menschlichen, durch fleischliche Zeugung vermittelten Geburt (terrenae nativitatis vitia) zu beseitigen, war der Zweck der Inkarnation Gottes aus der Jungfrau.

Filastrius von Brescia, Sulpicius Severus und Orosius haben also den wahren Sachverhalt erkannt, wenn sie den Priscillianismus als eine gnostisch-manichäische Sekte schilderten; dagegen haben Schepss, Paret, Herzog, Dierich sich täuschen lassen, wenn sie den orthodoxen Versicherungen Priscillians glaubten.

¹ Schepss 59.

² Hilgenfeld 64—65.

III. Die spanischen Synoden in Sachen des Priscillianismus.

Die Synodalberichte in Sachen des Priscillianismus sind uns mit Ausnahme jener des Konzils von Braga im Jahre 563 in einem durchaus fragmentarischen und kritisch unsichern Zustand überliefert. Diese Tatsache muß man sich stets vor Augen halten, wenn man es unternimmt, mit Hilfe dieser Texte die Geschichte des Priscillianismus zu beleuchten.

1. Was zunächst die älteste Synode angeht, die gegen die Priscillianisten gehalten wurde, jene von Saragossa (Caesaraugusta) im Jahre 380, so besitzen wir von ihr nur die acht disziplinären Kanones gegen die ungesunden Auswüchse in den Lebensgewohnheiten der Häretiker mit den Unterschriften der Bischöfe¹. Erhalten haben sich diese Sätze nur, weil sie wegen ihrer allgemeinen Fassung einem späteren Veranstalter einer Kanonensammlung von bleibendem Wert erschienen. Was die Synode sonst noch gegen die Priscillianisten verhandelte, ließ er beiseite, da er ja nur Rechtsnormen, nicht aber auch Geschichtsquellen sammelte. Die chronologische Notiz am Anfang und die Unterschriften der Bischöfe am Schluß mußte er zum Beweis der Echtheit aufnehmen.

Jedenfalls sind die acht kurzen Sätzlein nicht die vollständigen Akten der Synode vom Jahre 380; und Dierich ist nicht berechtigt, aus ihnen so weitgehende Schlüsse zu ziehen, wie er getan hat. Insbesondere ist es ganz verkehrt, sie als Prüfstein für die Berichte des Sulpicius Severus über die nämliche Synode verwenden zu wollen.

2. Keinerlei kirchliche Berichterstattung besitzen wir von den Synoden zu Bordeaux im Jahre 384 und zu Trier im Jahre 385². Beide sind Veranstaltungen des Tyrannen Maximus und beschäftigen sich ausschließlich mit der politischen Seite der religiösen Wirren, wie uns Sulpicius am Schlusse

¹ Mansi, Conc. Coll. III 633 und Hefele, Konziliengesch. I 744.

² Hefele II 43–45.

seiner Chronik und im dritten Dialoge anschaulich berichtet¹. Die Akten der Synode von Nîmes im Jahre 394 sind erst im 18. Jahrhundert gefunden worden. Berufen, um die Schäden zu heilen, die durch die Ithacianer einerseits und durch das Eindringen des Priscillianismus andererseits im südlichen Gallien sich bemerkbar machten, erließ sie sieben Kanones, von denen aber nur Kanon II hierher gehört, der den Frauen kirchliche Funktionen verbot².

3. Sehr umfangreich sind die Texte, die uns vom Toletanum I vom Jahre 400 überliefert sind³.

Sie bestehen aus:

a) Einer Praefatio, in der die neunzehn am Konzil beteiligten Bischöfe aufgezählt werden mit dem Zusatz: „omnes decem et novem isti sunt, qui et in aliis gestis adversus Priscilliani sectatores et haeresim, quam adstruxerat, libellarem direxere sententiam.“ Nachdem sich alsdann die Versammlung konstituiert hatte, verpflichtete Patruinus die Anwesenden auf die Bestimmungen des Nicänums.

b) Zwanzig capitula oder canones über die kirchliche Disziplin.

c) Den Subscriptiones episcoporum.

d) Einer Glaubensregel mit achtzehn Anathematismen und folgender Einleitung: „Incipit regula fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos, quam episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Baetici fecerunt, et cum praecepto papae urbis Romae Leonis ad Balconium episcopum Galliciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano.“⁴

¹ Vgl. dazu Bernays 8 ff; Lübker 67 ff; Mandernach 28 ff.

² Hefele II 61—64.

³ Mansi III 997 ff; Hefele II 78—80.

⁴ Mansi fügt a. a. O. 1001 aus Pagi, *Critica historico-theologica in universos annales ecclesiasticos Caesaris Card. Baronii ad annum Chr. 405*, n. 16 u. 17, bei: „Haec fidei regula pertinet ad aliud concilium Turibio ecclesiam Asturicensem regente celebratum a. 447, ut Baronius suspicatus est et ostendit Quesnellus dissert. 14 de libellis in codice ecclesiae Romanae

Das Widerspruchsvolle dieser Notiz liegt klar zu Tage, denn die Bischöfe vom Toletanum I im Jahre 400 können doch keine Glaubensregel verfassen, die sie zugleich mit einer Anordnung des Papstes Leo, der erst 40 Jahre später zur Regierung kam, an den galläischen Bischof Balconius schicken. Hefele¹ und alle älteren Historiker haben darum mit voller Sicherheit diese Glaubensregel dem Toletanum I abgesprochen und einer spanischen Provinzialsynode vom Jahre 447 zugewiesen. Gams will das allerdings nicht zugeben, da er in den Quellen auch nicht die leiseste Spur von einem Konzil in diesem Jahre finden kann². Eine sehr eigentümliche Haltung beobachtet in dieser Frage Rösler³, der trotz aller Schwierigkeiten, die auch er sich nicht verhehlen kann, die Glaubensregel dem Toletanum I vindiziert. Warum dies? Weil nach seiner Auffassung diese Glaubensregel mit den angehängten Anathematismen dem Dichter Prudentius in seinem Kampfe gegen die Priscillianisten als Quelle gedient haben, eine Meinung, auf die Rösler nur kam, weil er die Literaturgeschichte des Priscillianismus nicht genugsam kannte. Im einzelnen die Aufstellungen Röslers zu widerlegen, ist nicht nötig, da sich Merkle dieser Aufgabe in seinem Aufsätze „Das Filioque auf dem Toletanum 447“ mit bestem Erfolge

contentis n. 8. In editione enim huius concilii a Loaysa curata dicitur post canones haec verba legi: Explicit constitutio Toletani concilii. Ad aliud igitur pertinet sequens regula fidei. . . . Ceterum exemplaria istius regulae fidei tam in mss. codicibus quam in editis sunt valde diversa; in aliquibus XII tantum habentur anathematismi; inter opera vero S. Augustini duodecim illis adduntur alii quattuordecim. Quare recte indicavit Quesnellus citatus eam fuisse temporum progressu interpolatam . . . sed ex mentione processionis spiritus sancti ex patre filioque, quae verba recentiore manum prodere non est, qui dubitare possit. Quod vero addit Quesnellus hanc fidei confessionem Hispanos episcopos accepisse a Leone e codice Romano, aut ad eos a S. Augustino missam fuisse, id omne frivolum et sine fundamento excogitatum, illudque tantum verum, hanc fidei confessionem pertinere ad Leonis papae tempora.“

¹ II 78. ² Kirchengeschichte Spaniens II 1, 475 ff.

³ Der kathol. Dichter Aurelius Prudentius Clemens 366 ff.

unterzogen hat¹, so daß man mit voller Sicherheit urteilen darf: die Glaubensregel mit den achtzehn Anathematismen ist ein unechter Bestandteil des ersten toletanischen Konzils. Dies ergibt sich übrigens auch daraus, daß der Chronist Hydatius Lemicus in seinem Bericht über dasselbe davon nichts weiß: „In provincia Carthaginensi in civitate Toletu synodus episcoporum contrahitur, in qua quod gestis continetur, Symphosius et Dictinius et alii cum his Gallaeciae provinciae episcopi Priscilliani sectatores haeresem eius blasphemissimam cum adsertore eodem professionis suae subscriptione condemnant. Statuuntur quaedam etiam observanda de ecclesiae disciplina communicante in eodem concilio Ortigio episcopo, qui Celenis fuerat ordinatus, sed agentibus Priscillianistis pro fide catholica pulsus factionibus exulabat.“² Wohl aber erwähnt er, und zwar an erster Stelle,

e) die Abschwörungen (professiones contra sectam Priscilliani), die in unsern Konziliensammlungen mit der Sententia definitiva den Schluß der Akten bilden³, weil sie Perez erst im Jahre 1575 auffand⁴. Allerdings bemerkt Mansi: „Haec exemplaria professionum fidei non possunt esse huius concilii, cum in iis Symphosius et Dictinius dicantur episcopi sanctae memoriae; et si confictae non sint, ut suspicatur Quesnellus in notis ad ep. 15 S. Leonis, et Baluzius in Nova Concil. edit., editae sunt in alio concilio sub Leone M. celebrato.“⁵

Allein im ganzen Inhalt spricht gegen die Echtheit oder für eine spätere Entstehung nur dies, daß von den abschwörenden Bischöfen in Worten gesprochen wird, die ihren Tod voraussetzen. Dies erklärt sich aber daraus, daß die

¹ Theol. Quartalschr. LXXV (1893) 408 ff.; vgl. Morin in der Revue Bénédictine 1893, 388 ff.

² M. G. Auctores antiquiss. XI 16.

³ Mansi III 1004—1007.

⁴ Migne, P. I. LIV 1334 (Note Ballerinis zu Leos ep. 15).

⁵ III 1004, Note 3.

Professiones uns, wie der Bearbeiter in der Einleitung ausdrücklich mitteilt, in später gemachten Exzerpten vorliegen (*excerptae sunt de plenariis gestis professiones*). Darum zweifeln weder Merkle¹ noch Morin² an der Echtheit der Professiones; beide weisen sie dem Konzil vom Jahre 400 zu. Sie enthalten, wie wir noch näher sehen werden, wichtige Einzelheiten über den Stand der priscillianischen Frage um das Jahr 400.

Mansi fügt alsdann noch 27 „*Fragmenta sub titulo conciliorum Toletanorum*“ bei³, die aber ohne kritischen Wert sind, da sich nicht mehr ausmachen läßt, welcher von den vielen toletanischen Synoden die einzelnen Stücke angehören. Sie zeigen uns aber, daß man in Spanien keinen Wert darauf legte, die Synodalakten als Ganzes zu überliefern.

4. Nach Hefele⁴ war die Synode Leos I. im Jahre 444, von der er in seiner 16. Rede und im 7. Briefe ausführlich spricht⁵, wahrscheinlich ebenfalls gegen die Priscillianisten gerichtet; genannt werden die Gegner allerdings Manichäer, aber die Vorwürfe, die man gegen sie erhob, stimmen zu dem, was man von den spanischen Häretikern behauptete. Sicher ist jedenfalls, daß Leo um diese Zeit die Bekämpfung der Priscillianisten energisch in die Hand genommen hatte und mit Bischof Turibius von Astorga in diesem Sinne korrespondierte. Wenn man seiner *Epistola 15 ad Turibium Asturicensem episcopum* Glauben schenken darf, lauten seine Befehle in dieser Angelegenheit sehr bestimmt: „*Habeatur ergo inter vos episcopale concilium, et ad eum locum, qui omnibus opportunus sit, vicinarum provinciarum convenient sacerdotes, ut secundum haec, quae ad tua consulta respondimus, plenissimo disquiratur examine, an sint aliqui episcopi. . . . Si autem aliquid, quod absit, obstiterit, quo minus possit celebrari generale concilium, Galliciae saltem in unum convenient*

¹ A. a. O. 417. ² A. a. O. 388. ³ III 1007—1013.

⁴ Konziliengeschichte II 302.

⁵ Migne a. a. O. 176 u. 620.

sacerdotes, quibus congregandis fratres nostri Idatius et Cepionius imminere coniuncta cum eis instantia tua, quocitius vel provinciali conventu remedium tantis vulneribus afferatur.“¹

5. Hydatius Lemicus gedenkt in seiner Chronik einer Synode gegen die Anhänger Priscillians zu Astorga im Jahre 445, von der wir jedoch ebenfalls keine Urkunden mehr besitzen². Es war dies aber wohl nur eine Diözesansynode ohne größere Bedeutung.

6. Eine der wichtigsten Veranstaltungen im Kampfe gegen die Priscillianisten war, wenn man dem hervorragendsten Konzilienhistoriker glauben darf, die große Partikularsynode von Toledo im Jahre 447, an der sich die Bischöfe aus den Provinzen Tarracona, Carthagena, Lusitania und Baetica beteiligten³. Zwar hatte Papst Leo eine allgemeine spanische Synode gewünscht, allein die Ungunst der politischen Verhältnisse habe diese unmöglich gemacht.

Wie kommt aber Hefele dazu, mit so großer Sicherheit einmal überhaupt von einem Konzil zu Toledo im Jahre 447 zu sprechen, und zweitens ihm wichtige Aktenstücke, nämlich das sog. Toletanum I mit den achtzehn Anathematismen, die uns die frühesten und genauesten Aufschlüsse über die dogmatischen Verfehlungen der Priscillianisten geben, zuzuschreiben? Zu ersterem sieht er sich durch die oben aufgeführte Notiz aus dem Briefe Leos veranlaßt, die in das Jahr 447 führt, und zu letzterem durch die Stelle: „Incipit regula fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos, quam episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Baetici fecerunt, et cum praecepto papae urbis Romae Leonis ad Balconium episcopum Galliciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano“, eine Stelle, die wir als unechten Bestandteil des

¹ Migne, P. I. LIV 677.

² M. G. Auct. antiquiss. IX 24; vgl. Hefele II 306.

³ Hefele II 306 ff.

Konzils vom Jahre 400 kennen gelernt haben. Allein die Epistola 15 Leos des Großen an Turibius ist, wie wir zeigen werden, unecht. Schwer fällt allerdings für Hefele die Stelle: „Incipit regula fidei catholicae . . .“ ins Gewicht, da sie deutlich besagt, daß die Bischöfe von vier spanischen Provinzen unter Leo dem Großen ein Konzil hielten und auf demselben ein Glaubensbekenntnis verfaßten. Dieses Zeugnis darf nicht ohne weiteres abgelehnt werden; denn daran, daß man das Symbol mit der einführenden Notiz „Incipit regula fidei . . .“ an der unrichtigen Stelle, nämlich bei der Synode zu Toledo vom Jahre 400 anfügte, ist der Verfasser vielleicht nicht schuld, sondern ein späterer, unwissender Sammler. Bedenklich klingt aber der Schlusssatz: „Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano.“ Damit meint der Kompilator nicht etwa die Anathematismen, die dem Symbol angefügt sind, das er einleitet, denn deren sind es achtzehn, sondern die zwanzig Disziplinarkanones des Konzils von Toledo vom Jahre 400, die in den Konzilienwerken seiner Notiz unmittelbar vorangehen. Diese sind nach ihm ebenfalls ein Produkt der Bischöfe, die sich unter Leo zu dem Partikularkonzil im Jahre 447 versammelt hatten. Es ergibt sich daraus, daß der unwissende Sammler und der Verfasser der Nachricht: „Incipit regula fidei . . . quam episcopi Tarraconenses . . . fecerunt et cum praecepto Leonis . . . transmiserunt“, identisch sind. Es läßt sich auch noch nachweisen, woher er seine Nachrichten geschöpft hat. In der Einleitung zu den Akten der Synode von Braga vom Jahre 563 heißt es: „Lucretius episcopus dixit: Credo autem vestrae beatitudinis fraternitatem nosse, quia eo tempore, quo in his regionibus nefandissima Priscillianae sectae venena serpebant, beatissimus papa urbis Romae Leo, qui quadragesimus fere extitit apostoli Petri successor, per Turibium notarium sedis suae ad synodum Galliciae contra impiam Priscilliani sectam scripta sua direxit. Cuius etiam praecepto Tarraconenses et Cartha-

ginenses episcopi, Lusitani quoque et Baetici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haeresim cum aliquibus capitulis conscribentes ad Balconium tunc huius Bra-carensis ecclesiae praesulem direxerunt.“¹

Hieraus schöpft der Kompilator, und es erklärt sich auch aus dieser Stelle, wie der Verfasser der Notiz „Incipit regula fidei catholicae . . .“ zu der Bemerkung: „Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano“ kommt, die ihn als historischen Zeugen so verdächtig macht. Er las bei Lucretius: „regulam fidei . . . cum aliquibus capitulis“, wobei jener die achtzehn Anathematismen des Symbols im Auge hatte, während der Kompilator das nicht verstand und glaubte, es seien damit die „viginti canonum capitula“ gemeint, die er in den Synodalakten vom Jahre 400 vor sich sah.

Auch die Worte „(regulam) quam episcopi . . . fecerunt et ad Balconium . . . transmiserunt“ zeigen, daß der Kompilator aus der Rede des Lucretius schöpft. Denn für den Zusammenhang, in dem er uns diesen Text beim Toletanum I überliefert, ist es ganz bedeutungslos, daß dieser an einen bestimmten Bischof geschickt wurde. Anders liegt jedoch die Sache, wenn Bischof Lucretius von Braga auf dem Konzil im Jahre 563 diesen Gedanken ausspricht. Er wollte den versammelten Bischöfen erklären, wie er in den Besitz der Glaubensregel, auf die er die Synodalmitglieder verpflichtete, kam: sie wurde auf Befehl Papst Leos an seinen Vorgänger Balconius geschickt.

Wenn nun aber auch zweifellos feststeht, daß die Stelle „Incipit regula fidei . . .“ ein wertloses Plagiat aus der Eröffnungsrede des Lucretius anlässlich des Konzils von Braga ist, so bleibt immer noch dessen Zeugnis bestehen, das ausdrücklich besagt, daß unter Leo dem Großen eine Partikularsynode von vier spanischen Kirchenprovinzen stattfand und daß hier jenes Glaubensbekenntnis „cum aliquibus capi-

¹ Mansi IX 773.

tulis“ aufgestellt wurde, welches Lucretius vorlas. Verdient auch diese Nachricht keinen Glauben? Es ist zu beachten, daß Lucretius für Dinge, die 120 Jahre früher sich zugetragen haben, nicht als authentischer Zeuge gelten kann; wir müssen uns darum noch nach andern Nachrichten über die angebliche Synode vom Jahre 447 umsehen.

Solche gibt es aber nicht. Und doch besitzt die spanische Kirche ein vorzügliches Quellenwerk gerade über die hier in Frage kommende Zeit in der Chronik des Hydatius Lemicus, der über die Jahre 427—468 Selbsterlebtes schildert und den priscillianistischen Wirren seine besondere Aufmerksamkeit widmet. Er weiß von einer Synode zu Toledo im Jahre 447 nichts. Auf dieses argumentum ex silentio stützt sich Gams; aber Merkle sucht es zu entkräften, indem er darauf hinweist, daß Hydatius Lemicus in seiner synodalen Berichterstattung überhaupt lückenhaft ist: „Wenn es auf Hydatius ankäme, dann wäre in der ganzen Zeit von 379 bis 469, über welche sich seine Chronik erstreckt, weder das ökumenische Konzil von Konstantinopel 381, noch das von Ephesus 431, noch das von Chalcedon 451 gehalten worden; weder hätte Spanien eine Synode von Saragossa 380, noch Gallien eine von Arles 443 oder 452, noch Rom eine solche im Jahre 444 und 445 gesehen.“¹ Merkle übersieht hierbei, daß Hydatius keine allgemeine Kirchengeschichte schreiben will. Auch ist es längst anerkannt, daß seine Chronik nur für die Zeit von 427 bis 468 und nur für Spanien als zuverlässiges Quellenwerk angesehen werden kann. In dieser räumlichen und zeitlichen Einschränkung muß für Hydatius, zumal was den Priscillianismus angeht, an dessen Bekämpfung er sich als einer der eifrigsten beteiligte, das argumentum ex silentio als zuverlässiges Beweismittel angesehen werden. Merkle macht übrigens selbst, und dazu noch für eine Zeit, aus der Hydatius nicht Selbsterlebtes berichten kann, davon Gebrauch, indem

¹ A. a. O. 424.

Künstle, Antipriscilliana.

er konstatiert, daß dieser von der Aufstellung unserer Glaubensregel mit den Anathematismen auf der ersten Synode von Toledo nichts berichtet, und daraus schließt, daß es ihr abgesprochen werden müsse.

Ich bin damit einverstanden, bestehe aber darauf, daß, wenn im Jahre 447 eine große spanische Provinzialsynode gegen die Priscillianisten stattgefunden hätte, Hydatius uns dies auch gemeldet hätte, zumal seine Chronik gerade für diese Zeit sehr ausführlich ist. Gerade für das Jahr 447 verzeichnet der Chronist: „Romanae ecclesiae XLII. praesidet episcopus Leo: huius scripta per episcopi Thoribi diaconem Pervincum contra Priscillianistas ad Hispanenses episcopos deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium de observatione catholicae fidei et de haeresum blasphemii disputatio plena dirigitur.“¹ Neidlos anerkennt mit dieser Nachricht Hydatius die führende Rolle seines Amtsgenossen Turibius im Kampfe gegen die Irrlehre; und es wird durch sie folgendem Erklärungsversuch Merkles der Boden entzogen: „Auch noch ein persönlicher Grund kann für Hydatius vorhanden gewesen sein, die Synode zu verschweigen. Wenn auf derselben irgend etwas gegen seinen Sinn geschah, so war ihm daran gelegen, sie als möglichst geringfügig, als nicht der Erwähnung wert erscheinen zu lassen. Möglich, daß die galicischen Bischöfe — vielleicht unzufrieden damit, daß der junge, tätige Turibius nach Rom berichtete und sich an die Spitze stellte? es scheint in dieser Zeit der Übergang der Metropolitan-gewalt von Astorga an Braga erfolgt zu sein, und vielleicht hat des Turibius Mißliebigkeit dazu geholfen — nicht erbaut waren von dem Konzil.“²

Das Konzil vom Jahre 447, das zu einer gewissen Berühmtheit deswegen gelangt ist, weil in seinem vermeintlichen Symbol das *Filioque* angeblich zum erstenmal auftritt, muß aus der Konziliengeschichte gestrichen werden. Zu diesem

¹ M. G. a. a. O. 24.

² Theol. Quartalschrift a. a. O. 426.

Resultate kommt auch Morin in seinem Aufsatz: „*Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle*“¹.

Es ist übrigens nicht in erster Linie das späte Zeugnis des Bischofs Lucretius vom Jahre 563: „*cuius (Leonis) praecepto Tarraconenses et Carthaginenses episcopi, Lusitani quoque et Baetici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haeresim cum aliquibus capitulis conscribentes*“, das Hefele veranlaßte, eine Synode zu Toledo im Jahre 447 zu statuieren. Das Minderwertige dieser Nachricht kann ihm bei dem gänzlichen Mangel einer jeden andern Bezeugung nicht entgangen sein. Es ist vielmehr die Existenz der *Regula fidei* mit den achtzehn Anathematismen, die ihn nötigte, sich, da jenes vom Jahre 400 nicht in Betracht kommen kann, nach einem Konzil umzusehen, für dessen Produkt die Glaubensregel gehalten werden könnte. Denn die Anschauung ist an und für sich ganz richtig, daß ein mit so autoritativer Gewalt auftretendes Dokument offiziellen Ursprungs sein müsse. Dieser Meinung war auch Bischof Lucretius oder wer immer die von ihm vertretene Tradition geschaffen hat. Sie trifft aber in unserem Falle, wie auch bei einer Reihe anderer spanischer Symbole, nicht zu, denn das Glaubensbekenntnis, das man seit Hefele als Symbol der Synode zu Toledo vom Jahre 447 bezeichnet, ist die Privatarbeit des Bischofs Pastor aus Galläzien, wie Morin zuerst nachgewiesen hat². Wir kommen im folgenden Abschnitt ausführlich auf diesen Punkt zu sprechen.

Damit ist der angeblichen Synode zu Toledo im Jahre 447 der letzte Schein von Berechtigung entzogen. In Spanien waren seit Eroberung des Landes durch die arianischen Goten und Sueven Konzilien unmöglich geworden. Sofort nachdem unter Charrarich 550—560 die Sueven katholisch geworden waren, nahm man die Bekämpfung des Priscillianismus wieder auf, und es wird

¹ *Revue Bénédictine* 1893, 388—390.

² *A. a. O.* 386 ff.

7. das Konzil von Braga im Jahre 563 gefeiert. Die Eröffnungsrede des Bischofs Lucretius, in der er die falsche Meinung vertritt, daß das Glaubensbekenntnis, welches wir jetzt als Privatarbeit des Bischofs Pastor aus Galläzien kennen, von einer Synode unter Papst Leo herrühre, wurde im vorhergehenden zur Genüge behandelt. Berühmt sind die siebzehn Verdammungsurteile, die hier gegen die Häresie erlassen wurden. Da sie für die Beurteilung des Priscillianismus neben den Anathematismen Pastors die wichtigste Quelle sind, so lasse ich sie im Wortlaut folgen, wie sie im Codex Augiensis XVIII überliefert sind. An einigen Stellen, die in den Noten vermerkt sind, mußte ich den Text aus Mansi¹ ergänzen, da Reginbert, der um das Jahr 806 die ganze Handschrift geschrieben hat, ihn außerordentlich nachlässig überlieferte.

Cod. I. Si quis patrem et filium et spiritum sanctum non con-
 Aug. fitetur tres personas unius substantiae et virtutis ac pote-
 XVIII statis, sicut catholica et apostolica ecclesia docet, sed unam
 fol.70v. tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit pater
 5 qui filius, ipse etiam sit paraclitus spiritus, sicut Sabellius et
 Priscillianus dixerunt, anathema sit.

II. Si quis extra sanctam trinitatem alia nescio quae
 divinitatis nomina introducit dicens, quod [in] ipsa divinitate
 sit <trinitas> trinitatis, sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt,
 10 anathema sit.

III. Si quis dicit filium dei dominum nostrum antequam
 ex virgine nasceretur, non fuisse, sicut Paulus Samosatenus
 et Fotinus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

IV. Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat,
 15 sed honorare se simulat ieiunans in eodem die et in dominico,
 quia Christum in hominis natura natum esse non credit, sicut
 Cerdon, Marcion, Manicheus et Priscillianus, anathema sit.

2 *virtute* Cod. — 8 *in* aus Mansi ergänzt. — 9 *trinitas* aus Mansi ergänzt.

¹ Conc. Coll. IX 744 ff; vgl. auch Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum etc.* II 29 ff.

V. Si quis animas humanas vel angelos ex dei credit substantia extitisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

VI. Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terra de- 5
iectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.

VII. Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a deo factum nec dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, 10
sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

VIII. Si quis credit, qui(a) aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit. 15

IX. Si quis animas humanas fatal(i signo) credit adstringi, sicut Pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

X. Si quis duodecim signa vel sidera, quae mathematici observare solent, per singula animae vel corporis membra dissipata credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, 20
sicut Priscillianus dixit, anathema sit.

XI. Si quis coniugia humana damnat et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

XII. Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse 25
figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

XIII. Si quis dicit creationem universae carnis non opificium dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Priscillianus 30
dixit, anathema sit.

XIV. Si quis imundos putat cibos carniū, quas deus in usu hominum dedit et non propter afflictionem corporis sui,

1 *credidit* Cod. — 12 *quia* Mansi. — 16 *fatali signo* Mansi; *fatalis* Cod. — 18 *vel sidera]* *desidera* 1. Hand. — *mathematice* Cod. — 28 *conceptionis* 1. Hand. — 29 *creatorem* Cod. — 32 *carneum* 1. Hand.

sed quasi inmunditiam putarit, ita abstineat ab eis, ut nec holera cocta cum carnibus pergustet, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

XV. Si quis clericorum vel laicorum praeter matrem aut
5 germanam vel etiam quae proxima consanguinitate iunguntur, alias aliquas quasi adoptivas feminas secum retinet, sicut Priscilliani secta docuit, anathema sit.

XVI. Si quis quinta feria paschale, quae vocatur cena domini, hora legitima post nonam ieiunus in ecclesia missas non retinet,
10 sed secundum sectam Priscilliani festivitatem ipsius diei ab hora tertia per missas defunctorum soluto ieiunio colit, anathema sit.

XVII. Si quis scripturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem vel tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius
15 antequam converteretur <scripsit, vel quaecunque haereticorum> scripta sub nomine patriarcharum, prophetarum vel apostolorum suo errori consona confixerunt, legit et impiorum figmenta sequitur aut defendit, anathema sit.

Aus den vorstehenden Anathematismen ergibt sich:

1. Die Trinitätslehre Priscillians ist nichts anderes als ein Abklatsch der gnostischen Emanationstheorie (II); doch trägt er sie nicht in der Gestalt eines abstrakten Systems vor, womit er niemals volkstümlich geworden wäre, sondern in der Form von konkreten Sätzen, wie: „ipse est pater qui filius, ipse etiam paraclitus spiritus“ (I); damit nähert er sich dem Sabellianismus, den er aber nicht kopieren will.

2. In diesem System hat natürlich die katholische Inkarnationslehre keinen Raum (III). Zum Ausdruck bringen die Häretiker ihre Anschauungen durch Fasten am Sonntag und an Weihnachten (IV) und durch eine unkatholische Gründonnerstagsfeier (XVI).

3. Auch die Engel und die menschliche Seele sind gnostische Emanationen (V u. VI).

5 *vel etiam*] Mansi und Bruns lesen: *vel thiam* (Tante) *vel quae* . . . — *quae proxima consanguinitate* von mir korrigiert, der Cod. liest: *qui proximi* . . . — 14 *scripsit, vel quaecunque haereticorum* fehlt im Cod. — 16 *leget* Cod. — 17 *defendit*] *deventet* Cod.

4. Den Dualismus entnahm Priscillian ebenfalls dem Gnostizismus: der Teufel ist das Prinzip alles Bösen (VII); von ihm stammt der menschliche Leib (XII). Darum kann es keine Auferstehung des Fleisches geben, und die Ehe ist zu verdammen (XI). Dagegen erlaubten die Häretiker das außer-eheliche Zusammenleben mit Frauen (XV). Alle fleischlichen Wesen sind von bösen Geistern geschaffen (XIII); darum ist der Genuß des Fleisches nicht gestattet (XIV). Um den ungebildeten Kreisen seine dualistische Weltanschauung mundgerecht zu machen, exemplifiziert Priscillian auf Donner, Blitz, Unwetter, Trockenheit, unter denen das Landvolk zu leiden hatte. Es war nicht schwer, diesen klar zu machen, daß solche Dinge nicht von Gott stammen könnten (VIII).

5. Wie Priscillian dazu kommt, mit seinem System astrologische Wahnideen zu verbinden (IX u. X), wird aus Orosius verständlich ¹.

Eine ähnliche Liste von Anathematismen muß dem Verfasser des ersten Kanons der „Statuta ecclesiae antiqua“, die mit Unrecht als Akten der vierten karthaginensischen Synode vom Jahre 398 überliefert sind ², vorgelegen haben; denn die Fragen, die dort an den Ordinanden gestellt werden sollen: ob er glaube, daß das Alte und Neue Testament nur einen Urheber und Gott habe, daß der Teufel nicht seiner Natur nach, sondern durch seinen freien Willen böse sei, ob er an die Auferstehung dieses Fleisches glaube, ob er die Ehen nicht mißbillige und den Genuß des Fleisches nicht verwerfe, sind sicher gegen priscillianische Irrtümer gerichtet. Da im Zusammenhang damit auch auf pelagianische Verfehlungen abgehoben wird, so dürfte dieser Kanon von einem südgallischen Konzil des 5. Jahrhunderts stammen.

¹ Vgl. oben S. 18.

² Hefele, Konziliengeschichte II 68 ff.

IV. Der „*Libellus in modum symboli*“ des Bischofs Pastor aus Galläzien.

Die Glaubensregel, die wir im vorhergehenden Abschnitt als unechten Bestandteil der ersten toletanischen Synode aus dem Jahre 400 erkannt haben, hat in der theologischen Literatur viel Verwirrung angerichtet. Bruns verlegt sie in das Jahr 398¹, Gams, Rösler, Florez² und auch neuestens noch Hahn halten an dem Jahre 400 fest und sehen in ihm unentwegt das sog. Toletanum I, während Quesnel, der es in seinem *Codex canonum et constitutorum ecclesiae Romanae* fand, es einem toletanischen Konzil vom Jahre 444 zuweist. In dieser berühmten Kanonessammlung, die im 6. Jahrhundert wahrscheinlich in Gallien entstand³, erscheint unsere Glaubensregel unter dem Titel: „*Libellus Augustini de fide catholica contra omnes haereses.*“ Um dieselbe Zeit begegnet sie uns auch in der Form des pseudoaugustinischen *Sermo* 233.

Bei dieser Unsicherheit über die Herkunft des wichtigen Textes kann es nicht überraschen, wenn Bischof Lucretius in seiner Eröffnungsrede auf dem Konzil von Braga im Jahre 563 eine andere Tradition vorträgt und versichert, jener stamme von einer Partikularsynode aus der Zeit Leos des Großen. Daß für eine solche in der spanischen Kirchengeschichte um die angegebene Zeit jede Möglichkeit fehlt, haben wir bereits gesehen. Wenn Hefele, uneingedenk dieser Schwierigkeit, lediglich um die Existenz der Glaubensregel erklären zu können, eine große Synode vom Jahre 447 annimmt, so läßt er sich von demselben Gedanken leiten, von dem alle ausgingen, die sich um ihre Benennung und Datierung bemühten, daß nämlich ein so wichtiges Dokument nur entweder von

¹ *Canones apostolorum et conciliorum etc.* I 203 u. 416.

² *España sagrada etc.* VI 77 ff.

³ Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts etc.* I, Graz 1870, 486 ff.

einem großen Theologen oder einer hervorragenden Kirchenversammlung ausgehen konnte. Letztere gibt es aber in Spanien zwischen 400 und 563 nicht; und so bleibt nichts anderes übrig, als bei Gennadius, der die spanischen und gallischen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts am vollständigsten aufzählt, nachzusehen, ob sich bei ihm eine Notiz finde, die auf die *Regula fidei* mit den achtzehn Anathematismen paßte. In der Tat ist dies der Fall, denn in Kapitel 76 seines Schriftstellerkataloges verzeichnet er einen Autor, der nach dem Zusammenhang der vorausgehenden und nachfolgenden Kapitel um die Mitte des 5. Jahrhunderts gelebt haben muß, mit folgenden Worten: „*Pastor episcopus composuit libellum in modum symboli parvum totam pene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem. In quo inter ceteras dissensionum pravitates, quas praetermissis auctorum vocabulis anathematizat; Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat.*“

Morin, der zuerst auf dieses Kapitel aufmerksam machte¹, hat zugleich darauf hingewiesen, daß wir es hier mit dem nämlichen Bischof Pastor zu tun haben, den Hydatius in seiner Chronik zum Jahre 433 erwähnt: „*In conventu Lucensi contra voluntatem Agresti Lucensis episcopi Pastor et Syagrius episcopi ordinantur.*“²

Bisher galt der *Libellus* des Bischofs Pastor für verloren, aber Morin erbringt den Nachweis³, daß die Beschreibung,

¹ *Revue Bénédictine* 1893, 385 ff.

² *M. G. Auct. antiquiss.* XI 22.

³ „*Elle se compose de deux parties, dont la première est un symbole. . . Ce qui le distingue surtout, c'est l'insistance avec laquelle y est niée l'existence de tout être divin en dehors des trois personnes, et affirmée la participation du Verbe incarné à tout ce qui est de l'essence de la nature humaine. — Ce symbole est suivi de dix-huit sentences accompagnées chacune de l'anathème. On y voit condamnées successivement, à commencer par le manichéisme et le sabellianisme, la plupart de ces erreurs qui vers la fin du quatrième siècle se fondirent dans le système monstrueux appelé à tort ou à raison le Priscillianisme. Cependant, aucune des doctrines reprouvées dans les dix-sept premiers canons ne porte ici le nom de son*

die Gennadius von ihm gibt, Wort für Wort auf jene Glaubensregel passe, die Hahn auch noch in der 3. Auflage seiner Bibliothek der Symbole als Glaubensbekenntnis der ersten Synode von Toledo vom Jahre 400 abdruckt, und die Denzinger in seinem Enchiridion Nr XV Hefele folgend unter dem Titel gibt: „Concilii Hispaniarum et Lusitaniae plenarii, iussu Leonis papae Toleti a. 447 habiti, professio fidei et anathematismi contra Priscillianistas ad normam epistolae dogmaticae Leonis.“¹

Doch deutlicher als aus einer umständlichen Beschreibung wird der Leser aus dem Text der Regula fidei selber, den ich hier nach dem Codex Augiensis folgen lasse, die Überzeugung gewinnen, daß es sich in ihr um einen „Libellus in modum symboli parvus“ handle in Verbindung mit einer Liste von Anathematismen, die nur in einem Falle einen bestimmten Ketzernamen, nämlich Priscillian, nennen. Ich füge hinzu, daß die theologische Literatur des 5. Jahrhunderts keinen andern Text besitzt, auf den die Beschreibung des Gennadius zutrifft. Es gibt wohl Glaubensbekenntnisse dieser Art, auch solche mit angehängten Anathematismen. Es sei nur an das Symbol des Damasus, bei Hahn Seite 271, erinnert. Aber es gibt kein Symbol, auf das die Worte passen: „In quo inter ceteras dissensionum pravitates, quas praetermissis auctorum vocabulis anathematizat; Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat.“ Wie es möglich war, daß trotzdem Pastor als Verfasser des wichtigen Dokumentes in Vergessenheit geriet, erklärt sich daraus, daß dieses in offiziellen Gebrauch kam.

auteur. Il faut descendre jusqu'au dernier pour trouver expressement mentionnée une secte particulière, et cette secte c'est celle de Priscillien. On le voit tout nous engager à reconnaître dans cette formule de foi le petit traité décrit par Gennade en termes si précis“ (a. a. O. 386).

¹ Letztere Bemerkung ist falsch, denn die Anathematismen in unserer Glaubensregel richten sich weder im Wortlaut noch in der Reihenfolge nach den „capitula“ im 15. Briefe Leos; vielmehr besteht zwischen diesen und den Anathematismen des Konzils von Braga vom Jahre 563 ein Abhängigkeitsverhältnis, wie wir noch näher sehen werden.

Offizielle Glaubensbekenntnisse pflegen aber niemals einen bestimmten Autornamen zu tragen. Da man in Spanien nämlich in einem Zeitraum von über 150 Jahren keine Konzilien halten konnte, sah man sich genötigt, private Professiones, Sermones oder Expositiones fidei, die sich durch glückliche Fassung auszeichneten, im Kampfe gegen die Häresie zu verwenden. So entstanden neben unserer Regula das Quincumque, die Toletana III, IV, VI und XI, die dann von den Synoden in der Zeit des Friedens übernommen wurden.

CREDIMUS in unum deum, verum patrem et filium et spiritum sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra, unum deum et unam esse divinae substantiae trinitatem; patrem autem non esse ipsum filium, sed habere filium, qui pater non sit; filium non esse patrem, sed filium dei de patre esse natum; spiritum quoque esse paraclitum, qui nec pater sit ipse nec filius, sed a patre filioque procedens. Est ergo ingenitus pater, genitus filius, non genitus paraclitus, sed a patre filioque procedens. Pater est, cuius vox haec est audita de caelis: *Hic est filius meus, in quo bene conplacui, ipsum audite*¹. Filius est qui ait: *Ego a patre exivi et a deo veni in hunc mundum*². Paraclitus spiritus est, de quo filius ait: *Nisi abiero ego ad patrem, paraclitus non veniet*³.

Cod.
Aug.
XVIII
fol. 14^r
col. 2.

5

10

Hanc trinitatem personis distinctam, substantia unitam, 15 virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indifferentem; praeter hanc nullam credimus divinam esse naturam vel angeli vel spiritus vel virtutis alicuius, quae deus esse credatur. Hunc igitur filium dei deum natum a patre ante omne omnino prin-

¹ *verum* fehlt bei Mansi; Quesnel (Cod. canonum) und andere Codd. verbinden es mit deum. Die Lesart des Aug. ist vorzuziehen, weil die Priscillianisten die Bezeichnungen „Vater, Sohn und Geist“ ablehnten. — *patrem* über der Zeile nachgetragen. — ⁵ *ipsum*] ipse Cod. — ⁶ *sed filium dei de patre esse natum*] de patris esse natura Mansi, sed filium de eius natura Quesnel. — ¹⁰ Das erste est über der Zeile nachgetragen. — ¹⁵ *substantiam* Cod.

¹ Mt 17, 5.

² Jo 16, 28.

³ Jo 16, 7.

cipium, sanctificasse uterum Mariae virginis atque ex ea verum
 hominem sine virili generatum semine suscepisse, duabus dum-
 taxat naturis, id est deitatis et carnis, in unam convenientibus
 omnino personam, id est dominum nostrum Ihesum Christum;
 5 nec imaginarium corpus aut fantasmatis alicuius in eo fuisse,
 sed solidum atque verum; hunc et esurisse et sitisse et do-
 luisse et fleuisse et omnes corporis iniurias pertulisse; po-
 stremo a Iudaeis crucifixum mortuum et sepultum et tertia die
 resurrexisse, conversatum postmodum cum discipulis suis,
 10 quadragensima die post resurrectionem ad caelum ascendisse;
 hunc filium hominis etiam dei filium, deum omnis creaturae
 appellari. Resurrectionem vero futuram manere credimus
 omnis carnis; animam autem hominis non divinam esse sub-
 stantiam vel dei partem, sed creaturam dicimus divina volun-
 15 tate creatam.

fol. 70^r. I. Si quis dixerit aut crediderit a deo omnipotente mun-
 dum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta,
 anathema sit.

II. Si quis dixerit atque crediderit deum patrem eundem
 20 esse filium vel paraclitum, a. s.

III. Si quis dixerit vel crediderit dei filium eundem esse
 patrem vel paraclitum. a. s.

IV. Si quis dixerit vel crediderit paraclitum vel patrem
 esse vel filium, a. s.

25 V. Si quis dixerit vel crediderit carnem tantum sine anima
 a filio dei fuisse susceptam, a. s.

VI. Si quis dixerit vel crediderit Christum innascibilem esse, a. s.

VII. Si quis dixerit vel crediderit deitatem innascibilem esse, a. s.

VIII. Si quis dixerit vel crediderit deitatem Christi converti-
 30 bilem fuisse aut passibilem, a. s.

6 *sed solidum* korrigiert von Reginbert aus *ad solium*. — 8 *mortuum* über der Zeile nachgetragen. — 12 *appellare* Cod. — 13 *hominis* über der Zeile nachgetragen. — 14 *vel dei partem* über der Zeile nachgetragen. — 16 Die Anathematismen vereinigt der Aug. nicht mit dem Symbol, sondern bringt sie erst f. 70^r mit den verwandten Texten der Synoden von 563 und 589. — 21 *dei filium*] *paraclitum* Cod.

IX. Si quis dixerit vel crediderit alterum deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, a. s.

X. Si quis dixerit vel crediderit ab altero deo mundum factum fuisse, et non ab eodem quo scriptum est: In principio fecit deus caelum et terram, a. s. 5

XI. Si quis dixerit vel crediderit corpora humana non resurgere post mortem, a. s.

XII. Si quis dixerit vel crediderit animam humanam dei portionem vel dei esse substantiam, a. s.

XIII. Si quis dixerit vel crediderit alias scripturas, praeter 10 quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, a. s.

XIV. Si quis dixerit vel crediderit deitatis et carnis unam in Christo esse naturam, a. s.

XV. Si quis dixerit vel crediderit esse aliquid quod se 15 extra divinam trinitatem possit extendere, a. s.

XVI. Si quis astrologiae vel mathematicis aestimat esse credendum, a. s.

XVII. Si quis dixerit vel crediderit coniugia hominum, quae secundum legem divinam licet habere, execrabilia esse, a. s. 20

XVIII. Sis quis dixerit vel crediderit carnes avium seu pecudum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed execrandas esse, a. s.

XIX. Si quis in erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem sancti 25 Petri faciat, anathema sit.

V. Die spanischen Regulae fidei und ihre Bedeutung für die Entwicklung der abendländischen Glaubensbekenntnisse.

Aus dem langen Kampfe, den die spanische und süd-gallische Kirche gegen den Priscillianismus führte, ist uns kein einziges offizielles Glaubensbekenntnis überliefert; denn

13 *unam] unan* Cod. auf Rasur. — 20 *habere* Korrektur aus *habentur*, wie Reginbert zuerst schrieb; *licita habentur* Mansi. — 23 *execrandas* Cod. — 25 *aliut* l. Hand; bei Mansi und Hahn lautet die Stelle offenbar verderbt: aut aliud in salubri baptismo contra sedem s. Petri faciat.

jenes, welches Bischof Lucretius zu Braga im Jahre 563 rezitierte, ist ja der „*Libellus in modum symboli*“ des Bischofs Pastor.

Dieser Mangel ist aus zwei Gründen höchst auffallend. Einmal weil im 5. und 6. Jahrhundert die trinitarischen und christologischen Fragen, die sonst regelmäßig zu neuen Formulierungen der Glaubensregel Anlaß gaben, in der langen Liste der priscillianischen Irrtümer stets die erste Stelle und den breitesten Raum einnehmen; dann deswegen, weil, wie die verschiedenen toletanischen Glaubensregeln aus dem 7. Jahrhundert erkennen lassen, unter den spanischen Theologen die Neigung und die Fähigkeit zu origineller und ausführlicher Komposition der Glaubensregel vorhanden war. Hebt es doch schon Gennadius als eine Eigentümlichkeit des gallizischen Bischofs Pastor hervor, daß er seinen kleinen *Libellus „in modum symboli“* verfaßt habe. Auch sei daran erinnert, daß das Glaubensbekenntnis des spanischen Mönches Bachiarus aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts zu den eigenartigsten und ausführlichsten Texten dieser Literaturgattung gehört. Außerdem besitzt aber die theologische Literatur noch eine Reihe verwandter Texte, von denen ich vermute, daß sie in diesen Zusammenhang gehören.

Wenn ich es im folgenden versuche, die Dogmengeschichte in diesem Punkte aufzuhellen, so stütze ich mich dabei zu meist auf Codex Augiensis XVIII, von dem ich in meiner „*Bibliothek der Symbole*“ gezeigt habe, daß er in der Hauptsache eine Dokumentensammlung aus dem priscillianischen Streite darstellt.

1. Die *Fides Damasi* und die sogenannten *Damasusformeln*.

Von diesen eigenartigen und noch wenig behandelten Glaubensbekenntnissen hat meines Erachtens die Untersuchung auszugehen.

Ich lasse zunächst den vollständigen Wortlaut der *Fides Damasi* hier folgen, weil er für den ganzen Verlauf meiner Untersuchungen von Wichtigkeit ist. Ich halte mich im

wesentlichen, wie gesagt, an Cod. Augiensis XVIII¹, wo Reginbert auf fol. 16^r den Text unter dem Titel „Fides beati Hieronymi presbyteri“ in der Form einer wirklichen Rezension bietet, denn er verbessert an einer Reihe von Stellen die ursprüngliche Vorlage derart, daß zwischen seiner Wiedergabe und der jüngst von Burn² publizierten und auf Grundlage von sechs sehr alten Codd. hergestellten Rezension kaum ein Unterschied besteht.

CREDIMUS in unum deum patrem omnipotentem et in unum dominum nostrum Ihesum Christum filium dei et in <unum> spiritum sanctum deum. Non tres deos, sed patrem et filium et spiritum sanctum unum deum colimus et confitemur: non sic unum deum quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi pater sit, ipse et filius, sed patrem esse qui genuit, et filium esse qui genitus sit, spiritum vero sanctum, non genitum neque ingentum, non creatum neque factum sed de patre et filio

2 *unum*] von mir ergänzt, weil durch die Analogie von unum deum patrem, unum dominum . . . filium dei gefordert. Es heißt zwar auch im Nicaeno-Constantinopolitanum: Credo in unum Deum, patrem omnipotentem . . . et in unum D. I. Chr., filium dei unigenitum. . . Et in Spiritum sanctum. Hier bezieht sich aber unum 1° nur auf deum, unum 2° will die Einheit der Person in Christus bezeugen, während sich in der Fides Damasi, wie die Wiederholung von deum bei spiritum sanctum zeigt, unum 1° auf patrem, unum 2° auf filium dei bezieht. Es soll damit die Verwischung der Personenunterschiede von seiten der Priscillianisten in der Trinität bekämpft werden, die behaupteten, man könne die Namen „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ promiscue gebrauchen. Darum betont auch das Athanasianum: Unus ergo pater, non tres patres; unus filius, non tres filii; unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti. — *in* über der Zeile nachgetragen. — 6 *ipse et filius* ist eine auffallende Anakoluthie, die sich in allen Codd. findet; weil zu nec eundem gehörig, sollte man ipsum et filium erwarten. — *et* 2° nachträglich eingefügt. — 8 *sed de patre et filio procedentem*] et filio im Augiensis durch Punkte über der Linie getilgt. Die Worte gehören aber zum ursprünglichen Text, weil auch Sangallensis 125 und Leidensis so lesen und weil es in den Damasusformeln sed procedentem patris et filii oder einfach sed patris et filii heißt, et filio wurde in einigen Codd. getilgt, weil Leo III. die Einfügung dieser Stelle in das offizielle Symbol verboten hatte. — *sit* über der Zeile.

¹ Vgl. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole 10 u. 43.

² Burn, Introduction to the Creeds 245, benutzt außer dem Augiensis XVIII noch folgende Codd.: Sangallensis 125 saec. VIII, Sangallensis 159 saec. X, Leidensis XVIII 67 F saec. VIII—IX, Ambrosianus O 212 sup. saec. VIII und Paris. B. N. 1684 saec. XI.

procedentem, patri et filio coaeternum et coaequalem et co-
 operatorem, quia scriptum est: *Verbo domini caeli firmati sunt*,
 id est, a filio dei, et *Spiritu oris eius omnis virtus eorum*¹, et
 alibi: *Emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem*
 5 *terrae*². Ideoque in nomine patris et filii et spiritus sancti unum
 confitemur deum, quia nomen est potestatis deus non proprietatis.
 Proprium nomen est patri pater, et proprium nomen est filio
 filius, et proprium nomen est spiritui sancto spiritus sanctus.
 Et in hac trinitate unum deum credimus, quia ex uno patre,
 10 quod est unius cum patre naturae uniusque substantiae et unius
 potestatis. Pater filium genuit, non voluntate, nec necessitate,
 sed natura. Filius ultimo tempore ad nos salvandos et ad
 implendas scripturas descendit a patre, qui numquam desiit
 esse cum patre, et conceptus est de spiritu sancto, et natus ex
 15 Maria virgine, carnem, animam et sensum, hoc est perfectum
 suscepit hominem, nec amisit quod erat, sed coepit esse quod
 non erat; ita tamen ut perfectus in suis sit et verus in
 nostris. Nam qui deus erat, homo natus est, et qui homo
 natus est, operatur ut deus; et qui operatur ut deus, ut homo
 20 moritur; et qui ut homo moritur ut deus resurgit. Qui devicto
 mortis imperio cum ea carne, qua natus et passus et mortuus
 fuerat, resurrexit tertia die, ascendit ad patrem sedetque ad dex-
 teram eius in gloria, quam semper habuit habetque. In huius
 morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos
 25 die novissima in hac carne, qua nunc vivimus, et habemus <spem>

3 a über der Zeile. — 7 *deus nomen est potestatis non proprietatis.*] Diese
 und andere unmittelbar folgende Ausdrucksweisen wie: *nec amisit quod erat*,
sed coepit esse quod non erat, werden in der Folgezeit beliebte trinitarische
 Formeln, die in sekundären Symboltexten und in den Kommentaren zum Atha-
 nasianum oft wiederkehren. — 9 *credimus*] + *et colimus* am Rand. — 10 *na-*
turae] + *est* Cod. — 11 *Pater filium genuit, non voluntate etc.* stammt aus
 August., *De trinitate* XV 22. — 13 *descendit* 1. Hand. — 18 *est, et qui homo natus*
est am Rand nachgetragen. — 20 Reginbert schrieb zuerst im Angiensis: ‚qui de-
 victo imperio diabuli.‘ — 22 *sedetque* Cod. — 24 *mundatos* 1. Hand. — 25 *habemus*
spem] *spem* von mir ergänzt. Burn verbindet *habemus* mit *carne, qua nunc vivi-*
mus. Abgesehen von der sprachlichen Härte, die in dieser Konstruktion liegt, ist zu
 beachten, daß der Verfasser alle Hauptgedanken in selbständigen Sätzen ausspricht.

¹ Ps 32, 6.

² Ps 103, 30.

nos consecuturos ab ipso aut vitam aeternam praemium boni meriti aut poenam pro peccatis aeterni supplicii. Haec lege, haec retine, huic fidei animam tuam subiuga. A Christo domino et vitam consequeris et praemium.

In der Beurteilung vorstehenden Textes herrschte bisher vollständige Unsicherheit, obwohl ihm Swainson¹, Ommaney² und Burn³ in ihren Untersuchungen über das Athanasianum große Aufmerksamkeit schenkten. Die Schuld liegt hauptsächlich darin, daß neben der mitgeteilten Form noch etwa ein Dutzend anderer Rezensionen umlaufen, die aber alle das gemeinsam haben, daß sie im christologischen Teil vom Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum beeinflusst sind⁴.

Auch Kattenbusch kommt in seiner Geschichte des apostolischen Symbols immer wieder auf die „Damasusformeln“ zurück⁵ und gesteht: „Die sog. Damasusformeln sind vorderhand noch ein ungelöstes Problem.“⁶

Die richtige Lösung hat Burn angebahnt, der den hier mitgeteilten Text stets in den Vordergrund stellt; von ihm hat die Untersuchung auszugehen. Bei dem gänzlichen Mangel an äußerer Bezeugung über Zeit und Veranlassung der Formel ist nur aus einer genauen Untersuchung über den Inhalt sicherer Aufschluß zu erhoffen.

Die charakteristischen Stellen sind folgende:

A. Non sic unum deum quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi pater sit, ipse et filius, sed patrem esse qui genuit, et filium esse qui genitus sit, spiritum vero sanctum non genitum neque ingentum, non creatum neque factum, sed de patre filioque procedentem.

¹ *vitam aeternam* von späterer Hand durchgestrichen.

¹ The Nicene and the Apostles' Creeds etc., London 1875, 278 ff.

² Early History of the Athanasian Creed. London 1880, Appendix LI.

³ The Athanasian Creed etc. 60 ff. Derselbe, An Introduction to the Creeds 216 ff u. 245 ff.

⁴ Vgl. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole 44.

⁵ I 171 ff; II 395 401 433 755. ⁶ II 755.

Im ersten Teil des Satzes soll die sabellianische Anschauung bekämpft werden, als ob Vater, Sohn und Heiliger Geist identisch seien. Der Gedanke, der hier zum Ausdruck gebracht werden soll, berührt sich aufs innigste mit den Anathematismen II, III und IV bei Bischof Pastor¹.

Noch näher liegt der Vergleich mit dem ersten Anathematismus der Synode von Braga: Si quis patrem et filium et spiritum sanctum non confitetur tres personas unius esse substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica et apostolica ecclesia docet, sed unam tantum dicit et solitariam esse personam, ita ut ipse sit pater qui filius, ipse etiam sit paracletus spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

Im zweiten Abschnitt der angeführten Stelle wie im ganzen trinitarischen Teil wird alsdann die Lehre von den drei göttlichen Personen in einer Weise dargestellt, wie sie unter den Symboltexten Parallelen nur in folgender Textgruppe hat.

Fides Damasi.	Regula Pastors.	Athanasia- num	Die tolet. Konzilien		
			IV.	VI.	XI.
Patrem esse qui genuit	Pater in- genitus	Pater a nullo factus nec creatus nec genitus	Pater a nullo fac- tus vel genitus	Pater in- genitus, increatus	Pater non genitus, non creatus, sed ingenitus
Filium qui ge- nitus	Filius genitus	Filius (a patre solo est) non factus nec creatus, sed genitus	Filius a patre non factus, sed genitus	Filius a patre ge- nitus, non creatus	Filius de substantia patris natus, nec tamen factus
Spiritum sanctum non genitum neque ingeni- tum, non creatum ne- que factum, sed de patre filioque pro- cedentem	Paracle- tus non genitus, sed a patre filioque procedens	Spiritussanctus a patre et filio non fac- tus nec crea- tus nec geni- tus, sed pro- cedens	Spiritus sanctus nec crea- tus nec geni- tus, sed procedens ex patre et filio	Spiritus sanctus neque ge- nitus ne- que crea- tus, sed de patre filio- que proce- dens	Spiritus sanctus non genitus vel creatus nec ingenitus, sed ab utrisque procedens

¹ Vgl. oben S. 36.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich mit Sicherheit, daß hier eine zeitlich und örtlich eng zusammenhängende Symbolgruppe vorliegt.

Unter der großen Masse von Glaubensregeln des Morgen- wie des Abendlandes zeigen sachliche und wörtliche Parallelen mit der Fides Damasi außer der genannten Gruppe nur noch folgende Texte:

1. Das Glaubensbekenntnis des spanischen Mönches Bachiarius, wo allerdings das *filioque* fehlt¹.

2. Das von Jacobi veröffentlichte Bekenntnis, das er „unbekannten Ursprungs“ nennt; tatsächlich gehört es mit den Toletana aufs innigste zusammen².

3. Ein dem Gennadius von Massilia beigelegtes Glaubensbekenntnis, das jedoch mit Benutzung der *Dogmata ecclesiastica*, die zu einem großen Teil den Priscillianismus bekämpfen, verfaßt ist³.

4. Das von Rabanus Maurus überlieferte Bekenntnis, das er aber wörtlich aus Isidor von Sevilla entlehnte, der es auch seinerseits wohl aus älteren Vorlagen abschrieb⁴.

B. Natus ex virgine, carnem, animam et sensum, hoc est perfectum suscepit hominem, nec amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat.

Auch diese ungewöhnlich energische Betonung, daß Christus in der Menschwerdung die volle Menschheit angenommen habe, geht in die ganze oben angeführte Symbolgruppe über und ist nur ihr eigentümlich. Man wird sagen, daß damit der Apollinarismus bekämpft werden soll. Allein da die meisten der Symboltexte sicher der spanischen Kirche angehören, so liegt es doch näher, an einen Gegensatz zu der Irrlehre Priscillians zu denken, der lehrte: „*carnem tantum sine anima a filio dei fuisse susceptam*“⁵.

¹ Hahn 288; auch das Bekenntnis des Pelagius darf hier genannt werden; dieser aber schöpft aus Bachiarius.

² Hahn 349. ³ Ebd. 353.

⁴ Ebd. 357. ⁵ Ebd. 212

C. Haec lege, haec retine, huic fidei animam tuam subiuga. A Christo domino et vitam consequeris et praemium.

Die nachdrückliche Verpflichtung auf ein bestimmtes Formular der Regula fidei und die damit verbundene Verheißung des ewigen Lebens bzw. der ewigen Strafe ist nur einer kleinen Symbolgruppe eigentümlich, die ich hier nenne.

a) Das Athanasianum: Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

b) Das Bekenntnis des Königs Reccared: Sicut verae salutis indicium est, trinitatem in unitate et unitatem in trinitate sentire, ita erit consummatio iustitiae, si eandem fidem intra universalem ecclesiam teneamus¹.

c) Das Toletanum IV: Haec est catholicae ecclesiae fides, hanc confessionem conservamus atque tenemus; quam quisquis firmissime custodierit, perpetuam salutem habebit².

d) Das Toletanum VI: Hac fide corda purificantur, hac haereses extirpantur, in hac omnis ecclesia collocata iam in regno caelesti et degens in saeculo praesenti gloriatur; et non est in alia fide salus³.

e) Das Toletanum XI: Haec est confessionis nostrae fides exposita, per quam omnium haereticorum dogma perimitur, per quam fidelium corda mundantur, per quam etiam ad deum ascenditur⁴.

f) Das Bekenntnis des Bachiarius: Hic est nostrae fidei thesaurus . . . sic coram deo corde credimus, sic coram hominibus labiis confitemur. . . . Hic est baculus defensionis nostrae, quo murmurantium adversus nos ora feriamus⁵.

g) Die von Jacobi veröffentlichte Formel: Haec fides omnium recte credentium. Hanc qui tenuerit adiunctis

¹ Hahn 282.

² Ebd. 236.

³ Ebd. 238.

⁴ Diese Stelle fehlt bei Hahn mit Unrecht.

⁵ Hahn 288; ähnlich Pelagius: Haec fides est, quam in ecclesia catholica didicimus quamque semper tenuimus et tenemus.

bonis operibus, iuvante et hoc totum donante dei gratia, et in ea usque in finem perseveraverit, vitam cum sanctis habebit aeternam¹.

h) Das Bekenntnis bei Isidor und Rabanus: Haec est catholicae traditionis fidei integritas, de qua si unum quodlibet respuatur, tota fidei credulitas amittitur².

i) In dem Bekenntnis, das die katholischen Bischöfe unter Hunerich auf einem Religionsgespräche zu Karthago im Jahre 484 ablegten, heißt es am Schluß: Haec est fides nostra evangelicis et apostolicis traditionibus et omnium, quae in hoc mundo sunt catholicarum ecclesiarum societate fundata, in qua nos per gratiam dei omnipotentis permanere usque ad finem huius confidemus et speramus³.

k) Aus den Kreisen der Priscillianisten stammt, wie wir sogleich sehen werden, ein kurzes Bekenntnis, das Hahn als Fides Ambrosii abdruckt⁴; hier lautet die Formel: Si quis vero hanc fidem non habet, catholicus dici non potest. Qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis.

l) Nur in der antipriscillianischen Dokumentensammlung des Codex Augiensis XVIII ist ein kurzes Bekenntnis überliefert, das ich unten im Wortlaut mitteilen werde, mit folgendem Schluß: Et ideo si quis filium . . . minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est.

Aus vorstehendem ergibt sich folgendes Resultat:

1. Die unter A und B angeführten Stellen bekämpfen die priscillianische Irrlehre. Eine andere Beziehung dieser so augenscheinlich polemisch gehaltenen Darlegungen ist nicht nachweisbar.

2. In der Begründung der „proprietas personales“ und in der Schlußformel stimmt die Fides Damasi in sachlichen und wörtlichen Parallelen mit einer Gruppe von Symbolen überein,

¹ Hahn 351.

² Ebd. 359.

³ Ebd. 220.

⁴ Ebd. 278.

die in ihrer überwiegenden Mehrzahl sicher spanischen Ursprungs sind. Besonders auffallend ist die Verwandtschaft mit dem Athanasianum, die auch von andern Forschern längst zugegeben ist. Am Schlusse vorliegender Arbeit werde ich aber den Nachweis erbringen, daß diese im Mittelalter zu ökumenischem Ansehen gelangte Glaubensregel antipriscillianischen Charakters und spanischen Ursprungs ist.

Beides galt auch für die *Fides Damasi*. Es hat sich in dem Titel ein Stück echter Überlieferung bewahrt, allerdings nicht in dem Sinn, als ob Damasus der Verfasser wäre. Man hat sich die Sache vielmehr so zu denken, daß etwa der Vorsitzende der Synode von Saragossa im Jahre 380 an den Papst Damasus eine Glaubensregel schickte in einer Form, wie sie die Bekämpfung der Irrlehre Priscillians notwendig machte. Damasus approbierte sie und fügte die persönliche Aufforderung „*Haec lege, haec retine etc.*“ bei. Diese Auffassung deutete auch Burn¹ an, freilich ohne sie zu beweisen. Der Nachweis ist eben nur aus einer Untersuchung des Inhaltes möglich, die er aber nicht anstellt. In seinem neuesten Werke wiederholt der englische Theologe diese Anschauung und stützt sie mit weiteren Gründen².

Mit der genannten Symbolgruppe, und nur mit ihr, hat die *Fides Damasi* die eigenartige Komposition gemeinsam, die darin besteht, daß der Text in zwei deutlich geschiedene Teile zerfällt, in einen trinitarischen und in einen christologischen.

Es bleibt noch die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis zu dieser *Fides Damasi* die obenerwähnten Damasusformeln stehen, nämlich die seit Ommaney und Burn so genannten *Fides Romanorum I* und *II*, die Formel unter den Werken des Phöbadius von Aginum, der *Libellus fidei ad Theophilum*

¹ The Athanasian Creed 61.

² An Introduction to the Creeds 245. Kattenbusch (II 756) will sich zwar die Hypothese Burns nicht ausdrücklich aneignen, empfiehlt sie aber dem Nachdenken.

bei Pseudo-Vigilius, De trinitate IX usw.¹ Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß alle diese Texte fast wörtlich identisch sind, und ich bezeichne sie der Kürze wegen einfach als Glaubensregel des Phöbadius, den Burn und Kattenbusch als Verfasser vermuten. Ich teile sie nach der Abschrift Ommaneys aus Cod. Paris. B. N. 1451 hier mit.

Fides Phoebadii².

CREDIMUS IN UNUM DEUM OMNIPOTENTEM ET unigenitum FILIUM eius IHESUM CHRISTUM deum et salvatorem nostrum ET SPIRITUM SANCTUM DEUM. NON TRES DEOS, SED PATREM ET FILIUM ET SPIRITUM SANCTUM UNUM esse CONFITEMUR: NON SIC UNUM DEUM SOLITARIUM, NEC EUNDEM QUI IPSE SIBI PATER SIT, IPSE FILIUS, SED PATREM verum, QUI GENUIT FILIUM verum, id est, deus de deo, lumen de lumine, vita ex vita, perfectum ex perfecto, totum a toto, plenum a pleno, non creatum, sed genitum, non ex nihilo, sed ex patre, unius substantiae cum patre; SPIRITUM VERO SANCTUM deum, NON INGENITUM NEQUE GENITUM, NON CREATUM NEC FACTUM, sed patris et filii, semper in patre et filio COAETERNUM veneramur: unum tamen deum, quia ex uno patre totum, quod patris est, deus natus est filius, in patre totum, quod deus est, totum genuit filium. Pater filium generans non minuit nec amisit plenitudinis suae deitatem. Totum autem quod est deus pater, id esse et filium a deo natum certissime tenentes cum spiritu sancto unum deum piissime confitemur. Credimus Ihesum Christum dominum nostrum dei filium, per quem omnia facta sunt, quae in caelis et quae in terra, visibilia et invisibilia, propter nostram salutem descendisse de caelo, QUI NUMQUAM DESIERIT esse in caelo, ET NATUM de spiritu sancto EX VIRGINE MARIA. Verbum caro factum NON AMISIT QUOD ERAT, SED COEPIT ESSE QUOD NON ERAT, non demutatam, sed deum permanentem etiam hominem natum,

¹ Siehe die vollständige Liste bei Künstle, Eine Bibl. der Symbole 44.

² Die in Kapitalschrift gedruckten Stellen finden sich wörtlich in der Fides Damasi.

non putative, sed vere, non aëreum, sed corporeum, non fatasiam, sed carneum, ossa, sanguinem, SENSUM ET ANIMAM habentem. Ita verum hominem ut verum deum, unum eundemque vero hominem et verum deum, intelligimus, ita ut verum deum verum hominem fuisse nullo modo ambigamus confitendum. Hunc eundemque Ihesum Christum adimplisse legem et prophetas, passum sub Pontio Pilato, crucifixum secundum scripturas, mortuum esse et sepultum secundum scripturas, tertia die a mortuis resurrexisse, adsumptum in caelis sedere ad dexteram patris, inde venturum iudicare vivos et mortuos. Expectamus IN HUIUS MORTE ET SANGUINE MUNDATOS remissionem peccatorum consecutos RESUSCITANDOS NOS in his corporibus ET IN eadem CARNE, QUA NUNC sumus, sicut et ipse in eadem carne, qua natus, passus et mortuus est, et resurrexit, et animas cum hac carne vel corpora nostra accepturas ab eo ad VITAM AETERNAM PRAEMIUM BONI MERITI, aut sententiam PRO PECCATIS AETERNI SUPPLICII.

Aus der Vergleichung dieses Textes mit der Fides Damasi ergibt sich:

1. Der erste Abschnitt des trinitarischen Teils bis „spiritum sanctum . . . non creatum nec factum“ geht wörtlich aus der Fides Damasi in die des Phöbadius über; nur fügt letzterer offenbar nach Analogie des Nicaenum, bei: „deus de deo, lumen de lumine, vita ex vita, perfectum ex perfecto, totum a toto, plenum a pleno“. Die Stelle „Non sic unum deum quasi solitarium“, womit gegen die Priscillianisten gesagt werden soll: „nicht in dem Sinne ist Gott einer, als ob es in ihm keinen Unterschied der Personen gäbe“, versteht Phöbadius nicht richtig, denn indem er sie mit Weglassung von „quasi“ wiedergibt, verwischt er den Gedanken vollständig.

2. Die zwei Bibelstellen, womit die Fides Damasi die Allmacht des Sohnes und des Heiligen Geistes beweist, fehlen bei Phöbadius, wiederum nach Analogie der offiziellen Symbole, welche die Glaubenssätze niemals mit Bibelstellen belegen.

3. Die Begründung der Einheit des göttlichen Wesens bei der Dreiheit der Personen lautet in der Fides Damasi ganz eigenartig: „Ideoque in nomine patris et filii et spiritus sancti unum confitemur deum, quia nomen est potestatis deus non proprietatis. Proprium nomen est patri pater, et proprium nomen est filio filius, et proprium nomen est spiritui sancto spiritus sanctus. In hac trinitate unum deum credimus, quia ex uno patre, quod est unius cum patre naturae uniusque substantiae et unius potestatis, pater filium genuit non voluntate nec necessitate, sed natura.“

Phöbadius sucht denselben Gedanken populärer darzustellen: „unum tamen deum, quia ex uno patre totum quod patris est, deus natus est filius, in patre totum quod deus est, totum genuit filium. Pater filium generans non minuit nec amisit plenitudinis suae deitatem. Totum autem quod est deus pater, id esse et filium a deo natum certissime tenentes cum spiritu sancto unum deum piissime confitemur.“

4. Im christologischen Teil läßt Phöbadius den Satz: „Nam qui deus erat . . . ut deus resurgit“, weg, hält sich aber sonst ganz an den Gedankengang und teilweise auch den Wortlaut der Fides Damasi. Auch hier ist das Bestreben nach Konformierung mit dem Apostolicum unverkennbar.

Ich habe bereits in der Art, wie ich die zwei Texte miteinander verglich, meine Auffassung über das Verhältnis beider angedeutet: die Fides Damasi ist die Grundschrift der Glaubensregel des Phöbadius und der übrigen Damasusformeln. Erstere ist in ihrem ganzen Inhalt originell und singulär, letztere dagegen sucht den gleichen Gedankengang in mehr populärer Form wiederzugeben und das Bekenntnis dem Apostolicum und Nicaenum zu konformieren. Dadurch kennzeichnet sich die Fides Phoebadii als sekundäres Produkt.

Ist in der Tat aber Phöbadius von Aginnum der Verfasser oder der Bearbeiter der seit dem 5. Jahrhundert so viel verbreiteten Formel, wie Burn und Kattenbusch glauben?

Phöbadius steht seit dem Jahre 357 an der Spitze der antiarianischen Bewegung. Als Hieronymus im Jahre 392 seinen *Liber de viris illustribus* schrieb, weilt er noch unter den Lebenden, ist aber ein dekrepiter Greis. Um diese Zeit konnte zwar die aus der *Fides Damasi* abgeleitete Glaubensregel bereits existieren, da die Grundschrift zwischen 380 und 384 fällt. Angenommen auch, Phöbadius, der sein ganzes Leben lang den Arianismus bekämpfte, hätte es in seinem Greisenalter noch für nötig gefunden, eine neue Glaubensregel zu schaffen, so hätte er ihr sicher ein antiarianisches Gepräge gegeben. Ein solches weist aber die sog. *Fides Phoebadii* nicht auf, vielmehr ist sie, wie ihre Vorlage, durchaus anti-priscillianisch.

Der Verfasser oder vielmehr Bearbeiter der aus der *Fides Damasi* abgeleiteten Formel ist im Kreise jener Männer zu suchen, von denen die orthodoxen Gegenbekenntnisse stammen, wie sie durch die häretische Formel Priscillians hervorgerufen wurden¹.

2. Eine häretische Antwort auf die *Fides Damasi*.

Unter dem Titel „*Fides sancti Ambrosii*“ veröffentlicht Hahn² eine kurze Glaubensregel, die schon längst als Bestandteil der Quesnelschen Kanonensammlung bekannt war³. Von größerem Interesse wurde dieser Text, nachdem ihn Caspari⁴ aus *Cod. Ambros. I. 101 sup. saec. VIII*, worin sich auch das sog. Muratorische Fragment befindet⁵, in einer

¹ Mit Vorstehendem lösen sich vielleicht die „Rätsel“, die für Kattenbusch (a. a. O. II 402) in den Damasusformeln liegen: „Die Formel des ‚Phöbadius‘ ist dadurch auffällig, daß sie praktisch ziemlich rätselhaft ist. Eine liturgische Tendenz kann sie nicht haben. Aber auch nicht die, den Verfasser zu rechtfertigen. War sie dazu bestimmt, irgendwie kirchenrechtlich R (altrömisches Symbol) zu ergänzen? Die Parallelen zeigen, daß die Formel eine Geschichte gehabt hat. Diese muß einmal für sich untersucht werden, ehe man bestimmt urteilen kann.“

² A. a. O. 278.

³ P. I. LVI 582.

⁴ Kirchenhistorische Anecdota 308 Anm.

⁵ Vgl. darüber Chapman, *Revue Bénédictine* 1904, 240—268. Anderer Auffassung ist Harnack, *Theol. Literaturzeitung* 1904, Nr 28.

Form ediert hatte, die den häretischen Charakter des Textes deutlich erkennen läßt¹. In diesem Zusammenhang ihn zu behandeln und ihn als Antwort auf die Fides Damasi anzusehen, ermöglicht mir die Überlieferung in Cod. Augiensis XVIII, wo er zwar ebenfalls unter dem Namen des Ambrosius auftritt, aber am Schlusse in Majuskelschrift die zweifellos richtige Adresse aufweist: AD DAMASUM PAPAM.

Ich lasse zunächst eine kritische Ausgabe des Stückes auf Grund des Druckes bei Quesnel, der Reichenauer, der Mailänder und einer Berliner² Handschrift folgen.

NOS patrem et filium et spiritum sanctum unum deum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et plenitudo divinitatis sit et unitas potestatis. Nam tres deos dicit, qui unitatem separat trinitatis. Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus. Haec unum sunt in Christo Iesu. Tres itaque formae, sed 5 una potestas. Ergo diversitas plures facit, unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est. Sic itaque unus deus, una fides, unum baptisma. Si quis vero hanc fidem non habet, catholicus dici non potest.

1 *unum deum*] Aug., fehlt Cod. can. Ambros. u. Berol. — 3 *unitatem*] Ambros. et Cod. can., *divinitatem* Aug. auf Rasur u. Berol. — 4 *et filius et spir.* Aug. — 5 *Haec unum sunt in Christo Iesu*] Ambros. u. Berol., *et tres unum sunt* Aug., fehlt Cod. can. — *formae*] Ambros., Aug. 1. Hand u. Berol., *personae* Aug. 2. Hand u. Cod. can. — 6 *potestas*] Aug. u. Berol., *substantia* Ambros. u. Cod. can.; *potestas* ist aber die ursprüngliche Lesart, wie der folgende Satz lehrt. — 9 *vero*] fehlt Berol., *autem* Ambros. Cod. can.

¹ Unmittelbar damit vereinigt sind in dieser Mailänder Handschrift, die übrigens aus Bobbio stammt, 1. die Fides Luciferi episcopi, 2. das Nicaenum und 3. der Liber VIII des Pseudo-Vigilius, De trinitate (P. I, XLII 285), unter dem Titel „Fides beati Athanasii“. Vgl. Reifferscheid. Die Ambros. Bibliothek in Mailand (Wiener Sitzungsberichte, phil.-hist. Klasse LXVII 495 ff).

² Cod. Berolinensis 78 saec. IX (olim Phillipps 1671) fol. 114^v col. 1 mit der Überschrift: De fide catholica. Leider steht mir eine Abschrift aus der Pariser Handschrift, auf die Delisle (Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. Nat. XXXV 2 [1897] 831 ff) aufmerksam macht, nicht zur Verfügung.

Qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis est.

AD DAMASUM PAPAM.

Mit großem Eifer sucht der Verfasser dieser Regel die Einheit in der Gottheit zu wahren; er geht darin so weit, daß er Vater, Sohn und Geist nicht „*personae*“, sondern „*formae*“ nennt. Der Codex Canonum hat zwar das Häretische dieser Terminologie eingesehen und „*personae*“ gesetzt, aber „*formae*“ ist die ursprüngliche Lesart, wie aus dem Ambrosianus zu ersehen ist. Reginbert, der Schreiber des Augiensis, fand ebenfalls „*formae*“ in seiner Vorlage und hat zuerst so geschrieben, es aber dann wieder ausradiert. Wie der unbekannte Verfasser die Formel „*tres personae*“ ablehnt, so will er auch nicht „*una substantia*“ bekennen, sondern nur „*una potestas*“, wie es in Zeile 6 nach dem Augiensis und Berolinensis sicher heißen muß. In diesem Punkt suchte zwar auch der Ambrosianus den Text orthodox zu färben; aber wie sich aus dem erklärenden Zusatz: „*Ergo diversitas plures facit, unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem*“, ergibt, ist *una potestas* die ursprüngliche Lesart; auch in Zeile 3 vermeidet er den Ausdruck „*una substantia*“ und ersetzt ihn durch „*unitas potestatis*“. Unter den abendländischen Theologen hat die absolute Einheit im göttlichen Wesen in dieser schroffen Weise nur Priscillian betont; an ihn erinnert auch die Verbindung von offenbar heterodoxen Darlegungen mit ganz orthodox klingenden Phrasen. Dahin rechne ich den Satz: „*Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus*“ mit dem merkwürdigen Zusatz: „*Haec unum sunt in Christo Iesu*“. In dieser Form findet sich das sog. Comma Ioanneum am frühesten im ersten Traktat Priscillians: „*... tria quae testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus,*

¹ *Qui*] Aug., *quia* Ambros. Berol. u. Cod. can. — *profanus est*] fehlt Ambros. — ² *est*] fehlt Aug. — ³ AD DAMASUM PAPAM Aug., fehlt in Ambros., Berol. u. Cod. can.

et haec tria unum sunt in Christo Iesu.“¹ Mit dieser Stelle will aber Priscillian, wie auch der Verfasser unserer Glaubensregel, nicht die konsubstantielle Einheit der drei göttlichen Personen ausdrücken, sondern die absolute Einheit des göttlichen Wesens, die jeden Personenunterschied ausschließt, betonen. Im gleichen Sinne gebraucht sowohl Priscillian wie der Verfasser unseres Bekenntnisses die Bibelstelle Eph 4, 5: „unus deus (dominus), una fides, unum baptisma“². Der Apostel begründet mit diesen Worten die Notwendigkeit einmütiger Gesinnung in der religiösen Überzeugung und im christlichen Leben; Priscillian dagegen wie auch der Verfasser der Glaubensregel verwenden die Bibelstelle, um ihre sabellianische Auffassung des göttlichen Wesens zu beweisen; sie reißen sie aus dem Zusammenhang und fälschen den Paulinischen Gedanken.

Entweder ist also Priscillian selber der Verfasser des kurzen Bekenntnisses, oder es rührt von einem seiner Schüler her.

Mit Rücksicht auf die Notiz am Schlusse: „Ad Damasum papam“³ ziehe ich erstere Annahme vor, da Priscillian ja persönlich mit Damasus zu verhandeln suchte.

Ist aber auch aus dem Texte selber zu entnehmen, daß Priscillian mit dieser Glaubensregel die Fides Damasi beantworten wollte?

Das trotzig an die Spitze gestellte „Nos“ entspricht vollständig dem Sprachgebrauch Priscillians und ist meines Erachtens nur zu erklären aus dem Gegensatz zu einem Bekenntnis, auf das er verpflichtet werden sollte⁴. Es entsprechen sich die beiden Regeln in folgender Weise:

¹ Vgl. Künstle, Das Comma Ioanneum. Auf seine Herkunft untersucht. Freiburg 1905, 9 ff. ² Schepss 5 u. 7.

³ Die Zuverlässigkeit der Adresse kann nicht mit dem Hinweis auf die falsche Überschrift „Fides sancti Ambrosii“ entkräftet werden, denn es war eine allgemeine Sitte, anonyme Texte mit den Namen großer Theologen zu versehen.

⁴ Auch Peters urteilt in seinem Artikel über Priscillian: „Das ‚Nos‘, wodurch er sich und die Seinigen herausstreicht, kehrt jeden Augenblick zurück“ (Kirchenlexikon s. v. Priscillian).

Fides Damasi

Credimus in unum deum patrem omnipotentem et in unum dominum Iesum Christum et in <unum>spiritum sanctum deum.

Non tres deos, sed patrem et filium et spiritum sanctum unum deum colimus et confitemur.

Non sic unum deum quasi solitarium nec eundem qui ipse sibi pater sit, ipse et filius . . .

Patrem esse qui genuit, filium esse qui genitus sit, spiritum vero sanctum non genitum neque ingenitum, non creatum neque factum, sed de patre et filio procedentem.

Haec lege, haec retine, huic fidei animam tuam subiuga. A Christo domino et vitam consequeris et praemium.

Fides Priscilliani

Nos patrem et filium et spiritum sanctum unum deum confitemur.

Nam tres deos dicit, qui unitatem separat trinitatis.

Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus. Haec unum sunt in Christo Iesu.

Diversitas plures facit, unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem, quia unitas numerus non est.

Si quis vero hanc fidem non habet, catholicus dici non potest. Qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis est.

3. Orthodoxe Gegenbekenntnisse zur Fides Priscilliani.

In derselben Mailänder Handschrift I. 101 sup., in der die älteste Überlieferung der von mir als priscillianisch erkannten Formel vorliegt, folgt, nur durch eine kurze, ebenfalls aus Spanien stammende Expositio fidei getrennt¹, eine Glaubensregel, die mit jener den ganz ungewöhnlichen Anfang und die Beschränkung auf die trinitarische Lehre, die allerdings orthodox vorgetragen wird, gemein hat²:

¹ Hahn 331, Nr 39.

² Der hier folgende Abdruck stammt aus Migne, P. l. XIII 1049, unter Benutzung der Fides Faustini im Angiensis XVIII fol. 19^r u. Bero-
linensis 78 fol. 2^r.

NOS patrem credimus, qui non sit filius, sed habeat filium de se sine initio genitum, non a se factum; et filium credimus, qui non sit pater, sed habeat patrem, de quo sit genitus, non factus; et spiritum sanctum credimus, qui sit vere spiritus dei. Unde et divinae trinitatis unam substantiam confitemur, 5 quia qualis est pater secundum substantiam, talem genuit et filium. Et spiritus sanctus non creatura existens, sed spiritus dei; non est alienus a substantia patris et filii, sed est et ipse eiusdem substantiae cum patre et filio, sicut et eiusdem deitatis. 10

In der genannten Handschrift wird dieses Bekenntnis „Fides sancti Luciferi episcopi“ genannt, aber schon Montfaucon, der den Text in seinem *Diarium Italicum* zuerst ediert hat, erkannte mit voller Sicherheit, daß diese Überschrift falsch ist.

Wenn der Verfasser auch nicht mehr zu eruieren ist, so läßt sich doch noch bestimmen, gegen welche Häresie sich sein Inhalt richtet.

Die Formeln, mit denen die Personenunterschiede begründet werden: „patrem, qui non sit filius, sed habeat filium; filium, qui non sit pater, sed habeat patrem“, finden sich nur in spanischen oder doch antipriscillianischen Glaubensregeln: 1. in dem Libellus des galläzischen Bischofs Pastor¹, 2. in dem fälschlich Gennadius zugewiesenen Bekenntnis², 3. in den *Dogmata ecclesiastica*, die in ihrem Hauptbestandteil sich gegen den Priscillianismus richten³, 4. in einer *Expositio fidei*, die auf den *Dogmata ecclesiastica* beruht⁴.

2 *genitum*] fehlt Ambros. — *ad se* Ambros. — *non a se factum*] fehlt Berol. — 4 *qui sit vere spiritus dei* Ambros. . . . *filius dei Augiensis* . . . *spiritus paraclitus procedens de ore patris* Berol. — 8 ff *sed sicut eiusdem deitatis, ita eiusdem substantiae* Berol.

¹ Siehe oben S. 43.

² Ebd. 353; siehe darüber näheres unter Abschnitt VIII f.

³ P. I, XLII 1193; vgl. darüber unter Abschnitt VIII d. .

⁴ Hahn 359; die gleiche Quelle benutzt der Verfasser der *Expositio fidei*, die fälschlich unter Meginhards Namen geht (Hahn 359).

Die ganze Darlegung ist ausschließlich antisabellianisch oder besser gesagt antipriscillianisch und wurde wörtlich von dem Luciferianer Faustinus in der Apologie, die er an den Kaiser Theodosius geschickt haben soll, übernommen¹. Unter dem Titel: „*Faustini fides Theodosio imperatori oblata*“ erscheint sie in den patristischen Sammelwerken mit einer Einleitung: „*Sufficiebat fides conscripta apud Nicaeam . . .*“, worin sich der Verfasser gegen den Sabellianismus verteidigt und dann wörtlich das eben mitgeteilte trinitarische Bekenntnis beifügt. In einem Schlußwort: „*Nam qui nos putant esse Apollinaristas . . .*“, verbittet er sich den Vorwurf des Apollinarismus.

Wie kommt aber Faustinus dazu, sich so nachdrücklich gegen beide Vorwürfe zu verteidigen, da die Beschuldigungen, die ihm und den Luciferianern, wie wir aus dem *Libellus precum* wissen², vorgeworfen wurden, auf einem ganz andern Gebiete lagen?

Ich halte die Zueignung des Textes „*Sufficiebat fides conscripta apud Nicaeam . . .*“ mit dem eingeflochtenen Bekenntnis „*Nos patrem credimus . . .*“ an Faustinus für falsch. Es ist allerdings richtig, daß er unter diesem Namen auch im *Cod. Augiensis XVIII* erscheint³; aber er steht hier unter lauter antipriscillianischen Texten. Ich mache noch darauf aufmerksam, daß *Cod. Ambros. D. 268 inf. saec. IX* ihn unter dem Titel: „*Confessio sancti Ambrosii fidei*“ mitteilt⁴ und ihn unmittelbar mit dem sog. Symbol der ersten Synode von Toledo im Jahre 400 und einem andern Bekenntnis, das inhaltlich und formell mit beiden zusammenhängt, verbindet⁵.

¹ Vgl. Hahn 277 u. P. I. XIII 79—80.

² P. I. XIII 83 ff.

³ So auch in *Cod. Berol.* 78.

⁴ Vgl. Reifferscheid, *Wiener Sitzungsberichte*, phil.-hist. Klasse LXVII 476.

⁵ Hahn 351.

Jedenfalls gehört dem Faustinus das Bekenntnis „Nos patrem . . .“ nicht an, wenn auch die Einleitung und der Schluß von ihm stammen sollten; die Überlieferungsgeschichte wie der Inhalt spricht dagegen.

Ich bringe es vielmehr in Beziehung zu der unter Nr 2 mitgeteilten häretischen Formel und stütze mich bei dieser Annahme in erster Linie auf die sonst im christlichen Altertum ganz unerhörte Voranstellung der Person des Bekenners. Beide beschränken sich auf die trinitarische Lehre; die eine stellt sie sabellianisch dar, die andere bekämpft diese Auffassung und lehrt orthodox; beide sind miteinander überliefert und stammen aus demselben Land.

Deutlicher ist meines Erachtens der katholische Trinitätsglaube im Gegensatz zu der mitgeteilten häretischen Formel in einem andern, zwar kurzen, aber sehr geschickt abgefaßten Bekenntnis zum Ausdruck gebracht, das, soviel mir bekannt ist, nur in Codex Augiensis XVIII überliefert ist¹.

CLEMENS trinitas, una divinitas. Pater itaque et filius et spiritus sanctus, unus fons, una substantia, una virtus, una potestas est. Patrem deum et filium deum et spiritum sanctum deum, non tres deos esse dicimus, sed unum piissime confitemur. Nam tres manentes personas unam esse substantiam catholica atque apostolica profitemur voce. Itaque pater et filius et spiritus sanctus, et tres unum sunt. Nec tres confusi nec divisi nec distincti, sed coniuncti, uniti substantia, sed discreti nominibus, coniuncti natura, distincti personis, aequales divinitate, consimiles maiestate, concordēs trinitate, participes claritate. Qui ita unum sunt, ut tres quoque non dubitemus; ita tres sunt, ut separari a se non posse fateamur. Hoc enim fidei nostrae secundum evangelicam et apostolicam doctrinam principale est, dominum nostrum

Cod.
Aug.
XVIII
fol. 18^v
col. 2.

⁶ voci Cod. — ⁷ et tres] et von späterer Hand getilgt. — ¹⁰ concordēs] concredes Cod. — ¹¹ trinitati 1. Hand. — claritati 1. Hand.

¹ Vgl. „Eine Bibliothek der Symbole“ 12 und 147, wo ich den Text zum erstenmal abdruckte.

Ihesum Christum et dei filium a patre nec honoris confusione nec virtutis potestate nec substantia divinitatis nec intervallo temporis separare. Et ideo si quis filium, qui sicut vere deus, ita vere homo absque peccato dumtaxat, unde humanitate aliquid vel deitate minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est.

In der Handschrift führt der Text den Titel: „Exemplar fidei catholicae sancti Augustini episcopi.“ Wie wenig auf solche Benennungen zu geben ist, haben wir ja schon an einer Reihe von Beispielen gesehen. Es kann gar keinen Zweifel unterliegen, daß das Bekenntnis zur spanischen Symbolgruppe gehört, wie sich aus folgender Zusammenstellung ergibt:

Bekenntnis „Clemens trinitas“.	Glaubensregel des B. Pastor.	Toletanum VI.	Toletanum XI.
Pater itaque et filius et spiritus sanctus, unus fons, una substantia, una virtus, una potestas est.	Hanc trinitatem personis distinctam, substantia unitam, virtute et potestate . . . indivisibilem.	Patrem et filium et spiritum sanctum, unum deum . . . unius essentiae, virtutis, potestatis. . . Patrem fontem . . . totius divinitatis. . .	Patrem, filium et spiritum sanctum, . . . unum deum . . . unius substantiae . . . unius virtutis . . . fons ergo ipse est . . . totius divinitatis.

Schon oben¹ wurde darauf hingewiesen, daß der kategoriale Schluß: „Et ideo si quis filium . . . minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est“, diese anonyme Glaubensregel mit einer scharf abgegrenzten Reihe von Texten in Beziehung bringt, die, wie sich im Verlaufe der Untersuchung immer deutlicher zeigen wird, ohne Ausnahme den Priscillianismus bekämpfen.

Diese Aufgabe hat sich übrigens unsere Formel in ihrem ganzen Inhalt gestellt und löst sie geschickt und eigenartig, wie vielleicht nur noch das Athanasianum, für dessen Vorstufe man es ansehen darf.

¹ honores 1. Hand. — confusionis Cod. — 2 divinitate Cod.

Ja ich glaube auch aus der sprachlichen Form den bewußten Gegensatz zu der häretischen Formel erkennen zu können:

„Clemens trinitas“ ist kein gebräuchlicher dogmatischer Terminus, wohl aber der Ausdruck eines gläubigen Gemütes gegen das stolze „Nos credimus“.

Deutlich sind die Beziehungen in folgenden Stellen:

Häretische Formel.	Orthodoxes Gegenstück.
Nam tres deos dicit, qui unitatem separat trinitatis.	Non tres deos esse dicimus, sed unum piissime confitemur.
Tres itaque formae, sed una potestas.	Tres manentes personas unam esse substantiam catholica . . . profitemur voce.
Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus. Haec unum sunt in Christo Iesu.	Itaque pater et filius et spiritus sanctus, et tres unum sunt.
Sic itaque unus deus, una fides, unum baptisma.	Qui ita unum, ut tres quoque non dubitemus; ita tres sunt, ut separari a se non posse fateamur.
Qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis est.	Et ideo si quis filium . . . minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est.

Schon die Übereinstimmung in den Ausdrücken „alienus est“, „profanus est“, die sonst in keiner Glaubensregel vorkommen, würde übrigens genügen, um die Abhängigkeit der einen Formel von der andern über allen Zweifel zu erheben.

4. Das sogenannte Toletanum IV¹.

Die bisher behandelten Glaubensregeln gehören, wenn meine Auffassung über ihr gegenseitiges Verhältnis richtig ist, der Zeit zwischen 380 und 384 an. Hier wäre alsdann

¹ Hahn 235.

das sog. Toletanum I aus dem Jahre 400 anzureihen; aber dieses ist, wie wir in Abschnitt IV gesehen haben, die Privatarbeit des Bischofs Pastor aus Galläzien und kann vor 440 nicht entstanden sein. Der unwissende Sammler, der dieses Stück trotz seiner in viel spätere Zeit verweisenden Überschrift mit dem ersten toletanischen Konzil verband, mag von dem richtigen Empfinden geleitet gewesen sein, daß diese wichtige Synode sicher eine eigene Glaubensregel aufgestellt habe.

Ist es noch auszumachen, welches diese war? Ich weise der ersten Synode von Toledo vom Jahre 400 jene Glaubensregel zu, die beginnt: „Secundum divinas scripturas et doctrinam quam a sanctis patribus accepimus. . .“¹

In dem hier folgenden Abdruck bezeichnen die kursiv gedruckten Stellen die Entlehnungen aus dem Athanasianum, die Worte in Kapitalschrift stammen aus der Fides Damasi.

SECUNDUM divinas scripturas et doctrinam quam a sanctis patribus accepimus, patrem et filium et spiritum sanctum unius deitatis atque substantiae confitemur, in personarum diversitate trinitatem credentes, in divinitate unitatem praedicantes, *nec personas confundimus nec substantiam separamus. Patrem a nullo factum vel genitum dicimus: filium a patre non factum sed genitum asserimus; spiritum vero sanctum nec creatum nec genitum sed procedentem ex patre et filio profitemur. Ipsum autem dominum nostrum Iesum Christum dei filium et creatorem omnium, ex substantia patris ante saecula genitum, descendisse ULTIMO TEMPORE pro redemptione mundi A PATRE, QUI NUNQUAM DESIIT ESSE CUM PATRE. Incarnatus est enim ex spiritu sancto et sancta gloriosa dei genitrice virgine Maria et natus ex ipsa; solus autem dominus Iesus Christus, unus de sancta trinitate, anima et carne PERFECTUM sine peccato SUSCIPiens HOMINEM, manens quod erat, assumens quod non erat: aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem; habens in una persona duarum naturarum*

¹ Hahn 235.

proprietates; naturae enim in illo duae, *deus et homo*, non autem duo filii et dii duo, sed idem una persona in utraque natura, perferens *passionem* et mortem *pro nostra salute*: non in virtute divinitatis, sed infirmitate humanitatis. *Descendit ad inferos*, ut sanctos, qui ibi tenebantur, erueret: DEVICTOQUE MORTIS IMPERIO resurrexit, assumptus deinde in caelum *venturus* est in futurum ad iudicium vivorum et mortuorum; cuius nos MORTE ET SANGUINE MUNDATI remissionem peccatorum consecuti sumus, RESUSCITANDI AB EO IN DIE NOVISSIMO, IN ea QUA NUNC VIVIMUS CARNE, et in ea qua resurrexit idem dominus, forma, percepturi ab ipso alii pro iustitiae meritis *vitam aeternam*, alii PRO PECCATIS SUPPLICII AETERNI sententiam. *Haec est catholicae ecclesiae fides*; hanc confessionem conservamus atque tenemus: *quam quisquis firmissime custodierit, perpetuam salutem habebit.*

Es ist mir wohl bekannt, daß vorstehende Glaubensregel in den Akten des vierten Konzils von Toledo im Jahre 633 überliefert ist und stets ihr zugewiesen wurde.

Trotzdem muß ich den Gedanken entschieden ablehnen, daß es von den Mitgliedern dieser unbedeutenden Provinzialsynode geschaffen wurde, die gar keinen Anlaß hatte, eine neue Regula fidei aufzustellen, da keine dogmatischen Streitigkeiten zur Diskussion standen, die allein zur Aufstellung von Symboltexten auf den Kirchenversammlungen Anlaß gaben. Der Priscillianismus zumal, der im Toletanum IV den Gegenstand der Bekämpfung bildet, existierte offiziell seit dem Jahre 563 nicht mehr.

Wenn aber trotzdem die Synode vom Jahre 633 die Ambition gehabt hätte, eine neue Glaubensregel aufzustellen, so wäre es sehr zu verwundern, daß eine Zeit, die schon so tief im wissenschaftlichen Zerfall stand, daß auch der Vorsitzende genannter Synode, Isidor von Sevilla, nicht mehr im stande war, eine selbständige theologische Abhandlung zu schreiben, sondern in allen Stücken Plagiator war, eine Regula fidei zu stande gebracht hätte, die, was sprachliche Form

und theologische Präzision angeht, zu den Zierden der ganzen Literaturgattung gehört.

Die Synode von Toledo im Jahre 633 hat unsern Text von früher übernommen und ihn zu Beginn ihrer Verhandlungen rezitiert. Darum steht er auch in der Einleitung und ohne Verbindung mit den Synodalverhandlungen.

Anlaß, das sog. Toletanum IV in die Zeit 400 zu verlegen, geben mir die wörtlichen Entlehnungen aus der *Fides Damasi*. Dieser merkwürdige Symboltext, der zu sehr von den normalen Formen der Glaubensregeln abwich, wurde frühzeitig zu der sog. *Fides Romanorum* oder *Fides Phoebadii* umgearbeitet und erscheint vom 6. Jahrhundert ab in dieser Gestalt in den kanonischen Rechtssammlungen. Die ursprüngliche Form ist ganz selten überliefert und geriet frühzeitig in Vergessenheit. Schon Phöbadius von Aginum, gest. 392, übernahm die überarbeitete Rezension. In dem sog. Toletanum IV dagegen ist noch die reine *Fides Damasi* benutzt; es muß darum, auch mit Rücksicht auf seine Kürze, zu den ältesten spanischen Symbolformen gezählt werden.

Von der größten Wichtigkeit ist die Tatsache, daß in diesem Symbol das Athanasianum in einer großen Reihe von wörtlichen Entlehnungen benutzt ist. Damit ist für die Bestimmung des Alters und der Herkunft dieses vielumstrittenen Symbols eine sichere Grundlage gewonnen. Ich komme in Abschnitt IX auf diesen Gegenstand zurück.

5. Das sogenannte Toletanum VI.

Die nächste Stufe in der Entwicklung der spanischen Symboltexte bildet das Bekenntnis aus den Akten der VI. Synode von Toledo aus dem Jahre 638. Es wurde jedoch von ihr nicht verfaßt, sondern aus einer früheren Quelle übernommen. Die Gründe, die mich zu dieser bestimmten Behauptung veranlassen, sind die nämlichen wie beim Toletanum IV.

Um es zeitlich festzulegen, fehlen mir die Beweismittel. Ursprünglich ist es wohl überhaupt keine offizielle Glaubensregel, sondern wie auch das Athanasianum ein *Sermo fidei*, von einem unbekanntem Theologen des 5. Jahrhunderts verfaßt, der die *Fides Damasi* noch kannte und aus ihr die Stelle „*unum deum solum non solitarium*“ übernahm; aber auch die Formel „*Clemens trinitas*“ ist, wie schon oben gezeigt wurde, von dem Verfasser als Quelle benutzt worden.

Ein großer Teil des Textes ging wörtlich in das Toletanum XI über; ich gebe diese Stellen in dem hier folgenden Abdruck in Kapitalschrift.

CREDIMUS ET CONFITEMUR *sacratissimam et omnipotentissimam TRINITATEM, PATREM ET FILIUM ET SPIRITUM SANCTUM, UNUM DEUM solum non solitarium, UNIUS essentiae, VIRTUTIS, potestatis, MAIESTATIS UNIUSQUE NATURAE, DISCRETAM INSEPARABILITER PERSONIS, indiscretam essentialiter substantia deitatis, creatricem omnium creaturarum; PATREM INGENITUM, INCREATUM, FONTEM ET ORIGINEM TOTIUS DIVINITATIS; FILIUM A PATRE intemporaliter ante omnem creaturam SINE INITIO GENITUM, non creatum; NAM NEC PATER UNQUAM SINE FILIO NEC FILIUS EXITIT SINE PATRE, SED TAMEN FILIUS DEUS DE PATRE DEO, NON PATER DEUS DE FILIO DEO, PATER FILII, NON DEUS DE FILIO; ILLE AUTEM FILIUS PATRIS ET DEUS DE PATRE, PER OMNIA AEQUALIS PATRI, deus verus de deo vero; SPIRITUM SANCTUM NEQUE GENITUM NEQUE CREATUM, SED DE PATRE FILIOQUE PROCEDENTEM UTRIUSQUE ESSE SPIRITUM. Ac per hoc substantialiter unum sunt, quia et unus ab utroque procedit. In hac autem trinitate tanta est unitas substantiae, ut pluritate careat et aequalitatem teneat, nec minor in singulis quam in omnibus nec maior in omnibus quam in singulis maneat personis. EX HIS IGITUR TRIBUS DIVINITATIS PERSONIS SOLUM FILIUM FATEMUR ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quae per inobedientiam Adae originaliter et nostro libero arbitrio contraxeramus, resolvenda a secreto patris arcanoque prodiisse et HOMINEM SINE*

PECCATO DE SANCTA semper VIRGINE MARIA ASSUMPSISSE, ut idem filius dei patris esset filius hominis, DEUS PERFECTUS ET HOMO PERFECTUS, ut homo et deus esset, UNUS CHRISTUS naturis in duabus, in persona unus, NE QUATERNITAS TRINITATI ACCEDERET, SI IN CHRISTO PERSONA GEMINATA ESSET. ERGO A PATRE ET SPIRITU SANCTO INSEPARABILITER DISCRETUS EST PERSONA, AB HOMINE AUTEM ASSUMPTO NATURA; ITEM CUM EODEM HOMINE UNUS EXTAT PERSONA, CUM PATRE ET SPIRITU SANCTO NATURA, ac sicut diximus ex duabus naturis et una persona unus est dominus noster Iesus Christus, in forma divinitatis aequalis patri, IN FORMA SERVI MINOR PATRE; hinc enim est vox eius in psalmo: *De ventre matris meae deus meus es tu*¹. Natus itaque a deo sine matre, natus a virgine sine patre solus: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*². Et cum tota cooperata sit trinitas formationem suscepti hominis, QUONIAM INSEPARABILIA SUNT OPERA TRINITATIS, SOLUS TAMEN ACCEPIT HOMINEM IN SINGULARITATE PERSONAE, NON IN UNITATE DIVINAE NATURAE, IN ID QUOD EST PROPRIUM FILII, NON QUOD COMMUNE TRINITATI. Nam si naturam hominis deique alteram in altera confudisset, tota trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam trinitatis esse unam, non tamen personam. Hic igitur dominus Iesus Christus missus a patre, suscipiens quod non erat, nec amittens quod erat, inviolabilis de suo, mortalis de nostro, venit in hunc mundum peccatores salvos facere et credentes iustificare faciensque mirabilia traditus est propter delicta nostra, mortuus est propter expiationem nostram, resurrexit propter iustificationem nostram, cuius livore sanati, cuius morte deo patri reconciliati, cuius resurrectione sumus resuscitati; quem etiam venturum in fine expectamus saeculorum et cum resurrectione omnium aequissimo suo iudicio redditurum, iustis praemia et impiis poenas.

ECCLESIAM QUOQUE CATHOLICAM CREDIMUS sine macula in opere et absque ruga in fide corpus eius esse REGNUMQUE

¹ Ps 21, 11.

² Io 1, 14.

HABITURAM CUM CAPITE SUO OMNIPOTENTE CHRISTO IESU, postquam *hoc corruptibile induerit incorruptionem et mortale immortalitatem, ut sit deus omnia in omnibus*¹. HAC FIDE CORDA PURIFICANTUR, HAC HAERESSES EXTIRPANTUR, in hac omnis ecclesia collocata iam in regno caelesti et degens in saeculo praesenti gloriatur. Et non est in alia fide salus; *nec enim nomen aliud est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*².

6. Das sogenannte Toletanum XI³.

Den Höhepunkt der spanischen Symbolentwicklung bezeichnet das Glaubensbekenntnis, welches Quiricius, Metropolit von Toledo, in seiner Rede zur Eröffnung des elften toletanischen Provinzialkonzils im Jahre 675 mit der Andeutung mitteilt, daß er es selbst unter göttlichem Beistand verfaßt und seinen Suffraganen zur Approbation vorgelegt habe.

Der gute Metropolit, oder wer immer der Verfasser der Einleitung zum Protokoll der Synode vom Jahre 675 ist, vergißt aber uns mitzuteilen, daß in dem angeblichen Toletanum XI das eben besprochene Toletanum VI zum Teil wörtlich herübergenommen ist, daß in ihm alle markanten Stellen der älteren spanischen Glaubensregeln zu einem kunstvollen Ganzen verwoben sind, und daß es mit Reflexionen und Entlehnungen aus dem Athanasianum durchsetzt ist.

Auch darüber läßt er uns im unklaren, wie er dazu kommt, am Ende des 7. Jahrhunderts die trinitarische und christologische Lehre lediglich im antipriscillianischen Sinne darzustellen und von den monotheletischen Streitigkeiten, die damals die ganze Kirche bewegten, ganz zu schweigen.

Ferner ist zu beachten, daß diese so dekadente Zeit weder die sprachliche Fertigkeit noch das theologische Geschick besaß, eine Glaubensregel zu schaffen, die neben dem Toletanum VI

¹ 1 Cor 15, 53 28. ² Act 4, 12.

³ Vgl. Mansi XI 132; Hahn 242; Denzinger, Enchiridion Nr XXVI: „Eine Bibliothek der Symbole“ 9 u. 33.

zum Schönsten gehört, was die gesamte Literatur des Morgen- und Abendlandes aufzuweisen hat.

Um es kurz zu sagen: das sogenannte Toletanum XI stammt nicht von dem unbedeutenden Provinzialkonzil des Jahres 675, das sich, wie seine Akten zeigen, mit ganz unbedeutenden Disziplinarbestimmungen beschäftigte.

Was wir heute Toletanum XI nennen, ist vielmehr eine *Expositio fidei* eines spanischen Theologen des 5. Jahrhunderts; sie wurde von der Synode zu Toledo im Jahre 675 als Glaubensregel übernommen und erhielt so offizielles Ansehen, das ihr bis heute geblieben ist. Denn kein anderes Symbol wird von den Dogmatikern bei der Trinitätslehre so häufig zitiert wie das vorliegende; es geschieht dies allerdings meist nach der schlechten Ausgabe von Denzinger.

Ich lasse darum eine kritische Rezension nach Codex Augiensis XVIII, nach der Ausgabe von Eugenius de Levis, der unsern Text dem Eusebius von Vercelli zuschrieb, und nach Mansi folgen.

CONFITEMUR et credimus sanctam atque ineffabilem trinitatem, patrem et filium et spiritum sanctum, unum deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quoque maiestatis atque virtutis. Et patrem quidem non genitum, non
 5 creatum, sed ingenitum profitemur; ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et filius nativitatem et spiritus sanctus processio-
 nem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis. Ipse quoque pater est essentiae suae, qui de ineffabili substantia filium ineffabiliter genuit; nec tamen aliud, quam ipse est,
 10 genuit: deus deum, lux lucem.

A = Cod. Augiensis. L = Eugenius de Levis, Anecdota sacra etc. (Turin 1789).

M = Mansi XI, 132.

ITEM ALIA FIDEI REGULA CONCILII TOLETANAE CIVITATIS REGIAE A.
 — 1 ineffabilem] individuum L. — 4 quidem] quoque deum (letzteres über der
 Zeile) A. — non factum vor non genitum L. — 5 sed ingenitum fehlt in L. —
 8 est fehlt in A u. L. — suae fehlt in A. — substantiae A 1. Hand. — 9 nec
 tamen aliud, quam ipse est, genuit AL, fehlt bei M.

*Ab ipso est ergo omnis paternitas in caelo et in terra*¹.
 Filium quoque de substantia patris sine initio ante saecula
 natum, nec tamen factum esse fatemur, quia nec pater
 sine filio, nec filius aliquando extitit sine patre. Et tamen
 non sicut filius de patre, ita pater de filio, quia non pater 5
 a filio, sed filius a patre generationem accepit. Filius ergo
 deus de patre, pater autem deus, sed non de filio; pater
 quidem filii, non deus de filio. Ille autem filius patris et
 deus de patre; aequalis tamen per omnia filius deo patri,
 quia nec nasci coepit aliquando, nec desiit. Hic etiam unius 10
 cum patre substantiae creditur, propter quod et *ὁμοούσιος*
 patri dicitur, hoc est eiusdem cum patre substantiae; *ἕμος*
 enim graece unum, *ὁσία* vero substantia dicitur, quod utrum-
 que coniunctum sonat „una substantia“. Nec enim de
 nihilo neque de aliqua alia substantia, sed de patris utero, 15
 id est, de substantia eiusdem filius genitus vel natus esse
 credendus est.

Sempiternus ergo pater, sempiternus et filius. Quod si
 semper pater fuit, semper habuit filium, cui pater esset; et
 ob hoc filium de patre natum sine initio confitemur. Nec 20
 eundem filium dei pro eo, quod de patre sit genitus, desectae
 naturae portiunculam nominamus; sed perfectum patrem per-
 fectum filium sine diminutione, sine desectione genuisse as-
 serimus, quia solius divinitatis est inaequalem filium non
 habere. Hic etiam filius dei natura est filius, non adoptione, 25
 quem deus pater nec voluntate nec necessitate genuisse cre-
 dendus est; quia nec ulla in deo necessitas capit, nec voluntas

4 extitit *fehlt in A.* — 7 f pater quidem filii, non deus de filio *fehlt in A.* — 10 nasci] esse *L.* — hic etiam] filius *L.* — 11 propter] sic *L.* — omission *A u. L.* — 12 cum patre *fehlt in A.*, substantiae + creditur *M.* — omo *A u. L.* — 13 usia *A u. L.* — verae substantiae *A.* — 14 unam substantiam *L.* — 15 neque aliqua alii *A.*, de alia *L.* — 16 eiusdem *L.*, eius, idem *A u. M.* — 18 Sempiternus ergo pater *fehlt in A.* — 20 f Neo + enim *A u. M.* — 21 dis-
 sectae *L.*, defectae *M.*, desertae *A 1. Hand.*, desectae *A 2. Hand.* — 22 per-
 fectus pater *A.* — 23 dissectione *L.*, defectione *M.*, desectione *A.* — 27 capit
A u. L., cadit *M.*

¹ Eph 3, 15.

sapientiam praevenit. Spiritum quoque sanctum, qui est tertia in trinitate persona, unum atque aequalem cum deo patre et filio credimus esse deum, unius substantiae, unius quoque naturae, non tamen genitum vel creatum, sed ab utrisque
 5 procedentem, amborum esse spiritum. Hic etiam spiritus sanctus nec ingenuus nec genitus creditur, ne, aut si ingenuum dixerimus, duos patres dicamus, aut si genitum, duos filios praedicare monstremur. Qui tamen nec patris tantum nec filii tantum, sed simul patris et filii spiritus dicitur. Nec
 10 enim de patre procedit in filium, vel de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic igitur spiritus sanctus missus ab utrisque sicut filius a patre creditur; sed minor a patre et filio non habetur,
 15 sicut filius propter assumptam carnem minorem se patre et spiritu sancto esse testatur.

Haec est sanctae trinitatis relata narratio, quae non triplex, sed trina et dici et credi debet. Nec recte dici potest, ut in uno deo sit trinitas, sed unus deus trinitas. In relativis
 20 vero personarum nominibus pater ad filium, filius ad patrem, sanctus spiritus ad utrosque refertur; quae cum relative tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus, sed unam substantiam, tres autem personas.

25 Quod enim pater est, non ad se, sed ad filium est; et quod filius est, non ad se, sed ad patrem est. Similiter et spiritus sanctus non ad se, sed ad patrem et filium relative re-

1 f quem tertiam in trinitate personam L. — 3 quoque] + esse A. — 6 ne] nec M. — 8 monstremus A u. L. — Qui] Quod L. — 9 nec filii tantum *fehlt in M.* — 12 esse *fehlt in L.* — cognoscitur A. — 13 ab utrisque M + sicut filius A, sicut f. a patre L. — 15 sicut filium . . . minorem esse testamur L. — de patre A. — 17 Haec est s. trinitas ut fert credi relata narratio L. — 18 trina] trinitas M, trina *auf Rasur A*, aeternitas L. — et 19] se A. — credi debet] er. potest L. — dici potest] d. debet L. — 22 vel substantia] A, id est substantia L, per substantiam M. — 25 Quod] L u. A, Quando M. — ad se] a se L. — ad filium] ad patrem L. — 25 f et quod filius est . . . ad patrem est *fehlt in L.* — 27 a se L.

fertur, in eo quod spiritus patris et filii praedicatur. Item cum dicimus: „deus“, non ad aliquid dicitur, sicut pater ad filium vel filius ad patrem vel spiritus sanctus ad patrem et filium, sed ad se specialiter dicitur deus. Nam et si de singulis personis interrogamur, deum necesse est fateamur. Deus 5 ergo pater, deus filius, deus spiritus sanctus singulariter dicitur; nec tamen tres dii, sed unus est deus.

Item et pater omnipotens et filius omnipotens et spiritus sanctus omnipotens singulariter dicitur: nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens, sicut et unum lumen unumque 10 principium praedicatur. Singulariter ergo et unaquaeque persona plenus deus et totae tres personae unus deus confitetur et creditur; una illis vel indivisa atque aequalis deitas, maiestas siue potestas, nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus; quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque per- 15 sona deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totae tres personae unus deus enuntiantur.

Haec ergo sancta trinitas, quae unus et verus est deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero sub- 20 stantia quid enumeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic sanctae trinitati unum naturale convenit nomen, ut in tribus personis non possit esse plurale. Ob hoc ergo credimus illud in sacris 25 litteris dictum: *Magnus dominus noster et magna virtus eius et sapientiae eius non est numerus*¹. Nec quia tres has personas esse dicimus unum deum, eundem esse patrem, quem

5 interrogamur *L.* — 7 dicuntur *L.* — 11 et] *A.*, ut *L u. M.* — 12 persona] personae *A 1. Hand.* — plenus deus et totae tres personae *fehlt in A.* — 13 vel indivisa *M.*, non divisa *L.*, vel indivisis *A.* — 15 nec aliquid abest *L.* — 17 enuntiat *L.* — 19 nec recedit] non *r. L.* — 21 innumeratum *L.*, numeratum *M.* — 22 insinuat *L.*, insinuant *A u. M.* — ab invicem *L.* — 23 sunt] essent *A.* — 24 naturalem *A.* — 25 non] con *A 1. Hand.* — Ob hoc secundum illud in *s. l.* dicitur: dominus, dominus noster . . . *L.* — 28 diximus *A u. M.*

¹ Ps 146, 5.

filium, vel eum esse filium, qui est pater, aut eum, qui spiritus sanctus est, vel patrem vel filium dicere poterimus. Non enim ipse est pater, qui filius, nec ipse filius, qui pater, nec spiritus sanctus ipse, qui est vel pater vel filius; cum tamen
 5 ipsum sit pater quod filius, ipsum filius quod pater, ipsum pater et filius quod spiritus sanctus, id est, natura unus deus. Cum enim dicimus non ipsum esse patrem quem filium, ad personarum distinctionem refertur.

Cum autem dicimus ipsum esse patrem quod filium, ipsum
 10 filium quod patrem, ipsum spiritum sanctum quod patrem et filium, ad naturam, qua deus est, vel substantiam pertinere monstratur, quia substantia unum sunt: personas enim distinguimus, non deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus; unitatem propter naturam
 15 vel substantiam profitemur. Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona; nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo,
 20 quod sunt, et in eo, quod faciunt, quia inter generantem patrem et generatum filium vel procedentem spiritum sanctum nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens spiritus patre vel filio posterior appareret. Ob
 25 hoc ergo inseparabilis et inconfusa haec trinitas a nobis et praedicatur et creditur. Tres igitur personae istae dicuntur, iuxta quod maiores definiunt, ut agnoscantur, non ut separentur. Nam si attendamus illud, quod scriptura sancta

1 vel eum esse filium, qui est pater *fehlt in L.* — qui spiritus] quod sp. *L.*
 — 2 vel vor filium *fehlt in L.* — 3 qui filius, nec ipse filius, qui pater *fehlt in A.* —
 5 ipsum] ipse *hier und an den folgenden Stellen L.*, ipsud *A 1. Hand.* — ipsum
 filius] ips. filium *A.* — 7 f Cum enim dicimus ... refertur *A u. L.*, *fehlt in M.* —
 9 dicamus *A 2. Hand.* — non ipsum esse *M.*, ipsud 1^o et 2^o *A 1. Hand.* —
 10 ipsud *A 1. Hand.* — 12 quia substantia] quoad substantiam *L.* — 14 distinc-
 tionem *A 1. Hand.* — 15 Trea *A 1. Hand.* — 17 existimandae *L.* — 19 creditur
A. — 20 quia] ita *L.* — 21 generatum] generantem *A.* — 24 patri *A u. L.* —
 Ob] *Ab A.* — 26 et creditur *fehlt in A.* — 27 definirunt *M.* — cognoscantur *L.*
 — non ut separentur *fehlt in A.*

dicit de Sapia: *Splendor est lucis aeternae*¹, sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur, filium a patre separari non posse. Tres ergo illas unius atque inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Quandoquidem ita 5 nobis hoc dignata est ipsa trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit sigillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi, nec enim pater absque filio cognoscitur, nec sine patre filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam 10 dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum.

Cum igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem 15 habet sine nativitate, filius aeternitatem cum nativitate, spiritus vero sanctus processionem sine nativitate cum aeternitate. De his tribus personis solam filii personam pro liberatione humani generis hominem verum sine peccato de sancta et immaculata Maria virgine credimus adsumpsisse, 20 de qua novo ordine novaque nativitate est genitus; novo ordine, quia invisibilis divinitate, visibilis monstratur in carne; nova autem nativitate est genitus, quia intacta virginitas et virilem coitum nescivit et fecundatam per spiritum sanctum carnis materiam ministravit. Qui partus virginis nec ratione 25 colligitur nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, non est mirabile; si exemplo monstratur, non erit singulare. Nec

⁴ atque *fehlt in M.* — ⁵ Quandoquidem *fehlt in M.* — ⁶ ut] cum *L.* — ⁷ in his nominibus] in somnibus *A.*, *wohl entstanden aus* in his omnibus. — ⁸ altera] alia *L.* — enim *fehlt in L.* — ⁹ agnoscitur *A.* — ¹⁰ personalis *fehlt in L.* — quas] qua *A.* — ¹¹ dum *fehlt in A.* — audere *A.* — ¹⁴ Cum enim *M.* — ¹⁷ sine nativitate] + cum aeternitate *L.*, *fehlt in A. u. M.* — ²² quia] qui *A.* — ²³ quia] qua *A.* — ²⁴ fecundatam *A.*, foecundata *M.*, fecunda *L.* — ²⁵ ff Qui partus . . . singulare *lautet in A verstümmelt*: Qui partus virginis nec ratione colligitur nec exemplo monstratur; quod si ratione colligitur, nec exemplo erit singulare. — ²⁷ est] potest esse *M.* — monstratur *fehlt in M.*

¹ Sap 7, 26.

tamen spiritus sanctus pater esse credendus est filii, pro eo quod Maria eodem sancto spiritu obumbrante concepit, ne duos patres filii videamur asserere, quod utique nefas est dici. In quo mirabili conceptu, aedificante sibi sapientia
 5 domum, *verbum caro factum est et habitavit in nobis*¹. Nec tamen est verbum ipsum ita in carne conversum atque mutatum est, ut desisteret deus esse, qui homo esse voluisset; sed ita verbum caro factum est, ut non tantum ibi sit verbum dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque
 10 hoc totum, et deus dicatur propter deum et homo propter hominem. In quo dei filio duas credimus esse naturas; unam divinitatis, alteram humanitatis, quas ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi. Unde perfectus deus,
 15 perfectus et homo in unitate personae unius est Christus; nec tamen, quia duas diximus in filio esse naturas, duas causabimus in eo esse personas; ne trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas. Deus enim verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternum persona divinitatis
 20 temporalem accepit substantiam carnis. Item unius substantiae credimus esse patrem et filium et spiritum sanctum, non tamen dicimus, ut huius trinitatis unitatem Maria virgo genuerit; sed tantummodo filium, qui solus naturam nostram in unitate personae suae adsumsit. Incarnationem quo-
 25 que huius filii dei tota trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera trinitatis. Solus tamen filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae

2 obumbrata *M.* — 3 duos *fehlt in L.* — 4 aedificati *A.* — 5 habitabit *A.* — 6 tamen] + est *A.* — ita *fehlt in L.* — 7 qui] quod *L.* — 7 f sed ita verbum caro factum est *fehlt in A.* — 9 caro] anima *A.* — sed etiam rationalis hominis natura, atque hoc totum *fehlt in A.* — 10 et deus] ut d. *A.* — 13 persona univit] personavit *A.* — 15 et *fehlt in A u. M.* — unus *L.* — unius est Christus *fehlt in A.* — 16 f causabimur *A.* — 17 ne] nec *A.* — 19 aeternum *A.*, aeternam *M u. L.* — persona] *Korrektur von mir*, personam *ALM.* — 20 Item *A.*, Item cum *L.*, Ita cum *M.* — 21 credamus *M.* — esse] + eundem *A.*

¹ lo 1, 14.

naturae, in id quod est proprium filii, non quod commune trinitati: quae forma illi ad unitatem personae coaptata est, adeo ut filius dei et filius hominis unus sit Christus, id est Christus in his duabus naturis tribus extat substantiis: Verbi, quod ad solius dei essentiam referendum est, corporis et animae, 5 quod ad verum hominem pertinet. Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suae et humanitatis nostrae. Hic tamen per hoc quod de deo patre sine initio prodiit, natus tantum, nam neque factus, neque praedestinatus accipitur; per hoc tamen quod de Maria virgine natus est, et natus et 10 factus et praedestinatus esse credendus est. Ambae tamen in illo generationes mirabiles, quia et de patre sine matre ante saecula est genitus, et in fine saeculorum de matre sine patre est generatus; qui tamen secundum quod deus est, creavit Mariam, secundum quod homo, creatus est a Maria: 15 ipse et pater matris Mariae et filius.

Item per hoc quod deus, est aequalis patri; per hoc quod homo, minor est patre. Item et maior et minor se ipso esse credendus est; in forma enim dei etiam ipse filius se ipso maior est propter humanitatem adsumptam, quia divinitas maior est; 20 in forma autem servi se ipso minor est, id est humanitate, quae minor divinitate accipitur. Nam sicut per adsumptam carnem non tantum a patre, sed a se ipso minor accipitur, ita secundum divinitatem coequalis est patri, et ipse et pater maior est homine, quem sola filii persona adsumpsit. Item 25 in eo, quod quaeritur, utrum possit filius sic aequalis et

2 illi *A u. M.*, illa *L.* — coaptata] allata *L.* — 3 adeo *L.*, id est *A u. M.* — id est *L.*, item idem *AM.* — 4 his *fehlt in M.* — 7 f Hic tamen *A u. M.*, Hic etiam *L.* — 8 per hoc *A u. L.*, pro eo *M.* — 10 f et natus et factus *fehlt in L.* — 14 qui] quod *L.* — 16 ipse pater Mariae matris est filius *A.* — 17 Idem *A. I. Hand.*, Item et *M.* — 18 patre] patri *A.* — minor] + se ipso *M.*, *fehlt in L.* — 20 quia] qua *M.* — 21 se ipso] ipse *A. I. Hand.* — in forma autem hominis etiam ipse filius se ipso maior ad humanitatem *L.* — 22 f Nam sicut per assumptam carnem non tantum a patre, sed a se ipso minor accipitur *fehlt in L.* — 23 a *fehlt beidemat in A.* — 24 coequalis] quae aequalis *L.* — 25 homini *A.* — 26 quaeritur] quaeri potest *L.* — posset] *L u. M.* — utrum *fehlt in L.*

minor esse spiritu sancto, sicut patri nunc aequalis, nunc minor patre creditur esse, respondemus: Secundum formam dei aequalis est patri et spiritui sancto, secundum formam servi minor est et a patre et a spiritu sancto, quia nec spiritus
 5 sanctus nec deus pater, sed sola filii persona suscepit carnem, per quam minor esse creditur illis personis duabus. Item hic filius a deo patre et spiritu sancto inseparabiliter discretus creditur esse persona, ab homine autem adsumpta natura. Item cum homine extat persona, cum patre vero et spiritu
 10 sancto natura divinitatis sive substantia. Missus tamen filius non solum a patre, sed a spiritu sancto missus esse credendus est, in eo quod ipse per prophetam dicit: *Et nunc Dominus misit me et spiritus eius*¹. A se ipso quoque missus accipitur, pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio
 15 totius trinitatis agnoscitur. Hic enim, qui ante saecula unigenitus est vocatus, temporaliter primogenitus factus est, unigenitus propter deitatis substantiam, primogenitus propter adsumptae carnis naturam, in qua suscepti hominis forma iuxta evangelicam veritatem sine peccato conceptus, sine peccato
 20 natus, sine peccato mortuus creditur, qui solus *pro nobis peccatum est factus*², id est, sacrificium pro peccatis nostris. Et tamen passionem ipsam salva divinitate sua pro delictis nostris sustinuit mortique adiudicatus et cruci veram carnis mortem excepit, tertio quoque die virtute propria suscitatus
 25 a sepulchro surrexit.

1 spiritu sancto, sicut patri nunc aequalis, nunc minor patre *fehlt in L.* — spiritui *A.* — patri *fehlt in A.* — 2 patre *fehlt in A.* — 4 a *fehlt beidemal in L u. M.* — 5 nec deus] dicitur *L.* — 8 ab homine assumpto ex Maria *L.* — 9 cum in homine *L.* — unus *vor* extat persona *M.* — 10 sive] suae *L.* — 11 esse *fehlt in M.* — 12 ipse *fehlt in A.* — 13 eius] sanctus *M.* — 14 inseparabilis] sine parabolis *L.* — voluntatis *A.* — 16 temporaliter] spiritualiter *L.* — 18 adsumptam carnis *A 1. Hand.*, adsumptionem carnis *A 2. Hand.* — formam *A.* — 19 [sine peccato natus *A.*, *fehlt in L u. M.* — 21 peccatum] peccator *L.* — peccatum est factus, id est, sacrificium *fehlt in A.* — 22 salva divinitate] salvandi unitate *A.* — 23 indicatus *L.* — cruci veram] cruciferam *A.* — 24 propria] + sua *M.*

¹ Is 48, 16.

² 2 Cor 5, 21.

Hoc ergo exemplo capitis nostri confitemur veram fieri resurrectionem carnis omnium mortuorum. Nec in aërea vel qualibet alia carne, ut quidam delirant, surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. Peracto huius sanctae resurrectionis exemplo idem dominus 5 noster atque salvator paternam ascendendo sedem repetiit, de qua nunquam per divinitatem discessit. Illic ad dextram patris sedens, expectatur in finem saeculorum iudex omnium vivorum et mortuorum.

Inde cum sanctis angelis et hominibus veniet ad iudican- 10 dum iudicium, reddere unicuique mercedis propriae debitum, *prout quisque gesserit in corpore positus sive bonum, sive malum*¹. Ecclesiam sanctam catholicam pretio sui sanguinis comparatam cum eo credimus in perpetuum regnaturam. Intra cuius gremium constituti unum baptisma credimus et con- 15 fitemur in remissionem omnium peccatorum. Sub qua fide et resurrectionem mortuorum veraciter credimus et futuri saeculi gaudia expectamus. Hoc tantum orandum nobis est et petendum, ut, cum peracto finitoque iudicio tradiderit filius regnum deo et patri, participes nos efficiat regni sui, ut per 20 hanc fidem, qua illi inhaesimus, cum illo sine fine regnemus. Haec est confessionis nostrae fides exposita, per quam omnium haereticorum dogma perimitur, per quam fidelium corda mundantur, per quam etiam ad deum gloriose ascenditur in saecula saeculorum. Amen.

25

1 veram fieri] vera fide *M.* — 2 aera *A.* — 3 deliberant *A.* — vos *L.* — 4 movemus *L.* — 7 Illic *L.* — 8 expectatus *L.* — in fine *A.* — 10 cum sanctis angelis et hominibus *A.*, cum sanotis omnibus *L u. M.* — iudicandum] faciendum *L u. M.* — 11 mercedem proprie debitum *L.* — 13 sanctam] sane *A u. M.* — 15 gremio *A 1. Hand.* — 16 remissione *L.* — 17 veraciter] + et *M.* — 20 et *fehlt in M.* — 20 f ut qui per hanc fidem illi inhaeremus cum illo sine fine regnemus *L.* — 23 per quam *fehlt in M.* — 24 acceditur *M.* — in saecula saeculorum. Amen *A.*, *fehlt in L u. M.*, *die hinzufügen:* cuius sacrosancto sapore [sacrosanctum saporum *M*] sub triduo dierum ieiunio continua relationum collatione ructantes ad ea, quae subnexa sunt sequenti die exponenda [discernenda *M*] transivimus.

¹ Ebd. 5, 10.

7. Der von der *Fides Bachiarii* ausgehende Einfluß.

Von der *Fides Bachiarii* wird in Abschnitt VIII, 1 im Zusammenhang mit dem gesamten Inhalt der Verteidigungsschrift dieses spanischen Mönches aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts die Rede sein. Hier sei nur der Einfluß hervorgehoben, den sein Glaubensbekenntnis auf andere Symbolformeln ausübte.

Obwohl das Werk des Bachiarius, wie so mancher andere Text spanischer Theologie, nur eine ganz geringe Verbreitung fand¹, so ist es doch für die Geschichte der abendländischen Bekenntnisse von Wichtigkeit geworden dadurch, daß der Irrlehrer Pelagius sein Bekenntnis nach der Vorlage des Bachiarius bearbeitete. Es ist eine höchst merkwürdige Tatsache, daß dieser letztere Text, obwohl er in der anthropologischen Partie offenbar häretisch lehrt, im ausgehenden Altertum und im Mittelalter zu den beliebtesten Symbolformeln zählt. Freilich geht er nicht unter dem Namen des Pelagius um, sondern als *Fides ecclesiae catholicae* oder als Bekenntnis des Hieronymus und auch des Augustinus. Die große Beliebtheit verdankt er dem Umstand, daß in ihm die trinitarische und christologische Lehre nicht nur durchaus korrekt, sondern auch sehr geschickt und ausführlich dargelegt wird.

Hat aber in der Tat Pelagius das Bekenntnis des Bachiarius benutzt? Bis jetzt hat das meines Wissens noch niemand behauptet.

Zunächst ist hervorzuheben, daß Pelagius, wie man dies in allen spanischen Formeln trifft, zuerst die trinitarische Lehre darstellt und dann einen christologischen Teil hinzufügt. Im ersteren geht sein ganzes Bemühen dahin, die Eigenpersönlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu beweisen: „tres personas expressas sub proprietate

¹ Es ist bisher nur in dem aus Bobbio stammenden Cod. Ambros. O. 212, sup. nachgewiesen.

distinguiamus, non ipsum sibi patrem, ipsum filium, ipsum spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam patris, aliam filii, aliam spiritus sancti esse personam.“

Daß er hierin von Bacharius abhängig ist, geht aus folgendem hervor. Bacharius hat den Einfall, zum Beweise, daß die Drei in der Gottheit gleichwertige göttliche Wesen seien, die Stelle Ex 20, 26: „Non ascendes per gradus ad altare meum“, zu verwerthen, und fügt hinzu: „Ad hanc fidem per gradus ascendere non debemus, ne inaequaliter sentiendo de inferiore ad superiorem transitum faciamus, sed aequali gradu nostri cordis intrare, ut unius substantiae, unius potestatis, unius virtutis et patrem et filium et spiritum sanctum sentiamus.“¹ Daraus erklärt es sich, wenn Pelagius schreibt: „Nec est prorsus aliquis in trinitate gradus, nihil quod inferius superiusve dici possit, sed tota deitas sui perfectione aequalis est. . . .“²

Andere Stellen klingen stark an das Toletanum XI an: „Pater semper pater est, filius semper filius est, spiritus sanctus semper spiritus sanctus est. . . . Ipsum autem filium, qui absque initio aeternitatem cum patre et spiritu sancto possidet. . . .“³

Aber auch im christologischen Teil ist Pelagius augenscheinlich von Bacharius abhängig. Ich hebe nur die eine Stelle hervor: „Resurrexit tertia die, ascendit in caelum, sedet ad dexteram dei patris, manente ea natura carnis, in qua natus et passus est. . . .“⁴ Man vergleiche damit Bacharius: „In qua carne et passum et sepultum resurrexisse a mortuis credimus et fatemur, et in eadem ipsa carne, in qua iacuit in sepulcro, post resurrectionem ascendisse in caelum.“⁵

Die Zahl der Symbole, in denen der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß Christus „in eadem carne“ in den Himmel

¹ Hahn 287.² Ebd. 289.³ Ebd. 243 u. 245.⁴ Ebd. 291.⁵ Ebd. 288.

aufgefahren sei und zu Rechten Gottes sitze, ist nämlich sehr klein. Es kommen neben Bachiarius und Pelagius nur die Fides Damasi und die davon abhängigen Damasusformeln in Betracht¹. Es sind dies aber lauter antipriscillianische Formeln, die sich gegen den Satz wenden: „Christum in vera hominis natura natum non esse.“

Seinem Glaubensbekenntnis die Stellen hinzuzufügen: „1. Novum et vetus testamentum recipimus in eo librorum numero, quem sanctae ecclesiae catholicae tradit auctoritas; 2. Animas a deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinae dicunt esse substantiae“², wird Pelagius ebenfalls durch den Liber fidei des Bachiarius veranlaßt³.

Ob Gregor von Tours, der ebenfalls bekennt: „Credo animam immortalem, nec tamen partem habere deitatis“⁴, auf Pelagius fußt oder direkt aus Bachiarius geschöpft hat, kann ich nicht entscheiden. Mit diesem hat er auch den Satz gemein: „Credo beatam Mariam ut virginem ante partum ita virginem et post partum.“ Ich halte es für wahrscheinlich, daß der Geschichtschreiber der Franken sein Bekenntnis fertig aus der spanischen Symbolgruppe übernommen hat, aus folgenden Gründen:

1. Die Worte: „Nec enim pater dici potuerat, nisi haberet filium; neque filius esset, si patrem utique non haberet“, stehen fast gleichlautend in dem oben S. 63 mitgeteilten antipriscillianischen Bekenntnis.

2. Die Versicherung, daß der Heilige Geist nicht geringer sei als der Vater und der Sohn: „ut numquam sine patre fuisse vel filio neque minorem patre vel filio“, weiß ich nur aus dem Toletanum XI zu belegen⁵.

¹ Vgl. Kattenbusch a. a. O. I 402.

² Hahn 291. ³ P. I. XX 1030 u. 1034.

⁴ Hahn 236; vgl. dazu M. G. Script. rer. meroving. I 182; Kattenbusch I 175, II 788.

⁵ Hahn 244.

3. Die Stelle „Credo eum die tertia resurrexisse . . . venturum ac iudicaturum vivos et mortuos“, hat eine Parallele in Symboltexten nur im Bekenntnis Priscillians¹ und dem des sog. Pseudo-Athanasius². Letzterer Text ist aber, wie aus dem Veroneser Codex, in dem Bianchini ihn fand, noch deutlich zu erkennen ist, ein Bestandteil der zwölf Bücher des Pseudo-Vigilius „de trinitate“, die, wie wir noch sehen werden, tatsächlich von einem spanischen Bekämpfer des Priscillianismus herrühren³.

Daß das Glaubensbekenntnis des Julian von Eclanum⁴ in seinem trinitarischen Teil auf dem des Pelagius beruht, ist längst anerkannt⁵. Freilich hat er ebensowenig seine Quelle wörtlich ausgeschrieben als Pelagius die seine. Es müssen ihm aber noch andere spanische Quellen vorgelegen haben, besonders die Damasusformeln, die so stark durchklingen, daß Kattenbusch⁶ die Formel Julians geradezu mit diesen zusammenstellt.

Das gleiche gilt von der *Expositio fidei* eines gewissen Ambrosius episcopus Chalchedonensis, die im *Spicilegium Casinense* I 30—33 ediert wird.

So geht denn ein deutlich erkennbarer Strom spanischer Theologie in der Formulierung, wie sie der Kampf gegen den Priscillianismus notwendig machte, aus Bachiaris durch das Medium der sog. *Fides Pelagii* in die abendländischen Glaubensbekenntnisse über.

8. Bestimmung anderer Symboltexte.

Auf Grund der bisher gewonnenen Resultate ist es möglich, einige bisher unbestimmbare Symboltexte zeitlich und örtlich festzulegen.

¹ Ebd. 65. ² Ebd. 57.

³ Vgl. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus* 67 und unten IX, 5. Siehe auch Kattenbusch II 453.

⁴ Hahn 293. ⁵ Vgl. Kattenbusch I 209.

⁶ II 395.

A. Die von Jacobi in der Zeitschrift für Kirchengeschichte VI 282 ff aus Clm 19417 veröffentlichte Glaubensformel¹.

Der Herausgeber vermutet, daß sie in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschrieben sei, hält es aber auch nicht für völlig ausgeschlossen, daß sie erst dem 9. Jahrhundert angehört. Über letztere Datierung braucht kein Wort verloren zu werden, denn das Mittelalter hat keinen einzigen Symboltext dieser Art geschaffen. Der Verfasser benutzt unter anderem das Constantinopolitanum, den verbindenden Text aber entnahm er aus der spanischen Theologie. Zum Beweis dieser Behauptung genügt eine einzige Stelle: „Haec sancta trinitas, id est pater et filius et spiritus sanctus, una est deitas et potentia una et essentia, sed vere sunt tres, id est pater qui genuit, et filius qui est genitus, et spiritus sanctus qui ex patre et filio procedit. Damit tritt die Formel in offenbare Verwandtschaft mit den oben S. 50 zusammengestellten Glaubensregeln.

Sollte diese Stelle aber nicht ausreichen, vorliegenden Text in die Gruppe der oben besprochenen spanischen Glaubensformeln einzureihen, so sei noch an folgenden, dogmatisch wie grammatisch gleich bedenklichen Passus erinnert: „Haec tria [sc. pater, filius et spiritus sanctis] unus est deus . . . Haec ergo tria, pater et filius eius et spiritus amborum, simul unus est deus.“ Im Toletanum XI lautet die Stelle: „Tria ergo ista unum sunt. . . . Cum enim igitur haec tria sint unum et unum tria. . . .“

Ebendaher stammt wohl: „Pater semper pater est, quia numquam sine filio suo fuit“; denn es heißt im Toletanum XI: „Nec pater sine filio nec filius aliquando extitit sine patre. . . . Quod si semper pater fuit, semper habuit filium.“

¹ Hahn 349; Kattenbusch I 182—183. Hauthaler fand das Stück auch in einer Salzburger Handschrift saec. IX (Zentralblatt für Bibliothekswesen X [1893] 71 ff).

Die Worte aus Psalm 32: „Verbo dei (domini) caeli firmati sunt“, mit denen der Anonymus die göttliche Macht des Sohnes beweist, kommen in Symboltexten nur noch in der Fides Damasi und dem Bekenntnis des Pseudo-Gennadius vor.

Daß der Schluß unserer Expositio fidei: „Haec fides omnium credentium. Hanc qui tenuerit adiunctis bonis operibus, iuvante et hoc totum donante dei gratia, et in ea usque in finem perseveraverit, vitam cum sanctis habebit aeternam“, Analogien nur in einer ausgesprochen spanischen Symbolgruppe hat, wurde schon oben hervorgehoben.

Die Formel gehört hiernach sicher nicht zu den von Karl dem Großen im Jahre 812 eingeforderten bischöflichen Berichten, wie Kattenbusch für möglich hielt¹; wenn derselbe Gelehrte von ihr sagte²: „leider auch nicht deutbar“, so trifft dieses Urteil auch nicht mehr zu.

B. Ein unter dem Titel „Expositio fidei catholicae“ überliefertes Glaubensbekenntnis des 5. oder 6. Jahrhunderts³.

Caspari hat diesen wichtigen Text in seinen kirchengeschichtlichen Anecdota⁴ aus dem berühmten Cod. Ambros. I. 101 sup. saec. VIII ediert und ihn der afrikanischen Kirche zugewiesen. Ob mit Recht, möge aus folgender Zusammenstellung ersehen werden.

Expositio fidei.	Spanische Formeln.
Credimus unum deum secundum scripturam esse credendum, non sicut Iudaei aut haeretici, solitarium, sed in mysterio trinitatis, id est patrem et filium et spiritum sanctum, tres personas, non tamen tres deos.	Credimus in unum deum... non tres deos, sed patrem et filium et spiritum sanctum deum colimus et confitemur; non sic unum deum quasi solitarium. . . . (Fides Damasi.)
.	

¹ Das apostol. Symbol I 182; vgl. dagegen II 871.

² II 871.

³ Hahn 331. ⁴ S. 304—308.

Personas autem sic dicimus. . . . ut patrem credamus non esse filium, filium vero credamus non esse patrem, spiritum autem sanctum nec patrem esse nec filium; quia pater est ingenuus, filius vero sine initio genitus a patre est, spiritus autem sanctus processit a patre et accipit de filio, sicut evangelista testatur, quia scriptum est: *Tres sunt, qui dicunt testimonium in caelo: pater, verbum et spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu.* Non enim dixit: *unus est in Christo Iesu.*

Quia autem tempore aut mensura aut honore unusquisque alio maior non est, ideo nos credimus filium dei sine tempore a patre genitum. Quomodo potest minor esse tempore, qui ante tempore est? Aut quomodo mensura minor creditur, qui immensus et inextimabilis est et infinitus est, ac honore minor est, cum sit filius dei et deus? Unum enim dei nomen est. Quando autem sit filius a patre genitus, aut ubi, aut quomodo, non licet dici neque amplius scrutari. Quando autem dicendo tempus designas, ubi requi-

Patrem non esse ipsum filium, sed habere filium, qui pater non sit, filium non esse patrem, sed filium dei de patris esse natura, spiritum quoque paracletum, qui nec pater sit ipse nec filius, sed a patre filioque procedens. Est ergo ingenuus pater, genitus filius, non genitus paracletus, sed a patre filioque procedens. (Sog. Tolestanum I.)

Haec unum sunt in Christo Iesu. (Bekenntnis „Ad Damasum“.)

Et tres unum sunt. (Bekenntnis „Clemens trinitas“.)

Singulariter ergo et unaquaeque persona plenus deus et totae tres personae unus deus confitetur et creditur; una illis vel indivisa atque aequalis deitas, maiestas sive potestas, nec minoratur in singulis nec augetur in tribus, quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totae tres personae unus deus enuntiantur. Haec ergo sancta trinitas, quae unus et verus est deus, nec recedit numero nec capitur numero. In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis

rendo locum significas, quomodo scrutando mensuram videris exprimere. Et haec tria in domino non cadunt, quia inextimabilis, immensus, infinitus, et quia locum non capit. . . .	vero substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. Nam ita huic sanctae trinitati unum naturale convenit nomen. (Toletanum XI.)
--	--

Der Satz, mit dem das Fragment schließt, erklärt sich am besten aus dem Gegensatz zur priscillianischen Irrlehre: Omnipotentia enim in eo dicitur, quod potentia et virtute sua deus ex nihilo fecerit universa, id est caelestia et terrestria, carnalia et spiritualia, lucem atque tenebras, visibilia et invisibilia, angelos et animas et quidquid praeter deum mens humana crediderit.

Die letzten Bedenken, ob Spanien wirklich als Heimat für unsere Expositio fidei in Betracht komme, werden durch die Überlieferungsgeschichte in dem erwähnten Cod. Ambros. I. 101 sup. saec. VIII gehoben. Am Schlusse ist hier nämlich eine kleine Symbolgruppe angehängt, die aus folgenden Teilen besteht:

- a) Das priscillianische Bekenntnis „Nos patrem et filium et spiritum sanctum“ unter dem Namen des Ambrosius¹.
2. Unsere Expositio fidei.
3. Das orthodoxe Gegenbekenntnis zu No 1 unter dem Namen des Bischofs Lucifer².
4. Das Nicänum.
5. Eine Fides Athanasii, worin die Irrlehre Priscillians bekämpft wird, daß die zweite Person in der Gottheit inaccessibilis sei; das Stück ist identisch mit Pseudo-Vigilius' De trinitate 8.³

¹ Siehe oben S. 59.

² Vgl. oben S. 63.

³ Vgl. darüber Eine Bibliothek der Symbole 100 ff und unten VIII, 2, b.

Diese fünf Stücke, die inhaltlich aufs engste zusammengehören, sind wie Codex Augiensis XVIII eine Urkundensammlung aus dem priscillianischen Streit. Auf ihn beziehen sich mit Sicherheit No 1, 3 und 5; No 4 ist allgemeinkirchlich. Da die *Expositio fidei* nur in dieser Gruppierung überliefert ist, und sich uns eine Reihe von sachlichen Parallelen mit spanischen Symbolen ergeben haben, kann über ihre Herkunft kein Zweifel mehr bestehen.

Vielleicht wird aber meine hier aufgestellte These hinfällig durch eine Wahrnehmung von G. Morin, der in seinem Aufsatz: „L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac“¹ von der echten Schrift Isaaks, dem *Liber fidei de sancta trinitate*² ausgehend, den Nachweis versucht, daß Isaak der Verfasser des unter dem Namen „Ambrosiaster“ umgehenden Kommentars zu den Paulinischen Briefen sei. Bei dieser Gelegenheit hat er die Wahrnehmung gemacht, daß die echte Schrift des bekehrten Juden mit unserer *Expositio fidei* sowohl im Sprachgebrauch wie auch im Inhalt so große Ähnlichkeit aufweise, daß man auf die Identität des Verfassers schließen müsse. Dom Amelli in Monte Cassino sei auch seinerseits zum gleichen Resultat gelangt³.

Wenn der unter dem Pontifikate des Papstes Damasus in Rom lebende Isaak in der Tat der Verfasser der *Expositio fidei* ist, so ist meine ganze Beweisführung über die Bedeutung der spanischen Glaubensbekenntnisse bedroht. Ich muß mich darum in diesem Zusammenhang mit der trinitarischen Abhandlung des Isaak beschäftigen.

C. Der *Liber fidei de sancta trinitate et incarnatione domini des Isaac Iudaeus*.

Im Jahre 1630 edierte Sirmond aus einem Codex Pithon einen kurzen, wahrscheinlich fragmentarischen Traktat über

¹ Revue d'histoire et de littérature religieuse IV (1899) 97 ff.

² P. gr. XXXIII 1541—1546.

³ Vgl. das kurze Referat von Kattenbusch II 755 und Zahn in Theol. Literaturblatt 1899, Nr 27.

die Trinität und Inkarnation unter dem Namen eines gewissen Isaak. Unbegreiflicherweise hat ihn Migne in seiner griechischen Serie abgedruckt. Wie Morin feststellt, befindet sich das Manuskript heute unter der Bezeichnung Cod. lat. Nr 1564 saec. VIII—IX in der Nationalbibliothek zu Paris¹. Sirmond hat mit Recht auf die Stelle bei Gennadius *De viris illustribus* Kap. 26 hingewiesen: „Isaac scripsit de sancta trinitate et de incarnatione domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis confirmans ita in una deitate tres esse personas, ut tamen sit in singulis proprium aliquid, quod non habeat alia. Patrem scilicet hoc habere proprium, quod ipse sine origine origo sit aliorum. Filium hoc habere proprium, quod genitus genitori non sit posterior. Spiritum sanctum hoc habere proprium, quod nec factus sit nec genitus, et tamen sit ex altero. De incarnatione vero domini ita scribit, ut manentibus in eo duabus naturis una credatur filii dei persona.“

Diese Inhaltsangabe paßt Wort für Wort auf den Traktat unseres Isaak, den ich in seinem allgemeinen Teil hier abdrucke, weil er auch für spätere Teile meiner Untersuchung von Wichtigkeit ist.

Fides Isatis ex Iudaeo².

Quinque sunt omnia quae sunt; haec sed tria et duo fiunt in divisionem. Haec autem quae tria sunt, secundum sermonem humanum et secundum quod tria sunt, dividuntur et vere tria sunt; et habent in se aliquid per quod tria non sunt, sed unum. Iterum duo quae vere divisa sunt a tribus, a se sunt divisa per aliquid, ut vere sint duo; per aliquid iterum non sunt divisa, ut unum sint non duo. Haec duo

¹ Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kan. Rechts, beschreibt ihn S. 604 ff.

² So lautet die genaue Bezeichnung in der Handschrift. Ich gebe den Text genau nach Sirmond; nur die Interpunktion habe ich verbessert. Eine Reihe von Sätzen sind in der vorliegenden Form unverständlich. Der Grundgedanke ist jedoch klar.

divisa a tribus sicut tria haec divisa a duobus per aliquid divisa sunt, et per aliquid divisa non sunt. Per hoc ergo quod non sunt divisa, unum sunt; non tamen sic unum, ut tria illa superiora unum sunt. Tota haec tamen quinque quae dividuntur, tria et duo sunt. Duo autem quae a tribus divisa sunt, haec sunt: divinitas et opera eius, quia praeter divinitatem et opera eius nihil est, quod neque divinitas sit, neque opera. Igitur tria quae sunt divisa a duobus, haec sunt: Deus pater innascibilis non ex aliquo, et deus filius unigenitus ex aliquo, hoc est ex patre, spiritus sanctus innascibilis ex aliquo, hoc est ex patre. Et haec quae, cum tria sunt, unum non sunt, hoc genere tria sunt non unum. Primum in sermone quo utimur non in fide, pater est innascibilis, non ex aliquo, hoc est sine origine. Quod pater est innascibilis, hoc commune habet, quia neque solus pater est innascibilis, quia sunt alia innascibilia, et sunt aliae paternitates; licet ipse sit origo innascibilium et paternitatum, non tamen nascibilitas. Quod ergo deo patri est proprium, quod non in alio invenitur de his quae sunt, nisi in solo ipso, hoc est, quod origo omnium est sine origine. Per hoc ergo quod solus sine origine est, solus est. Iterum aliud secundum, quod secundum sermonem humanum dicitur, sed quod in proprietate naturae suae secundum non est, unigenitus dei filius, non ex se, sed ex patre, quia unigenitus est. Id ergo quod genitus est, non est eius proprium, quia sunt et alia genita, licet quae genita sunt, non sic genita sunt. Quod ergo est ei proprium, quod nulli commune est ex his quae sunt genita, quod is solus habeat, hoc est, quia cum omnia genita facta sunt, ipse solus genitus non factus est. Per hoc ergo quod genitus et non factus est, solus est. Item tertius qui vere tertius est non in ordine, eo quod non habeat illud natura, ut sit tertius, hoc est paraclitus spiritus. Non quia spiritus est, proprium est ei soli, ut spiritus sit, neque quia paraclitus est, solitarium aut proprium hoc habet nomen, quando per interpretationem huius vocabuli commune hoc habet patris

et filii, ut sit consolator, nec iterum quia innascibilis est, hoc ei proprium est, quandoquidem et pater innascibilis est, sed ei proprium, quia innascibilis ex aliquo est nec factus nec genitus. Per hoc ergo quod nec factus nec genitus, sed innatus ex patre est, solus est. In his ergo tribus haec sunt proprietatis, quia nec factus nec genitus nec natus est, sed ex aliquo, hoc est ex patre. Sunt ergo ex patre quae non nisi ex aliquo duo hi, filius non factus, sed genitus, et paraclitus non factus, nec genitus, sed ex patre. Cum igitur tria haec vere tria sunt, habentia singula suas proprietates, per hoc quod nec pater factus, nec ex aliquo est, et unigenitus non factus, sed natus ex patre est, aptissime ostenditur per hoc quod non sunt facta sempiterna esse, quia filius non factus, neque paraclitus, sed tamen ex se non sunt, sed ex patre. Vides etiam non tres esse, quia duo ex uno sunt, sed unum esse totum, qui duo hi, quia neque ex nullo neque ex aliunde, sed ex patre; secundum sermonis ergo elocutionem unius naturae esse intelliguntur, non tres ut pater, non tres ut filius, neque iterum unum ut solitarium, et non tres, quia unum sunt, et vere unum quia tres sunt. Sequitur de quinque partibus duo superius divisa. Pars autem secunda sola quae habet divisionem in duo et una est, haec est mundi creatio. Hic enim mundus sic dividitur: una pars quae fit sine nativitate, altera quae cum nascitur et fit. Haec pars mundi, quae cum nascitur et fit, homo est, et angelus qui cum non nascitur, fit, quia nulla creatura vel factura in filii dei nomine a deo constituuntur, nisi et angelus et homo. Angelus fit deus propter fungendam legationem dei ad homines, fit homo vero ut filius dei, ut homo appelletur, causa imaginis dei appellatur. Nulla enim creatura facta est ad imaginem dei, nisi sola hominis. Hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis dei a deo imago statuta est, licet ex omnibus elementis mundi natura eius concreta sit, tamen cum in duabus naturis et diversis ex se consistat, id est anima et carne; ratio veritatis non admittit, ut quae non vivit sine

anima, neque intelligentiae capax est sine ea, quod est caro, imago dei esse dicatur. Sed quia anima vita sibi est sine carne, et quicquid intelligentiae homo habet, naturae eius est, sic tamen eius naturae factam ad imaginem. Non ergo caro in effigiem dei facta est, quia ipsa non est imago, sed anima quae ad imaginem dei est, in effigiem tamen facta est. Haec est pars mundi quae cum nasceretur, facta a deo. Caro vero pars eius partis mundi, quae cum sit, nata non est, plenitudo tertia est cum partibus mundi, careat aut factus nativitate, aut innascibilitate et sit. Constat ergo dividi in has duas partes quae supra dictae sunt, id est in animam natam et factam, et elementa facta et innata, quia animam voluntas dei generat, et virtus eius facit, factura vero per virtutem creatur. Generatio vero eius non ex natura dei, sed ex voluntate est eius. Creatio autem propterea quia ante non fuerat, ideo elementa virtute dei et voluntate creata dicuntur, et haec voluntas non nativitatis est. Soli enim homines in filios nascuntur et fiunt, et nativitatis nomen accipiunt. Ita utraque creantur, non utraque nascuntur, quia nasci eorum peculiare est qui nascuntur in filios. Creantur autem et cetera, licet non ipsa ante non fuerint. Fit ergo proprium in his duobus, quod una nascitur, licet utraque non fuerint. Pignora itaque haec sunt aeternarum rerum, quae sunt ex deo et semper fuerunt, quia cum homo filius dei dicitur et aliquando non fuit, non ipse verus filius est, sed pignus eius est, qui vero semper filius erat, et erit. Sic et alia pars creationis mundi, quam diximus factam esse non natam, licet et non nata sit, et ante non fuerit, pignus eius est, hoc est paraclitus, qui non est natus, et semper ex patre est. Ergo caro sit, quae creata est et non nata, et anima sit creata et nata ad imaginem dei. . . .

Dieser „liber obscurissimae disputationis et involuti sermonis“ hat in der ganzen abendländischen Theologie ein Analogon nur in den Regulae definitionum des Syagrius, die ich in Abschnitt VII mitteilen werde. Auch hier

werden die Begriffe „ingenitus, genitus, natus, factus, nascibilis, innascibilis“ in ihrer Anwendung auf die Trinität vom rein logischen Standpunkt aus behandelt, allerdings in einer fälschlicheren Form, so daß sich der Gedanke nahelegt, Syagrius sei durch die Deduktionen des Isaak veranlaßt worden, den gleichen Stoff allgemein verständlich darzustellen.

Wie ist es zu erklären, daß der in Spanien lebende Syagrius sich den wenig verbreiteten und fast ganz unbekannt gebliebenen Traktat des Isaak zum Vorbild nimmt?

Wie kommt ferner Isaak dazu, seinen trinitarischen Traktat ganz im antipriscillianischen Sinne zu gestalten? Das ist in der Tat der Fall, denn der einzige Zweck, den er verfolgt, ist der, rein logisch zu zeigen, daß Vater, Sohn und Geist Eigenpersönlichkeiten sind; und am Schlusse des trinitarischen Teils faßt er sein Resultat mit den Worten der Anathematismen des Bischofs Pastor und jener der Synode von Braga zusammen: „Patrem non esse filium neque spiritum sanctum, quem paraclitum dicimus. Filium non esse patrem neque paraclitum. Paraclitum non esse patrem neque filium.“

Ich wende mich zur Vergleichung zwischen dem Traktat Isaaks in seinem speziellen Teil und der *Expositio fidei*, die ich Seite 88 ff zu bestimmen suchte. Die Verwandtschaft zwischen beiden Texten ist viel größer, als man nach den Ausführungen Morins glauben sollte.

Fides Isaacis.

1. Qui cum est maior, non est maior nisi aut tempore aut mensura aut honore. Cum autem eum ante saecula et sine tempore natum esse filium a patre credamus, quomodo potest

Expositio fidei
nach Caspari¹.

1. Quia autem tempore aut mensura aut honore unusquisque alio maior est, ideo nos credimus filium dei sine tempore a patre genitum. Quomodo potest minor esse tempore, qui

¹ Ich halte mich an die Lesarten der Handschrift.
Künstle, Antipriscillianiana.

esse minor tempore, qui ante tempora est? vel mensura quomodo creditur minor, qui inaeestimabilis, immensus et infinitus est? Ac sic nec honore minor est, cum sit dei filius et deus, quia unum dei nomen est. . . . Sive ergo aequalitas, sive inaequalitas in deum non cadit, quia deus incorporalis est, infinitus, incomprehensibilis, inenarrabilis, immensus est. Non potest in loco aliquo contineri, licet ubique et in omnibus sit deus.

2. Et quoniam dei filius deus noster ante tempora aeterna natus est, quando, quomodo vel ubi, non potest dici de eo. Quando enim tempus habet, ubi locum significat, quomodo mensuram videtur exprimere. Sed haec tria in deum non cadunt, quia est incorporalis. Ideo expedit confiteri patrem ingenitum, filium genitum a patre ante tempora aeterna. Quando, ubi et quomodo non licet dici neque amplius scrutari, quia mens nostra, quae mundo concluditur, investigare non potest factorem et deum suum.

ante tempore (*sic*) est? Aut quomodo mensura minor creditur, qui immensus et inextimabilis est et infinitus est ac honore minor est, cum sit filius dei et deus? Unum enim dei nomen est. . . . Personas autem sic dicimus, ut non divinitatem haeretico sensu membris sicut hominem componamus, ut divinitas, quae est incorporalis, tam immensa est, tam inextimabilis, ut intra se omnia contineat, ipse autem circumscribi non possit. . . .

2. Quando autem sit filius a patre genitus, aut ubi aut quomodo, non licet dici neque amplius scrutari. Quando autem dicendo tempus designas, ubi requirendo locum significas, quomodo scrutando mensuram videris exprimere. Et haec tria in domino non cadunt, quia est inextimabilis, immensus, infinitus, et quia locum non capit, quam mens nostra, quae modo concluditur, [investigare possit]. Investigare nemo potens factorem et dominum suum¹.

¹ Der Text in der Expositio ist korrupt und muß nach Isaak verbessert werden; „quam“, das Caspari in „quem“ korrigiert, ist ganz un-

3. Nec tres omnipotentiae dici possunt; una est omnipotentia patris per filium et spiritum sanctum. Omnipotentia ideo dicitur, quod potentia sua et virtute deus fecerit mundum et omnia quae in eo sunt. Haec ergo omnia per filium facta, sanctificante ea spiritu paraclito. Et ideo omnipotentes dici non possunt vel tres, quia alter sine altero non operatur.

3. Sicut ergo in hac trinitate una et inseparabilis est substantia atque divinitas, ita et una est omnipotentia, non tres. Omnipotentia enim in eo dicitur, quod potentia et virtute sua deus ex nihilo fecerit universa, id est caelestia et terrestria. . . . Et haec bona per filium facta sunt, sanctificata¹ spiritu sancto, quem paraclitum appellamus, qui super apostolis. . . .

Isaak ist nicht der Verfasser der *Expositio fidei*, weil er das Comma Ioanneum, das in dieser vorkommt, noch nicht kennt. Sicherlich hätte er sich diese wichtige Stelle, da wo er sich bemüht, die Einheit des göttlichen Wesens aus der Vernunft und der Schrift zu beweisen, nicht entgehen lassen. Isaak ist ein selbständiger Denker, der Verfasser der *Expositio* dagegen ein Kompilator, der nicht nur die Schrift des bekehrten Juden ausschreibt, sondern auch die *Fides Damasi* benutzt.

Zu den beiden oben gestellten Fragen kommt die dritte: Wie erklärt sich die Abhängigkeit der antipriscillianischen *Expositio fidei* von dem trinitarischen Traktat des in Rom lebenden bekehrten Juden Isaak?

verständlich und ist aus quia m . . . entstanden. Auch „modo“ ist ein Lesefehler aus „mundo“. Die eingeklammerten Worte hat Caspari ergänzt; sie sind aber, wenn man den Text Isaaks zu Rate zieht, ganz unnötig. Ich entnehme aus diesen Fehlern in der *Expositio*, daß ihr Verfasser von Isaak abhängig ist, den er nicht bloß schlecht liest, vielmehr auch nicht recht versteht. Darum bildet er aus dem Satzteil bei Isaak „investigare non potest factorem et deum suum“ einen neuen Satz: „Investigare nemo potens f. et d. s.“, der aus falscher Lesung allein nicht zu erklären ist.

¹ „sanctificata“ ist Korrektur von Caspari, der Codex liest „sanctificantes“; es muß aber, wie aus Isaak zu ersehen ist, „sanctificante“ heißen.

Die Heimat des Papstes Damasus ist aller Wahrscheinlichkeit nach Spanien¹. Unter seinem Pontifikate lebt in Rom ein bekehrter Jude, der sich von den Ursinianern mißbrauchen läßt und im Jahre 372² gegen Damasus sehr schwere Anklage erhebt. Es kommt zu einem für den Papst höchst widerwärtigen Prozeß, aus dem er aber gerechtfertigt hervorgeht. Über diese Vorgänge unterrichten uns zwei Aktenstücke, einmal das Schreiben der im Jahre 378 in Rom versammelten Bischöfe an Gratian und Valentinian II.³, und dann der Erlaß der Kaiser an den Stadtpräfekten Aquilinus⁴. Ursinus wird nach Köln verbannt: „Ursinum quidem Gallia cohercet et, ne motus aliquos inquietos exerceat, cohibet Agrippina secessio.“ Isaak muß seine Verleumdungen in Spanien büßen: „Hisacem remotus Hispaniae angulus titulo damnationis inclusit.“

Den Ursinus verweist man nach Köln, also an die äußersten Grenzen des Reiches, von wo ihm der Verkehr mit seinen Gesinnungsgenossen in Rom unmöglich war.

Warum aber wird Isaak gerade nach Spanien verbannt? Bekanntlich befanden sich schon im Anfang des 4. Jahrhunderts so außerordentlich viele Juden in Spanien, daß sie eine ernstliche Gefahr für die christlichen Gemeinden wurden. Schon im Jahre 306 muß das Konzil von Elvira die Christen vor dem Verkehr mit den Juden warnen⁵. Es scheint mir daher durchaus wahrscheinlich, daß man Isaak nach Spanien

¹ Vgl. Ios. Benavides et Checa, De s. Damaso I papa confesore hispanico. Homilia habita in coemeterio Domitillae. Accedit brevis dissertatio ad eorum argumenta refellenda, qui Damasum Romae affirmant. Romae 1894.

² Wittig, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik, Rom 1902 (XIV. Supplementheft der Römischen Quartalschrift). Wittig behauptet, in der Praefatio zum Libellus precum (P. I. XIII 81 ff) liege die Anklageschrift des Isaak vor.

³ Mansi III 624 ff.

⁴ Collectio Avellana Nr XIII (Corpus script. eccl. lat. vol. XXXV 1, Nr 4 u. 5).

⁵ Hefele, Konziliengesch. I 176.

verwies zu seinen ehemaligen Glaubensgenossen und Landsleuten, damit er nicht nur die Strafe der Verbannung, sondern auch die Verachtung derjenigen zu tragen hätte, die er einst aus unlautern Motiven verlassen hatte.

Denn auf die Kunde von der Erhebung des Damasus auf den bischöflichen Stuhl von Rom begab sich wohl der Konvertit Isaak in die Hauptstadt der Welt, in der Hoffnung, mit Hilfe seines Landsmannes es dort zu Würden und Ämtern zu bringen. Aus Zorn über das Fehlschlagen seiner ehrgeizigen Erwartungen stellt er sich in den Dienst der Ursinianer und wird ein erbitterter Feind des Damasus. In der unfreiwilligen Muße der Verbannung schreibt er dann seinen trinitarischen Traktat, der das Vorbild für die *Regula definitionum* des Syagrius geworden ist; aus ihm schöpft der Verfasser der *Expositio fidei*.

Ich muß allerdings hinzufügen, daß die Bischöfe in ihrem oben erwähnten Schreiben an die Kaiser im Jahre 378 den Isaak beschuldigen, er sei wieder zum Judentum abgefallen: „*Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac Iudaeo subornato, qui facto ad synagogam recursu caelestia mysteria profanavit. . .*“ Auf diese Beschuldigung aus gegnerischem Munde ist aber kein großes Gewicht zu legen, zumal als Beweis dafür nur die Tatsache angeführt werden kann, daß Ursinus mit Isaak vor der Synagoge in Mailand verhandelte. Wenn letzterer in der Tat der Verfasser des Kommentars zu den Paulinischen Briefen und der *Quaestiones in vetus Testamentum* ist, was ich trotz der neuesten Hypothese von Morin¹, der jetzt einen gewissen Decimius Hilarianus Hilarius als Autor vorschlägt, für durchaus wahrscheinlich halte, so ist Isaak ein im christlichen Glauben so fest gegründeter Mann, daß für ihn das Judentum keine Anziehungskraft mehr haben konnte.

Übrigens ist es nicht ausgeschlossen, daß Isaak seinen antihäretischen Traktat schon vor seiner Reise nach Rom

¹ *Revue Bénédictine* XX (1903) 113 ff.

geschrieben hat, denn wir wissen aus Sulpicius Severus, daß die häretische Bewegung, die man später Priscillianismus nannte, unmittelbar nach dem Tode des hl. Hilarius (366) einsetzte.

D. Das Glaubensbekenntnis des Pseudo-Gennadius¹.

Man wird Caspari zustimmen können, wenn er in der Einleitung zu diesem Bekenntnis, das er zum erstenmal in gesicherter Form vorlegt, bemerkt, daß es mit Unrecht dem massiliensischen Presbyter zugeschrieben werde; auch der Nachweis ist ihm vollständig gelungen, daß der unbekannte Verfasser die Dogmata ecclesiastica, die bekanntlich ebenfalls unter dessen Namen überliefert sind, reichlich benutzt hat. Näheres über Entstehung und Zweck dieses Symbols zu erfahren, ist deswegen von Wichtigkeit, weil man schon längst seine Verwandtschaft mit dem Athanasianum erkannt hat. So urteilt Caspari: „Der Gang des Bekenntnisses gleicht ganz dem des Athanasianums, und der von der Auferstehung bei der Wiederkunft Christi und vom Gericht handelnde Teil desselben erinnert stark an dieses Symbol.“² Auch diese Frage glaubt der norwegische Theologe gelöst zu haben, wenn er hinzufügt: „Was die Veranlassung und den Zweck des Bekenntnisses betrifft, so werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, daß es durch den Adoptianismus hervorgerufen worden und wider diesen gerichtet ist, und es daher in die letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts setzen. Sein Verfasser war irgend ein fränkischer Theolog.“³ Er beruft sich zum Beweise dieser Behauptung auf die Stelle im Glaubensbekenntnis: „Filius dei unigenitus verus et perfectus deus, verus et perfectus homo, non adoptivus neque putativus, sed verus et proprius filius dei“, und auf die Tatsache, daß die älteste Handschrift Clm

¹ Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I 301—304. Jungmann, Quaestiones Gennadianae (Programm der Thomasschule in Leipzig für das Schuljahr 1880—1881) 23—25. Hahn 353—355. Burn, The Athanasian Creed 64—65. Kattenbusch II 430.

² A. a. O. XXI.

³ A. a. O. XXIII.

14 468 aus dem Jahre 821 es mit vorwiegend antiadoptianischen Texten überliefert.

Ich kann mich dieser Meinung nicht anschließen und versuche, in folgender Gegenüberstellung die Quellen, aus denen Pseudo-Gennadius schöpfte, näher zu bestimmen. Die Parallelen aus dem Athanasianum und den Dogmata ecclesiastica übergehe ich.

Patrem ideo dicimus, quia habet filium sibi per omnia coaequalem, coaeternum et omnipotentem. Filium dicimus, eo, quod habet patrem, a quo est ipse aeternus et sine initio genitus.

Spiritum sanctum dicimus et credimus eo, quod est ex patre et filio aequaliter procedens, non factus nec creatus nec genitus, sed coequalis et coaeternus per omnia patri et filio. Hanc vero trinitatem, id est patrem et filium et spiritum sanctum, non tres deos, sed unum deum esse certissime confitemur. Et credimus, deum patrem omnipotentem per . . . filium suum condidisse omnia . . . ut psalmista ait: *Verbo domini caeli firmati sunt*. . . .

Pater ergo principium est deitatis, quia sine patris nomine nomen filii non est neque sine filio nec pater dici potest.

Patrem autem non esse ipsum filium, sed habere filium . . . filium dei de patre esse natum. (Regula fidei des Bischofs Pastor.)

Spiritum vero sanctum non genitum, neque ingentum, non creatum neque factum, sed de patre filioque procedentem, patri et filio coaeternum, coaequalem, cooperatorem, quia scriptum est: *Verbo domini caeli firmati sunt*. . . . Non tres deos, sed patrem et filium et spiritum sanctum unum deum . . . confitemur. (Fides Damasi.)

Pater enim principale nomen divinitatis per se quod creditur et quod dicitur pater deus. Filius deus ex patre, non ex se, sed patris. (Fides Bachiarrii.)

Filius ergo dei, qui dicitur verbum dei et sapientia dei, carnem adsumpsit ex virgine.

Natus est ergo dei filius ex virgine Maria, non per hominem, id est ex viri coitu.

Et ita natus est ex virgine Maria verus deus et verus homo cum anima rationali et carne cum sensibus suis.

Mortuus est autem pro nobis idem dei filius in carne, quam suscepit pro nobis, et mortuus iacuit in sepulchro. . . . Sicut enim Christus in eadem carne, qua mortuus iacuit in sepulchro, resurrexit . . .

Descendit ad inferna et omnes inde iustorum animas liberavit et secum ad regnum caelorum provexit ac diabolum in tartarum reliquit.

Aus diesen Koinzidenzen ergibt sich, daß der Verfasser unserer Glaubensregel sich in den Ideenkreisen der älteren spanischen Symbole bewegt; die ausführlichen Toletana VI und XI liegen ihm noch nicht vor. Nimmt man dazu ferner die Entlehnungen aus den Dogmata ecclesiastica, die, wie wir unten sehen werden, in ihrem wesentlichen Inhalt gegen Priscillians Lehre gerichtet sind, so kann über ihre Herkunft

Hunc filium dei, sapientiam dei, credo propter hominum salutem descendisse. (Von Jacobi veröffentlichte Glaubensformel.)

Hunc igitur filium dei . . . ex ea [Maria] verum hominem, sine virili generatum semine, suscepisse . . . (Glaubensregel des Bischofs Pastor.)

Et conceptus est de spiritu sancto et natus ex virgine carnem et animam et sensum, hoc est, perfectum suscepit hominem. (Fides Damasi.)

In qua carne et passum et sepultum resurrexisse a mortuis credimus . . . et in eadem ipsa carne, in qua iacuit in sepulchro . . . ascendisse . . . (Fides Bachiarii.)

Postquam diabolum ligavit, et animas sanctorum de inferno liberavit . . .

(Spanische Explanatio symboli in meiner „Bibliothek der Symbole“ 87 und 173.)

kein Zweifel mehr bestehen: ihr Verfasser ist ein spanischer (oder südgallischer) Theolog aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Aber Caspari hat doch darauf aufmerksam gemacht, daß sich in ihm ein Passus finde: „Filius dei unigenitus verus et perfectus deus, verus et perfectus homo, non adoptivus neque putativus, sed verus et proprius filius dei“, der sich gegen den spanischen Adoptianismus des 8. Jahrhunderts richte. Allein wahr ist nur soviel, daß die Gegner des Adoptianismus sich, wohl lediglich mit Bezug auf diese Stelle, unseres Symbols bedienten, wie sich aus Clm 14468 noch ersehen läßt. Ob der Verfasser aber diese Häretiker mit seinem „non adoptivus“ habe bekämpfen wollen, ist eine andere Frage. Die angeführten Worte fußen nämlich auf Dogmata ecclesiastica Kap. 2: „Ergo dei filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturae ex deo dei filius, et secundum veritatem naturae ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet.“

So wenig man behaupten kann, daß sich diese Worte auf den spanischen Adoptianismus des 8. Jahrhunderts beziehen, ebensowenig ist man berechtigt, die Stelle in der Glaubensregel ohne weiteres damit in Beziehung zu bringen. Dies wäre nur dann zulässig, wenn auch andere Merkmale ins 8. Jahrhundert führten, was aber keineswegs der Fall ist.

Die Tatsache, daß schon das 2. Kapitel der Dogmata ecclesiastica und das aus ihnen schöpfende Glaubensbekenntnis des Pseudo-Gennadius den Adoptianismus bekämpfen oder doch ablehnen, ist dogmengeschichtlich von Wichtigkeit insofern, als sie lehrt, daß der Adoptianismus des 8. Jahrhunderts nichts anderes ist als die Erneuerung eines alten häretischen Gedankens. Man wende nicht ein, daß Pseudo-Gennadius den Adoptianismus der Bonosianer aus dem Ende des 4. Jahrhunderts im Auge gehabt habe, denn diese gebrauchten den Terminus „filius adoptivus“ von der zweiten Person in

der Trinität, und nicht vom menschengewordenen Gottessohn, wie die späteren Adoptianer taten. Auf den Irrtum der Bonosianer bezieht sich nach Hefele die Stelle im Toletanum XI: „Hic etiam filius dei natura est filius, non adoptione.“¹

Es will mir zwar gar nicht einleuchten, wie ein spanischer Theolog des 5. oder 6. Jahrhunderts dazu gekommen sein soll, eine längst vergessene und im Abendland gar nicht verbreitete Irrlehre ausdrücklich zu bekämpfen. Vielmehr glaube ich, daß der Verfasser des Toletanum XI mit der angeführten Stelle diejenigen Häretiker gemeint habe, die er in dem ganzen Bekenntnis bekämpft, nämlich die Priscillianisten. Für diese lag es nahe, von einer Adoptivsohnschaft zu reden, entweder im Sinne der Bonosianer oder der späteren Adoptianer, da sie mit so großer Hartnäckigkeit die innascibilitas Jesu Christi behaupteten, womit sie sowohl die ewige Geburt aus dem Vater als die zeitliche aus Maria in Abrede stellten.

Wie dem auch sei, die Stellen im 2. Kapitel der Dogmata ecclesiastica und im Bekenntnis des Pseudo-Gennadius lassen weder in ihrem Wortlaut noch dem Zusammenhang nach irgend welchen Zweifel bestehen, in welchem Sinne sie die Adoptivsohnschaft Jesu Christi ablehnen. Die Stelle des Toletanum XI steht im trinitarischen Teil und kann darum auf die Bonosianer oder verwandte Häretiker bezogen werden; im Bekenntnis des Pseudo-Gennadius jedoch wie in den Dogmata wird der Adoptianismus im Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung abgelehnt.

E. Glaubensbekenntnis der im Jahre 484 durch den Vandalenkönig Hunerich zu einem Religionsgespräch nach Karthago zusammenberufenen katholischen Bischöfe².

¹ Konziliengeschichte III 115.

² Victor Vitensis, Historia persecutionis Africanæ provinciae lib. III (Corpus script. eccl. lat. VII 46—71). Mansi VII 1148 ff. Hahn 218 (im Auszug).

Schon Swainson hat darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen diesem Text und dem Athanasianum sowie der mit ihm verwandten Textgruppe ein Abhängigkeitsverhältnis bestehe. Der unbekante Verfasser der afrikanischen *Expositio fidei* hat offenbar ein fertiges Glaubensbekenntnis benützt. Die beiden Punkte, über die er zu handeln hat, gibt er deutlich an: „Primum igitur de unitate substantiae patris et filii . . . exponendum nobis cognoscimus. . . Superest, ut de spiritu sancto, quem patri ac filio consubstantivum credimus, coaequalem et coaeternum dicamus, et testimoniis approbemus.“

Trotzdem legt er den trinitarischen und christologischen Glauben im vollen Umfang dar. Es war gegen die arianischen Vandalen nicht nötig, die Eigenpersönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes zu beweisen und gegen eine Vermischung der drei zu protestieren, wie der Verfasser es tut: „Patrem ergo et filium et spiritum sanctum ita in unitate deitatis profiteamur, ut et patrem in sua proprietatis persona subsistere, et filium nihilominus in propria extare persona, atque spiritum sanctum personae suae proprietatem retinere fidei confessione fateamur; non eundem asserentes patrem, quem filium, neque filium confitentes, qui pater sit aut spiritus sanctus, neque ita spiritum sanctum accipimus, ut aut pater sit aut filius; sed ingenitum patrem et de patre genitum filium et de patre procedentem spiritum sanctum unius credimus esse substantiae vel essentiae, quia ingeni patris et geniti filii et procedentis spiritus sancti una est deitas, tres vero personarum proprietates.“

Mit solcher Bestimmtheit kommt die vorgetragene Lehre nur in den Toletana und im Quicumque zum Ausdruck; allerdings in der sprachlichen Form ist der Afrikaner selbständig.

Mit den spanischen Glaubensregeln hat das Bekenntnis vom Jahre 484 ferner die Eigenschaft gemeinsam, daß es den trinitarischen Teil vom christologischen trennt¹.

¹ Vgl. Künstle, Das Comma Ioanneum 20.

Deutlicher ergibt sich die Abhängigkeit aus folgenden Stellen:

Symbol der afrikanischen
Bischöfe.

Profitemur itaque patrem de se ipso, hoc est de eo, quod ipse est, sempiternae atque ineffabiliter filium genuisse, non extrinsecus, non ex alia genuisse materia, sed ex deo natum esse. Et qui de deo natus est, non aliud est, quam id quod pater . . . est.

Absit enim a nobis, ut talia vel opinemur vel cogitemus de deo, quia nos perfectum patrem perfectum filium sine sui diminutione, sine aliqua derivatione . . . genuisse fideliter profitemur.

Unde aequalis est patri filius, non natus ex tempore, sed gignentis coaeternus, sicut splendor ab igne genitus gignentis manifestatur aequalis.

Filius dei nullis conditionum necessitatibus obstrictus, sed libera divinitatis potentia, ita quae nostra sunt mirabili pietate assumpsit, ut a suis quae divina sunt, omnino non destiterit, quia divinitas nec aug-

Toletanum XI.

Ipse quoque pater est essentiae suae, qui de ineffabili substantia filium ineffabiliter genuit; nec tamen aliud, quam ipse est, genuit.

. . . sed perfectum patrem perfectum filium sine diminutione, sine defectione genuisse asserimus.

Nam si attendamus illud, quod scriptura sancta dicit de sapientia: *Splendor est lucis aeternae*, sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur filium a patre separari non posse.

Toletanum VI.

Hic igitur dominus Iesus Christus missus a patre, suscipiens quod non erat, nec amittens quod erat, inviolabilis de suo, mortalis de nostro, venit in hunc mundum peccatores salvos facere et

<p>mentum admittit nec patitur detrimentum. Unde gratias agimus domino nostro Iesu Christo, qui propter nos et nostram salutem de caelo descendit, sua passione nos redemit, sua morte vivificavit, sua ascensione glorificavit; qui sedens ad dexteram patris venturus est iudicare vivos et mortuos, iustis aeternae vitae praemium largiturus, impiis atque incredulis merita supplicia redditurus.</p>	<p>credentes iustificare, faciensque mirabilia traditus est propter delicta nostra, mortuus est propter expiationem nostram, resurrexit propter iustificationem nostram, cuius livore sanati, cuius morte deo patri reconciliati, cuius resurrectione sumus resuscitati; quem etiam venturum in fine expectamus saeculorum et cum resurrectione omnium aequissimo suo iudicio redditurum iustis praemia et impiis poenas.</p>
--	---

Obwohl über den Verfasser dieses wichtigen Dokumentes nichts überliefert ist, so darf man doch mit großer Wahrscheinlichkeit Vigilius von Tapsus als solchen annehmen, der als angesehenster Theologe der Zeit und als Bischof dem Religionsgespräch beiwohnte. Er wurde während seiner Verbannung¹ auch mit den spanischen Symbolformen bekannt und benutzte sie, als die Katholiken genötigt waren, ihren Glauben schriftlich niederzulegen, da man sie bei der mündlichen Verhandlung nicht zu Wort kommen ließ. Daß Vigilius im Drange der Zeit zu fertigen Vorlagen griff, ist wohl verständlich. Die afrikanische Kirche besaß aber keine Symbolformen von der Ausführlichkeit der vorliegenden, wohl aber die spanische, wo der priscillianistische Streit zu der reichen Entwicklung der Glaubensregel zwang, wie sie sich uns im Verlaufe der Untersuchung ergeben hat.

¹ Es ist mir nicht unbekannt, daß Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus 17, konstatiert, daß über die Verbannung des Vigilius keine authentische Nachricht vorliegt. Aber wir wissen, daß schon Geiserich alle katholischen Bischöfe verjagte.

Daß der Verfasser des Symbols vom Jahre 484 ein Kompilator ist, ergibt sich auch aus seiner Benutzung des dritten Buches der Abhandlung *Contra Varimadum*¹. Wenn er vom Heiligen Geist sagt: „Si liberat, si dominus est, si sanctificat, si creat cum patre et filio, si vivificat, . . . si bonus, si rectus . . . haec cum ita sint cur de eo dubitatur, quod deus non sit“², so schöpft er damit aus den Kapiteln 53, 2, 32, 62, 65, 19, 40 des III. Buches. Auch die große Zahl von Schriftstellen hat er sich nicht selber zusammengesucht, sondern allem Anscheine nach ebendaher entlehnt³.

Bekanntlich geht die Schrift *Contra Varimadum*, seit Chifflet im Jahre 1664 die gesammelten Werke des Vigilius von Tapsus herausgab, unter dem Namen dieses Autors; und so würden sich die angeführten Entlehnungen leicht erklären. Aber der gelehrte Jesuit hat mit dieser Zuweisung ebenso unrecht wie mit jener der *Libri XII de trinitate* an den gleichen Verfasser. Vielmehr verdient die Notiz Glauben, die Johannes Sichardt in einer allerdings nicht mehr nachzuweisenden Handschrift fand: „Idacii Clari Hispani Contra Varimadum Arianum liber et difficillimorum quorumque locorum de trinitate declaratio“⁴. Es ist derselbe Autor, von dem Isidor von Sevilla *De viris inlustribus* Kap. 7 schreibt: „Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio clarus, scripsit quendam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat.“

¹ P. I. LXII 411 ff. ² Mansi VII 1151.

³ Möglich wäre auch, daß ihm das „*Breviarium fidei adversus Arianos haereticos*“ (P. I. XIII 653 ff) vorgelegen hat. Hier kommt jedoch das *Comma Ioanneum* nicht vor, das im Bekenntnis von 484 zum Beweis der Konsubstantialität von Vater, Sohn und Geist benutzt wird; wohl aber im *Lib. I contra Varimadum*. Übrigens stimmen das *Breviarium* und der *Lib. III contra Varimadum* in großen Partien wörtlich überein, wie schon Ficker und Sirmond gesehen haben.

⁴ Johannes Sichardt, *Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses*, Basileae 1528. Vgl. Ficker 42 ff.

F. Glaubensbekenntnis der Synode zu Mailand im Jahre 680¹ und verwandte Texte.

Auch dieses Bekenntnis, das Bischof Mansuetus von Mailand als Erzeugnis einer unter seinem Vorsitz abgehaltenen Synode an den Kaiser Konstantinus Pogonatus schickte, ist, was bisher nicht beachtet wurde, unter dem Einfluß der spanischen Glaubensbekenntnisse komponiert. Zunächst sei hervorgehoben, daß es mit ihnen die strenge Scheidung in einen trinitarischen und einen christologischen Teil gemeinsam hat. Alsdann mache ich auf folgende Parallelstellen aufmerksam:

Im Mailänder Symbol heißt es: „. . . unus idem dei et hominis filius, permanens quod erat, coepit esse quod non erat“². In der Fides Damasi lesen wir: „. . . perfectum suscepit hominem, nec amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat“³. Ähnlich lautet es im Toletanum IV: „. . . perfectum sine peccato suscipiens hominem, manens quod erat, assumens quod non erat“⁴.

Im Toletanum XI wird der Gedanke ausgesprochen, daß man auch deswegen nicht von zwei Personen im menschgewordenen Gottessohn reden dürfe, um nicht eine Quaternitas in die Trinität einzuführen: „Unde perfectus deus, perfectus et homo in unitate personae; nec tamen quia duas diximus in filio esse naturas, duas causabimus in eo esse personas, ne trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas.“⁵ Diese Stelle findet eine Parallele nur in einem einzigen Symboltext, nämlich dem Mailänder Glaubensbekenntnis aus dem Jahre 680: „Nec enim quartae personae adiectionem suscepit sancta trinitas, duas autem naturas in una subsistentia divinitatis et humanitatis. . .“⁶

Übrigens haben die Bischöfe zu Mailand dieses Bekenntnis höchst wahrscheinlich gar nicht verfaßt, sondern den fertigen Text aus einer früheren Quelle übernommen; denn es ist in

¹ Hahn 248.

² Ebd. 249.

³ Ebd. 276.

⁴ Ebd. 236.

⁵ Ebd. 246.

⁶ Ebd. 250.

einer aus Bobbio stammenden Handschrift, jetzt Cod. Vatic. lat. 5755, unter den Werken Augustins überliefert. Daraus hat es Angelo Mai nicht nur einmal, sondern zweimal ediert, zuerst in Script. vet. nova Collectio VII 161 und dann in der Bibliotheca nova Patrum I 463, ohne zu wissen, daß es bei Mansi und Hardouin längst gedruckt war. Auffallender ist, daß Kattenbusch auf dieses „antiarianische Glaubensbekenntnis“, das er bei Mai fand, hinweist¹, anscheinlich ohne sich zu erinnern, daß es bei Hahn als Glaubensbekenntnis der Mailänder Synode vom Jahre 680 aufgenommen ist². Er macht bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, daß es im ersten Teil mit der Expositio fidei, die Caspari edierte, zu vergleichen sei.

Enge zusammen damit gehört, nicht bloß zeitlich, sondern auch inhaltlich, jenes Bekenntnis, das Papst Agatho und 125 Bischöfe zur sechsten allgemeinen Synode schickten³. Ich halte es nur für eine im trinitarischen Teil gekürzte Bearbeitung des Mailänder Bekenntnisses, mit dem es die Stelle „ita quoque et duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum deum et perfectum hominem unum eundemque ipsum dominum Iesum Christum pietatis nos regula instruit“ wörtlich gemeinsam hat.

Bei dieser Gelegenheit sei noch kurz auf jenes Bekenntnis hingewiesen, das E. v. Dobschütz für Kattenbusch aus Cod. Vindob. pal. Rec. 1180 abschrieb⁴. Letzterer weiß den Text zeitlich und örtlich nicht zu fixieren. Ich freilich auch nicht. Aber ich mache auf folgende Punkte aufmerksam:

1. Die Stelle „tres personas . . . unius potestatis, unius maiestatis“ berührt sich enge mit der Fides des Pastor und dem Toletanum VI.

¹ II 754.

² Auch die Concordia canonum des Cresconius (vgl. Maaßen I 349) weiß nichts davon, daß dieses Bekenntnis der Mailänder Synode entstammt.

³ Hahn 250.

⁴ II 871; hier wird der ganze Wortlaut mitgeteilt.

2. Der Ausdruck „*Maria perpetua virgine, quae ante et post partum virgo permansit*“ stammt aus der *Fides Bachiarii*¹.

3. Mit dem Passus „*credo eum duas natiuitates habere, unam aeternam de deo patre . . . et alteram de matre sua Maria semper virgine initialem et temporalem*“ weiß ich nur die Stelle aus dem Mailänder Bekenntnis zu vergleichen: „*Unde et duas natiuitates eiusmodi ipsius unigeniti dei verbi confitemur: ante saecula quidem ex patre incomparabiliter natum, in ultimis autem diebus eiusdem ipsius incarnationem de sancta gloriosa dei genitrice et semper virgine Maria.*“²

4. Daß einige Phrasen aus dem Athanasianum stammen, hat schon Kattenbusch bemerkt.

G. Das Glaubensbekenntnis Gregors des Großen.

Wer die abendländischen Symboltexte mit Aufmerksamkeit liest, muß sich über die Form wundern, in der Gregor der Große seinen Glauben ausspricht; und der erste Eindruck ist der, daß das Stück unecht sein müsse, zumal es von den Maurinern auch nur im Appendix zu den Briefen aufgenommen wurde³. Wenn man aber bei Johannes Diaconus, der das Bekenntnis ebenfalls mitteilt, die ausdrückliche Nachricht erfährt, daß Gregor es in der Tat am Grabe des hl. Petrus vor seiner Ordination abgelegt habe⁴, so müssen alle Zweifel darüber verstummen, daß sich Gregor wirklich dieser Formel bediente. Sie lautet:

Credo in unum deum omnipotentem, patrem et filium et spiritum sanctum, tres personas, unam substantiam; patrem ingenitum, filium genitum, spiritum vero sanctum nec genitum nec ingenitum, sed coaeternum, de patre et filio procedentem.

¹ Vgl. auch das Bekenntnis des Gregor von Tours bei Hahn 337.

² Hahn 249.

³ *Gregorii Magni opera*, ed. Maur. II 1283. In der neuen Ausgabe der Gregor-Briefe (*M. G. Epistolae I u. II* [1891—1899]) erscheint das Bekenntnis nicht.

⁴ IV 45 der Mauriner-Ausgabe.

Künstle, *Antipriscilliana*.

Confiteor unigenitum filium consubstantialium et sine tempore natum de patre, omnium visibilium et invisibilium conditorem, lumen ex lumine, deum verum de deo vero, splendorem gloriae, figuram substantiae, qui manens verbum ante saecula perfectus homo creatus est iuxta finem saeculorum; conceptus et natus ex spiritu sancto et Maria virgine; qui naturam nostram suscepit absque peccato, et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, die autem quadragesimo ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos, positurus ante oculos omnium omnia occulta singulorum, daturus sanctis perpetua praemia regni caelestis, iniquis autem supplicia ignis aeterni, innovaturus saeculum per ignem. Confiteor unam fidem, unum baptisma, unam apostolicam et universalem ecclesiam, in qua sola possint laxari peccata in nomine patris et filii et spiritus sancti.

I. Zunächst muß auffallen, daß Gregor sofort versichert: „tres personas, unam substantiam“, und als Begründung beifügt:

1. patrem ingenitum;
2. filium genitum;
3. spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum, sed co-aeternum, de patre et filio procedentem.

Die Stelle ist wenigstens bezüglich der Lehre vom Heiligen Geist schon Kattenbusch aufgefallen, ohne daß er sich jedoch näher mit ihr beschäftigte¹. Sie verdient aber in ihrem ganzen Umfang erwogen zu werden, hat sie doch in der gesamten Literatur der Glaubensbekenntnisse Parallelen nur:

1. in der Fides Damasi;
2. in dem Libellus des Pastor;
3. im Athanasianum;
4. in den Toletana IV, VI und XI;

¹ II 807: „Man trifft bei Gregor vom Heiligen Geist die Aussage ‚de patre et filio procedentem‘; das ist doch nicht notwendig kritisch verächtlich.“

5. in dem von Jacobi veröffentlichten Bekenntnis;
6. bei Pseudo-Gennadius;
7. in der von Raban aus Isidor übernommenen Formel.
8. Auch die Fides Bachiarü kann hier genannt werden, nur fehlt daselbst „et filio“¹.

Für die Texte unter Nr 1, 5 und 6 wurde der anti-priscillianische Charakter und Spanien als Heimat bereits nachgewiesen; die übrigen lassen über ihre Herkunft keinen Zweifel.

Am auffallendsten ist im Munde Gregors „de patre et filio procedentem“. Es ist ja gewiß, daß man in Rom längst vom Heiligen Geiste lehrte, daß er vom Vater und Sohne ausgehe. Aber in das Glaubensbekenntnis hat man „et filio“ erst viel später aufgenommen. Bekennt doch Papst Pelagius I (555—561): „spiritus . . . ex patre intemporaliter procedens . . .“²; auch in dem Mailänder Bekenntnis vom Jahre 680 und in dem unter Papst Agatho im gleichen Jahre zu stande gekommenen wird „et filio“ absichtlich vermieden, obwohl es in der Urschrift, auf der beide beruhen, sicher stand.

II. Zu der Stelle „qui manens verbum ante saecula perfectus homo creatus est iuxta finem saeculorum“ bemerkt Kattenbusch³: „Hier bestimmt anscheinend ein Zufall die Wahl des Ausdrucks.“ Das ist durchaus nicht der Fall, denn bei der Lehre von der Menschwerdung wird außer dem Bekenntnis Gregors des Großen eine Zeitbestimmung nur in folgenden hinzugefügt:

1. in der Fides Damasi;
2. in der Fides Bachiarü;
3. im Bekenntnis des Pelagius;
4. in den Toletana IV und XI;

¹ Vgl. zu der ganzen Liste oben S. 50.

² Hahn 334; eine neue Ausgabe in M. G. Ep. III 77.

³ II 250.

5. im mailändischen und römischen Bekenntnisse vom Jahre 680.

Diese Gruppe ist aber im wesentlichen identisch mit jener unter Nr I.

III. Der Ausdruck „*naturam nostram suscepit*“ muß verglichen werden mit „*carnem suscipere*“, „*hominem verum suscipere*“, Termini, die wiederum nur in einer kleinen Textgruppe begegnen, nämlich in der *Fides Damasi*, in der *Fides Bachiarrii*, im *Libellus des Pastor*, im Bekenntnis des *Pelagius*, im *Toletanum IV*. Auch bei *Pseudo-Vigilius*, „*De trinitate*“, ist dieser Gebrauch von „*suscipere*“ statt des sonst üblichen „*adsumere*“ zu beobachten.

IV. „*Daturus sanctis perpetua praemia regni caelestis, iniquis autem supplicia ignis aeterni, innovaturus saeculum per ignem.*“ Vergleiche damit *Fides Damasi*: „*habemus spem nos consecuturos praemium boni meriti, aut poenam pro peccatis aeterni supplicii*“. In einer der *Damasusformeln* heißt es: „*inde venturum iudicare vivos et mortuos exspectamus et saeculum per ignem*“¹.

V. Ganz singulär ist die Stelle „*Confiteor unam fidem, unum baptisma*“. Ich weiß damit nur zu vergleichen „*Sic itaque unus deus, una fides, unum baptisma*“ aus der oben S. 59 mitgeteilten häretischen Formel *Priscillians*, die unter dem Namen des *Ambrosius* in orthodoxe *Kanonessammlungen* überging.

So bewegt sich das sog. Glaubensbekenntnis *Gregors des Großen* ganz in dem Ideenkreis *antipriscillianischer Symboltexte*; es ist weder von ihm komponiert, noch überhaupt in Rom entstanden. Seine Heimat ist vielmehr dort zu suchen, woher die Gruppe von Texten stammt, mit denen es in allen charakteristischen Stellen übereinstimmt.

¹ Hahn 277 (aus den unechten *Gesta Liberii*).

VI. Der Brief Leos des Großen an Bischof Turibius in Sachen des Priscillianismus.

Die epistola 15¹ unter den Werken des großen Papstes hat von jeher die Literarhistoriker beschäftigt. Quesnel und die Brüder Ballerini haben sie mit reichen kritischen Noten versehen²; und auch Cacciari behandelt sie in seinen *Exercitationes in s. Leonis Magni opera* ausführlich³. Ferner gewähren ihr alle Geschichtschreiber des Priscillianismus einen breiten Raum, wie man sich am anschaulichsten aus Walchs „Kezerhistorie“ überzeugen kann⁴.

In der Tat ist dieses Schriftstück eine wichtige Quelle für die Geschichte dieser Häresie. Ist es aber echt? Daran hat bis jetzt niemand gezweifelt. Mir sind die ersten Zweifel an dem Leoninischen Ursprung dieses Briefes aus der Wahrnehmung erwachsen, daß zwischen den sechzehn Kapiteln über die Lehre der Priscillianisten in dem Briefe und den siebzehn Anathematismen der Synode von Braga vom Jahre 563 ein offenkundiges Abhängigkeitsverhältnis besteht. Das ist zwar auch schon von andern beachtet und anerkannt worden, aber man hat einfach angenommen, daß die Väter von Braga bei Anfertigung ihrer Verdammungssätze sich eben an unsern Brief gehalten hätten. Ist es aber wahrscheinlich, daß den Bischöfen von Braga unser Brief vorgelegen hat? Ich sage mit aller Bestimmtheit: nein. Wäre ihnen dieser Brief bekannt gewesen, so hätten sie oder ihr Sprecher Lucretius sicher darauf hingewiesen, zumal dieser in seiner Eröffnungsrede die falsche historische Notiz verwertet, daß die Bischöfe von vier Provinzen auf Befehl Leos ein Generalkonzil gehalten und ein Glaubensbekenntnis verfaßt hätten.

Wenn die Sache sich so verhält, bleibt nur die Annahme, daß dem Verfasser des Briefes die Sätze von Braga vorlagen. Allerdings hatte dieser, wie in der Einleitung mit-

¹ P. I. LIV 677 ff.

² Ebd. 1322 ff.

³ P. I. LV 1056 ff.

⁴ III 378 ff.

geteilt wird, drei Schriftstücke von Turibius vor sich¹. Aber die Anathematismen vom Jahre 563 kann Turibius im Jahre 447 nicht an Leo geschickt haben. Ich komme also zu dem Resultat, daß der 15. Brief unter den Schriften Leos erst nach 563 entstanden ist.

Bei der Wichtigkeit dieses Ergebnisses ist aber ein näherer Nachweis von der Abhängigkeit beider Texte angebracht. Ich schicke voraus, daß die Reihenfolge in beiden sich nicht ganz entspricht, und daß die drei disziplinarischen Sätze XIV, XV und XVI von Braga im Briefe nicht erscheinen; dafür sind hier zwei Bestimmungen gegen die falschen Schriften der Priscillianisten aufgenommen (XIII und XV), die im XVII. Satze von Braga mit den Traktaten des Dictinius verworfen werden.

Ich wähle zur Vergleichung die vier ersten Punkte aus, wobei sich ergeben wird, daß sie nicht nur im Inhalt, sondern auch im Wortlaut sich durchaus entsprechen.

I.

Die Kanones von Braga.

Si quis patrem et filium et spiritum sanctum non confiteatur tres personas unius substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica et apostolica ecclesia docet, sed unum tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit pater qui filius, ipse etiam sit paracletus spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

Der Brief Leos.

Primo itaque capitulo demonstratur, quam impie sentiant de trinitate divina, qui et patris et filii et spiritus sancti unam atque eandem asserunt esse personam, tamquam idem deus nunc pater, nunc filius, nunc spiritus sanctus nominetur. . . . Quod blasphemiae genus de Sabellii opinione sumpserunt. . . .

¹ „Quam laudabiliter pro catholicae fidei veritate movearis, et quam sollicito Dominico gregi devotionem officii pastoralis impendas, tradita nobis . . . scripta demonstrant, quibus notitiae nostrae insinuare curasti, qualis in regionibus vestris . . . morbus exarserit. Nam et epistolae sermo et commonitorii series et libelli tui textus eloquitur Priscillianistarum fetidissimam apud vos recaluisse sentinam“ (P. I. LIV 678).

II.

Si quis extra sanctam trinitatem alia nescio quae divinitatis nomina introducit dicens, quod in ipsa divinitate sit trinitas trinitatis, sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt, a. s.

In secundo capitulo ostenditur ineptum vanumque commentum de processionibus quarundam virtutum ex deo, quas habere coeperit et quas essentia sui ipse praecesserit. In quo Arianorum quoque suffragantur errori, dicentium quod pater filio prior sit. . . .

III.

Si quis dicit filium dei dominum nostrum, antequam ex virgine nasceretur, non fuisse, sicut Paulus Samosatenus et Photinus et Priscillianus dixerunt, a. s.

Tertii vero capituli sermo designat, quod iidem impii asserant, ideo unigenitum dici filium dei, quia solus sit natus ex virgine. Quod utique non auferent dicere, nisi Pauli Samosateni et Photini virus hausissent, qui dixerunt dominum nostrum Iesum Christum, antequam nasceretur ex virgine Maria, non fuisse.

IV.

Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat, sed honorare se simulat ieiunans in eodem die et in dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non credidit, sicut Cerdon, Marcion, Manicheus et Priscillianus, a. s.

Quarto autem capitulo continetur, quod natalem Christi . . . non vere isti honorent, sed honorare se simulent, ieiunantes eodem die, sicut et die dominico, qui est dies resurrectionis Christi. Quod utique ideo faciunt, quia Christum dominum in vera hominis natura natum esse non credunt . . . sequentes dogmata Cerdonis atque Marcionis et cognatis suis Manichaeis per omnia consonantes.

In einem Falle läßt sich meines Erachtens auch aus dem Wortlaut des Textes selbst der positive Nachweis erbringen, daß dem Verfasser des Briefes die Anathematismen von Braga als Vorlage gedient haben. Unter Nr II ist offenbar die Rede von gnostischen Äonenreihen, welche die Priscillianisten aus der Gottheit emanieren ließen. Im Briefftext kommt der Gedanke aber nur verschwommen zum Ausdruck; der Schreiber hat die Vorlage nicht recht verstanden, wie sich aus der anschließenden Widerlegung ergibt, in welcher er diesen Irrtum mit dem Arianismus in Verbindung bringt. Schuld daran mag der Umstand sein, daß Kanon II der Synode von Braga frühzeitig verstümmelt wurde; so verzeichnet Mansi die Lesart: „quod ipsa divinitas sicut sit trinitas“, während der Augiensis hat: „quod ipsa divinitate sit trinitatis“. Gemeint ist aber, aus jeder göttlichen Person seien wieder drei göttliche Kräfte hervorgegangen. Diesen durchaus gnostischen Gedanken hatte der Verfasser der Anathematismen von Braga unmöglich aus dem unklaren Briefftext herauslesen können.

Es ist allerdings richtig, daß Leo I. in Sachen des Manichäismus oder vielmehr des Priscillianismus Schriftstücke nach Spanien schickte, denn in der Chronik des Hydatius heißt es zum Jahre 445: „Per episcopum Romae tunc praesidentem gesta de Manichaeis per provincias diriguntur.“¹ Ja noch mehr, derselbe Chronist meldet zum Jahre 447, daß Leo mit Bischof Turibius, an den unser Brief gerichtet sein will, in Briefwechsel stand: „Romanae ecclesiae XLII. praesidet episcopus Leo: huius scripta per episcopi Thoribi diaconem Pervincum contra Priscillianistas ad Hispanenses episcopus deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium de observatione catholicae fidei et de haeresum blasphemii disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio.“²

¹ M. G. Auct. antiquiss. XI 24.

² Ebd.

Die „Scripta ad Hispanenses episcopus“ sind uns verloren; dagegen die „Disputatio plena ad Thoribium episcopum de observatione fidei catholicae et de haeresum blasphemis“ ist unsere epistola 15, wird man sagen. Ich gebe zu, daß aus dieser Stelle meinem Versuch, die Unechtheit des Briefes zu erweisen, ein großes Hindernis erwächst, obgleich ich nicht gerade finden kann, daß die Stelle bei Hydatius durchaus zur Identifikation beider Texte zwingt. Jedenfalls werden dadurch meine Bedenken gegen die Echtheit des Briefes nicht aus der Welt geschafft.

Dagegen ist sehr wohl der Fall denkbar, daß der echte Brief Leos an Turibius das Schicksal der „Scripta ad Hispanenses episcopus“ teilte, d. h. verloren ging, und daß dann ein Späterer gerade mit Rücksicht auf die Stelle in der Chronik des Hydatius den Brief rekonstruierte, da er es unangenehm empfand, auf ein so wichtiges Dokument im Kampf gegen die verhaßte Sekte verzichten zu müssen.

Tatsächlich kennen wir ja schon eine Fälschung aus Spanien, die sich an die Person Leos knüpft, aus den Akten des Konzils von Braga im Jahre 563, nämlich die Notiz: „Cuius (Leonis) praecepto Tarraconenses et Carthaginenses episcopi, Lusitani quoque et Baetici facto inter se concilio regulam fidei contra Priscillianam haeresim cum aliquibus capitulis conscribentes ad Balconium tunc huius Bracarenensis ecclesiae praesulem direxerunt.“

Dazu kommt, daß der Brief des Bischofs Turibius an seine Amtsbrüder Idacius und Ceponius, der in den Ausgaben der Werke Leos mit dessen 15. Brief verbunden zu werden pflegt¹, schon von Stephan Baluze für unecht gehalten wurde². Vielleicht ist es nicht bedeutungslos, daß in diesem Schriftstück vorzüglich über die apokryphen Schriften der Priscillianisten gehandelt wird, womit sich auch zwei

¹ P. I. LIV 693.

² Vgl. Cacciari, *Exercitationes in s. Leonis Magni opera*, P. I. LV 1034.

Kapitel in der epistola 15 beschäftigen, und zwar ohne daß ihnen eigene Anathematismen im Konzil von Braga entsprächen. Es legt sich darum der Gedanke nahe, daß der Fälscher dieses Briefes identisch ist mit dem der epistola 15.

Weiter sei darauf hingewiesen, daß sich manche Stellen in unserem Briefe viel leichter im Munde eines spanischen Theologen verstehen denn als Äußerungen des großen Leo.

Schon Walch hat in seiner „Kezerhistorie“ darauf aufmerksam gemacht, daß die Widerlegungen der einzelnen priscillianischen Sätze sehr mittelmäßiger Natur seien; jedenfalls erwartet man vom Verfasser der epistola Flaviana eine viel gediegenere Theologie, als sie hier zum Ausdruck kommt.

Viel bedeutungsvoller ist jedoch die Tatsache, daß sich in unserem Briefe zum erstenmal ein Papst als Verteidiger der Ketzerbestrafung durch den weltlichen Arm aufwirft, und die Stelle, die ich hier im Auge habe, hat Leo viele Anfeindung zugezogen:

„Merito patres nostri, sub quorum temporibus haeresis haec nefanda prorupit, per totum mundum instanter egere, ut impius furor ab universa ecclesia pelleretur, quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem eius cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent. Videbant enim omnem curam honestatis auferri, omnem coniugiorum copulam solvi, simulque divinum ius humanumque subverti, si huiusmodi hominibus usquam vivere cum tali professione licuisset. Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta iudicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuvatur, dum ad spiritale nonnumquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.“

Es ist Leo sicher nicht unbekannt gewesen, welche Motive den Tyrannen Maximus bei der Hinrichtung des Priscillian leiteten; jedenfalls wußte er wohl, wie sehr diese von den angesehensten Männern, die noch in seine eigene Jugendzeit

hineinreichen, Ambrosius und Martinus von Tours, verabscheut wurde. Ich finde es darum psychologisch durchaus unwahrscheinlich, daß Leo über den peinlichen Vorgang in dieser schroffen Weise sich ausgesprochen habe; wohl aber ist der Gedanke im Munde eines Spaniers verständlich in der Zeit, als man zum letzten Schlag gegen die Häretiker ausholte.

Beachtung verdient endlich eine Stelle über den Heiligen Geist aus dem Briefe. Bei der Widerlegung der priscillianischen Trinitätslehre heißt es: „Primo capitulo demonstratur, quam impie sentiant de trinitate . . . nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de utroque processit.“ Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß die präzisen Termini „de utroque procedere“ oder „ex patre filioque procedere“ ihre Heimat in Spanien haben. Man hat zwar die Sache so hinstellen wollen, daß die spanischen Theologen gerade aus unserem Briefe den Anlaß genommen hätten, die kirchliche Lehre vom Heiligen Geist in diesen Worten zum Ausdruck zu bringen¹. Dem muß aber widersprochen werden, denn die Quelle dieser Terminologie ist die Fides Damasi, die um das Jahr 380 in Spanien entstand. Übrigens schreibt Prudentius schon vor dem Jahre 400 Cath. IV 14—15:

Regnat spiritus ille sempiternus
A Christo simul et parente missus;

und noch deutlicher Cath. VI 4 ff:

Et spiritus benigne
.
.
.
Deus ex utroque missus.

In der Regula fidei des Bischofs Pastor lesen wir zweimal „a patre filioque procedens“, ein Terminus, der von da ab aus den spanischen Symbolen nicht mehr verschwindet. Es ist zwar richtig, daß die ganze abendländische Kirche im 5. Jahrhundert das Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und Sohne lehrt. Leo der Große spricht sich

¹ Vgl. Rösler 364.

darüber in seinen beiden Pfingstsermones¹ mit vollster Klarheit aus; aber den Terminus „ex utroque procedere“, wie er uns in der epistola 15 begegnet, gebraucht er nicht. Darum kann auch die angeführte Stelle „qui de utroque processit“ nicht von ihm stammen. So kann im 5. Jahrhundert nur ein Spanier geschrieben haben.

Auf Grund dieser Wahrnehmungen komme ich zu dem Ergebnis, daß die „epistola 15 ad Turibium Asturicensem episcopum de Priscillianistarum erroribus“ aus der Zahl der echten Werke Leos gestrichen werden und einem unbekanntem spanischen Theologen aus dem Ende des 6. Jahrhunderts zugewiesen werden muß.

Die primäre Überlieferung liegt allem Anscheine nach in der spanischen Epitome und der großen *Collectio Hispana* vor². In letzterer ist die Epistel lose den chronologisch geordneten Schreiben Leos in Sachen des Eutychianismus angereiht, und unmittelbar darauf folgen die Dekretalen aus der *Dionysiana*. Der Brief ist hier also wohl später eingeschoben. Allerdings muß ich hinzufügen, daß er auch in der sehr wichtigen Quesnellschen Kanonessammlung und in einigen von dieser abhängigen Kollektionen auftritt³. Aber jene ist im südlichen Gallien entstanden und zeigt einen starken Einschlag spanischer Texte aus dem priscillianischen Streit.

Wie sehr man übrigens in Spanien im Anfang des 7. Jahrhunderts darauf erpicht war, Briefe Leos in spanischen Angelegenheiten zu konstatieren, ergibt sich aus einer Notiz der spanischen Epitome, wo der Schreiber bei der Inhaltsübersicht zu Beginn seiner Sammlung unter Nr 37 bemerkt: „Ex epistola Leonis papae ad Balconium.“ Im Körper der Sammlung selber erscheint aber der Brief nicht, einfach deswegen, weil er nicht existierte⁴.

¹ P. I. LIV 400 ff. ² Vgl. Maaßen I 646 ff u. 667.

³ Ebd. 260. ⁴ Ebd. 659.

Der Epitomator nahm Veranlassung, von einer „epistola Leonis ad Balconium“ zu reden, aus der oben erwähnten Eröffnungsrede des Bischofs Lucretius auf der Synode zu Braga im Jahre 563, die auch dem Sammler der Konzilsakten vom Jahre 400 als Quelle für seine sinnlose Bemerkung gedient hat¹.

In Spanien entstand die Fälschung wohl zu dem Zwecke, um gegen die auch noch nach dem Konzil von Braga im Jahre 563 in ihrem Irrtum verharrenden Reste der Sekte eine gewichtige Waffe zu besitzen. Lucretius, der Vorsitzende dieser Kirchenversammlung, hat von dem Briefe Leos sicher keine Kenntnis gehabt, denn sonst hätte er ihn verwertet.

Auch jener Bischof Montanus von Toledo, der im Jahre 527 die Einwohner von Valencia vor den Priscillianisten warnt, hätte sicher von der Epistel des großen Papstes De errore Priscillianistarum Gebrauch gemacht, wenn sie existiert hätte, denn er hat das Bedürfnis, seiner Mahnung größeres Gewicht durch Berufung auf eine Autorität zu verleihen. Und auf wen beruft er sich? Ildefons, De viris illustribus Kap. 3, gibt den Inhalt des Mahnschreibens also an: „Amatores quoque Priscillianae sectae, licet non operentur eadem, quia tamen memoriam eius amore retinerent, abdicat et exprobrat commemorans, quod in libris beatissimi Turibii episcopi ad Leonem Papam missis eadem Priscillianorum haeresis detecta, convicta atque decenter maneat abdicata.“²

Wir sind übrigens noch in der Lage, diese Inhaltsangabe auf ihre Richtigkeit zu prüfen, denn das Aktenstück ist noch vorhanden³. Man ersieht daraus in der Tat, daß Montanus den Einwohnern von Valencia die Widerlegungen

¹ Siehe oben S. 31.

² Vgl. Działowski, Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker 135 (Kirchengeschichtliche Studien IV Nr 2, Münster 1898), und Gams, Kirchengeschichte von Spanien II 1, 451.

³ P. l. LXV 51—60.

der priscillianischen Irrtümer empfiehlt, die in des Turibius Schreiben an Papst Leo enthalten seien. Da lag es denn nahe, auf die autoritative Verwerfung dieser Sekte von seiten des Oberhauptes der Gesamtkirche, der außerdem noch persönlich im höchsten Ansehen stand, hinzuweisen, zumal wenn sie sogar in der Form eines Antwortschreibens an Turibius vorgelegen hätte. Das war aber eben nicht der Fall.

Der Brief des Bischofs Montanus an die Einwohner von Valencia bestätigt uns also, wie wir auch aus der Chronik des Hydatius wissen, die Tatsache eines Briefwechsels zwischen Turibius und Papst Leo in Sachen des Priscillianismus; aber die epistola 15 unter den Briefen Leos bildet keinen echten Bestandteil desselben. Diese ist vielmehr eine auf den Anathematismen des Konzils von Braga vom Jahre 563 beruhende Fälschung.

VII. Ein neuentdeckter Bekämpfer des Priscillianismus.

1. Die literarische Notiz über Syagrius bei Gennadius.

Gennadius erwähnt in seinem *Libellus de viris illustribus* Kap. 65 einen spanischen Theologen Syagrius aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, dessen Schriften bisher unbekannt geblieben sind, mit folgenden Worten:

„Syagrius scripsit de fide adversum praesumptuosa haereticorum vocabula, quae ad destruenda vel immutanda sanctae trinitatis nomina usurpata sunt, dicentium patrem non debere patrem dici, ne in patris nomine filius consonet, sed ingenitum et infectum et solitarium nuncupandum, ut, quidquid extra illum in persona est, extra illum sit in natura, ostendens et patrem quidem posse dici ingenitum, licet scriptura non dixerit, et ex se genuisse in persona filium, non fecisse, et ex se protulisse in persona spiritum sanctum, non genuisse neque fecisse.“

„Sub huius Syagrii nomine septem de fide et regulis fidei libros praetitulatos inveni; sed quia lingua variantur, non omnes eius esse credidi.“

Weder in den Handschriften noch in den gedruckten Väterausgaben waren bisher Texte von dieser Eigenart nachzuweisen. Erst Morin hat 1893 darauf aufmerksam gemacht¹, daß in einigen Handschriften ein Text erscheine unter dem Titel „Regulae definitionum sancti Hieronymi contra haereticos“, auf den die Charakteristik des Gennadius vortrefflich passe, und Kattenbusch hat ihm beigestimmt². In meiner „Bibliothek der Symbole“³ bin ich alsdann ausführlich auf diesen Gegenstand zu sprechen gekommen und habe eine Edition des Textes in Aussicht gestellt, die hier folgen soll. Das Studium dieses merkwürdigen theologischen Traktates wird die These Morins, daß wir es in ihm mit der von Gennadius verzeichneten Schrift des Syagrius zu tun haben, ohne weiteres evident machen. Auf die andere Frage, die Morin im gleichen Zusammenhang bespricht, ob es möglich sei, die sieben weiteren Schriften, die in den Tagen des Gennadius unter dem Namen des Syagrius verbreitet waren und das Thema „de fide et de regulis fidei“ behandelten, mit den sieben Schriften zu identifizieren, die in der Reimser Handschrift Nr 295 unmittelbar auf die Regula definitionum folgen, nämlich dem pseudoambrosianischen Traktat⁴ „Gratia vobis et pax a deo patre et filio . . .“ und den pseudoaugustinischen Sermones 232, 113, 236, 237, 238 und 239, gehe ich hier nicht näher ein, da ich diesen Punkt schon in meiner „Bibliothek der Symbole“ behandelt habe⁵. Ich betone nur, daß die Regulae des Syagrius auch in dem Pariser Codex der Bibliothèque Mazarine Nr 627, dem Codex Augiensis XVIII in Karlsruhe und der Berliner Handschrift Nr 78

¹ Revue Bénédictine 390 ff.

² A. a. O. I 408; vgl. dagegen Ficker 60.

³ S. 19 u. 73.

⁴ Vgl. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen zur Geschichte des Taufsymbols II 128 ff, und: Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 186 ff.

⁵ S. 62 ff.

(Phill. 1671) in einer zwar nicht vollständig gleichen, aber sehr verwandten Gruppierung überliefert sind¹.

2. Die handschriftliche Überlieferung der *Regulae definitionum*.

A = Codex Augiensis XVIII saec. IX ineunt., jetzt in der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe. Es ist die im vorausgehenden schon öfter angezogene Handschrift, welche die einzig dastehende Sammlung von Symbolen und Erklärungen dazu enthält und die der berühmte Bibliothekar Reginbert mit eigener Hand zwischen 802 und 806 abgeschrieben hat. Da ich sie in meiner Schrift „Eine Bibliothek der Symbole“ ausführlich behandelte, so hebe ich nur hervor, daß Reginbert diesen Miscellancodex wohl nicht selber anlegte, sondern ihn so abschrieb, wie er ihn aus der Schule Alkuins in Tours, mit der ja Reichenau in lebhaftem Verkehr stand, zugeschickt erhielt. Zwar liegt für die Herkunft aus Tours keine positive Nachricht vor, aber die Tatsache, daß von späteren Autoren nur die Schriften Alkuins benutzt sind², und darunter eine solche, die erst aus dem Jahre 802 stammt, legt diese Annahme nahe. Reginbert beschreibt in dem Verzeichnis der Handschriften, die unter seiner Verwaltung der Reichenauer Klosterbibliothek einverleibt werden, unsern Codex nach folgender Einleitung: „Incipit brevis . . . librorum, quos ego Reginbertus indignus monachus atque scriba in insula coenobii vocabuli Sindleoazes Auaa sub dominatu Waldonis, Heitonis, Erlebaldi et Ruadhelmi abbatum eorum permissu de meo gradu scripsi aut scribere feci vel donatione amicorum suscepi.“ Dann werden 42 Handschriften aufgezählt und beschrieben. Die erste Stelle nimmt darunter

¹ Sermo 113 und 236 gehören dem Syagrius ganz gewiß nicht an. Jedoch glaube ich den Nachweis führen zu können, daß der Traktat „*Gratia vobis et pax . . .*“ sowie die Sermones 232 237 238 und 239, die ich demnächst aus obigen Handschriften herauszugeben gedenke, in der Tat von Syagrius stammen.

² Vgl. Eine Bibliothek der Symbole 22 u. 23.

unser Codex Augiensis XVIII ein: „In primis liber unus praegrandis, in quo continentur super orationem dominicam nonnullorum catholicorum explanationes. Deinde super symbolum apostolorum quam plurimorum orthodoxorum tractationes cum caeteris de fide tractantibus diverso modo explanationibus. Et expositio de missa et de ordine ecclesiastico missae et de ordinibus ecclesiasticis et de ratione sacramenti baptismatis. Deinde diversi canones, id est Graeciae, Africae, Galliae Hispaniaeque. Postea decretales epistolae antistitum Romanorum. Ac deinceps canones ex veteri et novo testamento compositi. Postmodum diversi libri poenitentiarum.“¹

Daraus und aus dem heutigen, allerdings fragmentarischen Bestand der Handschrift läßt sich erkennen, daß sie sich aus folgenden ursprünglich selbständigen Textgruppen zusammensetzte:

1. Eine Sammlung von Vaterunser-Erklärungen.
2. Ein Corpus von Symboltexten mit Erklärungen dazu.
3. Ein Konvolut von liturgischen Abhandlungen.
4. Eine kanonistische Sammlung, die nach der Beschreibung nur die Hispana sein konnte.
5. Die irische Kanonessammlung.
6. Verschiedene Pönentialbücher.

Nr 3, 4 und 6 sind schon frühzeitig infolge mangelhaften Einbandes in Verlust geraten, von Nr 5 ist ein ansehnliches Fragment erhalten, Nr 1 und 2 dagegen sind intakt.

Hier interessiert uns nur Gruppe 2, in der die *Regulae definitionum* überliefert sind. Es sind dies 51 Stücke von Symboltexten und trinitarischen Traktaten, die aber wiederum in zwei Abteilungen zerfallen, in eine ältere und eine jüngere. Letztere² beginnt nach meiner Auffassung mit fol. 64^r col. 1, wo plötzlich auf die Texte des 5. und 6. Jahrhunderts zwei Abhandlungen Alkuins erscheinen, an die sich

¹ Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*. Bonnae 1885, 19.

² Sie umfaßt die Nummern 43—51 in meiner „Bibliothek der Symbole“. Künstle, *Antipriscilliana*. 9

mehrere katechetische Stücke mit Fragen und Antworten über die trinitarische Lehre, wie sie in der Karolingerzeit so beliebt waren, und Auszüge aus Isidors Etymologien anreihen. Auch inhaltlich fällt diese Partie stark ab gegen die theologisch durchaus bedeutsamen Texte auf fol. 13^v bis fol. 60^r col. 2. Hier, d. h. mit den „Sententiae sanctorum patrum excerptae de fide sanctae trinitatis“, schloß die ursprüngliche Bibliothek der Symbole und trinitarischen Traktate, was die Handschrift heute noch andeutet durch ein FINIT in der Mitte unter dem Text. Damit soll augenscheinlich nicht der Schluß der zuletzt angeführten „Sententiae sanctorum patrum“ angedeutet werden, denn zu diesem Zwecke gebraucht der Schreiber die Formel EXPLICIT (FINIT) mit Wiederholung des ganzen Titels; vielmehr soll das Ende der ganzen Sammlung damit bezeichnet werden. Daraus und aus der antipriscillianischen und antiarianischen Tendenz der Textgruppe ergibt sich unzweifelhaft, daß der karolingische Abschreiber eine Vorlage benutzte, die aus einer Zeit stammte, wo der Priscillianismus und der westgotische Arianismus noch bekämpft werden mußte; er hat sie unverändert abgeschrieben und ihr am Schlusse solche theologischen Traktate beigefügt, die ihm in den Zusammenhang zu passen schienen, nämlich die Alkuinschen Elaborate, Auszüge aus den Etymologien Isidors usw.

B = Codex Berolinensis 78 (Phill. 1671) saec. IX exeunt., aus Fleury stammend¹. Sein wesentlicher Inhalt ist folgender:

1. Expositio fidei des Gregorios Thaumaturgos = Aug. XVIII Nr 15².
2. Glaubensbekenntnis des Luciferianers Faustinus = Aug. XVIII Nr 16.

¹ Vgl. Rose, Verzeichnis der lat. Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin I 142 ff, und G. Ficker a. a. O. 60 ff.

² Nach der Zählung in meiner „Bibliothek der Symbole“.

3. Eine noch ungedruckte *Expositio fidei*: „Credimus in unum patrem omnipotentem et filium et spiritum sanctum. . . .“

4. Zwei echte Briefe des hl. Athanasius (an Epiktet und die afrikanischen Bischöfe).

5. Ein Corpus von trinitarischen Schriften unter dem Namen des Athanasius, die aber identisch sind mit dem von Chifflet dem Vigilius von Tapsus zugeschriebenen Werke *De Trinitate*, in folgender Reihenfolge: Buch X, XI, I—VII, XII; Buch VIII und IX sind nicht vorhanden. Tatsächlich haben wir es hier mit dem Erzeugnis mehrerer spanischer oder südgallischer Theologen zu tun, das im 6. Jahrhundert zur Bekämpfung des Priscillianismus und Arianismus verwendet wurde¹.

6. Darauf folgen fol. 57^v—62^v die *Regulae definitionum*.

7. Eine noch nicht identifizierte Abhandlung *De incarnatione domini*, angeblich von Augustinus.

8. Das Glaubensbekenntnis des Bischofs Pastor aber mit nur zwölf Anathematismen = Aug. XVIII Nr 5.

9. Fulgentius' von Ruspe *De fide ad Petrum*, unter dem Titel einer *Expositio fidei sancti Augustini* = Aug. XVIII Nr 33.

10. Daran schließt sich eine Sammlung von 21 meist pseudoaugustinischen Texten mit Darlegungen der katholischen Trinitätslehre gegen die Arianer, darunter auch die pseudoaugustinischen *Sermones* 237, 238 und 239, die hier ein zusammengehöriges Stück bilden, = Aug. XVIII Nr 26, 27 und 28.

11. Ein Glaubensbekenntnis unter dem Titel *De fide catholica*. Es ist dies die oben S. 59 mitgeteilte *Fides Priscilliani*.

12. Den Schluß machen drei aus dem Griechischen übersetzte Abhandlungen gegen Nestorius.

Nach Inhalt und Zweck hat diese Sammlung von trinitarischen Schriften die größte Ähnlichkeit mit Aug. XVIII.

¹ Vgl. „Eine Bibliothek der Symbole“ 100 ff.

Diesem gegenüber hat sie noch den Vorzug, daß der Abschreiber des 9. Jahrhunderts ihr nichts hinzufügte, sondern die Vorlage genau so abschrieb, wie sie aus dem 6. Jahrhundert überliefert war. Denn daran kann kein Zweifel sein, daß unsere Sammlung von ausschließlich trinitarischen Schriften mit der klaren Tendenz, die Irrlehren des 5. und 6. Jahrhunderts zu bekämpfen, in einer Zeit entstand, wo dieser Kampf noch bestand. Man hat allerdings auch im 9. Jahrhundert neue Miszellenhandschriften aus verschiedenen Vätertexten angelegt, aber es geschah dies stets zu einem praktischen, nicht einem wissenschaftlichen Zwecke, nämlich Lektionarien und Homiliarien für den Gottesdienst anzulegen.

R = Codex Remensis Nr 295 (E 380) saec. XI mit späteren Fortsetzungen. Der erste Teil, der hier in Betracht kommt, stammt aus einem Miszellancodex ähnlich den beiden zuletzt beschriebenen und enthält folgende Texte:

1. Ein trinitarischer Hymnus: „Gloria tibi trinitas . . .“
2. Die erste Hälfte des unechten Schlußkapitels aus Fulgentius' von Ruspe *De fide ad Petrum* = Aug. XVIII Nr 31.
3. Fulgentius' von Ruspe ep. VIII = Aug. XVIII Nr 30.
4. *Regulae definitionum s. Hieronymi contra haereticos* (fol. 11^v—18^v) = Aug. XVIII Nr 34.
5. *Exhortatio s. Ambrosii ad neophytos* = Aug. XVIII Nr 29.
6. Pseudoaugustinischer Sermo 232.
7. Pseudoaugustinischer Sermo 113.
8. Pseudoaugustinischer Sermo 236.
9. Die in der Reichenauer wie Berliner Handschrift gemeinsam überlieferten pseudoaugustinischen Sermones 237 bis 239 = Aug. XVIII Nr 26—28.

Nach einem umfangreichen Traktat aus Beda nimmt die Handschrift deutlich den Charakter eines Lektionars an, und die Texte folgen nach dem Kirchenkalender, mit dem Fest Johannes' des Täufers beginnend.

2. Die handschriftliche Überlieferung der *Regulae definitionum*. 133

P = Codex 627 der Bibliothèque Mazarine in Paris saec. XIII. Hier stehen die *Regulae* in folgender Umgebung.

1. Fulgentius' von Ruspe *De fide ad Petrum* = Aug. XVIII Nr 33.

2. Augustinus' *De fide et symbolo* = Aug. XVIII Nr 24.

3. Pseudoaugustinischer *Sermo* 233.

4. Verschiedene pseudoaugustinische Stücke, so *Sermo* 118 und die auch hier als Ganzes behandelten Sermonen 237 bis 239 = Aug. XVIII Nr 26—28.

5. Pseudoaugustinischer Traktat *Contra Iudaeos* ... = Aug. XVIII Nr 32.

6. Eine pseudohieronymianische *Expositio fidei* = Aug. XVIII Nr 11.

7. *Regulae diffinitionum* s. Hieronymi *contra hereticos* (fol. 26^v—29^v).

8. *Exhortatio* s. Ambrosii *ad neophytos* = Aug. XVIII Nr 29.

9. Fulgentius' von Ruspe *ep. VIII* = Aug. XVIII Nr 30.

10. Die erste Hälfte des unechten Schlußkapitels aus Fulgentius' von Ruspe *De fide ad Petrum* = Aug. XVIII Nr 31.

Darauf folgt eine Sammlung der Schriften des Areopagiten, von fol. 38 bis fol. 85; zwei scholastische Traktate des 13. Jahrhunderts bilden den Schluß.

C = Codex 147 Balliol. Coll. in Oxford saec. XII exeunt.

Derselbe enthält nur Schriften von Hieronymus, nämlich drei Kommentare und die Streitschriften gegen Rufinus. An neunter Stelle erscheinen, fol. 202, die „*Regulae definitionum prolatae a sancto Hieronymo contra hereticos*“. Am Rande hat eine andere Hand bemerkt: „*Hic liber alibi inscribitur de essentia dei.*“

O = Codex 26 Merton. Coll. in Oxford saec. XV exeunt.

Auch hierin sind im wesentlichen nur Kommentare des Hieronymus enthalten. Zuerst der Matthäus-Kommentar, dann jener zur Apokalypse. Es folgt eine erst jüngst nach dieser Handschrift von Morin edierte Abhandlung „*De monogramma*

Christi“¹, woran sich fol. 54 die „Regulae diffinitionum sancti Ieronimi contra hereticos“ anschließen.

Schon der Umstand, daß die Regulae definitionum in der Mehrzahl der Handschriften, nämlich in *A B R P*, in einer fast identischen Gruppierung überliefert sind, legt den Gedanken nahe, daß alle auf eine Urschrift *X* zurückgehen, deren Zusammensetzung und Zweck sich aus *A* und *B* noch am deutlichsten erkennen lassen: es war ein Miszellankodex mit Glaubensbekenntnissen und trinitarischen Abhandlungen, angelegt um als Hilfsmittel im Kampfe gegen jene Häresien zu dienen, von denen man sich in Spanien und im südlichen Gallien im 6. Jahrhundert bedrängt sah. *R* ist zwar ein Lektionar zum Gebrauch beim kanonischen Stundengebet, aber die trinitarischen Schriften sind in nur wenig veränderter Reihenfolge aus einer mit *A* und *B* nahe verwandten Vorlage übernommen. In *C* und *O* ist dieser Überlieferungsbestand allerdings nicht mehr erkennbar, aber nur deswegen, weil ihre Abschreiber Hieronymus-Handschriften anlegen wollten.

Die sechs Handschriften zerfallen in zwei deutlich voneinander unterschiedene Gruppen, nämlich *A B C* und *R O P*.

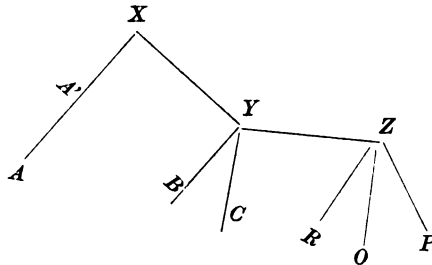
In letzterer sind regelmäßig nicht bloß einzelne Worte, sondern an acht Stellen ganze Satzteile ausgelassen, die das Verständnis des betreffenden Passus unmöglich machen. Entweder sind also *O* und *P* aus *R* abgeschrieben oder sie gehen alle drei auf eine gemeinsame, äußerst nachlässig geschriebene Vorlage zurück; letzteres ist das wahrscheinlichere, da sich in *O* und *P* Lesefehler finden, die sich aus *R* nicht erklären lassen.

Bei aller Verwandtschaft zwischen *A B C* gehen sie doch nicht auf eine gemeinsame Vorlage, etwa die Urschrift *X*, zurück. Dieser steht *A* mit seiner vortrefflichen Textform am nächsten und ist von ihr wohl nur durch die im Kloster Alkuins zu Tours gefertigte Vorlage Reginberts getrennt (*A'*). Diese war eine Minuskelhandschrift, denn Reginbert liest *clamat*

¹ Revue Bénédictine XX (1903) 225 ff.

für *damnat*. *B* und *C* dagegen schöpfen aus einer Majuskelhandschrift, wie sich aus mehreren Lesefehlern ergibt, und zwar jede selbständig, d. h. *C* ist nicht aus *B* abgeschrieben, wie sich aus dem Apparat erkennen läßt. Da ferner charakteristische Lesarten aus *B* und *C* in der Gruppe *R O P* wiederkehren, so ergibt sich, daß die Vorlage dieser drei Handschriften abhängig ist von jener, aus der *B* und *C* stammen.

Die handschriftliche Überlieferung der *Regulae definitionum* läßt sich also graphisch folgendermaßen darstellen:



Das Fragment, welches Angelo Mai (*M*), *Scriptorum veterum nova Collectio* III 2, S. 249—251, aus einer vatikanischen Handschrift publizierte, gehört zur Klasse *R O P*. Von dem kurzen Abschnitt, der in den pseudoambrosianischen Traktat *De Trinitate* (P. I. XXII 512) aufgenommen wurde, scheint dasselbe zu gelten. Petrus Lombardus verwendet in seinen *Sententiae*, Liber I, *Distinctio XIII*, in der Lehre vom Heiligen Geist zwei Stellen, nämlich den Anfang des 8. Kapitels, sowie das erste und das zweite bis „*animalia sunt*“, um zu erklären, wie Hieronymus dazu kommt, den Heiligen Geist „*ingenitus*“ zu nennen. Da aber kein ganz wörtliches Zitat vorliegt und die Handschriften gerade an diesen Stellen charakteristischer Lesarten entbehren, läßt sich nicht feststellen, aus welcher Handschriftengruppe der Lombarde schöpfte.

3. Der antipriscillianische Charakter der *Regulae*.

Wenn es nicht feststände, daß Syagrius seine *Regulae definitionum* um die Mitte des 5. Jahrhunderts verfaßt hat,

könnte man auf die Vermutung kommen, er habe die theologischen Schriften des Boethius benutzt, der in seinen trinitarischen Traktaten die Grundbegriffe der Trinität in ähnlicher Weise festzustellen sucht.

Doch abgesehen davon, daß eine Abhängigkeit des Syagrius von Boethius schon zeitlich unmöglich ist, befolgt letzterer einen ganz andern Beweisgang.

Von analogen Versuchen in der abendländischen Theologie, die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen bei der Gleichheit des Wesens rein begrifflich festzulegen, kenne ich nur den Traktat des Isaac Iudaeus, dessen allgemeinen Abschnitt ich oben mitteilte. Seine Darlegungen sind aber so abstrakt und dunkel — „librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis“ urteilt, wie ich schon oben mitteilte, Gennadius —, daß nur der geschulte Theologe sie verstehen kann. Syagrius, genötigt durch die Priscillianisten, welche die Begriffe „genitus, ingenitus, natus, factus, infectus“ in mißbräuchlicher Weise auf die Trinität anwendeten, unternimmt es in den ersten Kapiteln seiner *Regulae*, die Formeln des Isaak in eine allgemein verständliche Gestalt zu kleiden. Doch schreibt er ihn ebensowenig ab wie den Hilarius, der in den positiv theologischen Partien seine Quelle ist. Auf beiden fußend, schafft Syagrius eine im wesentlichen selbständige Verteidigung des trinitarischen Glaubens gegen die Angriffe der Priscillianisten.

Sind die *Regulae definitionum* aber auch in der Tat gegen die priscillianische Trinitätslehre gerichtet? Diese Frage muß, bevor wir den Text als einen antipriscillianischen folgen lassen, notwendig erledigt werden. Ihre Beantwortung ist nicht so leicht, da weder der Autor noch Gennadius die Häretiker, die zur Bekämpfung stehen, mit Namen nennt.

Über die Irrlehre der Priscillianisten bezüglich der Trinität unterrichten uns vornehmlich die Anathematismen des Bischofs Pastor, die man früher irrtümlich dem ersten Konzil von Toledo vom Jahre 400 oder nach Hefele einem solchen

vom Jahre 447 zugeschrieben hat, alsdann jene von Braga vom Jahre 563 und Orosius. Daraus ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß sie den persönlichen Unterschied der drei Personen in der Gottheit leugneten, also dem sabellianischen Lehrbegriff huldigten. Sie haben diesen aber nicht unverändert übernommen, sondern eigenartige Neuheiten in die trinitarische Terminologie eingeführt, wie ich aus dem allerdings sehr dunkeln Anathematismus XIV des Bischofs Pastor schließe: „Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid, quod se extra divinam trinitatem possit extendere, anathema sit.“

Deutlicher bespricht den gleichen Punkt Anathematismus II der Synode von Braga im Jahre 563: „Si quis extra sanctam trinitatem alia nescio quae divinitatis nomina introducit, dicens quod in ipso divinitate sit trinitas trinitatis (oder: quod ipsa divinitas sicut sit trinitas), sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt, anathema sit.“ Zwar ist auch diese Stelle sehr dunkel, aber so viel ergibt sich aus ihr doch, daß die Priscillianisten „alia nomina“ in den trinitarischen Sprachgebrauch einführten.

Welcher Art diese neuen Namen waren, deren sich die Priscillianisten bedienten, ergibt sich aus den sieben ersten Büchern *De trinitate* des Pseudo-Vigilius, die einem spanischen Gegner der Priscillianisten aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehören¹. Hier wird dem Häretiker im zweiten Buche vorgeworfen², er pflege die erste Person in der Gottheit zu nennen „unum, verum, sempiternum, ininitiabilem, infectum“, den Sohn „initiabilem, de creaturis profectum“, den Heiligen Geist „de ministris quasi subiectum, de ministris angelis habentem substantiam“.

Gegen eine verwandte Reihe von „nomina inania“ wendet sich auch der Verfasser der *Regulae definitionum* und zeigt, daß einige von ihnen zwar dogmatisch zulässig, aber doch abzulehnen sind, weil sie in der Heiligen Schrift nicht vorkommen und von den Häretikern mißbraucht werden.

¹ Vgl. Eine Bibliothek der Symbole 100 ff.

² P. I. LXII 247.

Auch äußere Gründe sprechen ferner dafür, daß Syagrius in seiner Ketzerbestreitung die Priscillianisten im Auge hat. Die eigentliche Heimat dieser war die Provinz Galläzien, wo Pastor und Syagrius nach der Chronik des Hydatius um die Mitte des 5. Jahrhunderts Bischöfe waren. Von ersterem sagt Gennadius ausdrücklich, daß er in seiner kleinen Schrift die Priscillianisten bekämpft: „Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat.“ Bei letzterem fügt er das nicht ausdrücklich hinzu; aber da Syagrius in der nämlichen Zeit und in der gleichen Provinz, die als Hauptherd des Priscillianismus bekannt ist, seine Schrift verfaßte, so legt sich aus rein äußeren Gründen, auch für den, der seine Schrift nicht kennt, die Annahme nahe, daß er die nämliche Häresie bekämpft wie sein Zeit- und Amtsgenosse Pastor. In der Tat hat bereits Gams¹ lediglich mit Rücksicht auf die Heimat des Syagrius und die Stelle bei Gennadius diesen zu den Bekämpfern des Priscillianismus gerechnet.

Es ist allerdings richtig, daß in den *Regulae* kaum ein Gedanke vorkommt, der nicht auch bei Hilarius, „*De trinitate*“, nachzuweisen wäre; und man könnte darum unsere Schrift lediglich für eine Bekämpfung der arianischen Irrlehre ansehen, zumal sie nur die Trinitätslehre behandelt und von den gnostisch-manichäischen Bestandteilen des Priscillianismus absieht. Es ist ferner richtig, daß auch die Gegner, die Hilarius im Auge hat, den Vater „*ingenitus atque infectus*“ genannt wissen wollen und daß sie alle ihre Einwände gegen die Gottheit des Sohnes aus seinem Gezeugtsein ableiten, wie es auch diejenigen tun, die Syagrius bekämpft. Es wäre also denkbar, daß die *Regulae definitionum* gegen den westgotischen Arianismus gerichtet sind.

Aber trotzdem muß ich dabei stehen bleiben, daß die *Regulae* gegen die Priscillianisten gerichtet sind, und zwar aus folgenden Gründen. Die Priscillianisten haben ihre häre-

¹ Kirchengeschichte von Spanien II 1, S. 467.

tische Trinitätslehre nicht in einer abstrakten prinzipiellen Darlegung verbreitet, sondern in einem kurzen populären Satz, der lautete: „Filius innascibilis est.“ Ich schließe dies nicht in erster Linie aus dem sechsten Anathematismus des Bischofs Pastor: „Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse, anathema sit“, weil der Zusammenhang hier nicht erkennen läßt, daß dieser Satz das Schibboleth der Priscillianisten bildete; vielmehr stütze ich mich bei dieser Annahme auf die wenig beachteten Protokollfragmente, die mit den Akten der ersten Synode von Toledo aus dem Jahre 400 überliefert sind. In diesen schwören die Bischöfe Symphosius und Dictinius mit dem Presbyter Comasius der Häresie ab. Dictinius widerruft seine Behauptung, die Natur Gottes und des Menschen sei eine. Der Widerruf des Bischofs Symphosius lautet: „Die soeben, ich weiß nicht aus welcher Schrift, verlesene Behauptung, der Sohn Gottes könne nicht geboren werden, und die Lehre, es gebe zwei Prinzipien, verwerfe ich mit ihrem Urheber.“ Nachdem er dann diesen Widerruf zu Papier gebracht, las er: „Alle häretischen Schriften und vorzugsweise die heute vorgelesene Lehre Priscillians, wonach der Sohn nicht geboren werden könne, verwerfe ich mit ihrem Urheber.“¹ Der Presbyter Comasius sprach: „Es zweifle niemand daran, daß ich mit meinem Bischof übereinstimme; ich verwerfe alles, was er verwirft, und ziehe seiner Weisheit nur Gott vor. Darum glaube niemand, daß ich anders handeln oder anders denken werde, als er erklärt hat; ihm folge ich: was er verworfen hat, verwerfe auch ich.“

¹ „Symphosius episcopus dixit: Iuxta id quod paulo ante lectum est in membrana nescio qua, in qua dicebatur filius innascibilis, hanc ego doctrinam, quae aut duo principia dicit aut filium innascibilem, cum ipso auctore damno, qui scripsit. . . . Item dixit: Date mihi chartulam; ipsis verbis condemno. Et cum accepisset chartulam, de scripto recitavit: Omnes libros haereticos, et maxime Priscilliani doctrinam, iuxta quod hodie lectum est, ubi innascibilem filium scripsisse dicitur, cum ipso auctore damno.“ Vgl. Mansi IX und Mandernach, Geschichte des Priscillianismus 52 ff.

Am 11. September desselben Jahres verlas derselbe Comasius ein Schriftstück folgenden Inhaltes: „Da wir alle dem katholischen und nicänischen Glaubensbekenntnisse beistimmen, Priscillian aber nach der vom Presbyter Donatus vorgelegten Schrift die Lehre vertritt, der Sohn Gottes könne nicht geboren werden, so verstößt die Anschauung offenbar gegen den nicänischen Glauben; ich verwerfe daher Priscillian, den Urheber dieser Lehre. Zugleich mit diesem verwerflichen Ausspruch verdamme ich auch seine schlechten Schriften nebst ihrem Urheber¹.

Es ergibt sich daraus, daß man in dem Satz „Filius innascibilis est“ den eigentlichen Kernpunkt der Irrlehre der Priscillianisten sah.

Der Widerlegung dieses Gedankens sind die *Regulae definitionum* in der Hauptsache gewidmet; der Verfasser bedient sich dabei des reichen trinitarischen Materials, das Hilarius in seinen Schriften aufgehäuft hat, ohne daß er ihn wörtlich ausschreibt. So verschieden die arianische Christologie von der priscillianischen auch ist, so haben beide Häresien doch das gemein, daß sie das Gezeugtsein des Sohnes aus dem Vater ablehnen. Die Arianer machen den Sohn zum Geschöpf, die Priscillianisten zu einem gnostischen Äon; den Ausdruck „filius est innascibilis“ gebrauchen erstere allerdings nicht. Wenn Hilarius sich trotzdem oft genötigt sieht, diesen Terminus abzulehnen und darauf zu bestehen, daß nur der Vater innascibilis ist², so richtet er sich damit gegen Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium, die beide in der Absicht, die Ortho-

¹ „Cum catholicam et Nicaenam fidem sequamur omnes et scriptura recitata sit, quam Donatus presbyter, ut legitur, ingessit, ubi Priscillianus innascibilem esse filium dixit, constat hoc contra Nicaenam fidem esse dictum; atque ideo Priscillianum huius dicti auctorem cum ipsius dicti perversitate, et quos male condidit libros, cum ipso auctore condemno.“ Vgl. Mansi IX und Mandernach 53.

² De trinitate liber IX (P. l. X 322), u. 12 (a. a. O. 469).

doxen mit den Arianern zu versöhnen, zwischen Sohn und Logos unterschieden; letzterer ruht ungezeugt ewig im Vater und hat sich mit Christus durch die *ἐνέργεια δραστική* vereinigt, wodurch dieser zum Adoptivsohn Gottes wurde. Dagegen wendet sich die erste sirmische Formel vom Jahre 351, die scheinbar ganz katholisch klingt, aber doch dem Semiarianismus dienen will, und die Stelle bei Hilarius De Synodis¹: „Filius innascibilem confiteri, impiissimum est. Iam non erit deus unus, quia deum unum praedicari natura unius innascibilis dei exigit. Cum ergo unus deus sit, duo innascibiles esse non possunt, cum idcirco deus unus sit, quia innascibilitas sola penes unum sit. Filius autem idcirco deus, quia ex innascibili essentia natus existat. Respuit ergo innascibilem filium praedicari fides sancta; ut per unum innascibilem deum unum deum praedicet, ut naturam unigenitam, ex innascibili genitam essentia, in uno innascibilis dei nomine complectatur.“ Diese Stelle ist der Kommentar des Anathematismus XXVI der Synode von Rimini: „Si quis innascibilem et sine initio dicat filium, tamquam duo sine principio et duo innascibilia et duo innata dicens, duos faciat deos, anathema sit.“ Allerdings übersieht sowohl die Synode von Rimini als auch Hilarius, daß Photinus die Innascibilitas nicht vom Sohne, sondern vom Logos behauptet².

Daraus erklärt sich zur Genüge, wie der Verfasser der Regulae definitionum sich soviel Gedankenmaterial aus Hilarius zu eigen machen konnte, obwohl er gegen ganz andere Feinde zu streiten hat. Hilarius bekämpft eben alle Gegner des orthodoxen trinitarischen Glaubens, ohne streng zwischen Photinianern und Arianern zu unterscheiden. Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium basieren auf ebionitisch-sabellianischen Irrtümern; und darin treffen sie mit den Priscillianisten zusammen.

¹ P. l. X 521.

² Vgl. Hefele I 634 ff.

4. Regulae definitionum prolatae a Syagrjo contra haereticos.

<i>A</i> = Codex Augiensis XVIII saec. IX.		<i>R</i> = Codex Remensis 295 saec. XI.
<i>B</i> = Codex Berolinensis 78 saec. IX.		<i>O</i> = Codex Oxoniensis (Merton. Coll.)
<i>C</i> = Codex Oxoniensis (Balliol. Coll.) 147		26 saec. XV.
saec. XII.		<i>P</i> = Codex Parisinus 627 saec. XIII.

*A*₁, *B*₁ etc. bezeichnet bei vom Schreiber korrigierten Stellen die erste Schreibung, *A*₂, *B*₂ etc. die Verbesserung.

M = Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova Collectio* III 2, 249–251.

Pseudo-Ambrosius = *De trinitate*, Migne, P. I. XXII 512.

Lombardus = *Petri Lombardi Sententiae Liber I, Distinctio XIII*.

[I]

OMNE quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum.
 Est ergo, quod neque natum neque factum est; et est,
 quod natum est et factum non est; et est, quod neque natum
 neque factum est; et est, quod factum est et natum non est;
 5 et est, quod factum est et natum est et renatum est; et est,
 quod factum est et natum est et renatum non est.

[II]

Nunc propositorum memores singulis rebus substantiam
 destinemus: Quod ergo neque natum neque factum est, pater
 est; non enim ab aliquo est. Quod autem natum est et
 10 factum non est, filius est, qui a patre genitus est. Quod
 iterum neque natum neque factum est, spiritus sanctus est,
 qui a patre procedit. Quod etiam factum est et natum
 non est, caelum, terra, ceteraque sunt. Quod autem factum
 est et natum est et renatum est, homo est. Quod vero
 15 factum et natum est et renatum non est, animalia sunt.
 Ut ergo singula doceamus exemplis, de patre ita scriptum

INCIPIUNT REGVLAE [REGVLE C] DEFINITIONVM PROLATAE [PRO-
 LATE C] A SANCTO HIERONIMO PRESBITERO [fehlt in B u. C] CONTRA
 HERETICOS ABC. REGVLE DIFINITIONV̄ S̄CI HIERONIMI CONTRA HERE-
 TICOS O u. R. Hic liber alibi inscribitur de essentia dei C von späterer Hand. —
 1 Omne quod est . . . factum in Majuskel C. — ingenitum est aut genitum]
 BCROP, genitum est aut ingenitum A. — 7 praepositorium maiorem P. — 8 de-
 signemus Pseudo-Ambrosius. — neque natum est neque factum est] A; neque
 natum neque factum est BCP, Pseudo-Ambrosius u. Lombardus; neque natum
 neque factum R u. O. — 10 genitus est] est fehlt in C, in A über der Zeile. —
 11 est] fehlt in B. — 12 f Quod etiam factum est et natum non est, caelum,
 terra, ceteraque sunt fehlt in P. — 13 ceteraque sunt] ABC, et cetera que
 sunt RO, Pseudo-Ambrosius u. Lombardus.

est: *Unus enim deus pater, ex quo omnia*; de filio: *Et unus dominus Ihesus Christus, per quem omnia*¹; de spiritu autem sancto: *Nemo novit, quae sunt hominis, quae sunt in ipso, nisi spiritus, qui in ipso est; ita et quae in deo sunt, nemo novit, nisi spiritus, qui in ipso est*². Et iterum: *Spiritus scrutatur alta dei*³. 5

[III]

Quod autem pater et filius et spiritus sanctus initio careant, exinde demonstratur, quia quod pater est, esse non coepit; et si non coepit, nec filius coepit. Spiritus autem sanctus, qui a patre procedit, nec ipse coepit, quia processio 10 eius continua est et ab eo est, qui non coepit. Non enim pater coepit esse, et quia non coepit, nec spiritus sanctus coepit ea ratione, quia et in ipso est et eius est. De filio autem quod non coeperit, evangelista ait: *In principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum*⁴. 15 Unde quia *erat*, non coepit, et quia *apud deum erat*, non coepit, et quia *deus erat*, non coepit.

[IV]

Sed dicis, quomodo si natus, non coepit? Et ego interrogo, quomodo quae nascuntur, crescunt? Utique, et quod creverint, sciuntur, crescentes autem nesciuntur. Numquid 20 puncta aetatum per dies indulta singulis singulos qua scientia comprehenduntur humana? Si igitur est in rebus humanis, quod factum scias, fieri autem nescias, cur et filium non ita

1 pater in B von späterer Hand nachgetragen. — 3 quae 2^o] + et P. — 4 sunt fehlt in P. — 5 scrutator A1. — 7 careat Pseudo-Ambrosius. — 8 et inde R, et exinde P. — quia quod pater est, esse non coepit] Pseudo-Ambrosius, quia quod pater esse non coepit ABPR, quia pater esse non cepit O, quia quidem pater esse non coepit C. — 10 qui a patre procedit] BCR u. Pseudo-ambrosius, quia procedit a patre A. — 12 pater] patri B. — esse cepit C. — 13 et in ipso] ex ipso B. — 14 coeperit] cepit P. — 15 et deus erat verbum fehlt in O u. R. — 17 et quia deus erat, non coepit] Pseudo-Ambrosius, et quia deus erat ABCOPR. — 18 si fehlt in OPR. — 19 Utique] Crescunt utique P u. R. — 20 creverit ABC, creverint A2, P u. R, creverunt O. — sciuntur] scitur P. — nesciantur PR. — 21 singulos qua scientia] Konjektur von mir, singulos q̄ scientia O, singulos aliqua scientia P, singulosque scientia ABCR. — 23 et fehlt in O u. R.

¹ 1 Cor 8, 6.² Ebd. 2, 11.³ Ebd. 2, 10.⁴ Io 1, 1.

natum scias, ut coepisse nescias? Praeterea sunt substantiae multae ut principatus, potestates, virtutes, dominationes, throni¹ quoque, quae quia sint, non ignoratur, quid sint autem substantiae, sciri non possunt. Et cum omne quod est, aut
 5 ignis est aut aqua aut aer aut terra, illae de quibus diximus, nulla ex his sunt vel haec sunt, quae videmus. Ergo ut esse eas scimus et quid sint, nescimus, cur non et filium, quia natus est, sciamus quidem, natum coepisse vero nesciamus? Deinde et illud, quod multa sunt in rerum
 10 natura, quae ita connexa sunt, ut cum aliud in alio sit, ita inseparabilia sint, ut a se invicem deesse non possint, ut color substantiis, ut quantitas, ut numerus, ut diversae qualitates, quia si naturis proprietas reddatur, ut risus homini, ut hinnitus equo, ut mugitus bovi, ita et divinae naturae si reddas,
 15 quod proprium est, — proprium autem dei est non coepisse, sicut et proprium est omnium, quae sunt, coepisse — invenies filium non coepisse. Necessae est ergo, ut sicut ea, quae coeperunt, his quae ex ipsis sunt, coepisse praestant, ita et deus ei, qui ex se est, proprium praestet nec coeperit ali-
 20 quando. Et quia qui filius est, et sapientia est et virtus et verbum et splendor et imago et vapor et speculum dei², quae omnia relativa sunt, quia ad eum semper, quae sunt, cuius sunt, referuntur. Numquid haec omnia, quia filius est, in deo coeperunt, aut fuit aliquando, ut sine his deus esset, quae
 25 sua sunt? Ut ergo ista originem non habent, ut coeperint,

3 quae *fehlt in P.* — quid sint] *ABCP*, quae *OR.* — 4 sciri] *AOPR*, scire *BC.* — 5 illae] (*die Substanzen der Engelchöre*) *Korrektur von mir*, ille *alle Hss.* — 6 ex his sunt vel haec] *Konjektur von mir*, ex his est vel hoc *alle Hss.* — nulla . . . vel hier *disiunctive*, wie oft bei *Priscillian*; vgl. *Schepss 221.* — 6 f eas esse *OPR.* — scimus . . . nescimus] *von mir korrigiert*, sciamus . . . nesciamus *alle Hss.* — et quid sint nescimus *fehlt in OPR.* — quor *B.* — 10 naturam *B.* — conexa *ABC.* — ut] et *P.* — alio] *ABC*, alios *OPR.* — 13 propriaetas *B.* — 13 f innitus aequo *B.* — 15 autem *fehlt in P.* — 17 nec esse *B.* — 18 hisque que *AOPR*, his que *BC.* — 19 qui] *A₂*, *OPR*, quod *A₁*, *B u. C.* — nec *AB*, ne *C*, non *OPR.* — 21 speculum] spiraculum *B.* — 22 quia] et *P.* — 24 coeperunt] *ABCP*, coeperit *OR.* — 25 Ut *fehlt in P.* — ut coeperint] coeperunt *A₁BC₁OR*, coeperint *A₂C₂P.*

¹ Vgl. Col 1, 16; Rom 8, 39.

² Vgl. Sap 7, 25 26; Hebr 1, 3; 1 Cor 1, 24; 2 Cor 4, 4.

nisi eum cuius sunt, ita tamen, ut his, quae sua sunt, coepisse non praestet, vides filium secundum naturam manentis semper intelligendum, ut sit et esse non coeperit, ut si dicamus in vivente motum esse non posse, sine eo cuius est, ita haec omnia, quae diximus, sine eo cuius sunt, esse non possunt.

[V]

Nunc nobis de caelo et terra ceterisque dicendum est, quae quia facta sunt et nata non sunt, filius dici non possunt. Quod autem factum est et natum est et renatum est, homo est. Factus enim a deo est, natus a matre, renatus vero 10 mysterio. Caelum et terra ceteraque quia facta sunt et nata non sunt, renata non sunt; filius vero, qui natus tantum est, postmodum caro factus a deo est secundum illud: *Et verbum caro factum est*¹, vel illud: *Antequam te plasmarem in utero, novi te*², vel illud: *Factus ex muliere*³, vel illud: *Considerate 15 apostolum et sacerdotem confessionis nostrae Ihesum fidelem esse ei, qui fecit eum*⁴. Natus etiam a matre est secundum illud: *Natus est vobis hodie*⁵ et *Ego hodie genui te*⁶. Renatus etiam mysterio secundum illud: *Qui non fuerit renatus ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum*⁷; vel illud cum 20 venisset dominus ad Iohannem, ut ab eo baptizaretur: *Sine modo, ait Iohanni, sic enim decet nos implere omnem iusti-*

1 hiis P. — 2 f manentis] semper manentis A. — 4 vivente] venientem O. — 5 est fehlt in P. — 8 filius A₂ COPR, filii A₁, filius dei B. — 11 Caelum ... ceteraque auf Rasur C. — ceteraque fehlt in B. — 16 sacerdotum B. — 17 qui] et qui B. — etiam] enim OPR. — 18 Natus est] est fehlt in C u. P. — nobis AB. — etiam] autem OPR. — 19 secundum illud ABCO, secundum dilectissimum R₁ P, secundum evangelium dilectissimum R₂. — 19 renatus A₂B, natus A₁ COPR. — 20 sancto fehlt in B u. C. — 22 Iohanni fehlt in B u. C.

¹ Io 1, 14. ² Ir 1, 15. ³ Gal 4, 4. ⁴ Hebr 3, 1 f.

⁵ Lc 2, 11. ⁶ Hebr 1, 5; 5, 5.

⁷ Io 3, 5. Syagrius scheint, indem er diese Stelle auf Christus anwendet, dem Irrtum zu huldigen, daß die Taufe im Jordan für Jesus seiner Menschheit nach die göttliche Adoptivsohnschaft bewirkte; ähnliche Anschauungen hatte auch Felix von Urgel (vgl. Alcuin, Adv. Felicem II 16; IV 2; bei Migne, P. L. CI 157 ff u. 173).

tiam¹. Quod autem natum tantum est, quia factum non est, renatum non est, ut filius ut verbum ut sapientia; sicut et quod factum est et natum est et renatum non est, ut animalia, quae etsi nata sunt, causam tamen non habent
 5 renascendi, sicut scriptum est: *Numquid de bubus cura est deo?*²

[VI]

Praemissa regularum definitione, qua compulsi haereticorum praesumptione diximus, quod scriptura non dixit: quia omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum
 10 est, quod et a nobis, ut diceretur, ea ratione ad sensum est, ut ex ipsis nominibus inanis adversantium ostenderetur adsertio. Nunc ergo de singulis dicendum existimo, quibus proprietatibus ab invicem separentur vel qua societate concordant, ut exinde lector agnoscat, humanis studiis et non
 15 divinis fuisse responsum. Igitur quod ingenitum dicitur vel infectum, pater est secundum eos, qui non scripturae serviunt, sed usurpationi. Non enim aut natus aut factus est, aiunt, secundum quod et nos dicimus. Ergo quod genitum est et infectum? est non enim filius, qui natus est et factus erit,
 20 quia aliud sit nasci, aliud fieri. Post quae ad impietatis suae adsertionem vertuntur et veluti immemores modum naturae negantes ad includendas aures audientium dicunt idem esse natum quod factum, ut per id, quod nascitur a gene-

2 renatum non est] *ACOR*, *fehlt in B₁ u. P.*, renatum est *B₂*. — 3 natum est et renatum non est] *ABCO*, natum est et renatum est et renatum non est *PR*. — 5 bubus *AB*, bubus *C*, bubis *R*, bobus *OP*. — 7 diffinitione *AOPR*. — qua] *A₂BC₂*, quae *A₁C₁*, quam *OPR*. — compulsi *B*. — 9 est 2^o *fehlt in C*. — aut factum] aut quod factum *OPR*. — 10 f ut diceretur, ea ratione ad sensum est, ut ex ipsis nominibus inanis adversantium ostenderetur adsertio *fehlt in OPR*. — 13 proprietatibus *B*. — qua] quae *B*. — 14 non] nondum *O*. — 15 f vel infectum] vel non infectum *BC*, infectum *P*. — 16 secundum] sequuntur *R*, sequitur *O*, sequitur secundum *P*. — 17 usurpatione *B*. — natus] *ABCP*, + est *OR*. — 18 Ergo] *ABCP*, Ergone *OR*. — 19 infectum] infectum *P*. — natus est] est *fehlt in B*. — factus non erit *C*. — 20 alius ... alius *A₂*. — 23 f a generante] *ABCP*, ac generantur *R*, ac generatur *O*.

¹ Mt 3, 15.² 1 Cor 9, 9.

rante, non videatur eiusdem esse substantiae. Quod si ita est, ut idem habeatur natum quod factum, erit ergo et quod factum est, natum, id est caelum et terra ceteraque; et iam non erit illa vera definitio, ut omne quod est, aut ingenitum sit aut genitum aut factum. Ablato enim titulo nativitatis 5 duobus modis erit omne, quod est, ut aut ingenitum sit aut factum. Et iterum non intellegentes ex negatione nativitatis dum idem asserunt natum esse quod factum, erit omne factum et ingenitum, quia quod factum est, natum non est. Nam si ingenitum aliud non est quam non esse natum et 10 idem est natum esse quod factum est, factum vero ingenitum est, quia natum non est, superest, ut de duobus modis solus ingeniti relictus esse videatur. Sed forte dicatur, aliud esse ingenitum quod et infectum sit, et aliud ingenitum quod factum sit, ac perinde facti modus, etsi ingenitus dicatur, non 15 amittat facti significationem, sicut et quod ingenitum dicitur, ut facti ita et infecti vim obtineat et sit duobus modis omne quod est. Quid ad illud dicendum est, quod omne quod factum est, quia genitum non est, ingenitum est? Et si ingenitum est, quod factum est, ergo et quod natum est, infectum est; et erit aliud factum et aliud genitum, quia quod factum est, ingenitum est, et quod natum est, infectum est. Et iterum si idem est natum quod factum, erit ergo, ut quod natum est, ingenitum sit, quia quod factum est, ingenitum est. Sed non potest ingenitum esse quod natum est. Ergo 25 aliud erit ingenitum quod factum est, et aliud genitum quod

1 substantia B. — 3 et 1^o *fehlt in B.* — et iam] et *fehlt in C*, etiam PR. — 4 illa *fehlt in P.* — definitio AOPR. — aut] ut aut C. — 6 ut in C₂ *getilgt.* — 7 generatione A. — 8 dum idem asserunt natum esse quod factum, erit omne factum et ingenitum, quia quod factum est, natum non est ABC, dum idem asserunt natum esse quod factum et ingenitum, quia quod factum est et ingenitum, quia quod factum est, natum non est OPR. — 10 non aliud R. — et *fehlt in O.* — 12 ut *fehlt in A₁.* — 13 videretur A. — 14 infectum] factum BC. — 15 factimodus C. — 16 amittit BOPR. — 17 optineat A, obtineat B. — et sit ABC₂, et si C₁OPR. — 19 Et] Aut O. — 22 et quod natum est, infectum est *fehlt in B.* — 23 Et] Aut O. — si] *fehlt in B*, sunt C. — 25 natum] factum O. — 26 f et aliud genitum quod infectum] AB, et aliud quod infectum COPR.

infectum est. Sanctus autem spiritus neque natus neque factus est; est ergo ingenitus et infectus. Mundus autem factus est, qui ante non fuit; est ergo et ipse ingenitus, non enim genitus est, quia factus est.

[VII]

5 Nunc de ingenito et genito, quod in principio diximus, dicendum est, quid habeat significantiae vel qua ratione divinae scripturae hoc nomen declinandum iudicaverint et patrem tantum dixerint, quod haeretici ingenitum et infectum magis existimant esse dicendum. Fugiunt enim patris nomen
10 scientes, quod non sinat prius intellegendum esse quam filium. Ac perinde de ingenito et genito desiderant movere quaestiones, quia posterior humana ratione significetur genitus ab ingenito. Addunt namque de deo patre et filio et spiritu sancto ex nominibus eorum intellegendam esse substantiam,
15 sed non ex his, quae scriptura significavit patrem, filium, spiritum sanctum nuncupando, sed ex his, quae praesumpsit humana sapientia, quam apostolus damnat dicens: *Ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute dei*¹; vel illud: *Non edocti humanae sapientiae verbis, sed docti spiritu*². Redde ergo haeretice,
20 quod docuit spiritus, redde, ut fides non sit in sapientia hominum, et haeresis non erit. Et ne diutius inmoremur, veniamus ad ea, quae nobis tamquam murum ferreum opponere consuerunt dicentes: ingenitus et genitus idem est, necne? ut per id quod dissimilis sonus in nomine est, non videatur patris et filii et
25 spiritus sancti eadem esse substantia. Secundum quam formam et ego interrogo, si differentia est geniti nomen ab in-

3 non fuit] non *fehlt* in B. — 5 f Nunc de ingenito . . . dicendum est in A am Rande. — 11 Ac perinde] Hac C₂. — desiderant OPR, desiderent ABC. — 12 significatur B. — 14 intellegendum OPR. — 15 spiritum *fehlt* in R, *nachgetragen* in C₂. — 16 praesumpsit] *sumpsit* B. — 17 damnat] *clamat* A₁. — 18 Nonne docti B. *Hier beginnt das Fragment von Mai* [M]. — 21 hereses A. — 23 idem est, necne *fehlt* in B. — 25 eadem esse substantia] ABCM, eam esse substantiam PR, eandem . . . O. — 26 nomen ab] BC₂M, nomen est ab AC₁OPR.

¹ 1 Cor 2, 5.

² Ebd. 2, 13.

genito, ne eadem videatur substantia? Ergo quodcumque ingenitum dicitur, eiusdem erit substantiae, si geniti ab ingenito discrepat nomen. Dicitur ergo ingenitus pater atque infectus; dicitur et filius genitus atque infectus. Sic igitur in eo, quod ingenitus et genitus sibi differunt, ergo in eo, 5 quod infectus et infectus dicuntur, eiusdem erunt substantiae. Spiritus etiam sanctus, de quo scribitur, quod neque pater sit neque quod filius, neque quod factus, quid erit dicendum? Ingenitus erit; sed si ingenitus, eiusdem erit substantiae, cuius et pater est, qui est ingenitus, si vero genitus, eiusdem 10 erit substantiae, cuius et filius. Si vero factus dicendus est, eiusdem erit substantiae, cuius et mundus est vel ea, quae ex nihilo sunt. Sed mundus, etsi factus est, ingenitus est, non enim filius est, quia factus est. Erit ergo quod et pater est, qui est ingenitus. Quo genere, si et spiritus sanctus 15 factus est, erit et ipse ut mundus ingenitus? Sed diximus filium infectum, non enim factus est. Ergo quidquid factum non fuerit, eiusdem erit substantiae. Pater factus non est, spiritus sanctus factus non est, filius factus non est. Ergo eiusdem erit substantiae spiritus sanctus vel filius, cuius et 20 pater est. Ingenitus pater, ingenitus et spiritus sanctus, ingenitus et mundus; non enim nati sunt, eiusdem erunt substantiae, cuius et pater est. Sed mundus factus est, pater autem non est factus, sed neque filius neque spiritus sanctus. Ergo solus mundus non erit eiusdem substantiae, cuius pater 25 vel filius vel spiritus sanctus. Quid ergo in nominibus ex hominum sapientia venientibus inmoramur et non in his, quae scriptura significavit dicendo patrem et filium et spiritum

1 ne] *ABCMP*, nec *OR*. — 4 atque] et *O*. — 5 et genitus *fehlt in OPRM*. — 8 neque quod filius] *A₂BC*, neque quos filius *A₁*, neque filius *OPRM*. — 9 ingenitus 2°] *ABCP*, genitus *MOR*. — 10 f cuius et pater est, qui est ingenitus; si vero genitus, eiusdem erit substantiae] *ABC*, *fehlt in MOPR*. — 11 f cuius et filius. Si vero factus dicendus est, eiusdem erit substantiae *fehlt in M*. — 18 nichilo *R*. — 16 Sed diximus] *zweimal O*. — 19 spiritus sanctus factus non est] factus *fehlt in BMOPR₁*. — 27 convenientibus non moramur *P*. — his, quae] hisque *B*, his que *P*. — 28 scriptura] scripta *P*. — significavit *BO*. — 28 f et spiritum sanctum *fehlt in B*.

sanctum esse credendum? Quod si nominibus <fides> abhibenda est, ut quicquid vel ingenitum sonat vel infectum, necesse est, ut quicquid fuerit ingenitum vel infectum, eiusdem sit substantiae, et hac ratione quicquid illud fuerit, quod im-
5 mortale dicatur vel incorruptum vel incorporeum vel infectum, ut eiusdem videatur esse substantiae. Mundus factus est vel ea, quae in mundo sunt, numquid quae facta sunt, eiusdem erunt substantiae, id est caelum, terra, aer, aqua? Si igitur quae facta sunt, non sunt eiusdem substantiae, quia nata
10 non sunt, ergo ingenitus et genitus, qui facti non sunt, eiusdem erunt substantiae, quia aliud sit natum, aliud factum. Ea enim, quae fiunt voluntate facientis, substantiae diversitate consistunt, ea vero, quae nascuntur, etiam ex factis eiusdem naturae semper obtinent veritatem. Respice arborum,
15 seminum, pecudum, ferarum, volucrum hominumque naturas; respice et earum opera aut hominum habitacula aut cubilia ferarum aut nidos avium aut apium cellas aut promptuaria formicarum aut antra araneorum vel omnium generum secreta atque in his, quae dixi, earum opera considera. Numquid
20 similes substantiae sunt eorum, quae vel generant vel generantur? Ita procul opera omnium sunt a natura generantium, sola nativitas substantiae se generantis indicium est. Factae sunt etiam dominationes, virtutes, potestates, throni, principatus. Numquid quia factae sunt et genitae dicuntur?
25 Sed si genitae non dicuntur, quia factae sunt, erunt utique ingenitae? Si ingenitae sunt, eiusdem erunt substantiae, cuius et pater est, qui est ingenitus. Dicuntur ergo throni,

1 fides ergänzt Angelo Mai, alle Has lesen: Quod si nominibus adhibenda est. — 2 vel ingenitum] vel fehlt in B. — 3 f eiusdem sit substantiae] sit Korrektur von Angelo Mai, eiusdem esse substantiae CMOPR, eiusdem esse naturae A. — ingenitum vel infectum, eiusdem sit fehlt in B. — 4 et] aut O. — 6 f vel aque in mundo sunt P. — 11 aliud factum] alia A₂. — 12 facientis B. — diversitate zweimal B. — 14 optinent A. — 15 pecodum A. — naturam A₁. — 17 nidos AB. — cellos O. — promptuaria B. — 18 araneorum B, araneorum P. — 20 similes] Konjektur von mir, similia ABMOPR, non similis C, similis korr. Angelo Mai. — eorum, quae ABCP, quaecumque OR, quorum, quae M. — 21 omnium] hominum O. — 22 se generantis] segregantis A. — iudicium R. — 27 qui est ingenitus fehlt in A.

potestates, principatus, dominationes, virtutes, numquid eiusdem erunt substantiae, licet nominum videatur esse diversitas? Quae nominum diversitas honoris significatio est et non earum substantiae. Nam cum dicuntur virtutes, dominationes, sedes, potestates, honorum expressio est, non substantiae demon- 5 stratio, quae vel quales intellegi debeant. Et utique haec omnia et incorporea et incorrupta et immortalia et ingenita dicuntur; non enim filii sunt, quia unicus filius est, qui sinum patris exposuit. Denique de angelis quid ait apostolus? *Cui enim angelorum aliquando dixit deus: filius meus es tu?*¹ Negando 10 ergo filios, negavit in eis nativitatem, non negavit creationem, sicut apostolus ait: *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive virtutes, sive potestates, omnia per ipsum facta sunt*². Facta autem dixit omnia, non tamen nata. Numquid ergo ex eo, quod dicuntur vel incorporea vel incorrupta vel immortalia, 15 substantiae eorum confessio est, quae vel qualis sit, et non magis negatio passionum? Nam cum dicimus incorporeum aliquid, negamus corpus, non vero substantiam confitemur; vel cum dicimus incorruptum atque immortale, non quid sit, sed quid non patitur, edicimus. Non enim patitur vel mor- 20 tem vel corruptionem, quod immortale dicitur vel incorruptum. Unde ne quis nominibus tot tantisque tam multis aut eiusdem dicat omnia esse substantiae aut iterum compositam ex multis eorum naturam existimet esse intelligendam, quia et de deo similia dicuntur. Non ergo eorum quae diximus, sub- 25 stantiae confessio est, sed tantum negatio vel quae corpori-

3 Quae nominum diversitas *B*, am *Rande nachgetragen*. — 4 cum *fehlt in MOPR*. — 5 substantia *A*. — 6 qualis *B*. — 7 et incorporea] et *fehlt in OR*. — incorrupta et immortalia *ABMR*, immortalia et incorrupta *C*. — 9 apostolos *B*. — 11 filios] filius *A₁B*. — 12 sic *MPR*. — 12 f sive principatus *fehlt in B*. — 16 qualis sit *AC*, quales sit *B*, quales sint *MOPR*. — 18 non] nam *R*. — 19 immortalem *BR*. — non quid] numquid *P*, non quod *O*. — 20 quid] quod *O*. — edicimus *R*. — 21 vel 2^o] atque *O*. — 23 compositam] *hier endigt M*. — 24 existimat *A₁*. — intellegendam] *B*, intellegendum *AC*, intellegendo *OPR*. — 26 quae *fehlt in P*.

¹ Hebr 1, 5.

² Col 1, 16.

bus accidunt. Accidunt enim corporibus qualitas, magnitudo, nativitas, mors atque corruptio, quae omnia his non accidunt. Non ergo de dictorum nominum substantia demonstratio est, sed aut corporis definitio aut negatio passionis. Et inde est, quod de incorporeis cum sermo esset apostolo, ut ostenderet haec omnia facta vel non fuisse, quia facta sunt, spiritum sanctum inter haec omnia nominavit, ne factus et ipse crederetur; habet enim proprietatem suam, qua sanctus spiritus dicitur, de quo nunc dicendum existimo.

[VIII]

10 Igitur sanctus spiritus pater non est, sed ingenuus atque infectus; filius non est, non enim genitus est; factus non est, quia ex nihilo non est. Si igitur neque filius neque spiritus sanctus ex nihilo est, quid erit quartum, quia omne quod est, aut ingenuum aut genitum aut factum est? Interim pater
15 non est, quia patris est et in patre est; processionem habet ex patre et non nativitatem, sicut et salvator ait: *Cum abiero, mittam vobis paraclitum, qui a patre procedit*¹. Quae processio continua atque inseparabilis est. Est enim qui est, et est de quo est, qui, id quod est et in quo est,
20 non ipse est, attamen et ad ipsum est. Est enim deus, est, quia in deo est secundum apostolum: *Nemo novit quae sunt hominis, quae in ipso sunt, nisi spiritus, qui in ipso est. Ita et quae sunt in deo, nemo novit, nisi spiritus, qui in ipso est*². Quid aliud voluit nos docere apostolus, nisi ex comparatione

1 accidunt] *OR stets*, accedunt *ABCP*. — 3 de dictorum nominum substantia *OPR*, de dictorum nominum substantiae *A₁C*, de dictorum nominum substantiae *A₂B*. — 4 definitio *OPR*. — 5 incorporeis] *ABC*, corporeis *OPR*. — 7 ne] nec *O*. — 8 proprietatem *B*. — 9 qua] quia *P*. — spiritus sanctus *C*, dazu am Rand: spiritus sanctus ingenuus. — 10 Igitur] Legitur *P*. — 12 f neque filius neque spiritus sanctus *BCOPR*, neque pater neque f. n. sp. s. A. — 13 quia] quod *OPR*. — 16 et 2^o fehlt in *B*. — 17 habiero *B*. — paraclitum *R*. — 18 inseparabilis *A*. — 19 qui est, et] quis esset *P*. — et est de quo] et fehlt in *C*. — qui id] quia id *COR*, quid *P*. — 20 et ad ipsum est] *A₂*, ad ipsum est *A₁B*, ipsum est *OR*, id ipsum est *C*, et ipsum *P*. — 21 est quia] *ABC*, est qui *OPR*. — 22 quae in ipso sunt] *A*, quae in ipso *OPR*, fehlt in *B* u. *C*.

¹ Io 15, 26.² 1 Cor 2, 11

humani corporis et spiritus, qui in corpore est, deum, qui spiritus est, habentem in se spiritum, sicut scriptum est: *Deus autem spiritus est*¹, sub significatione compositionis in deo, qui incompositus est, spiritum intellegendum. Si enim deus spiritus est habens in se spiritum, vides spiritum in spiritu inesse secundum formam compositi corporis, quia habere et haberi non idem sit; nec tamen ut in homine, ita et in deo aliud videatur in alio. Ignis tamen sumamus exemplum et interna eius externaque rimemur. Numquid in globo ignis vel stilo alius videtur interius et alius exterius, et non ipse, vel etiam non inesse dicendus est, quia unus est? Si igitur et intus et foris est, dum sibi inest et unus atque inseparabilis est, haec in deo difficilia dicemus, ut in eo, qui est, in quo est, inesse non possit, hoc est spiritus in spiritu? Et qui praestitit aliis et esse et habere, id quod est, ipse non habeat; et ubi erit illud: *Ita et quae in deo sunt, nemo novit nisi spiritus, qui in ipso est*?² Vides ergo non idem intellegendum, quod est et in quo est, nec tamen aliud intellegendum inesse quam quod in quo est. Est enim in patre, quia patris est; et quia patris est, etiam filii est apostolo dicente: *Quoniam estis filii dei, misit deus spiritum filii sui*³. Et rursum: *Si autem spiritus eius, qui suscitavit Ihesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter spiritum suum, qui habitat in vobis*³. Et qui patris ac filii

1 deum] domini O. — qui spiritus est] ABC, qui spiritum OR, spiritum P. — 2 in se spiritum] in se ipsum P. — deus autem spiritus est] + habens in se spiritum OPR. — 3 f sub significatione compositionis in deo, qui incompositus est, spiritum intellegendum. Si enim deus spiritus est *fehlt in OPR.* — 5 in 2^o *fehlt in B.* — 6 habere] haberi O. — 8 f externaque rimemur] AC, externa querimemur B, externa quereremur PR, externa eius queremus O. — 13 dicemus] AC, dicimus BOPR. — 14 posset B. — in spiritum O. — aliis praestitit OPR. — 15 id quod est] A, id quod BC₁OPR, id Ca. — 18 inesse] BCOPR, esse A. — quam quod ABCP, quod *fehlt in B u. O.* — 19 quia patris est] 1^o *fehlt in OPR.* — et quia patris est] et qui patris est C, et quod patris est B. — 21 Et] Aut O. — spiritus eius] + est C. — 22 f habitat in vobis, qui suscitavit Ihesum a mortuis *fehlt in B.* — Ihesum] Christum P. — 24 Et qui] Quia B.

¹ 2 Cor 3, 17.² Gal 4, 6.³ Rom 8, 11.

est, ita inseparabilis a patre filioque est eodem apostolo dicente: *Quis enim scit hominum, quae sint hominis, quae in ipso, nisi spiritus, qui in ipso est? Ita et quae in deo sunt, nemo cognoscit nisi spiritus dei*¹. Ut scilicet ex comparatione humani spiritus
 5 edocti sicut ex substitutione hominis indivisibiliter inest spiritus hominis, dum sit in homine, ita et in deo spiritus dei ex sua inimitabili substitutione per naturam indivisibilis substantiae inesse intellegendus est. Neque quia indivisibilis est, non inesse dicendus est, cum aliud sit esse eum, qui insit, aliud
 10 vero eum, cui insit. Et spiritus sanctus dum in Moyse inest, in septuaginta viris datus est scriptura dicente: *Et abstulit de spiritu, qui erat in illo, et inposuit super septuaginta seniores*². Qui neque dum aliis datus est, non etiam in Moyse totus est, neque dum totus in Moyse est, non etiam in aliis totus est?
 15 Apparet eiusdem spiritum sanctum esse naturae, ut indivisibilis sit, dum neque qui in deo est, loco dividitur et sit in homine, dum in deo est. Hominis autem spiritus, etsi natura indivisibilis est, loco tamen dividitur, quia dum in suo homine est, in altero esse non potest.
 20 Creaturis enim et maxime compositis ista proveniunt, ut extra esse non possint ab his, a quibus septae teneantur, et aliud sint ipsae quam hae, quibus insunt, quia quae sunt in aliis, ipsae, in quibus sunt, esse non possunt. In deo vero non quod per compositionem naturae, quae simplex est, aliud
 25 sit spiritus et aliud, in quo spiritus, quia deus spiritus est evangelista dicente, sed ut hac elocutione distinctio persona-

1 ita *fehlt in P.* — inseparabilia patri *B.* — filioque] et filio *OPR.* — 2 sunt *A.* — quae in ipso *fehlt in B.* — 3 spiritus] + hominis *B.* — cognoscit *B.* agnoscit *OPR.* — 5 hominis] *A, BC,* humanis *A₂PR,* humani spiritus *O.* — 7 inimitabili] *OR,* inimitabili *ABC,* inimitabili *P.* — 10 cui *ABCOP,* cur *R.* — Moyse *AR,* Moysen *B,* mosen *C.* — 11 *LXX OPR.* — abstulit *B.* — 15 ut] et *B.* — 19 homini *B.* — 21 possunt *O.* — septae] septe *B,* septa *ACOPR.* — tenentur *B.* — 22 ipsae] *AB,* ipse *COPR.* — quam hae *A,* quam ea *OPR,* quam e *BC.* — 23 ipsae] *AB,* ipse *COPR.* — vero] vera *B.* — 25 et aliud *ABCP,* et *fehlt in O u. R.* — 26 hac] hoc *B.* — elocutione *AC,* elocutione *B,* locutione *OR,* locutionem *P.*

¹ 1 Cor 2, 11.

² Nm 11, 25.

rum naturae incorporalis atque incompositae intellegeretur, dum in deo non idem est esse quod inesse, apostolus est locutus.

[IX]

Et licet iam sufficiant, quae dicta sunt de inseparabili natura spiritus sancti, tamen ad aedificationem intellegentiae 5 nostrae diutius inmorari desidero physicis prolatis exemplis, quibus facilius rationes inquirentes adquiescere consuerunt. Organi igitur sumamus exemplum, cuius solet in modulis fistularum sonus esse diversus. Et cum una sit in aere substantia, effectus tamen sonorum varius invenitur, dum in 10 capaciore maior aut gravis aut subtilis sonus invenitur vel acutus. Aut etiam dum ignis vicinioribus calidior, longinquiribus tepidior est, numquid non eadem substantia est vel in calore vel in tepore, quae longe vel proxime positus unus ignis operatur. Ita et spiritus sanctus etsi diversus in offi- 15 ciis, tamen substantia unus est, qui nec statim, quod actu distat, distat et substantia, nec statim composita dicenda est diversitate substantiae, quia officiorum diversa significatio est. Denique corpus ex diversitate membrorum est, unum est, nec tamen diversitas membrorum substantiam corporis osten- 20 dit esse diversam, sicut apostolus ait: *Non potest dicere oculus manui, opera tua non indigeo, aut caput pedibus, non estis mihi necessarii, sed cum sint omnia membra, unum tamen corpus*¹. Unde non in una donatione spiritus sancti omnes eiusdem actiones spiritus continentur, quia aliud sit, sicut apostolus ait, spiritum 25

1 incompositae] incomposite *OPR*, in compositi *AC*, compositae *B*. — 4 iam] etiam *OPR*. — de] *ABCP*, dum *RO*. — 11 capaciore] comparatione *O*. — 12 calidior, longinquiribus *fehlt in B*. — 14 tepore] tempore *B*. — unus *fehlt in B*. — 15 etsi] et *B*. — offitiis *B*. — 17 distat *fehlt in B*. — exposita *P*. — 19 corpus ex diversitate membrorum est] *AC₁OPR*, est *getilgt C₂*, corpus, qui ex div. membr. est *B*. — 21 sic *PR*. — oculos *B*. — 22 opera tua non indigeo] *A*, operam tuam non desidero *BC*, opera tua non desidero *OPR*. — capud *B*. — 24 donatione] *BC*, datione *AR*, actione *O*, dicatione *P*. — sancti] *C*, sanctus *ABOPR*.

¹ 1 Cor 12, 21.

habere donorum, aliud ministeriorum, ita tamen aliud, ut non sit alius; aliud autem non naturae substantia, sed divisionis officio. Ipse denique apostolus Paulus edoctus per spiritum ostendit non semel datum in plenitudine retineri, dum dicit:

5 *Alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanctorum in uno spiritu, alii operatio virtutis, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum. Omnia autem haec operatur unus atque*

10 *idem spiritus dividens singulis prout vult*¹. Si igitur singulis singula dividens est, numquid ipse dividitur? Regis etiam sequamur exemplum, cuius potestas tota partibus in totis est, ita tamen, ut quod in totis est, non recedat in toto. Dividentis ergo potestates non substantia, sed officia dividuntur. Si enim corporalia

15 intellectu tantum et non rebus ipsis separantur, quanto magis spiritualia nisi intellectu solo non recipiunt divisionem? Numquid dividitur color a corpore aut numerus aut quantitas a substantiis, nisi ut dixi, solo intellectu, dum aliud esse in alio sentitur, ita tamen aliud, ut mente et ratione divisio sustineat passionem, non oculis separationem. Natura enim ita

20 connexa sunt multa, ut inseparabilia sint; nec tamen quia non separantur, aliud in alio non esse confitendum est. Bene ergo apostolus et esse deum et quae in deo sunt vel spiritum ipsius docuit separari non posse. Nam si in rerum

25 natura talia sunt, quae cum sint in aliis, inseparabilia vide-

1 ministeriorum *R*. — 2 alius] aliud *A₁P*. — naturae substantia] *AC*, natura substantia *B*, naturae substantiae *OPR*. — 4 plenitudine *C*. — 7 virtutum *O*. — 9 sermonum] linguarum *BCP*. — operatur *B*. — 12 f ita tamen ... in totis est] in *B* am Rande nachgetragen. — 13 in toto] in totis *O*. — Dividentis] *ACP*, Dividentes *BO*. — 16 spiritualia *BCO*. — 17 ff aut quantitas a substantiis, nisi ut dixi solo intellectu, dum aliud esse in alio sentitur, ita tamen aliud, ut mente et ratione divisio sustineat passionem, non oculis separationem *ABC*, aut quantitas a substantiis nisi ut dixi separationem *P*, aut quantitas intellectus, nisi ut dixi separationem *OR*. — 21 connexa *BCPR*. — multa fehlt in *OPR*. — 25 natura talia] natura alia *C*, naturalia *P*. — inseparabilia] *A₁BC*, separabilia *A₁OPR*.

¹ 1 Cor 12, 8—11.

antur, quid te voluit aliud scriptura docere, nisi ut, dum legis et esse deum et quae in deo sunt, non naturam intellegas divinam esse compositam, sed secundum compositam intellegas incompositam. Non ergo quae divina sunt, secundum corpora intellegenda sunt, nec tamen aliter quam de corporalibus intellegenda sunt. Denique magnitudinem dei pulchritudinemque de corporalibus scriptura intellegendam voluit edocere, cum magnitudo mensurae sit et pulchritudo figurae; dicendo enim de magnitudine mundi et pulchritudine creaturarum conditor aspicitur et apostolus ex visibilibus invisibilia dei intuenda demonstrat. Sic enim ait: *Invisibilia eius creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*¹. Physicis ergo, hoc est naturalibus exemplis fidem divinae maiestatis docuit. Qua ratione et de partibus membrorum officia causarum docuit intellegenda, cum dicit scriptura: *Oculi domini super iustos et aures eius ad preces, vultus autem domini super facientes mala*². Et paene omnia membra in deum transferens scriptura docere voluit homines incorpoream naturam significatibus corporalibus intellegendam, non ut membra in deo intellegas, nec ex membris corpus esse credatur, sed ut ex membris officia recognoscas et intellegas videre deum, non tamen oculis, et audire, non tamen auribus, ita et in ceteris. Igitur ex compositis, ut frequenter diximus, incompositam docuit scriptura dei naturam intellegendam.

[X]

Nunc veniamus ad ea, quae deus habere dicitur, quae non possunt et non haberi, quae haberi dicuntur, ut ait apostolus:

1 leges C. — 2 in deo] in deum OPR. — 3 sed secundum compositam fehlt in OPR. — 6 pulchritudinem quae C, OPR. — 7 volui te docere A. — 8 mensura B. — 10 apostolos B. — visibilibus] invisibilibus A. — intuenda ABCP, intuendo OR. — 12 intellecta] BCOPE, intellectu A. — Fysicis B, Fysicis P, Phisicis R. — 13 magestatis A. — edocuit OPR. — 14 officia et causam (et über der Linie C₂) BC. — 15 intellegenda, cum dicit fehlt in B. — 16 ad] in C. — autem fehlt in B u. C. — 23 ex compositis] ex positis P. — incompositam] BCOR, incomposita A, in compositis P. — 26 et non] OR, ut non ABCP. — quae haberi] AC, quae habere B, quia haberi OPR.

¹ Rom 1, 20.² Ps 33, 16—17.

*Ita et quae in deo sunt, nemo novit, nisi spiritus, qui in ipso est*¹. Quae sunt ergo in deo, pariter requiramus. Nonne sapientia, virtus, lux, providentia, vita, splendor, imago, immortalitas, de qua scribitur: *Qui solus habet immortalitatem*².

5 Habet enim universa, quae diximus, quae omnia filius est, sicut apostolus ait: *Christum dei virtutem et dei sapientiam, et qui est splendor gloriae et imago substantiae eius*³, et in lumine tuo videbimus lumen⁴. Si igitur haec omnia filius est, quae nemo novit, nisi spiritus, qui in deo est, vides, ut fre-

10 quenter ediximus, secundum formam naturae compositae de incomposita intellegentias edoceri. Sunt ergo et quae sunt in deo ut filius in patre, ut lux in luce, ut virtus in virtute, ut sapientia in sapientia, quique omnia quae diximus, et ut spiritus sanctus, qui in ipso est, qui non sunt aliud intellegendi quam

15 deus est. Non enim extraria divinae naturae sunt aut accidentia, quae sua sunt. Sic enim dicit dominus noster: *Ego in patre et pater in me*⁵. Et apostolus: *Ita et quae sunt in deo, nemo novit, nisi spiritus, qui in ipso est*⁶, sanctus etiam spiritus, cuius officia et diversa et multa

20 sunt, sicut superius dixi, quae tamen sub membrorum nostrorum actibus denuntiantur, sicut apostolus ait: *Omnia enim membra non eundem actum habent*⁷. Numquid composita natura intellegenda est, quae membrorum nostrorum comparatur officiis? Aut iterum non erunt multa intellegenda, cum dicat: *Omnia enim membra non eundem actum*

8 est *fehlt in P.* — 11 intellegentias *A*, intellegentia *COPR*, intellegentiae *B*. — Sunt ergo] Sint *A*. — 12 ut filius] ut dixi *A*, + filius *A*. — ut lux in luce et *A*, ut lux in lumine ut *BC*, et lux in lumine ut *OPR*. — virtus] virtutu^s *C*. — 13 qui que *BCR*. — 14 sanctus *fehlt in BCOR*. — qui non sunt aliud intellegendi *ABCP*, quae non sunt aliud intellegendae *OR*. — 15 extraria divinae naturae *ABCP*, extra substantiam divinae naturae *OR*. — 16 accedentia *A*, accedencia *P*. — dominus] + deus *P*. — 17 Et apostolus] Aut apostolus *O*. — 18 in deo] in deum *BC*. — 19 sancti *B*. — 20 sicut *fehlt in O*. — 21 denuntiat *O*. — 24 comparantur *O*. — 25 f Omnia enim membra non eundem actum habent *fehlt in P*.

¹ 1 Cor 2, 11.² 1 Tim 6, 16.³ Hebr 1, 3.⁴ Ps 35, 10.⁵ Io 14, 11.⁶ 1 Cor 2, 11.⁷ Rom 12, 4.

*habent?*¹ Vides ergo unam humani corporis substantiam officiorum varietate diversam, quae dum actibus differunt, non possunt non plura esse, quae plura sunt. Si igitur membra, quae enumerat, corpus sunt, quia ex corpore sunt, sicut apostolus ait: *Non potest dicere oculus manui: opera tua non desidero, aut iterum caput pedibus: non estis mihi necessarii; et non sum de corpore*². Non ideo non est de corpore. Vides ad substantiam, quod de corpore corpus est, pertinere, ne alia membrorum quam corporis videatur esse substantia, ad membra vero corporis officia relata, quae quia non eundem actum habent, plura 10 voluit demonstrare. Non ergo per haec sancti spiritus, ut dixi, composita natura est intellegenda, quia ex comparatione membrorum humanorum sancti spiritus diversa demonstrantur officia. Docuit ergo apostolus membrorum exemplis unam spiritus sancti naturam inseparabilem actionum diversitate constare. Nam et 15 supra diximus non semel datum in plenitudine retineri. Denique ideo frequenter datus ostenditur, ne semel datus totus putaretur, cum tamen totus sit in natura, non tamen totus in officiis. Varietas ergo actionum non substantiam dividit, sed dona gratiarum, ipse autem in singulis est et totus in singulis actionibus. Non 20 enim habentes apostoli spiritum confessionis habebant etiam remissionis, nec acceptum in remissione habebant varietatem linguarum, aut etiam in virtutibus accepta potestate, cum ab apostolis inmundi spiritus fugarentur, in omnibus ab eis actionibus habebatur, sed per gradus quosdam ut fides proficiebat, 25 ita et dona divino munere conlata credentibus conferebantur.

2 varietate *B*. — 4 numerata *A*₁, enumerata *B*. — corpus *ABC*, corpora *OPR*. — 5 oculis *B*. — operam tuam *BC*. — 6 caput *BP*. — michi *R*. — 7 sum] solum *P*. — ad *fehlt in OPR*. — 8 de *fehlt in P*. — 10 officio *OPR*. — relata, quae] relataque *A*. — 15 inseparationem *C*₁, inseparabilem *C*₂. — 15 et] *ACPE* ut *BO*. — 18 Varietas *B*. — 19 dividet *B*. — 21 habebunt *OR*. — 22 varietatem *A*, in varietatem *B*, in varietate *COR*. — 23 f cum ab apostolis *A*, cum apostolis *BOPR*, ab apostolis *C*. — 24 ab eis *A*₂ *OPR*, habens *A*₁, ab his *BC*. — 25 proficiebatur *P*. — FINIVNT REGVLAE CATHOLICAE FIDEI PROLATAE A SANCTO HIERONIMO PRESBITERO CONTRA OMNES HERETICOS *A*, EXPLICIVNT REGVLAE DEFINITIONVM PROLATAE A SANCTO HIERONIMO (IERONIMO) *C* *BC*, + CONTRA HERETICOS *C*; *fehlt in OPR*.

¹ Rom 12, 4.² 1 Cor 12, 21 15.

VIII. Zur Literaturgeschichte des Priscillianismus.

1. Die Literatur, die unzweifelhaft zum Priscillianismus in Beziehung steht.

Die Geschichte des Priscillianismus, zumal in seinem inneren Verlauf während des 5. und 6. Jahrhunderts, wird wohl niemals ganz aufgeklärt werden, da der größte Teil der theologischen Literatur, die sich mit ihm beschäftigte, verloren ging und die erhaltenen Reste in ihrem antipriscillianischen Charakter vielfach nicht erkannt sind. Die Werke Priscillians selber sind uns merkwürdigerweise beinahe vollständig erhalten geblieben; aber nur deswegen, weil er seine Gedanken und Lehren in das Gewand der Lüge und Heuchelei gekleidet und sich als Katholiken gebärdet hat. So entgingen sie dem Schicksal der Schriften seiner Anhänger, die ausnahmslos zu Grunde gingen.

Unter denen, die mit ihm in Trier starben, befand sich ein Dichter Latronianus, der von Hieronymus das Zeugnis erhält, daß seine Gedichte einen Vergleich mit den Klassikern aushalten konnten¹. Leider erfahren wir über deren Inhalt nichts. Aber die Vermutung liegt nahe, daß er seine Muse in den Dienst priscillianischer Ideen gestellt habe.

Des Landes verwiesen wurde in Trier Tiberianus, von dem Hieronymus zu berichten weiß, daß er in schwülstiger und gekünstelter Darstellungsform eine Schutzschrift verfaßte, die wir ebenfalls nicht mehr kennen². Die Schlußbemerkung bei Hieronymus: „filiam, devotam Christo virginem, matrimo-

¹ De viris illustribus Kap. 122: „Latronianus, provinciae Hispaniae, vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus, caesus est et ipse Treveris cum Priscilliano, Felicissimo, Iuliano et Euchrotia, eiusdem factionis auctoribus. Exstant eius opera diversis metris edita.“

² Ebd. Kap. 123: „Tiberianus Baeticus scripsit pro suspicione, qua cum Priscilliano accusabatur hereseos, apologeticum tumentis compositoque sermone. Sed post suorum caedem taedio victus exilii, mutavit propositum et iuxta sanctam scripturam ‚canis reversus ad vomitum suum‘ filiam, devotam Christo virginem, matrimonio copulavit.“

nio copulavit“, hat zu allerlei Erklärungsversuchen Anlaß gegeben, während der Sinn doch nur der sein kann, daß Tiberianus sich sowohl von den Priscillianisten wie von den Katholiken lossagte und dem religiösen Indifferentismus anheimfiel. Diese Gesinnung äußerte sich auch dadurch, daß er seine Tochter, die bisher als gottgeweihte Jungfrau lebte, zu heiraten nötigte.

Von großer Bedeutung muß im priscillianischen Streit die schon durch ihren volkstümlichen Titel auffallende Schrift des Bischofs Dictinius gewesen sein. Er nannte sie „Libra“, weil sie aus zwölf Abschnitten wie das römische Pfund aus zwölf Unzen bestand. Zwar hat er sich auf der Synode von Toledo im Jahre 400 von der Häresie lossagt, aber sein theologischer Traktat mußte jahrhundertlang der Häresie Vorschub leisten; wenigstens sieht sich noch das Konzil von Braga im Jahre 563 genötigt, dagegen Stellung zu nehmen: „Si quis . . . tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius antequam converteretur scripsit . . . legit . . . anathema sit.“¹

Zum erstenmal hören wir von ihm in dem Briefwechsel des Spaniers Consentius mit Augustinus aus den Jahren 409 bis 410; Brief 120 gibt uns Nachricht über Verhandlungen beider bezüglich des Dictinius. Auch des Augustinus Buch „Contra mendacium ad Consentium“ ist durch die „Libra“ veranlaßt und lag dem Schreiber im Wortlaut vor.

Consentius selber darf zu den Bekämpfern des Priscillianismus gerechnet werden, denn Brief 119 in der Augustinischen Briefsammlung stammt von ihm, und wir erfahren daraus, daß er einen Traktat „De trinitate“ verfaßt hat, woraus eine größere Stelle mitgeteilt wird, die allem Anscheine nach gegen die priscillianische Trinitätslehre gerichtet ist. Inwieweit Consentius der Aufforderung Augustins nachgekommen ist, die Irrtümer der Sekte aufzudecken und

¹ Hahn 231.

Künstle, Antipriscilliana.

besonders gegen die „Libra“ zu schreiben¹, ist nicht mehr auszumachen².

Von einem Verteidiger der Irrlehre Priscillians, der seine Heimat wohl im südlichen Gallien hatte, gibt uns Nachricht der Brief Augustins an Bischof Ceretius Nr 235. Dieser übersandte jenem ein Konvolut von häretischen Schriften eines gewissen Argirius, die Augustin für priscillianisch ansieht³. Da ein Bischof Ceretius aus der Zeit, die hier in Frage kommt, nur aus den Unterschriften des Konzils von Orange im Jahre 441 bekannt ist, so wird man die hier angedeuteten Vorgänge nach dem südlichen Gallien verlegen dürfen.

Daß die Katholiken die häretische Literatur nicht überlieferten und sie womöglich vernichteten, liegt in der Natur der Sache; aber auffallend ist es, daß wir so wenige antipriscillianische Ketzerbestreitungen in der katholischen Literatur des 5. und 6. Jahrhunderts besitzen, zumal in diesem Zeitraum, wie wir aus der Konziliengeschichte wissen, die Häresie noch blühte. Der Verlust des Liber apologeticus des Ithacius von Ossonuba, des ersten und größten Gegners Priscillians, mag sich daraus erklären, daß der leidenschaftliche und anrühige Bischof nach den Vorgängen in Trier von den Katholiken selber abgesetzt wurde; und der Traktat des Olympius, von dem Gennadius Kap. 23 berichtet: „Natione Hispanus, episcopus, scripsit librum fidei adversus eos, qui naturam et non arbitrium in culpam vocant, ostendens non creatione, sed inoboedientia insertum naturae malum“, geht vermutlich unter falschem Namen um und läßt sich vielleicht noch finden. Gegen die priscillianische Anschauung vom Ursprung des Bösen ist dieser liber fidei sicher gerichtet.

Gennadius erwähnt in Kap. 14 seines Schriftstellerkataloges unmittelbar hinter Prudentius einen theologischen Autor

¹ Contra mendacium Kap. 11 u. 25.

² Vgl. über Consentius Gams, Kirchengesch. von Spanien II 1, 401 bis 443.

³ Gams 403.

Spaniens, dessen Werk wir ebenfalls nicht mehr besitzen: „Audentius, episcopus Hispanus, scripsit adversus Manichaeos et Sabellianos et Arianos maximeque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc Bonosiaci dicuntur, librum quem praetitulavit De fide adversum haereticos, in quo ostendit antiquitatem filii dei coaeternalem patri fuisse nec initium deitatis tunc a patre deo accepisse, cum Maria virgine homo deo fabricante conceptus et natus sit.“

Gennadius gibt eine Inhaltsangabe nur von demjenigen Teil des Traktates, der sich nach seiner Auffassung gegen die Photinianer richtete. Wie kommt aber ein Theologe Spaniens etwa aus dem Jahre 400 dazu, gegen eine Ketzerei zu schreiben, die zeitlich und örtlich so beschränkt war wie die des Photinus und jedenfalls in Spanien unbekannt blieb? Die Bezeichnungen „Photiniani“ und „Bonosiaci“ stammen sicher von Gennadius, und nicht aus der Schrift des Audentius. Der Irrtum ist daraus zu erklären, daß darin von Häretikern die Rede war, die behaupteten: „Filius dei est innascibilis.“ Diese bekämpfte Audentius; aber sie waren keine Photinianer, sondern Priscillianisten, die in diesem Punkte mit jenen übereinstimmten. Auch der Manichäismus ist in Spanien nur in der Form des Priscillianismus bekannt geworden. Ich nehme somit keinen Anstand, den Bischof Audentius unter die Bestreiter des Priscillianismus zu rechnen; er hat die Häresie mit den Namen benannt, die ihr zukamen, und des Priscillian keine Erwähnung getan.

Außerdem wird Bischof Pastor aus Galläzien von Gennadius ausdrücklich als Gegner der Irrlehre angeführt, und seinen Landsmann und Zeitgenossen Syagrius konnten wir aus inneren Gründen in diese Kategorie einreihen¹.

Sicher gehört dazu auch der spanische Mönch Bachiarius mit seinem Liber de fide². Wenn Gennadius auch weder die

¹ Vgl. S. 40 u. 126 ff.

² Zuerst ediert von Muratori, Anecdota II, Mediolani 1698. Vgl. über Bachiarius oben S. 84 und Künstle, Das Comma Ioanneum 52.

Heimat dieses Autoren kennt noch angibt, gegen welche Häresie sich sein Glaubensbekenntnis richtet¹, so herrscht doch darüber allgemeine Übereinstimmung, daß Bachiarus als Galäzier in den Verdacht des Priscillianismus kam und sich mit seinem *Liber de fide* dagegen verteidigte².

Welches sind nun die Hauptpunkte der *Professio fidei* des Bachiarus?

1. Die Lehre von der Trinität.

Bachiarus glaubt an Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Heiligen Geist³. Diesem Hauptsatz seines trinitarischen Bekenntnisses fügt er scheinbar ganz überflüssig bei: ein Gott Vater, ein Gott Sohn vom Vater. Aber wenn man den zweiten Anathematismus der Synode von Braga beachtet, aus dem hervorgeht, daß die Priscillianisten mit den Gnostikern „eine Dreieinigkeit der Dreieinigkeit“ (*trinitas trinitatis*) gelehrt haben, versteht man den Zusatz.

Nur kurz lehnt er den Irrtum des Arius ab⁴, um dann um so ausführlicher sich gegen den Sabellianismus auszusprechen. Es kommt ihm lediglich darauf an, die Ver-

¹ Kap. 24: „Bachiarus, vir christianae philosophiae, nudus et expeditus vacare deo disponens etiam peregrinationem pro conservanda propositi integritate elegit. Edidisse dicitur grata opuscula, sed ego ex illis unum tantum de fide librum legi, in quo satisfacit pontifici urbis adversum quaerulos et infamatores peregrinationes suae. . . .“

² Ich verweise nur auf die neueste Literatur: Fritzsche, *Bachiarus und Peregrinus* (Zeitschrift für Kirchengeschichte XVII 211 ff), und Czaplá, *Gennadius als Literaturhistoriker* (Kirchengeschichtliche Studien IV 2) 62.

³ P. l. XX 1025: „Credimus deum esse . . . pater deus, filius deus, spiritus sanctus deus; unus [pater] deus et unus filius de patre, spiritus sanctus patris et filii.“

⁴ „Nec communicans maior nec accipiens minor; nec est secundus a primo, nec tertius de secundo. . . . Ad hanc fidem per gradus ascendere non debemus . . . sed aequali gradu nostri cordis intrare, ut unius substantiae, unius potestatis, unius virtutis et patrem et filium et spiritum sanctum sentiamus“ (a. a. O. 1025).

schiedenheit der göttlichen Personen scharf hervorzuheben¹; und man erkennt deutlich, daß ihm der Streit um die Termini „ingenitus“, „genitus“ und „procedens“, den wir aus Syagrius kennen, vor Augen schwebt. Er fügt hinzu, daß man auch den Heiligen Geist „ingenitus“ nennen könnte; es sei aber deswegen unangebracht, weil sonst die Vorstellung erweckt werden könnte, als gäbe es zwei Väter in der Trinität.

Schön faßt er jetzt seinen orthodoxen Glauben an die Trinität in Anlehnung an die Apologie Rufins an Papst Anastasius zusammen und berührt die übrigen Artikel des Symbols ganz kurz. Mit Nachdruck hebt er nur noch die zeitliche Geburt Jesu Christi aus der Jungfrau Maria hervor.

2. Bacharius muß sich aber noch über andere Punkte verteidigen, die sich nicht an das Apostolicum anschließen lassen, zunächst über seine Auffassung der Entstehung der menschlichen Seele:

- a) sie ist geschaffen; auf die Frage, woraus sie gebildet ist, weiß er keine Antwort²;
- b) sie ist jedenfalls nicht ein Teil aus Gott³;
- c) sie ist von keinem kreatürlichen Wesen geschaffen⁴;

¹ „Pater enim principale nomen divinitatis per se, quod creditur et quod dicitur pater deus. Filius deus ex patre, non ex se, sed patris. Pater deus et filius deus, sed non idem pater, qui filius; sed idem esse creditur pater, quod filius. Et spiritus sanctus non pater ingenitus, sed spiritus ingeni patris. Filius genitus, non spiritus filius, sed ipse filius, super quem a patre missus est spiritus. Itaque cum ingenitus pater sit, cuius est spiritus, incaute spiritus sanctus dicitur ingenitus, ne duo ingeni aut duo patres ab infidelibus aestimentur“ (a. a. O. 1026).

² „Iam vero si etiam illud a nobis quaeritur, qualiter de anima sentiamus, factam esse credimus. . . . Si autem quaeritur, unde sit facta, nescire me fateor, quia nec usquam legisse cognosco“ (a. a. O. 1030).

³ „Et ideo nec partem dicimus dei animam, sicut quidam asserunt, quia deus impartibilis et indivisus et impassibilis est“ (ebd.).

⁴ „Nec de creatura aliqua factam dicimus, ne eam faciamus viliozem reliquis creaturis, quibus domina, si bene egerit, constituta est“ (a. a. O. 1031).

d) auch nicht durch Transfusion aus einem solchen entstanden¹.

Er schließt diesen kurzen Abschnitt mit der feierlichen Erklärung, daß von allem, was im Himmel, auf Erden oder im Meere lebt und webt, nur die Trinität ungeschaffen ist².

3. Auch über den Ursprung des Bösen muß sich Bachiarus erklären:

a) Der Teufel ist nicht als solcher geboren, auch nicht ungezeugt, weil er nicht Gott ist. Gott hat ihn ursprünglich als guten Engel geschaffen; zum Teufel ist er erst geworden durch die Sünde, wegen der er nun dem ewigen Feuer überantwortet ist³.

b) Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut. Wenn wir uns von gewissen Speisen zeitweilig enthalten, geschieht es aus asketischen Gründen⁴.

c) Die Ehe ist ein sittliches Gut und von Gott selber eingesetzt, wenn auch die Jungfräulichkeit höher steht⁵.

d) Der Unterschied, der zwischen den Sündern und den Gerechten besteht, stammt nicht von Gott, sondern aus dem freien Willen der Menschen. Daß den Sündern die Buße möglich ist, bekennt Bachiarus mit Nachdruck⁶.

¹ „Sed nec illi assertioni tradimus manus, qua quidem superfluo delectantur, ut credant animas ex transfusione generari“ (ebd.).

² „Absque sola igitur trinitate, omne quod in caelis sive in terris et mari potentatur, agitur, movetur, creaturam esse credimus et fatemur“ (ebd.).

³ „Diabolum non ita factum sentimus, ut diabolus esset, nec proprium habuisse naturae suae genus, ut diabolus nasceretur, et hoc cognomen meritum dedisse, non deum; nec ingenitum esse, quia deus non est; nec factum esse diabolum, quia deus malum non fecit, sed angelum bonum factum“ (a. a. O. 1032).

⁴ „Credimus omnem creaturam dei, quae ad usus ciborum a conditore concessa est, bonam esse. . . . Sed ab his ad tempus abstinere, non pro superstitione religionis neque abominatione creaturae dei, sed pro continentia carnis utile esse sentimus“ (a. a. O. 1033).

⁵ „Coniugia probamus, quae Deo auctore concessa sunt . . . virginitatem extollimus et miramur“ (ebd.).

⁶ „Iustorum peccatorumque distantiam non ex conditione creatoris, sed arbitrio credimus accedere voluntatis. Poenitentiam peccatorum plenissima fide suscipimus“ (ebd.).

4. Als Quelle der Offenbarung gilt ihm das Alte und das Neue Testament, bei deren Erklärung man den grammatisch-historischen Sinn zu seinem Rechte kommen lassen müsse, ohne aber auf die allegorische Erklärung deswegen ganz zu verzichten. Alle Apokryphen, weil nicht zum kirchlichen Kanon gehörig, sind abzuweisen¹.

Aus der *Professio fidei* des Bachiarus ergibt sich folgendes Resultat:

1. Es wird hier jene Irrlehre bekämpft, gegen welche auch die Schrift des Bischofs Pastor, die seines Kollegen Syagrius und die Anathematismen des Konzils von Braga vom Jahre 563 gerichtet sind.

2. Im 5. Jahrhundert sah man als charakteristische Merkmale dieser Irrlehre an:

- a) eine sabellianische Trinitätslehre,
- b) die echt gnostische Auffassung von der menschlichen Seele,
- c) den manichäischen Dualismus,
- d) den Gebrauch der Apokryphen.

3. In keinem Stück hat der Priscillianismus neue Ideen zu Tage gefördert, sondern alte Irrtümer aus dem Orient in Gegenden eingeschleppt, wo sie bisher unbekannt waren. Darum nennt Bachiarus den Namen des Priscillian nicht.

Daraus und aus dem oben mitgeteilten trinitarischen Traktat des Syagrius, wie auch aus den Widerrufungen des Symposius, des Dictinius und anderer ehemaligen Anhänger der Sekte, die mit den Akten der Synode von Saragossa über-

¹ „Vetus et novum testamentum aequali fidei lance suscipimus. . . . Nec evacuentes historiae fidem credimus universa gesta esse quae legimus; sed iuxta doctrinam apostolicam sensum in his spirituales, prout dominus dedit, perscrutamur, qui tamen sensus ad typum Christi ecclesiaeque pertineat, aut in morum emendationem correctionemque proficiat. . . . Omnem scripturam, quae ecclesiastico canoni non congruit neque consentit, non solum non suscipimus, verum etiam velut alienum a fidei veritate damnamus“ (a. a. O. 1034).

liefert sind, ergeben sich für denjenigen, der aus den vielen ketzerbestreitenden Traktaten des 5. und 6. Jahrhunderts die antipriscillianischen bestimmen will, folgende Grundsätze:

1. Im Vordergrund des Priscillianismus im 5. und wohl auch im 6. Jahrhundert steht eine rationalistische Trinitätslehre, die im wesentlichen Sabellianismus ist, vermischt mit gnostischen und photinischen Elementen. Sie kann am besten in den Ausdruck zusammengefaßt werden: „Filius dei est innascibilis.“ Wo in einem theologischen Traktat des Abendlandes aus dieser Zeit diese Anschauung zur Bekämpfung steht, ist, zumal wenn sonst noch der eine oder andere Hauptpunkt der priscillianischen Lehre damit in Verbindung tritt, zu vermuten, daß er eine antipriscillianische Tendenz verfolgt.

2. Wenn es sich um spanische oder südgallische Ketzerbestreitungen dieser Zeit und dieser Beschaffenheit handelt, muß der antipriscillianische Charakter als gewiß angenommen werden, da der ursprüngliche Sabellianismus und Manichäismus in diesen Gegenden vor Priscillian gänzlich unbekannt waren.

3. Es ist nicht notwendig, daß in diesen Texten der Name Priscillians ausdrücklich genannt werde. Er hat diese „Ehre“ auch gar nicht verdient, da kein einziger Punkt in der Häresie, die ja bekanntlich ein gewisser Markus aus Ägypten nach Spanien brachte, von ihm stammt. Beachtung verdient die Tatsache, daß weder Syagrius noch Bacharius den Namen Priscillians erwähnen. Das Konzil von Braga im Jahre 563 tut dies allerdings, aber nur, um bei fast jedem Satz ihn als Plagiator des Gnostizismus und anderer Häresien zu brandmarken. Gennadius hat in den sicher antipriscillianischen Traktaten des Audentius und Olympius ebenfalls den Namen Priscillians nicht gefunden. Es war auch ein Gebot der Klugheit für jeden spanischen Theologen aus dem Ende des 4. und dem Anfang des 5. Jahrhunderts, den Namen dieses Mannes möglichst aus dem Spiele zu lassen. Wer eine Verteidigung des wahren Glaubens in

dieser aufgeregten Zeit unter ausdrücklicher Bekämpfung Priscillians unternahm, konnte sicher sein, bei einem großen Teil des spanischen Volkes auf Widerstand zu stoßen. Denn es wird damals wie heute gewesen sein, daß das nationale Empfinden bei der großen Masse des Volkes ein viel wirksamerer Faktor ist, als das Interesse an theologischen Streitigkeiten. Das nationale Empfinden der Spanier war aber durch die Hinrichtung Priscillians in Trier aufs tiefste verletzt. Erst nach dem brutalen Vorgehen des Tyrannen Maximus im Jahre 384 wird Priscillian zum Helden und Märtyrer; erst jetzt wird man seine Schriften gelesen haben, in denen er sich — allerdings lügnerisch — als Katholiken gebärdet; und man war jetzt gewiß viel eher geneigt, ihm das auch zu glauben, als früher. Wer in dieser Zeit den Häretiker angriff, konnte nicht einmal bei den Rechtgläubigen auf Beifall rechnen. Darum bekämpften die spanischen Theologen am Ende des 4. Jahrhunderts und im 5. Jahrhundert den Sabellianismus, den Gnostizismus, den Manichäismus und trafen damit die Lehre Priscillians. Wer von diesen häretischen Anschauungen bekehrt war, war dem Priscillianismus abgerungen.

Im südlichen Gallien, wo neben Spanien der Priscillianismus allein Verbreitung fand, war der Name Priscillians frühzeitig in den Hintergrund getreten. Ich schließe das daraus, daß Augustin die Schriften des Argirius, die ihm Bischof Ceretius zur Begutachtung übersandte, nur aus inneren Gründen für priscillianisch erklären konnte. Darum wird man auch in den Ketzerbestreitungen aus dieser Gegend den Namen Priscillians noch viel seltener finden als in Spanien.

Aber hat das südliche Gallien überhaupt Bekämpfungen des Priscillianismus hervorgebracht? Die Geschichte der theologischen Literatur berichtet uns nichts davon, wie auch die Zahl der spanischen Autoren, die mit Sicherheit in diese Kategorie gerechnet werden können, auffallend klein ist. Und doch ist es gänzlich unwahrscheinlich, daß in theologisch so hoch entwickelten Kirchenprovinzen, wie dies das nordwestliche Spanien

und das südliche Gallien gerade in der Periode waren, wo die Häresie sich am lautesten gebärdete, dieser keine Gegner entstanden wären. In der Tat gibt es noch eine Reihe von Bekämpfungen des Priscillianismus, wie im folgenden gezeigt werden soll. Bei dieser Untersuchung lasse ich mich von den Grundsätzen leiten, die ich soeben aus der Betrachtung jener literarischen Erzeugnisse gewonnen habe, die unzweifelhaft antipriscillianisch sind.

2. Bestreitungen des Priscillianismus, die bisher nicht als solche erkannt sind.

a) Der Dichter Aurelius Prudentius Clemens als Bestreiter Priscillianians.

Spanien hat den Ruhm, dem christlichen Altertum den größten religiösen Dichter geschenkt zu haben in der Person des Aurelius Prudentius Clemens, dessen Lebenszeit in die schlimmste Periode der Häresie fällt. Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, diese merkwürdige Persönlichkeit zeitgeschichtlich zu würdigen, zumal es an neuerer Literatur darüber nicht fehlt¹. Aber es muß doch die Frage gestellt werden: Welche Stellung nahm Prudentius, dessen ganzes Denken und Dichten auf religiöse Dinge gerichtet war, in dem Streite ein, durch den seine Heimat aufs tiefste erschüttert wurde? Ist es wahrscheinlich, daß er sich an diesem Kampfe, in dem es sich um die größten Heilsgüter handelte, gar nicht beteiligte, während er seine Muse in den Dienst eines andern religiösen Streites stellte, der seiner Natur nach zwar allgemeines Interesse erweckte, aber doch in einem fremden Lande sich abspielte? Ich meine den Streit zwischen Symmachus und dem römischen Senat einerseits und zwischen Ambrosius und Kaiser Gratian anderseits über die Abschaffung des offiziellen Heidentums.

¹ Vgl. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872. Rösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts. Freiburg 1886.

Es ist wahr, die Geschichte berichtet uns nichts über die Beteiligung des Prudentius an den priscillianischen Händeln, und er selber nennt in keinem seiner Werke den Namen des Häresiarchen. Aber unter seinen Werken findet sich eine polemisch-apologetische Trilogie: Apotheosis, Hamartigenia und Psychomachia, in welcher die orthodoxe Lehre von der Gottheit Christi, von der Entstehung des Bösen und vom Ursprung der menschlichen Seele behandelt und gegen den Sabellianismus, Gnostizismus und Manichäismus verteidigt wird.

Wie kommt der Dichter dazu, diese abstrakten Stoffe zum Gegenstande einer poetischen Darstellung zu machen und Irrtümer zu bekämpfen, die nur im dritten christlichen Jahrhundert von aktueller Bedeutung waren und in seiner Heimat keine Verbreitung fanden? Solange auf diese Frage keine genügende Antwort gefunden ist, muß man Bardenhewer zustimmen, wenn er sagt: „Die Würdigung der Apotheosis und der Hamartigenie wird durch den Mangel an genügender Einsicht in die geschichtliche Veranlassung erschwert.“¹

Merkle hat den richtigen Weg erkannt, der zur Lösung des Rätsels führt. Merkwürdigerweise hat er es aber abgelehnt, ihn wirklich zu betreten. Er schreibt: „Mehr als jeder andere Schriftsteller legt der wahre Dichter sein ganzes Denken und Fühlen in seinen Erzeugnissen nieder; darum müssen auch seine Lebensumstände und die Verhältnisse, unter denen er schrieb, mehr als bei jedem andern Autor berücksichtigt werden, wenn seine Erklärung nicht eine ein-

¹ Patrologie¹ 415. Merkle spricht sich ähnlich aus (Theol. Quartalschrift 1896, 251): „Trotz drei zusammenfassenden Monographien und zahlreichen Detailarbeiten . . . ist vielleicht als das Hauptproblem der heutigen Prudentius-Forschung immer noch die Frage zu bezeichnen, wie es gelingen möchte, den größten lateinischen Dichter des christlichen Altertums zu seiner Zeit und seinen Zeitgenossen in nähere Beziehung zu bringen.“

seitige, oft genug ganz verfehlte sein soll. Wer den Dichter will verstehen, muß in des Dichters Lande gehen.“¹

Wohlan, befolgen wir diese Aufforderung und erkundigen wir uns „in des Dichters Lande“ nach den Zeitumständen, unter denen Prudentius seine genannte Trilogie schrieb. Damals machte sich in Spanien eine große häretische Bewegung geltend, die man gewöhnlich Priscillianismus nennt, die aber in der Tat nur eine Erneuerung des Gnostizismus und Manichäismus ist. Die Häresie läßt sich in drei Punkte zusammenfassen: 1. gnostische oder modalistische Auffassung des Gottesbegriffes unter konsequenter Anwendung dieses Irrtums auf die zweite Person in der Gottheit; 2. Dualismus; und 3. gnostische Anschauung über den Ursprung der Seele. Eben diese drei Punkte stehen im Vordergrund der Ketzerbestreitung des Prudentius: die orthodoxe Lehre von der Gottheit Christi und vom Ursprung der Seele bildet den wesentlichen Inhalt der Apotheosis; das Böse stammt nicht von einem ewigen Prinzip, das selbständig und unabhängig dem guten Gott gegenübersteht, sondern aus dem freien Willen des Menschen, wie die *Hamartigenia* dartut; die *Psychomachia* ist ein Appendix dazu und zeigt, nicht in abstrakten Darlegungen, sondern in individuellen Bildern, daß der Kampf zwischen gut und böse im Menschen nicht ein physischer Prozeß, sondern ein rein ethischer Vorgang ist. Allerdings ist die Reihe der Irrtümer Priscillians, wie wir sie aus den Kanones von Saragossa, den Anathematismen des Bischofs Pastor und jenen des Konzils von Braga kennen, groß, aber sie lassen sich alle auf die angeführten Hauptpunkte zurückführen.

Wenn dem so ist, kann doch ein Zweifel nicht mehr bestehen, daß Prudentius in den drei genannten Gedichten den Priscillianismus im Auge hat, ihn bekämpfen will, durch ihn zur Behandlung gerade dieser Stoffe angeregt wurde. Nicht

¹ Theol. Quartalschrift 1894, 77 ff.

den ursprünglichen Sabellianismus, wie er im Anfang des 3. Jahrhunderts auftauchte, um dann allerdings nie mehr ganz zu verschwinden, nicht den alten Gnostizismus und Manichäismus, der die spanische Kirche nicht berührte, sondern die Erneuerung dieser Irrtümer durch Priscillian hat er zum Ziele seiner Bestreitung gemacht.

Die Annahme, daß Prudentius nur nebenbei die Priscillianisten im Auge habe und er zunächst diejenigen Sekten meine, die er namentlich anführt, lehne ich ab, weil für ihn und seine Landsleute die wirklichen Sabellianer und Gnostiker nur eine antiquarische Erscheinung waren, die weder den Dichter zu einer lebendigen Bekämpfung der Irrtümer begeistert noch Interesse bei seinen Lesern geweckt hätte. Allerdings bekämpft Athanasius im arianischen Streit noch die Sabellianer, und Augustinus liegt jahrelang im Kampfe mit den Manichäern, aber das sind gelehrte Theologen, die zudem in ihrer Umgebung Vertreter dieser Irrtümer vorfanden. Anders liegen die Dinge beim Dichter, den niemals theologische Streitigkeiten, die er erst aus der Vergangenheit hervorsuchen muß und für die er bei seinen Lesern kein Verständnis erwarten kann, zum poetischen Schaffen anregen. Wohl aber kann er sich ein solches Thema wählen, wenn er in seinem Lande und von seiner Zeit dazu angeregt wird, wie dies in den priscillianischen Wirren in Spanien gerade in der besten Schaffenszeit des Prudentius der Fall gewesen sein mag. Der Poet wird um so eher zur Feder greifen, wenn Ideen im Kampfe stehen, die sich poetisch gestalten lassen, und wenn auch die Gegner die Dichtkunst benutzen, um die Irrtümer zu verbreiten, wie wir dies von Latronianus positiv wissen.

Es heißt doch in der Tat Prudentius zum Ahnen jenes lächerlichen Helden machen, der Windmühlen als Festungen bekämpfte, wenn man von ihm glauben wollte, er habe in seiner mit so hohem sittlichen Ernste geführten Bekämpfung der Gegner der Gottheit Christi und der sittlichen Funda-

mentallehren Leute im Auge gehabt, die längst überwunden waren, und nicht jene Sektierer, die in seiner Zeit und in seinem Lande in eben diesen Stücken den echten christlichen Glauben, an dem er selber mit so großer Treue hängt, verletzt.

Um auf Einzelheiten einzugehen, sei nur betont, daß Prudentius in der Apotheosis gleich im Eingang hervorhebt, daß es viele Irrlehren bezüglich der Gottheit Christi gebe, von denen er jedoch nur einige auswählen wolle. Und welche sind diese? Eben jene, auf denen die Priscillianisten fußten, der Patripassianismus und der Sabellianismus, die im Grunde identisch sind; und am Schlusse erscheint noch der Dokerismus der Manichäer. Wäre es dem Dichter darum zu tun gewesen, die Gottheit Christi gegen die Häresie überhaupt und nicht zunächst gegen ganz bestimmte Gegner zu verteidigen, so hätte er notwendig auf den Arianismus abgehoben, der das regelmäßige und ausschließliche Thema aller christologischen Texte der Zeit bildet. Statt dessen beklagt er die Verblendung der Juden und schildert die durch die Macht des Kreuzes gestörte Opferfeier ihres Begünstigers Julian, ein Passus, der in diesem Zusammenhang nur aus spanischen Zuständen verständlich wird, wo die Juden zahlreicher als in irgend einem andern Lande verbreitet waren.

Die Tatsache, daß Prudentius auf die Bekämpfung des jüdischen Unglaubens 230 Verse verwendet (320—551), kann meine These, die Apotheosis sei in der Hauptsache der Bestreitung des Priscillianismus bzw. Sabellianismus gewidmet, nicht umstoßen, denn der sabellianische Gottesbegriff ist im wesentlichen der jüdische. Darum haben wohl die spanischen Juden, wenn das die Quellen auch nicht ausdrücklich besagen, die Verbreitung der priscillianischen Irrlehre begünstigt. Auch das darf nicht vergessen werden, daß der Sabellianismus von Anfang an unter jüdischem Einfluß steht; und die Kirchenväter werfen den Sabellianern das *ιουδαϊζειν* stets vor. Tertullian bereits erklärt Kap. 31 *Adversus*

Praxeam: „Caeterum Iudaicae fidei ista res, sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quid opus evangelii? . . .“ Basilius sagt es in seiner Epistola 64 klipp und klar: Sabellianismus ist Iudaismus.

Obwohl in der Apotheosis nur christologische Häresien den eigentlichen Gegenstand bilden, mit dem der Dichter nach seiner eigenen Aussage sich beschäftigen will, so sucht er doch zweimal, in etwas gezwungener Weise, auch die Widerlegung anderer Irrtümer einzuflechten. So zunächst im Zusammenhang mit der wunderbaren Brotvermehrung¹.

Wer kann sie also verwandeln, die wenige Speise in viele?
 Wer als der, der den Leib, die Nahrung und die gesamte
 Leibliche Welt hat erschaffen aus nichts, da keinerlei Stoff war.
 Nicht wie ein irdischer Bildner, der aus der Masse des Erzes
 Ausgeschmolzenes Metall nach Kunst zu formen geübt ist.
 Nein, der allmächtige Gott hat die Welt ohne Urstoff gebildet,
 Nicht war alles, das ist; dies Nichts, daß es wurde und da ist,
 Neue Gestaltung gewann und Wachstum, Gott hat es geheißt.

Es entspricht sonst keineswegs den Gepflogenheiten der alten Exegeten, das Wunder der Brotvermehrung in dieser Art zu verwerten und auszubeuten; und unwillkürlich hat man die Empfindung, daß Prudentius die Gelegenheit zur scharfen Betonung: „alle Welt Dinge sind von Gott geschaffen“, eigentlich an den Haaren herbeizieht. Man sieht daraus, daß Prudentius Sabellianer im Auge hat, die mit ihren christologischen Irrtümern auch solche über die Entstehung der Welt verbanden, was von jenen des 3. Jahrhunderts nicht überliefert wird, wohl aber bei den Priscillianisten zutrifft.

Nur wenn der Dichter diese im Auge hat, wird sein Gedankengang verständlich, wenn er unmittelbar nach der Schilderung der Auferweckung des Lazarus fortfährt²:

¹ Ich benutze die Übersetzung von Brockhaus.

² Brockhaus 327 v. 760.

Tod, du bist milde geworden, da sein betendes Wort du vernommen!
Einstmal taub, hast du folgen gelernt dem, das er geboten!

Raffe hinweg alle Leugner des Herrn, es verdenkt es dir keiner,
Brauche sie, deine Gewalt, und halte im Finstern gebunden,
Wer Gott zu lästern wagt; doch lasse sie frei die Gerechten,
Die in Christo vereint die Menschheit und Gottheit bekennen,
Daß er, der höchste, wahrhaftige Gott, sich in Sterblichkeit hüllte!
Selbst zog er an das Gemächt, das er schuf, ich meine den Leib und die Seele,
Den er geformt mit der Hand, mit dem Munde einhauchend die Seele.

Damit hat der Dichter den Übergang zu einem neuen
Thema gefunden, das mit der Apotheosis nur in einem sehr
losen Zusammenhang steht, und er fährt fort:

Aber es kommt mit zweifelndem Wort ein grübelnder Schwätzer,
Wirft uns ein, daß der Glaube nicht fassen kann, daß die Seele,
Die doch ein Hauch ist von Gott, auch Qualen erdulde, und daß sie
Sinke zur Tiefe der Hölle und brennen müsse im Hades.
Halte es fest: nicht Gott ist die Seele selber, doch höher
Als jedwedes Erschaffne, doch ist sie selber erschaffen.

Dieser Gedanke bildet alsdann den Inhalt von Vers 782—952.

Auch diese Stelle lehrt unzweideutig, daß Prudentius Häretiker bekämpfen will, die mit ihrer Leugnung der Gottheit Christi noch Sätze verbanden, wie wir sie in den Anathematismen des Bischofs Pastor lesen: „Carnem tantum sine anima a filio dei fuisse susceptam; animam humanam dei portionem vel dei esse substantiam.“ Das taten aber nicht die alten Sabellianer, sondern die Priscillianisten.

Ferner wissen wir jetzt aus dem trinitarischen Traktat des Syagrius, daß die Priscillianisten die Begriffe „Vater“ und „Sohn“ aus der trinitarischen Sprache eliminieren wollten und dafür andere Bezeichnungen einführten, die ihren rationalistischen Anschauungen günstiger waren.

Aus dieser Tatsache fällt auf die Verse 175—315 neues Licht, und die scharfen Vorwürfe:

„Depositore Patris Natiq̄ue insane negator,
Nonne Patrem violas, dum Natum scire recusas?
Quandoquidem non est genitor, nisi filius extet,
Nec vocitare patrem potis es, quem germine fraudas“,

können sich nur auf die Priscillianisten beziehen, die damit, daß sie „*alia nescio quae divinitatis nomina*“ in die trinitarische Lehre einführten, den Vater „*ingenitus*“, „*ininitabilis*“, aber nicht „*pater*“, den Sohn „*genitus*“, „*initiabilis*“, aber nicht „*filius*“ genannt wissen wollten, bei den Katholiken große Entrüstung hervorriefen, der auch Prudentius Ausdruck verleiht:

Abiurare Deo titulum nomenque paternum
 Credimus esse nefas, qui regem protulit ex se.

 Est Deus, est et homo, fit mortuus et deus idem est.

 Haec est nostra salus, hinc vivimus, hinc animamur,
 Hoc sequimur, numquam detracto nomine Nati
 Adpellare Patrem, Patris et sine nomine numquam
 Natum nosse Deum, numquam nisi sanctus et unus
 spiritus intersit, natumque Patrem vocare.

Bekanntlich haben die Priscillianisten ihre rationalistische Trinitätslehre in die populäre Formel zusammengefaßt: „*Filius dei est innascibilis*“, womit sie sagen wollten: es ist unvernünftig, von einem Geborenwerden in der Gottheit zu reden. Darauf bezieht sich folgende Stelle bei Prudentius:

Aber sie forschen noch weiter, was diese Zeugung bedeute:
 Ist es dem Menschen erlaubt, zu senden seine Gedanken
 Bis zu jenem Geheimnis, das allen Zeiten voranging,
 Das vor dem Anfang der Dinge bestand und hoch überschreitet
 Alles, was menschlichem Geiste gegeben ist zu erkennen?
 Schwer ist der Weg zu erforschen für der ersten Anfänge Gründe;
 Wo ist der Sterbliche, dem es gewährt, zu erkunden den Ursprung,
 Den Gott einstmal gesetzt, und wer erkannte die Weise,
 Wie er erzeugte das Wort, das ohne jeglichen Anfang?
 Uns ist nur eines bewußt, von einem Gotte die Kunde,
 Vom un erzeugten Erzeuger gezeugt, von dem Einen der Eine,
 Und von dem Reinen der Reine, entstanden und doch ohne Anfang,
 Von dem Vater entstammt und ewig zugleich mit dem Vater.

 Tollheit ist's, daß er wüchse, der nimmer des Wachstums bedurfte;
 Gottheit, Herrlichkeit, Licht ist ihm immer zu eigen gewesen.
 Nicht im Laufe der Zeiten geschah's, daß er Vater geworden.
 Darum halten wir fest, daß ewig war mit dem Vater

Christus, erzeugt von dem, dem selbst kein Erzeuger bestanden.
 Und wer frevelnd bezweifelt der Zeugung Christi Geheimnis,
 Nimmer rechne er sich zur Gemeinschaft des gläubigen Volkes.

Aus keiner Entwicklungsphase des Sabellianismus hören wir, daß seine Anhänger soweit gingen, die in der Heiligen Schrift so klar bezeugten Termini „Vater“ und „Sohn“ abzuschaffen, oder daß sie ihren wichtigsten Angriffspunkt dahin konzentrierten, man dürfe in der Gottheit von einem „geboren werden“ überhaupt nicht reden. Die ursprünglichen Sabellianer und Patripassianer taten dies nicht, sonst wären Tertullian in seiner Schrift *Adversus Praxeam* und Novatian in der Schrift *De trinitate* darauf zu sprechen gekommen; auch bei den Erneuerern des Irrtums im 4. Jahrhundert, Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium, begegnen diese Momente nicht, sonst hätten sich Athanasius, Basilius der Große und Gregor von Nyssa dagegen erhoben. Wir haben es also hier mit einer selbständigen Weiterbildung der alten Häresie zu tun, die nur bei den Priscillianisten auftaucht.

Ich begnüge mich mit diesen Darlegungen und verweise im übrigen auf die Monographie von Rösler, der zum erstenmal unter Aufwand großer Gelehrsamkeit den Gedanken verfochten hat, daß die Apotheosis, die Hamartigenia und die Psychomachia direkt und unmittelbar gegen den Priscillianismus gerichtet seien, eine Anschauung, die ich in ihrem ganzen Umfang zu der meinigen mache, wenn ich auch die Art der Beweisführung Röslers in vielen Stücken nicht billigen kann. Er hat sich in ihr eine Reihe von Blößen gegeben, die seine Gegner zu erfolgreichen Angriffen benutzten, auf die er selber nicht antwortete. Ich sehe mich darum genötigt, auf diesen Punkt hier ausführlich zurückzukommen.

Die Auffassung Röslers über die Beziehungen zwischen Prudentius und Priscillian hat bei den Literaturhistorikern wenig Beachtung gefunden; meist hat man sie ohne weitere Begründung abgelehnt. Erst Merkle hat sich in der Theologischen Quartalschrift 1894, S. 77—125, die Mühe genommen,

die Aufstellungen Röslers ausführlich zu untersuchen, und hat sie in der Hauptsache abgelehnt¹, und zwar mit dem Erfolge, daß sogar Rösler selber in dem 1896 erschienenen Aufsatz über Prudentius im Kirchenlexikon unter ausdrücklicher Berufung auf „die scharfe Kritik von Merkle“ erklärt, daß die direkte polemische Beziehung der drei Dichtungen auf den Priscillianismus sich in dem Umfange, wie er sie in seiner Monographie über Prudentius behauptet habe, nicht aufrechterhalten werden könne; mehrere seiner Gründe müsse er für entkräftet ansehen; und er fügt hinzu: „Dagegen wird sich das Vorhandensein dieser Rücksichtnahme auf die priscillianischen Wirren in der Weise, wie sie von Fessler-Jungmann (*Institutiones Patrologiae* II [1892] 441) zugegeben wird, nicht in Abrede stellen lassen. Bezüglich der Apotheosis und Hamartigenia hat dieselbe Meinung geäußert Thackeray (*Translations from Prudentius*, London 1890).“

Welches sind denn die Einwände, die Merkle mit so großem Erfolge gegen die Hypothese Röslers geltend macht?

1. „Die Tatsache, daß Priscillian bei Prudentius weder jemals genannt noch auch deutlich auf ihn angespielt wird, ist und bleibt eine kaum zu überwindende Instanz gegen Röslers Hypothese, daß der Dichter drei größere Dichtungen gegen den Priscillianismus geschrieben habe.“²

Dieser Einwand hat jetzt, wo wir wissen, daß eine Reihe von unzweifelhaften Bekämpfern der Irrlehre Priscillians aus der gleichen Zeit den Namen des Häresiarchen ebenfalls nicht nennen, seine Bedeutung verloren. Übrigens sind die

¹ Es seien hier die Arbeiten Merkles über Prudentius zusammengestellt: Das Filioque auf dem Toletanum 447 (*Theol. Quartalschrift* LXXV [1893] 408—429); Prudentius und Priscillian (ebd. LXXVI [1894] 77—125); Neue Prudentius-Studien (ebd. LXXVIII [1896] 251—275); Die Sabbathruhe in der Hölle — Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apokryphen (*Röm. Quartalschrift* IX [1895] 489 bis 505); Prudentius' Dittochaëum (in der Festschrift z. elfhundertjähr. Jubil. des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 33—45).

² *Theol. Quartalschrift* LXXVI 90.

Gründe, mit denen Rösler diese auffallende Erscheinung zu erklären versucht, keineswegs so bedeutungslos, daß sie Ebert zu dem Urteil berechtigten, sie bedürften keiner Widerlegung, und Merkle übt unnötige Nachsicht, wenn er sie im einzelnen nur würdigen will, um nicht ungerecht zu scheinen. Allerdings verdirbt sich Rösler seine Beweisführung mit der Annahme, Prudentius sei selber in den Verdacht des Priscillianismus gekommen und darum im Jahre 403 nach Rom gereist, was weder der Dichter noch irgend eine andere Quelle andeutet.

Prudentius nennt den Namen Priscillians nicht ausdrücklich, weil es unnötig war, denn jedermann in Spanien wußte, wer unter Sabellius, Marcion und Manichäus gemeint war. Wenn sogar wissenschaftliche Gegner dieser Häresien, und ich denke dabei nicht bloß an Bacharius, sondern auch an die Kappadozier und Athanasius, bei ihrem erneuten Auftauchen sie stets unter den alten Firmen bekämpften, so konnte dies der Dichter um so eher tun, als er es keineswegs an deutlichen Hinweisen fehlen läßt, daß er ganz bestimmte Sabellianer und Gnostiker im Auge hat.

Der weitere Grund, den Rösler anführt: „Hätte er Priscillian mit Namen genannt, so wäre der Erfolg seiner Schriften in Frage gestellt gewesen. Er hätte einfach als fanatischer Ithacianer gegolten“¹, ist sehr beachtenswert und er wird auch durch die Bemerkung Merkles nicht entkräftigt: „Hier fragt man unwillkürlich: wenn Martin und Sulpicius, die doch Männer von Urteil waren, mit dem Vorgehen gegen die Häretiker unzufrieden waren und deren Ankläger ihnen mißfielen, und wenn mit ihnen die Mehrzahl der Katholiken einig war, wer sagt uns, daß zu dieser Mehrzahl nicht auch Prudentius gehörte? . . . Ob er dann gegen die Lehre des hingerichteten Häresiarchen so feurig geschrieben hätte, erscheint sehr fraglich.“²

¹ Rösler 203.

² Theol. Quartalschr. LXXVI 84.

Ganz gewiß war der edle und vornehme Prudentius mit Martin von Tours und Sulpicius Severus in der Beurteilung der Ithacianer einig; das hielt ihn, da er auch zugleich mit heiliger Begeisterung der Orthodoxie anhing, nicht ab, mit den genannten Männern die verderblichen Irrlehren zu bekämpfen. Übrigens darf nicht übersehen werden, daß die beiden Gallier sich über die Parteien rücksichtslos äußern konnten, während es für den Spanier Prudentius ein Gebot der Klugheit war, alles zu vermeiden, was ihn als Parteimann hätte erscheinen lassen. Darum nennt er auch den Namen Priscillians nicht. Die Gefahr, daß er nicht verstanden würde, bestand nicht, denn es gab ja zur Zeit in Spanien keine andere Häresie von großer Bedeutung als jene von Markus aus Ägypten eingeschleppte und von Priscillian in seiner Heimat verbreitete Mischung von Sabellianismus und Gnostizismus. In den Verdacht, ein Ithacianer zu sein, kam der Dichter deswegen nicht, weil er ja in seiner Ketzerbestreitung rein sachlich und objektiv vorgeht, eine Eigenschaft, die gewiß auch in Spanien selbst in den aufgeregtesten Zeiten ihre Wirkung nicht verfehlt hat. Somit wird das Dilemma, wodurch Merkle die Ansicht Röslers zu Fall bringen will, wirkungslos: „Entweder hat man seine Polemik verstanden oder nicht; im ersteren [?] Fall war sein Tun wertlos. Oder seine Tendenz wurde erkannt, aber dann mußten die Dichtungen dieselben Wirkungen zu ihres Verfassers Ungunsten haben, ob er noch dazu den Namen nannte oder nicht.“¹

2. Der zweite Punkt, den Merkle gegen Rösler geltend macht, ist der, daß Prudentius vom Gebrauche der Apokryphen bei den Priscillianisten und von einer Reihe anderer Eigentümlichkeiten nicht spricht.

Was zunächst die Apokryphenfrage angeht, so gebe ich zu, daß sie Rösler mit ganz unzureichenden Gründen zu erklären suchte; aber auch Merkle äußert hier Ansichten, die ich für

¹ A. a. O. 85.

unrichtig halte. Zunächst muß ich es ablehnen, wenn Merkle den Gebrauch von Apokryphen als das Formalprinzip der Priscillianisten bezeichnet. Auch der dritte Traktat unter den Schriften des Häresiarchen, wo dieser mit großem Eifer die Apokryphen verteidigt und ihren Gebrauch offen zugesteht, berechtigt dazu nicht. Die Tatsache, daß er nur hier sich ehrlich äußert, während er in allen übrigen Traktaten offenbar lügt und heuchelt, läßt erkennen, daß er den Gebrauch solcher Schriften für eine ungefährliche Sache ansah, um deretwillen er nicht verurteilt werden konnte, zumal ja auch die Katholiken nichtkanonische Texte überall im Gebrauch hatten. Allerdings wird den Priscillianisten der Gebrauch apokrypher Schriften stets zum Vorwurf gemacht, aber es sind darunter nicht außerkanonische Schriften im allgemeinen zu verstehen, sondern es sind immer jene phantastischen Apostel- und Evangelienromane gemeint, aus denen die Priscillianisten ihre gnostisch-manichäischen Irrtümer schöpften¹.

Nicht die Apokryphenfrage war die brennendste im priscillianischen Streit, sondern die trinitarischen Irrtümer in Verbindung mit dem Dualismus standen im Vordergrund. Denn

a) darauf beziehen sich fast alle Anathematismen des Bischofs Pastor und jene des Konzils von Braga;

b) diese Punkte behandelt Bacharius in seiner *Professio fidei* mit der größten Ausführlichkeit, während er die Apokryphenfrage kurz abtut;

c) gegen diese Irrtümer sind die Widerrufungen des Symphosius und seiner Genossen hauptsächlich gerichtet.

Noch viel überraschender ist es, wenn Merkle von Prudentius erwartet, er hätte sich gegen die allegorische Schriftauslegung der Priscillianer aussprechen müssen, während

¹ Die Schriften, die Bischof Ceretius dem hl. Augustinus vorlegte, waren priscillianische Traktate und keine biblischen Apokryphen.

diese doch von allen abendländischen Theologen im Übermaß geübt wurde.

3. Aber noch auf andere Dinge hätte Prudentius nach Merkle zu sprechen kommen müssen, wenn er in Wirklichkeit die Priscillianisten hätte bekämpfen wollen:

a) Er hätte das unzeitgemäße Fasten der Sekte tadeln müssen und den Unfug, daß die Anhänger Priscillians die Kommunion in der Kirche zwar empfangen, aber nicht genossen.

b) Er hätte die manichäische Verwerfung der Ehe brandmarken und vielleicht auch betonen sollen, daß dies um so törichter sei, als die Priscillianisten sogar im Gottesdienst den Frauen große Rechte einräumten.

Allein diese Gebräuche und Ansichten sind ein Ausfluß der dualistischen Weltanschauung der Sekte, die der Dichter in der Hamartigenia ausführlich bekämpft; und wer ihm zumutet, diese Dinge einzeln zu besprechen, vergißt eben, daß Prudentius nicht als gelehrter Theologe mit pedantischer Gründlichkeit die Ketzler bekämpft, sondern als Poet sich vornehmlich an jene Punkte hält, die sich zur dichterischen Gestaltung eignen.

Ich kann somit keinen einzigen Einwand, den Merkle gegen Röslers Hypothese erhebt, gelten lassen und halte mit voller Sicherheit an der Ansicht fest, daß die Apotheosis, die Hamartigenia und die Psychomachia durch den Priscillianismus veranlaßt wurden und die Irrlehren dieser Sekte in erster Linie bekämpfen wollten. Zu dieser Auffassung führt mich auch folgende Erwägung.

Prudentius entnimmt die Anregung zu allen übrigen Gedichten aus aktuellen Tagesfragen und aus Anlässen, die ihn und seine Zeitgenossen lebhaft bewegen.

a) Die Tageslieder sind nicht aus allgemeinem poetischen Interesse erwachsen, sondern sie wurden von Prudentius gedichtet, weil in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts solche Hymnen im Abendlande Sitte wurden. Hilarius hat den Ge-

brauch aus dem Morgenland nach Gallien gebracht, und Ambrosius versorgte Italien mit solchen Liedern. Dem Verlangen des spanischen Volkes nach kirchlichen Hymnen kommt Prudentius mit seinen Tagesliedern entgegen.

b) Die zwei Bücher *Adversus Symmachum* über den Untergang des Heidentums verdanken ihre Entstehung einer brennenden Tagesfrage.

c) Die Märtyrerhymnen sind nicht eine Verherrlichung des Martyriums überhaupt, sondern sie beziehen sich in der Mehrzahl auf Glaubenszeugen, die in Spanien zur Zeit des Dichters und in seiner Umgebung hoch verehrt waren. Von auswärtigen Märtyrern besingt er nur solche, deren Gräber er in Rom besucht und deren Feste er dort mitgefeiert hat.

Da legt sich denn ohne weiteres die Annahme nahe, daß Prudentius auch in der Apotheosis, der *Hamartigenia* und *Psychomachia* Vorgänge im Auge hatte, die in seiner Zeit sich abspielten, die ihn unmittelbar berührten; daß er auch hier wie in seinen übrigen Gedichten sich nicht etwa von antiquarischen Neigungen oder gelehrten Bestrebungen leiten ließ, sondern den aktuellen Bedürfnissen seiner Zeitgenossen dienen wollte. Das ist aber nur der Fall, wenn er in ihnen unter den Sabellianern, Gnostikern und Manichäern die Priscillianisten meint, die ja tatsächlich deren Irrtümer erneuerten.

d) Die zwölf Bücher des fälschlich dem Vigilius von Tapsus zugeschriebenen Werkes *De trinitate*¹.

Nach einer begeisterten Lobpreisung der Trinität und einem System von Fragen und Antworten stellt der unbekannte Verfasser das Thema, das ihn vorzüglich beschäftigen soll, fest: „*Rogo, non animadvertis, omnes pene haereses in hoc titulo unitam deitatem patris et filii et spiritus sancti blas-*

¹ P. l. LXII 237 ff; vgl. darüber auch G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus* 55 ff; Morin in der *Revue Bénédictine* 1898, 1—10; Künstele, *Eine Bibliothek der Symbole* 100 ff.

phemare, dum haec, quae superius uniter in trinitate sunt dicta, ad unam personam patris illi tantummodo conferant? Qua de re strenue nobis laborandum est, imo adversus tot sectarum congressiones atrociter cum infinita solitudine dimicandum, ut penitus discussa haereticorum caligine lux evangelicae cognitionis patefacta clarescat et blasphemantium detecta caecitas innotescat.“¹

Es ist also der von den Priscillianisten in Spanien und im südlichen Gallien erneuerte Sabellianismus, den der Anonymus zum wichtigsten Gegenstand seiner Darstellung erwählt. In der Tat beginnt die Untersuchung sofort mit der Bekämpfung dieser Irrlehre: „Ergo ubi unum deum memini, non ad unam tantum personam patris haec in dicendo taxavi, dum filium de una patris esse plenitudine deitatis et spiritum sanctum non negavi.“²

Im übrigen verweise ich auf meine „Bibliothek der Symbole“, wo ich ausführlich gezeigt habe, daß in den sieben ersten Büchern der Priscillianismus bekämpft wird. Es ist allerdings richtig, daß auch andere Irrtümer bestritten werden, aber diese Partien sind vielleicht spätere Zutaten, denn die Handschriften weisen den Text in mehrfachen Rezensionen auf. Vollständige Klarheit wird also erst eine neue Edition bringen. Aber das ist gewiß, daß die Hauptmasse des Textes von einem spanischen Theologen des 4.—5. Jahrhunderts herrührt, der den Priscillianismus bekämpfen wollte.

Zu dem gleichen Zwecke exzerpierte bereits im 6. Jahrhundert ein anderer Anonymus den pseudovigilischen Traktat in den „Sententiae sanctorum patrum“, die ich früher ediert habe³.

Der kurze Traktat mit der Überschrift: „De fidei unitate ad Theophilum“, der in einer Reihe von Handschriften als Liber VIII einen regelmäßigen Bestandteil des genannten

¹ P. I. LXII 239. ² Ebd. 240.

³ Eine Bibliothek der Symbole 149 ff.

antipriscillianischen Sammelwerkes bildet, gehört seinem Inhalte nach tatsächlich mit den sieben ersten Büchern zusammen; denn der Grundgedanke des Abschnittes gipfelt in der Beantwortung der Frage: wie kann man in der Gottheit von Vater- und Sohnschaft reden: „Quomodo pater . . . quomodo filius? . . . Nemo cognoscit innascibilem, nisi qui natus est ab eo: scit unde sit natus; neque nascibilem aliquis scit, nisi qui genuit. Pater scit quem genuerit, similiter genitus genitorem scit. . . . Nativitatem filii dei quaeris? Lege propriam nativitatem ex virgine Maria; sed nativitas filii dei ante principium, apud patrem est. Confiteor enim unum innascibilem et unum natum. Confiteor patrem omnipotentem, sine initio, sine fine, qui omnia tenet et a nullo tenetur, omnia gubernat et a nullo gubernatur, omnia videt, ipse autem invisibilis est. Confiteor Iesum Christum filium dei cum omni consilio et virtute paternae deitatis. . . . Non diminuitur genitus ab eo qui est innascibilis. Spiritus sanctus neque natus neque innascibilis, non factus neque creatus. Si autem dixero natum, duos filios statuo ex uno patre et non unum ex uno aut solum ex solo. Aut unus pater, ex quo omnia, aut unus Iesus Christus, per quem omnia. Et si dixero innascibilem, iam non unus pater omnipotens innascibilis, sed duos deos statuo.“¹

Man versteht diese Darlegung nur, wenn man sich an die oft erwähnte Tatsache erinnert, daß der Widerspruch der Priscillianisten gegen die orthodoxe Trinitätslehre in den Satz zusammengefaßt wurde: „Filius dei est innascibilis.“

Das IX. Buch ist ein kurzes Glaubensbekenntnis, das in neun nur wenig verschiedenen Rezensionen überliefert ist². Der Inhalt sowohl als auch die in den Handschriften vorkommende Bezeichnung als Fides Damasi oder Hieronymi machen die Vermutung von Burn, daß das Bekenntnis im pri-

¹ P. I. LXII 286—287.

² Vgl. Burn, *The Athanasian Creed* 63; Hahn a. a. O. 275 und meine „*Bibliothek der Symbole*“ 10 43 112 ff.

scillianischen Streite unter Papst Damasus entstanden sei, durchaus glaubwürdig. Daraus würde sich die Verbindung mit lauter antipriscillianischen Texten in dem pseudovigilischen Sammelwerke sehr gut erklären.

Das X. und das XI. Buch nehmen auf den Priscillianismus keinen Bezug, und das XII. ist eine Sammlung von Bibelstellen über die Lehre vom Heiligen Geist.

c) Der Traktat des Pseudo-Ambrosius *De trinitate*¹.

Schon die Mauriner haben erkannt, daß dieser umfangreiche Text in der Überlieferung mit Unrecht den Namen des hl. Ambrosius trägt, vielmehr einem Kompilator des 6. Jahrhunderts angehört. Daß wir es mit einem solchen, und nicht mit einem originalen Theologen zu tun haben, ergibt sich aus dem Schlußsatz: „Sed nunc iam sufficient ista, quae dicta sunt; quamquam pro rei magnitudine numquam aliquid sufficienter de causis et rebus superius nominatis dici potest. Et ideo, sancta, veneranda, perfecta atque inseparabilis trinitas, quae tota nobis fide coleris atque adoraris, tuum est hoc opus, quod ego ex patrum famulorum tuorum libris te adiuvante atque illuminante ad aedificationem meam excerpsi.“

Aber auch insofern ist diese Stelle wichtig, als man daraus ersieht, daß der Verfasser den ganzen Traktat mit der Trinität in Beziehung bringt, obwohl über die Hälfte der Kapitel sich mit anthropologischen Fragen befaßt, allerdings unter stetem Hinweis auf die Menschwerdung Christi. Daraus ergibt sich, daß die „haeretici“, die er oft nennt, Irrlehrer sind, welche mit ihren falschen Auffassungen der Trinität Irrtümer über den Ursprung der Seele und die Auferstehung verbanden. Diese Wahrnehmung hat schon die Mauriner zu folgendem Urteil veranlaßt: „Sed neque nimium coniecturae nos poenitebit, si hunc libellum et adversus Priscillianistarum

¹ P. I. XVII 509—546. Vgl. darüber Kattenbusch, *Das apost. Symbol* I 98 ff und II 423; *Theol. Literaturzeitung* 1897, 144.

sectam editum et concilio sin minus Toletano primo, saltem Braccarensi secundo, quod anno 563 vulgo ponitur, crediderimus supparem esse. Etenim eadem capita hic disputantur, quae contra eosdem haereticos in synodi Toletanae regula fidei, in epistola 15 sancti Leonis ad Turribium et in synodo Braccarensi secunda constituuntur. Admodum ergo probabile est hunc eundem tractatum non ad exponendum apostolorum symbolum, sed ad vindicandam Toletanam fidei regulam scriptum fuisse. Quod enim in ea memorantur quidam errores, quorum in illo mentio non fit, id inde ortum existimamus, vel quod auctor praecipuos tantum delegerit, quos refelleret, vel quod illi ipsi haeretici pro innata sibi levitate ac inconstantia eosdem errores iam abdicassent.“

So einfach, wie die Mauriner glaubten, liegt die Sache nun aber nicht, denn gerade im trinitarischen Teil treten die spezifisch priscillianischen Irrtümer nicht hervor. Trotzdem ist der anonyme Traktat zu den antipriscillianischen Ketzerbestreitungen zu rechnen.

Das 1. Kapitel gibt eine ziemlich farblose Darstellung der Trinitätslehre im allgemeinen; im 2. Kapitel wird auf den Arianismus und Sabellianismus Bezug genommen, während das 3. und 4. wörtlich, bis auf einige Schlusssätze, den *Regulae definitionum* des Syagrius aus Galläzien entlehnt sind. Auch in den folgenden Kapiteln bis 12 einschließlich, in welchen die einzelnen göttlichen Personen näher behandelt werden, sind sachliche und wörtliche Parallelen mit diesem Traktat zu konstatieren.

Diese Tatsache ist für die Bestimmung des pseudoambrosianischen Textes von Wichtigkeit, und ich schlicße daraus, daß er die gleichen Gegner im Auge hat wie sein Gewährsmann, und daß er ein Landsmann von diesem ist, dessen *Regulae* keine weite Verbreitung fanden, wie die Überlieferungsgeschichte zeigt.

Aber auch das antipriscillianische Sammelwerk des Pseudo-Vigilius hat dem Verfasser vorgelegen, wie die Einleitungs-

worte des 8. Kapitels zeigen, die wörtlich von dort entnommen sind. Mit diesem Kapitel wendet sich der Anonymus zu der Menschwerdung Christi, die erfolgte, indem die zweite Person Gottes einen menschlichen Leib und eine Seele annahm. Das gibt nun dem Anonymus Anlaß, unter stetem Hinweis auf nicht näher bezeichnete, aber dem Kenner der religiösen Zustände der Zeit und der Gegend, aus der unser Traktat stammt, nicht unbekannte Häretiker die Irrtümer bezüglich der menschlichen Seele und der Auferstehung des Fleisches zu bekämpfen, allerdings in einer durchaus phrasenhaften Darstellung und unlogischen Anordnung.

Ich führe hier die wichtigsten Stellen an:

1. Ideo non est despicienda carnis humanae natura, quae in sanctae trinitatis substantiam atque consortium per dominum Christum ingredi meruit¹.

2. Sed videamus, quia locus expetit, iam quid haereticis respondendum sit, qui animam Adae aut portionem dei esse volunt, aut ante eum factam, quam eius corpus de terra fingeretur, quod prorsus alienum a fide catholica et extraneum est. . . . Ergo secundum tam evidens exemplum nec prior est anima corpore nec antea condita nec ex dei substantia nec in corporeis atque irrationabilibus creaturis, ut haeretici volunt, multo ante iam tempore nescio ubi fuisse conversata, quod unde probent, non habent. . . .

Sicut ergo impium est animam hominis de substantia dei vel animam ex anima dici, ita impium est dicere, quod ante plasmationem corporis facta sit. . . . Aliud ergo est deus, aliud anima hominis, quia ab eo, non de eo facta est².

¹ P. l. XVII 528. Vergleiche damit Anathematismus XII der Synode von Braga: „Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum . . . sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit“; und XIII: „Si quis dicit creationem universae carnis non opificium dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.“

² P. l. XVII 530 ff. Vergleiche diese Stellen mit folgenden Anathematismen der Synode von Braga: „Si quis animas humanas dicit vel angelos

Wie die Lehre vom Ursprung der menschlichen Seele, so wird auch die Auferstehung des Fleisches im innigsten Zusammenhang mit der Christologie behandelt:

3. Numquid secundum istos vesanos, ut iam dictum est, portionem aut naturam suam deus iudicabit? Absit. Et ideo in ipsis corporibus, quibus nati sumus et ex quibus animae nostrae egressae mortui sumus, in ipsis post resurrectionem animae nostrae deo iubente introeunt; et resurgunt, si bona fecerunt, in resurrectionem vitae ad gloriam regni caelorum percipiendam, si autem mala egerunt, in resurrectionem iudicii et opprobrium et confusionem sempiternam. . . .

Solent igitur nobis haeretici, qui carnis negant resurrectionem, illud beati apostoli testimonium opponere, quo dicit: Caro et sanguis regnum dei non possidebunt. . . .¹

4. Totum ergo hominem, sicut dictum est, filius dei suscepit ex virgine, totum integrum suscitabit, id est animam et corpus. . . .²

5. Die irdischen Dinge wurden von den Priscillianisten als Erzeugnisse des Teufels verachtet; die richtige Anschauung lehrt Kap. 32, das in dem Satze gipfelt: „Non ergo malae sunt divitiae, sed male utentibus malae sunt, quia bona, quae deus fecit, bona sunt valde.“³

Die Mauriner haben also richtig geurteilt, wenn sie den pseudoambrosianischen Traktat *De trinitate* für ein antipriscillianisches Werk ansahen. Der Verfasser stammt aus einem Lande und gehört einer Zeit an, wo die Häresie Pri-

ex dei credit substantia extitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s. — Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dixit, a. s.⁴

¹ A. a. O. 531 532. Vergleiche damit Anathematismus X des Bischofs Pastor: „Si quis dixerit vel crediderit corpora humana non resurgere post mortem, a. s.“

² A. a. O. 539. Vergleiche damit Anathematismus V des Bischofs Pastor: „Si quis dixerit vel crediderit carnem tantum sine anima a filio dei fuisse susceptam, a. s.“

³ A. a. O. 244.

scillians eine Gefahr für den katholischen Glauben bildete, also aus Spanien oder dem südlichen Gallien; die Mängel in der formellen Anlage und die vielen Entlehnungen lassen eher an das 6. als an das 5. Jahrhundert denken. Kattenbusch scheint das allerdings nicht zugeben zu wollen, wenigstens spricht er nirgends von dem antipriscillianischen Charakter des Pseudo-Ambrosius¹. Aber sachlich trifft er doch mit meinen Anschauungen zusammen insofern, als er konstatiert, der Traktat *De trinitate* zeige Verwandtschaft mit der *Fides Damasi*, den *Damasusformeln* und dem *Libellus des Pastor*. Auch sein Nachweis, daß Pseudo-Ambrosius aus dem *Athanasianum* schöpfe, ist von Wichtigkeit. Aber dagegen muß ich mich entschieden aussprechen, daß Pastor den Traktat benutzt habe, und nicht umgekehrt dieser jenen. Denn Pseudo-Ambrosius ist, wie er selber gesteht, ein Kompilator, der sein ganzes Werk aus fremdem Gedankengut zusammensetzt.

¹ Theolog. Literaturzeitung 1897, 144: „Ich verweise mit Nachdruck auf den pseudoambrosianischen *Tractatus de trinitate*. . . . Man wird diesen Traktat für vorchalcedonensisch ansehen müssen, doch benutzt er augustiniſche Schriften der späteren Periode. Er legt offenbar das Symbolum zu Grunde, doch so, daß er vorab die Lehre von der Trinität erörtert, dann zur Inkarnation übergeht und zuletzt die rechte Auferstehungshoffnung auseinandersetzt. Im allgemeinen ist das ja auch die Anlage des *Athanasianums*. . . . Das *Athanasianum* hat nun keine singuläre Anlage, die *Fides Damasi*, *Romanorum* u. a. haben die gleiche. Auch eine *Fides*, die Morin und ich dem spanischen Bischof Pastor vindiziert haben und die danach in die Mitte des 5. Jahrhunderts gehören würde. Mit dieser trifft sich obiger Traktat in der Hervorhebung der *resurrectio carnis*. Ich kann nun hier nicht zeigen, warum ich glaube, daß Pastor den Traktat benutzt, nicht umgekehrt dieser jenen. Hingegen dürfte es auf das *Athanasianum* zurückgehen, wenn der Traktat als ‚*rectum et catholicum*‘ mit Bezug auf den Gottesglauben bezeichnet ein ‚*venerari unitatem in trinitate*‘ und ‚*trinitatem in unitate*‘. Das Zusammentreffen in solch formelhafter Weise ist das Charakteristische. . . . Genau jene Wendung des *Quicumque* finde ich zuerst und auf lange Zeit allein in genanntem Traktat, und daß der Autor des *Quicumque* seine Formel von dorthier bezogen haben sollte, ist nicht des Wahrscheinliche.“

d) Die *Dogmata ecclesiastica*, angeblich von Gennadius¹.

Diese Sammlung von kurzen Ketzerbestreitungen gehört zu den beliebtesten Texten des frühen Mittelalters, was sich besonders daraus erkennen läßt, daß sie seit dem 6. Jahrhundert einen regelmäßigen Bestandteil der kanonischen Rechtssammlungen bildet. In der Form, in welcher sie unter den Werken des Gennadius von Marseille gedruckt ist, umfaßt sie 88 Kapitel; doch existiert noch eine andere Überlieferung mit nur 55 Abschnitten, die in den Handschriften bald dem Augustinus, bald dem Gennadius und noch andern Autoren zugeschrieben werden. Gegen die Urheberschaft des Gennadius spricht der Nachtrag zu dessen Schriftstellerkatalog, der zwar nicht von Gennadius selber stammt, aber doch von kundiger Hand beigelegt wurde, und worin von den *Dogmata ecclesiastica* nicht die Rede ist. Caspari hat die Vermutung ausgesprochen², daß sie vielleicht ein Fragment der verlorengegangenen *Libri VIII adversus omnes haereses* seien, die in dem erwähnten Bericht über die schriftstellerische Tätigkeit des Gennadius genannt werden. Wie dem auch sei, ein doppeltes ist gewiß:

1. daß die kürzere Form die ursprüngliche ist, denn die hier fehlenden 33 Kapitel sind Auszüge aus Konzilsakten des 5. und 6. Jahrhunderts und aus einem Briefe des Papstes Coelestin I.;

2. daß der Verfasser ein südgallischer Autor des 5. Jahrhunderts ist, der kurz die Häresien bekämpft, die für seine Heimat und seine Zeit noch Bedeutung hatten.

Unverkennbar ist die scharfe Betonung der manichäischen Irrlehren, wie sie die Priscillianisten auch im südlichen Gallien verbreiteten, so insbesondere über die Auferstehung des Fleisches und über den Ursprung der menschlichen Seele.

¹ P. I. XLII 1213 und „Eine Bibliothek der Symbole“ 90.

² Kirchenhistorische Anecdota S. XXI; vgl. dazu Kattenbusch II 430.

Wie Pseudo-Ambrosius widmet auch der Autor der Dogmata diesen Punkten einen großen Teil seiner Kapitel. Wenn wir ferner bei einem südgallischen Theologen des 5. Jahrhunderts lesen:

Bonae sunt nuptiae, sed causa filiorum et compescendae fornicationis obtentu (Kap. 30) —

Bonum est in cibum cum gratiarum actione sumere quidquid deus edendum praecepit (Kap. 33) —

Malas dicere nuptias vel fornicationi comparandas aut stupro; cibos vero credere malos . . . non est Christianorum, sed proprie Encratarum et Manichaeorum (Kap. 34) —

Bona est caro nostra et valde bona, utpote a bono et a solo deo condita (Kap. 43) —

so können diese Sätze nur Zustände im Auge haben, wie sie durch den Priscillianismus hier geschaffen wurden.

Die trinitarischen, christologischen und anthropologischen Partien der Dogmata sind unter Benutzung von Augustins Liber de haeresibus bei Meginhard von Fulda zu einem Symbol verarbeitet, das Caspari (Kirchenhistorische Anecdota 251—274) neu herausgegeben hat¹. An zwei Stellen wird hier Priscillian als selbständiger Häretiker angeführt. Doch hat Meginhard dieses Symbol wohl ebensowenig angefertigt, als Raban der Verfasser jenes Glaubensbekenntnisses ist, das Hahn unbesehen als literarisches Eigentum dieses großen Kompilators in seiner „Bibliothek“ aufführt². Hätte Meginhard die Glaubensregel selber verfaßt, so müßte man doch auch eine Bezugnahme auf spätere Häresien, zumal den Adoptianismus, darin finden. Auch verrät die Art und Weise, wie die Augustinische Häresienliste mit den Dogmata verarbeitet ist, ein höheres Maß von Selbständigkeit, als man sie einem Schüler Rabans zutrauen kann.

¹ Vgl. Hahn 359.

² S. 357. Es findet sich bereits bei Isidor, De ecclesiasticis officiis 2, 24; aber auch Isidor ist nicht der Verfasser, sondern nur der Überlieferer.

Mit Benutzung der Dogmata ist alsdann noch ein anderes Glaubensbekenntnis gearbeitet, das, wie wir bereits gesehen haben, mit seiner Quelle zur antipriscillianischen Literatur zu rechnen ist¹.

e) Der pseudoboethianische Traktat *De fide catholica*.

Schon in meiner „Bibliothek der Symbole und theologischen Traktate“² habe ich kurz die Ansicht zu begründen versucht, daß der sog. *Tractatus IV*, der sich in zwei Handschriftenklassen seit dem 8. Jahrhundert als Bestandteil der theologischen Schriften des Boethius verfolgen läßt, in den Kreis der antipriscillianischen Schriften gehört. Daß er nicht zu den echten Schriften des unglücklichen Staatsmannes gerechnet werden darf, war den Literaturhistorikern schon länger bekannt, aber den vollständigen Beweis dafür hat doch erst E. K. Rand in seinem Aufsatz „Der dem Boethius zugeschriebene Traktat *De fide catholica*“ erbracht³. Meine Auffassung konnte er nur noch in den Anmerkungen berücksichtigen und glaubt sie ablehnen zu müssen. Seine Verdienste bestehen in den eindringenden Untersuchungen über die Überlieferungsgeschichte der theologischen Schriften des Boethius und in dem Nachweis, daß aus rein sprachlichen Gründen der 4. Traktat diesem abgesprochen werden muß. Im übrigen bin ich in vielen Stücken anderer Meinung und halte daran fest, daß dieser Text die Tendenz verfolgt, den Priscillianismus zu bekämpfen.

Der Form nach ist er eine *Professio fidei*, die eine allgemeine Darstellung des wesentlichen Inhaltes der katholischen Glaubenslehre geben will, nach Art der *Fides* des Bacharius, der Apologie des Rufinus und anderer Glaubensbekenntnisse, wie sie *Codex Augiensis XVIII* in großer Zahl enthält⁴. Als

¹ Vgl. oben 102 ff. ² S. 51 ff.

³ *Jahrbücher für classische Philologie*, herausgegeben von Fleck-eisen, XXVI. Supplementband (1900), 401—461.

⁴ Vgl. „Eine Bibliothek der Symbole“ 128.

Zeit der Entstehung wird allgemein das 6. Jahrhundert angenommen. Schwieriger ist die Heimatsbestimmung. Nach der Überlieferungsgeschichte sollte man an Gallien denken, da alle Handschriftenklassen von hier stammen. Doch ist das kein sicherer Anhaltspunkt, da ja auch die Überlieferung der echten Traktate des Boethius nur auf gallische Klöster zurückgeht. Über diesen Punkt und über den eigentlichen Charakter unserer Fides catholica ist bloß aus einer eingehenden Betrachtung des Inhaltes Aufschluß zu gewinnen.

Der Traktat des Pseudo-Boethius unterscheidet sich in der Form von verwandten Texten dadurch, daß er den katholischen Glauben nicht an der Hand des apostolischen Symbols, sondern in geschichtlicher Anordnung vorlegt. Man kann Rand¹ zustimmen, wenn er ihn eine Philosophie der Geschichte im kleinen nennt, die nach Augustins *De civitate dei* oder *De catechizandis rudibus* gearbeitet sei; ich gebe auch zu, daß für fast jedes in dem Traktat besprochene Dogma die entsprechende Stelle bei Augustin nachgewiesen werden kann. Aber ich lehne die Schlußfolgerung ab, die Rand aus diesen Tatsachen zieht, wenn er schreibt:

„Die hier besprochenen Tatsachen entziehen der Behauptung Künstlers, daß die Theologie unserer Schrift ein durchaus spanisches bzw. antipriscillianisches Gepräge zeigt, den Boden. Wäre sie gegen einen bestimmten Häretiker gerichtet, so wäre als derselbe eher Pelagius oder Nestorius und Eutyches zu vermuten als Priscillian.

„Warum ist der letztere nicht mit den andern genannt? Der Traktat ist nun aber überhaupt keine Tendenzschrift, sondern bloß eine allgemeine Darlegung des katholischen Glaubens, und zwar, wie die Vergleichung von Inhalt und Sprache jetzt unbezweifelbar lehrt, durchaus nach dem Muster von Augustins *De civitate dei* und *De catechizandis rudibus*. Es ist kaum nötig, diesen Punkt weiter zu verfolgen; doch

¹ A. a. O. 420.

finden sich die von Künstle als besonders antipriscillianisch bezeichneten Äußerungen bereits in den vom Verfasser des Traktat IV benutzten Schriften des Augustin.“¹

Darauf erwidere ich folgendes:

1. Alle Theologen von der Mitte des 5. Jahrhunderts ab, auch Boethius, sind von Augustinus abhängig; die meisten entnehmen ihm nicht nur ihre Ideen, sondern auch die sprachliche Form.

2. Wenn die in unserem Traktat bekämpften Irrlehren auch schon bei Augustinus behandelt werden, so ist das nicht zu verwundern, da ja der Priscillianismus keine originelle Häresie ist, sondern eine Vereinigung von Sabellianismus und Manichäismus darstellt². Aber beachtenswert ist die Tatsache, daß in einem so kurzen Text, wie der Traktat IV es ist, in jedem Abschnitt jene Wahrheiten in den Vordergrund treten, gegen die der Priscillianismus sich verfehlte.

3. Es ist wahr, unser Dokument ist der Form nach eine allgemeine Darlegung des katholischen Glaubens, aber es verfolgt doch eine ganz bestimmte Tendenz wie alle verwandten Texte. Sowohl die offiziellen Symbole, vom Nicänum bis zum Vaticanum, wie auch die Glaubensregeln und Professiones fidei von einzelnen Persönlichkeiten haben stets bestimmte Irrtümer im Auge, obwohl sie der Form nach allgemein gehalten sind.

Diese in unserem Falle herauszufinden, ist nicht schwer. Sofort nach einem kurzen einleitenden Satz stellt unser Ano-

¹ S. 421.

² Vgl. Augustinus, Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas (P. I. XLII 666): „Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi, nec ad omnia debeo, quae in tuo commonitorio posuisti, nec omnino non debeo, ne studium tuum, quod mihi gratissimum est, contempsisse videar, et ob hoc intemperanter offendam. Nam in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum, quamvis non mihi eos proposuerim refellendos; sed cum aliud agerem, etiam hoc me egisse nunc intelligo, quando ex te audio, quid illi sentiant. Quod enim est adversus Manichaeos multis a me locis de anima disputatum . . . simul quoque Priscillianiani dogma subvertit.“

nymus einen Gedanken in den Vordergrund, der in der Geschichte des Priscillianismus eine große Rolle spielt, nämlich den, daß Christus schon dem Alten Testament bekannt war, seine Geburt aus der Jungfrau dort verkündet, und daß der Name des Erlösers seit seiner wunderbaren Geburt in der ganzen Welt verbreitet sei. Ich stelle neben den Wortlaut unseres Traktates die priscillianische Lehre:

Et quamvis nomen ipsum Christi vetus intra semet continuerit instrumentum eumque semper signaverit affuturum quem credimus per partum virginis iam venisse, tamen in orbem terrarum ab ipsius nostris salvatoris mirabili manasse probatur adventu¹.

Si quis dicit filium dei dominum nostrum, antequam ex virgine nasceretur, non fuisse, sicut Paulus Samosatenus, Photinus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat . . . quia Christum in hominis natura natum esse non credit, sicut Cerdon, Marcion Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit. (Konzil von Braga.)

Si quis dixerit vel crediderit Christum innascibilem esse, anathema sit. (Anathematismus des Bischofs Pastor.)

Nur wenn man bedenkt, daß die hier mitgeteilten christologischen Irrtümer das eigentliche Wesen des Priscillianismus ausmachten, wird es begreiflich, daß der Verfasser unseres Traktates mit dem angeführten Satz sein Glaubensbekenntnis eröffnet; und nur dann versteht man es, daß er in einem Satz die Geburt des Erlösers aus der Jungfrau zweimal her-

¹ Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum opuscula sacra. Recensuit R. Peiper, Lipsiae 1871, 175.

vorhebt, wenn man sich erinnert, daß das Schibboleth der Priscillianisten lautete „Christus et innascibilis“.

Sofort wird als Fundamentallehre der katholischen Kirche beigelegt, daß die Substanz des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes von Ewigkeit existierte und nicht etwa durch gnostische Emanationen aus einem Urwesen entstanden ist. Der Vater hat den Sohn von Ewigkeit her aus seiner Substanz als besondere Person gezeugt. Der Vater ist nie Sohn gewesen und der Sohn ist nie Vater geworden. Daß der Verfasser damit die gnostische Emanationslehre, die in der Zeit, der unser Traktat angehört, nur von den Priscillianisten erneuert wurde, meint, ergibt sich aus dem Wortlaut: „Patrem itaque habere filium ex sua substantia genitum et sibi nota ratione coaeternum, quem filium eatenus confitetur, ut non sit idem qui pater est, neque patrem aliquando fuisse filium, ne rursus in infinitum humanus animus divinam progeniem cogitaret, neque filium in eadem natura, qua patri coaeternus est, aliquando fieri patrem, ne rursus in infinitum divina progenies tenderetur.“

Die Lehre vom Heiligen Geist wird also dargestellt: „Sanctum vero spiritum neque patrem esse neque filium atque ideo in illa natura nec genitum nec generantem, sed a patre quoque procedentem *vel* filio.“ Hier verdient besonders die Partikel *vel* Beachtung. Rand bemerkt dazu¹: „Wir haben aber ebensowenig den Verfasser einer Ketzerei zu beschuldigen, wie nach dem spätlateinischen Gebrauch *vel* = *et* zu erklären. Wenn der Verfasser die bestimmte Filioque-Formel im Kopfe gehabt hätte, so würde er sich meines Erachtens mit aller möglichen Deutlichkeit ausgedrückt haben. . . . Die Anschauung des Verfassers unseres Traktates deckt sich wahrscheinlich mit der rechtgläubigen; er erlaubt sich nur eine freiere Ausdrucksweise.“

Ein gewandter Theologe, wie der Verfasser unseres Traktates es ist, erlaubt sich in einem so wichtigen Punkte, wie

¹ S. 441.

der Ausgang des Heiligen Geistes es für seine Zeit war, keine „freihere Ausdrucksweise“. Er gebraucht *vel* gleich *et*, wie auch Venantius Fortunatus, Apollinarius Sidonius, Cassiodorius. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß man gerade im Kreise jener Literatur, zu der wir unsern Traktat rechnen, diesen Sprachgebrauch beobachtete; so im zweiten Disziplinarkanon der Synode von Braga vom Jahre 563¹ und im oben abgedruckten fünften Anathematismus derselben Synode. Auch Syagrius gebraucht in den *Regulae definitionum* an einer Stelle, wo er beweisen will, daß allen drei göttlichen Personen die gleiche Substanz zukommt, *vel* gleich *et*, wenn er schreibt: „Ergo eiusdem erit substantiae spiritus sanctus *vel* filius, cuius et pater est.“ Von Wichtigkeit ist ferner, daß auch Priscillian sehr häufig *vel* gleich *et* gebraucht².

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß Pseudo-Boethius die Lehre ausspricht, der Heilige Geist gehe vom Vater und Sohne aus; damit kennzeichnet er sich als einen Angehörigen der spanischen Schule.

Nur in einem kleinen Sätzchen spricht sich der Unbekannte gegen den Arianismus aus, um dann nachdrücklich den Sabellianismus und den Manichäismus zu bekämpfen. Von letzterem behauptet er ausdrücklich: „*quae res — nämlich die trinitarische Irrlehre — eos nec vetus facit recipere testamentum neque in integro novum*“. Das paßt aber doch nicht auf die spanischen Manichäer, nämlich die Priscillianisten, wird man mir einwenden. Allerdings verwendet Priscillian auch das Alte Testament, und Orosius sagt, daß die Jünger Priscillians schlimmer seien als die alten Manichäer, weil sie ihre Irrtümer auch aus dem Alten Testament zu beweisen suchten. Aber von einer ehrlichen und tatsächlichen Wertschätzung der Bücher des Alten Testamentes kann bei den Priscillianisten

¹ Vgl. Hefele III 18 und Mansi IX 777.

² Siehe den Index bei Schepss 221.

nicht die Rede sein, da sie ja den Dualismus lehrten und, um von anderem abzusehen, die Schöpfung der Welt durch Gott leugneten. Gerade diese Lehre und die Erschaffung des Menschen und der Engel wird mit großer Ausführlichkeit im weiteren Verlaufe dargelegt, und jeder Satz läßt sich mit einem Anathematismus der Synode von Braga belegen.

Mit auffallender Breite wird die Entstehung des Bösen aus der Sünde der ersten Menschen und der freiwilligen Übertretung des göttlichen Gesetzes durch ihre Nachkommen geschildert. Um nicht noch einmal das Menschengeschlecht vernichten zu müssen, wählte sich Gott Abraham, Isaak, Jakob und die zwölf Patriarchen aus, aus deren Geschlecht der Erlöser hervorgehen sollte. Beachtenswert ist in dieser Darlegung folgender Satz¹: „Idem (Jakob) quoque XII patriarchas [genuit], non reputante deo in eorum numero, quos more suo natura produxerat.“ Der Sinn der Stelle ist dieser: Gott hat mit der Zwölfzahl der Patriarchen kein besonderes Geheimnis verbinden wollen; es war eine rein natürliche Sache, daß Jakob gerade zwölf Söhne hatte. Man versteht diese Bemerkung nur, wenn man bedenkt, daß die Priscillianisten nach Orosius die einzelnen Teile der Seele mit den zwölf Patriarchen in Verbindung brachten²: „Tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Benjamin in femoribus, et similia.“ Auch muß an den X. Anathematismus des Konzils von Braga erinnert werden: „Si quis duodecim signa vel sidera, quae mathematici observare solent, per singula animae vel corporis membra dissipata credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.“

Die weitere Geschichte des auserwählten Volkes gipfelt in dem Satze: „sub quo [Herode] extitit beata virgo Maria, quae davidica stirpe provenerat, quae humani generis genuit

¹ Peiper 180.

² Vgl. oben S. 18 und Schepss 158.

conditorem.“ Diesen Gedanken betont der Anonymus immer wieder: „Atque iam in ultimis temporibus non prophetas neque alios sibi placitos, sed ipsum unigenitum suum deus per virginem nasci constituit. . . . Nec vile videatur, quod dei filius ex virgine natus est, quoniam praeter naturae modum conceptus et editus est. Virgo itaque de spiritu sancto incarnatum dei filium concepit, virgo peperit, post eius editionem virgo permansit.“

Nur kurz streift der Anonymus hier die Häresie des Nestorius und des Eutyches.

In der Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu tritt seine eigene Taufe und der Taufauftrag stark in den Vordergrund: „Crevit itaque . . . Christus, baptizatus est, ut qui baptizandi formam erat ceteris tributurus, ipse primus, quod docebat, exciperet. . . . Dat ergo formam discipulis suis baptizandi. . . .“ Ich erkläre mir das aus dem Satz bei Bischof Pastor: „Si quis in erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem sancti Petri faciat, anathema sit.“

Den dominierenden Gedanken im Schlußabschnitt bildet die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Allerdings bildet diese in allen *Regulae fidei* und Glaubensbekenntnissen den Schluß, aber nirgends in der scharfen Betonung wie hier. „Haec itaque doctrina et praesentem vitam bonis informat operibus et post consummationem saeculi resurrectura corpora nostra praeter corruptionem ad regna caelestia pollicetur. . . . Et hoc est principale religionis nostrae, ut credat non solum animas non perire, sed ipsa quoque corpora, quae mortis adventus resolverat, in statum pristinum futura de beatitudine reparari. . . . Sola ergo nunc est fidelium expectatio, qua credimus affuturum finem mundi, omnia corruptilia transitura, resurrecturos homines ad examen futuri iudicii, recepturos pro meritis singulos et in perpetuum atque in aeternum debitis finibus permansuros. . . .“

Im ganzen Verlauf des Traktates also treten jene Irrtümer in den Vordergrund, welche die Priscillianisten erneuerten; sie

werden am nachdrücklichsten und ausführlichsten bekämpft, während die Häresie des Arius, des Pelagius, des Nestorius und des Eutyches nur per transennam berührt werden.

Ich muß also meine Behauptung durchaus aufrecht erhalten, daß der Traktat *De fide catholica*, der solange zu den echten Schriften des Boethius gerechnet wurde, eine antipriscillianische Tendenz verfolgt und um 500 in einem Lande entstanden ist, wo diese Häresie verbreitet war. Das kann nur Spanien oder — und das halte ich jetzt für das wahrscheinlichere — das südliche Gallien sein.

Hier wurde er noch im 6. Jahrhundert mit den drei ersten und echten Traktaten des Boethius vereinigt; und da er ohne Überschrift überliefert ist, hielt man ihn für einen Bestandteil der Boethianischen *Opuscula*. Ich halte also auch jetzt noch an der Anschauung fest, daß der Irrtum, unser Text sei ein Werk des Boethius, lediglich aus der Stellung herrührt, die er im *Codex Augiensis* einnimmt, der in seinen Textnummern 1—42 eine unveränderte Abschrift eines im 6. Jahrhundert gegen die Priscillianisten und westgotischen Arianer angelegten Sammelwerkes ist, wie ich in meiner „Bibliothek der Symbole“ und auch in der oben mitgeteilten Beurteilung der Handschrift dargetan habe.

Ich muß mich hier nochmals mit Rand beschäftigen, der dies ablehnt.

Er konstatiert, daß die theologischen Schriften des Boethius in vier Klassen überliefert sind, von denen allerdings nur zwei den Traktat IV enthalten: Klasse \mathfrak{X} , aus Tours stammend, mit Traktat I—IV — der älteste Vertreter ist *Cod. Augiensis XVIII* —, und Klasse \mathfrak{C} aus Corbie, mit Nr I—V.

Die Begründung, mit welcher Rand meine Aufstellung ablehnt, ist mir unverständlich. Er schreibt: „Sollte vielleicht daher gerade in dieser Handschrift der ursprüngliche Irrtum oder vielmehr die unschuldige Ursache desselben zu suchen sein, welcher den Traktat IV in den Kreis der echten Boethia-

nischen Schriften eingeführt hat? Keinesfalls, denn wie unten gezeigt ist, existiert die Klasse \mathfrak{X} , wovon der Codex Augiensis nur ein Vertreter ist, bereits im vorhergehenden Jahrhundert.“ Und in einer Anmerkung fügt er bei: „Der Augiensis ist vielleicht — nicht sicher — die älteste Handschrift der Opuscula, die existiert, stellt aber keineswegs die früheste Überlieferung dar. Das Vorhandensein einmal der andern Handschriften der \mathfrak{X} -Klasse, zweitens der ursprünglichen Textform des Traktates IV in der Klasse \mathfrak{C} schließt Künftles Hypothese ein für allemal aus.“

Rand hat offenbar meine Darlegungen über die Entstehung des Augiensis nicht gelesen, sonst könnte ihm nicht entgangen sein, daß ich die Traktate I—IV bis ins 6. Jahrhundert verfolgen kann, während er mit seinem Material über das Ende des 8. Jahrhunderts nicht hinaufkommt. Daß die \mathfrak{C} -Klasse, die, wenn meine Aufstellung richtig ist, den Traktat IV aus der \mathfrak{X} -Klasse entnommen haben muß, diesen allein in der ursprünglichen Textform enthalte, lehne ich ab, wenn auch zugegeben werden muß, daß diese an zwei Stellen gegen \mathfrak{X} richtig liest. Die Tatsache ist ja oft zu beobachten, daß auch in einer sekundären Überlieferung sich an einzelnen Stellen die richtigen Lesarten erhalten haben, während in die primäre durch die Ungeschicklichkeit eines Abschreibers sich Lesefehler einschlichen.

Zu der ungemein verwickelten Darstellung der Überlieferungsgeschichte der theologischen Werke des Boethius, wie sie Rand gibt, und in der er zu erklären versucht, warum in der einen Klasse Traktat V fehlt, während in der andern der unechte nicht am Schluß steht, sondern mitten zwischen die echten sich einschleibt, bemerke ich noch: Nur in den seltensten Fällen lag es in der Absicht der Veranstalter frühmittelalterlicher Handschriften, Gesamteditionen der Autoren zu geben. Ihre Absicht ging meist dahin, dogmatische oder liturgische Handbücher zu schaffen, für die sie die passenden

Texte aus den verschiedenen Autoren wählten. Wenn die theologischen Schriften des Boethius mit Ausnahme einer Handschriftenklasse vereinigt auftreten, so erklärt sich das daraus, daß sie alle trinitarischer und christologischer Natur sind. In der Klasse \mathfrak{X} , die aus der Sammlung von Texten gegen die Priscillianisten und westgotischen Arianer herauswuchs, fehlt Traktat V, weil die Bekämpfung der Irrtümer des Nestorius und Eutyches diesem Zwecke nicht entsprach. Aus dieser Urform von \mathfrak{X} entnahm der Schöpfer des Archetyps von \mathfrak{C} vielleicht schon im 7. Jahrhundert Traktat I—IV, letzteren irrtümlicherweise, weil er sich ohne Überschrift an III anschloß. Wenn in \mathfrak{C} an einigen Stellen¹ sich gegen \mathfrak{X} die richtigen Lesarten erhalten haben, so folgt daraus nicht die Abhängigkeit der \mathfrak{X} -Klasse von \mathfrak{C} , sondern nur, daß nach der Abzweigung von \mathfrak{C} aus \mathfrak{X} ein Abschreiber der letzteren eine merowingische Handschrift schlecht gelesen hat.

IX. Das Athanasianum eine antipriscillianische *Expositio fidei*.

Die Mehrzahl der Autoren, die sich mit diesem viel umstrittenen Texte beschäftigt haben, verlegen seinen Ursprung nach dem südlichen Gallien, und zwar in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, also in eine Zeit, wo hier der Priscillianismus als einzige indigene Häresie zur Bekämpfung stand. Diese Erwägung und eine Reihe von andern Beobachtungen, die sich mir im Verlaufe meiner Untersuchungen über die theologische Literatur Spaniens und Galliens in ihren Beziehungen zu dieser Irrlehre aufdrängten, veranlassen mich, dem „*Quicumque*“ hier eine neue Untersuchung zu widmen.

Doch zuvor möge eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Literatur über dasselbe und ihrer Resultate beigefügt sein.

¹ Vgl. Rand 453—454.

1. Die bisherigen Anschauungen.

1. I. G. Vossius, *Dissertationes tres de tribus symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano*. Amstelædami 1642.

Das Quicumque ist nicht von Athanasius von Alexandrien, sondern wahrscheinlich erst in der Karolingerzeit anlässlich der Streitigkeiten über das Filioque im Frankenreich entstanden.

2. James Usher, *Diatriba de romanae ecclesiae symbolo*. Londini 1647.

Es stammt von einem unbekanntem Verfasser aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

3. Paschasius Quesnel, *Opera S. Leonis*. Parisiis 1675 (P. I. LVI, 1062 ff).

Vigilius von Tapsus hat es um 500 verfasst.

4. I. Antelmus, *Nova de symbolo Athanasiano disquisitio*. Parisiis 1693.

Der Verfasser ist Vincentius von Lerinum, um 430.

5. L. A. Muratori, *Aneodota . . . ex Ambrosianae codicibus*. Mediolani 1698.

Es stammt von Venantius Fortunatus, aus dem Ende des 6. Jahrhunderts.

6. D. Waterland, *A critical history of the Athanasian Creed*. Cambridge 1724.

Hilarius von Arles, † 449, ist sein Verfasser.

7. M. Speroni, *De symbolo vulgo S. Athanasii dissertationes I et II*. Padovae 1750.

Es rührt von Hilarius von Poitiers her.

8. E. Köllner, *Symbolik, I*. Hamburg 1837.

Es stammt aus Gallien von einem unbekanntem Verfasser des 5. Jahrhunderts.

9. E. S. Ffoulkes, *The Athanasian Creed etc*. London [1871].

Das Athanasianum ist eine Fälschung des Bischofs Paulinus von Aquileja, † 802.

10. J. R. Lumby, *The history of the Creeds*. Cambridge 1873.

Es ist aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Teilen entstanden, einem trinitarischen und einem christologischen, die man im Verlauf des 8. Jahrhunderts miteinander verbunden hat. Die heutige abgerundete Form ist vor 870 nicht nachzuweisen.

11. C. A. Swainson, *The Nicene and the Apostles' Creeds . . . together with an account of the growth and reception of the Sermon on the Faith, commonly called the Creed of Athanasius.* London 1875.

Swainson ist der eigentliche Urheber der Zwei-Quellen-Theorie. Der trinitarische Teil sowohl wie der christologische existierten zwar in ihrem wesentlichen Inhalt schon früher, erhielten aber ihre abgerundete Form erst unter dem Einfluß der karolingischen Theologie. Verbunden wurden beide als Symbolum Athanasii von einem Betrüger zwischen 860 und 870.

12. A. Harnack, *Dogmengeschichte II^s*, 296 ff. Freiburg 1894.

Harnack übernimmt im wesentlichen die Zwei-Quellen-Theorie, jedoch mit der Einschränkung, daß sowohl der trinitarische wie der christologische Teil schon in der gallisch-römischen Periode vorhanden waren. Die Verbindung beider zum Symbolum Athanasianum erfolgte wohl erst in der karolingischen Zeit.

13. G. D. W. Ommaney, *The Athanasian Creed, an examination of recent theories respecting its date and origin etc.* London 1875. Derselbe, *Early history of the Athanasian Creed.* London 1880.

Das Athanasianum stammt in seinem trinitarischen wie christologischen Teil von Vincentius von Lerinum.

14. A. E. Burn, *The Athanasian Creed and its early commentaries.* (Texts and Studies ed. by Armitage Robinson. Vol. IV, Nr 1.) Cambridge 1896.

Das Athanasianum ist im Kloster Lerinum zwischen 425 und 480 entstanden, als Vincentius und Hilarius von Arles dort Mitglieder der klösterlichen Genossenschaft waren. Der mutmaßliche Urheber ist Honoratus von Arles. Diese Meinung wiederholt Burn in seinem Buche: *An Introduction to the Creeds* 145 ff.

Eine übersichtliche Darstellung der gesamten Literatur gibt Loofs in der Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche II^s 177—194, 1887, und kommt nach sorgfältiger Prüfung der verschiedenen Hypothesen zu dem Resultat: Das Quicumque ist kein frühmittelalterliches Produkt; es ist der Niederschlag der altkirchlich-abendländischen Entwicklung der Expositiones fidei. Das Land, in dem der Werdeprozeß sich abspielte, ist das südliche Gallien zwischen ca 450 und 600.

Von den angeführten Untersuchungen ist die von Voß (1) in ihren negativen Ergebnissen bahnbrechend gewesen, insofern als hier zum erstenmal der Beweis erbracht wurde, daß das Symbol nicht von Athanasius sein könne; die positiven Aufstellungen sind hinfällig.

Von bleibendem Wert ist das Buch von Waterland (6), der, obwohl ohne richtige Einsicht in die Überlieferungsgeschichte, aus inneren Gründen das Athanasianum in vielen Stücken richtig beurteilt.

Die Werke von Ffoulkes (9), Lumby (10) und Swainson (11) sind Tendenzschriften, die darauf hinausgingen, dem Symbol sein dogmatisches Ansehen zu nehmen und es aus der Liturgie der anglikanischen Kirche zu verdrängen.

Durchaus sachlich gehalten und überaus wertvoll sind die Arbeiten von Ommaney (13) und Burn (14), die sich beide auf ein gründliches Studium der handschriftlichen Überlieferung sowohl des Symboltextes als seiner Kommentare stützen.

2. Die primäre Überlieferung des Quicumque.

Es kann jetzt gar keinem Zweifel mehr unterliegen, daß 1) Cod. Ambros. O. 212 sup., 2) Cod. Paris. 13159, 3) Cod. Paris. 1451, die das Quicumque enthalten, aus der Zeit vor 800 stammen, womit eine Reihe der angeführten Datierungen ohne weiteres hinfällig wird¹. Aber kann man von hier aus nicht

¹ Burn berichtet in der Zeitschrift „Guardian“, Nummer vom 15. Dezember 1897, über neun Manuskripte mit dem Athanasianum aus dem

weiter bauen? Die karolingischen Schreiber aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, von denen obige Codices herühren, haben die hier vereinigten Texte nicht selber zusammen gestellt, sondern aus früheren Vorlagen unverändert übernommen; sie haben dieselben höchstens am Schlusse vermehrt und in chronologischen Texten, wie Papstlisten, bis auf ihre Zeit weitergeführt. Wer die literarische Unbeholfenheit des 7. bis 9. Jahrhunderts kennt und ihr ausschließliches Plagiatorentum erwägt, wird dieser Annahme keine Schwierigkeit entgegensetzen. Freilich, den positiven Beweis dafür zu erbringen, ist nicht möglich. Aber ich kann mich auf andere Kenner des frühmittelalterlichen Handschriftenwesens berufen, die die gleiche Beobachtung gemacht haben.

So schreibt Rand mit Bezug auf die Überlieferung der theologischen Schriften des Boethius: „Dann [nach dem 6. Jahrhundert] wurde, wie bei so vielen Texten des Altertums, die Fortpflanzung der Handschriften . . . bis in die karolingische Zeit unterbrochen; die Exemplare des 8. und 9. Jahrhunderts knüpfen direkt an die des 6. Jahrhunderts an.“¹

Maaßen hat in seiner Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendland Bd I eine Reihe von Handschriften namhaft gemacht, die, obwohl in Abschriften des 8. und 9. Jahrhunderts vorliegend, doch un-

8. und 9. Jahrhundert, die er nach Abschluß seiner Untersuchungen über dieses Symbol in seiner schon oft genannten Studie gefunden hat. Morin, in der *Revue Bénédictine* 1898, 101, konstatiert ferner, daß das *Homiliarium* in der Münchener Staatsbibliothek Clm. 6298 saec. VIII mit einem guten Text des Athanasianums eröffnet wird. Er macht bei dieser Gelegenheit noch darauf aufmerksam, daß Angilbert, Abt von Saint-Riquier von 790 bis 814, für die Prozession in der Bittwoche bestimmte: „Scola siquidem puerorum et ceteri qui possunt symbolum apostolorum protinus cantare incipiant. Deinde post pauca symbolum constantinopolitanum, inde fidem sancti Athanasii, novissime autem orationem dominicam.“ Es geht aus dieser Notiz hervor, daß das Athanasianum im Gottesdienste des 8. Jahrhunderts eine feste, althergebrachte Stellung hatte.

¹ „Der dem Boethius zugeschriebene Traktat de fide catholica“ 416.

veränderte Kollektaneen aus dem 6. Jahrhundert darstellen. Ein klassisches Beispiel für diesen Tatbestand liegt in dem erwähnten Cod. Paris. 1451 vor, allerdings nur für die zweite Hälfte, von fol. 25 ab. Aber ich habe schon in meiner „Bibliothek der Symbole“ den Nachweis versucht¹, daß auch der erste Teil mit dem Quicumque, obwohl die chronologischen Texte bis zum Ende des 9. Jahrhunderts ergänzt sind, eine im 7. Jahrhundert veranstaltete Textsammlung darstellt.

Ganz gewiß ist dies auch der Fall in dem höchst merkwürdigen Korpus von Symbolen, antiarianischen und antipriscillianischen Texten, das uns im Verlaufe dieser Untersuchung so oft als Quelle gedient hat, nämlich in Cod. Augiensis XVIII. Die Nummern 1—42, unter denen das Quicumque mit dem Titel „Exemplar fidei catholicae sancti Athanasii episcopi“ die siebente Stelle einnimmt, bilden ein dogmatisch-polemische Handbuch aus einer Zeit, als es noch notwendig war, Arianer und Priscillianisten zu bekämpfen², also etwa aus dem Ende des 6. Jahrhunderts. Vielleicht ist die Sammlung auf Anregung Leanders oder Isidors von Sevilla entstanden, um die letzten Reste der Häretiker mit der Kirche zu vereinigen.

Der jüngste Traktat, den die Sammlung enthält, ist eine „Regula fidei sancti Ysidori episcopi“ aus seiner Schrift *De eccl. officiis* 2, 24, die allerdings unter diesem Titel nicht von Isidor selber der Sammlung einverleibt worden sein kann. Erwägt man aber den durchaus antipriscillianischen Charakter dieser Glaubensregel und die vielen wörtlichen Entlehnungen, die sich Isidor aus älteren Quellen erlaubte, so kann über ihr höheres Alter kein Zweifel bestehen. Die Überschrift: „Regula fidei sancti Ysidori episcopi“ rührt wohl von Reginbert her, der sich gerne kleine Änderungen und Zusätze aus eigenem Wissen und aus andern Vorlagen erlaubte.

¹ S. 37 ff.

² Vgl. näheres darüber in meiner erwähnten Schrift 7 ff und 126 ff; ebenso oben 128 ff.

Beachtung verdient der Titel, unter dem das Symbol Quicumque im Augiensis überliefert ist: „Exemplar fidei catholicae sancti Athanasii“. Das ist eine sehr auffallende Bezeichnung, weil es aller Gewohnheit widerspricht, Glaubensregeln einzelner Personen als fides catholica zu benennen; stets heißt es in diesem Falle nur: fides Augustini, Hieronymi etc. Wie sich aus den Zusammenstellungen bei Burn¹ ergibt, lautet die gewöhnliche Benennung des Quicumque in den karolingischen Manuskripten und den gelegentlichen Zitaten der Theologen „fides catholica“ ohne Autorname oder „fides sancti Athanasii“². Außer dem Augiensis findet sich die mißbräuchliche Benennung in den St Galler Psalterien G₁, G₂, G₃, im Cod. Paris. 1451, welcher letzterer, wie wir gesehen haben, eine der ältesten Quellen für unsern Text bildet; endlich in einer Wiener Isidor-Handschrift, 1032 saec. IX und einem Psalterium der Lambeth Palace Library, 427 saec. IX/X. Alle diese Handschriften stimmen aber auch in fast allen charakteristischen Lesarten mit dem Augiensis überein³. Sie entnehmen also mit dem auffallenden Titel auch den Text einer gemeinschaftlichen Quelle. Als solche können nur entweder die Textsammlung, wie sie im Augiensis vorliegt, oder Cod. Paris. 1451 in Betracht kommen. Für ersteren spricht das höhere Alter und der Umstand, daß im Parisinus Athanasius den Beinamen „Alexandrinus“ führt. Wäre der Schöpfer des Reichenauer Miszellankodex von Codex Parisinus abhängig, so hätte er sich diesen Zusatz nicht entgehen lassen. Beide Handschriften haben übrigens auch den trinitarischen Text „Interrogatio de fide catholica“, der sonst nicht nachgewiesen

¹ The Athanasian Creed 2 3 und 41.

² Auch die Bezeichnung „Sermo fidei catholicae“ oder „Sermo b. Athanasii“ kommt vor, nicht aber „Sermo fidei cath. b. Athanasii“.

³ Vgl. „Eine Bibliothek der Symbole“ 36, den Aufsatz im „Katholik“ 1899 I 262 ff und den kritischen Apparat bei Burn, The Athanasian Creed 4—6 und Introduction to the Creeds 189—195.

ist, gemeinsam¹. Auch hierin erweist sich der Parisinus als die spätere Überlieferung, da er ihn bereits dem Augustinus zuweist.

Die ambrosianische Handschrift O. 212 sup. ferner, in der heutigen Form aus der Zeit zwischen 700 und 800 stammend, ist gewiß eine vormittelalterliche Kollektion von folgenden Texten:

1. die Dogmata ecclesiastica;
2. die Fides Bachiarii;
3. das Quicumque;
4. ein Sermo in ascensione b. M. Virginis dicendus, den ich nicht zu bestimmen vermag;
5. die Fides Damasi.

Allem Anschein nach ist der Ambrosianus nur das Fragment einer größeren Miszellenhandschrift von ähnlichem Charakter wie Cod. Aug. XVIII, mit dem er auch die Stücke 1, 3 und 5 gemeinsam hat.

Wenn es sich also darum handelt, die primäre Überlieferung des Quicumque festzustellen, kommen nur die dogmatischen Miszellenhandschriften Augiensis XVIII und Ambrosianus O. 212 sup. in Betracht. Der Parisinus 1451 steht seinem Inhalt nach in naher Verwandtschaft mit ihnen, aber er scheidet aus, weil er den Symboltext aus der Reichenauer Vorlage entnommen hat. Das Psalterium Cod. Paris. 13159 muß, obwohl es noch dem 8. Jahrhundert angehört, bei dieser Untersuchung deswegen ausgeschaltet werden, weil in ihm das Athanasianum einen heterogenen Bestandteil bildet und lediglich aus liturgischen Zwecken aufgenommen wurde. Die Überlieferung ist hier bereits eine sekundäre. Dasselbe gilt von allen übrigen Psalterien, deren es unter den 22 Manuskripten, die man zur Herstellung des Textes benutzte, nicht weniger als 13 sind².

¹ Vgl. „Eine Bibliothek der Symbole“ 175.

² Siehe die Liste bei Burn, The Athanasian Creed 2.

Sollte aber der Nachweis, daß das Athanasianum an der Hand der beiden Codices rein überlieferungsgeschichtlich sich bis ins 6. Jahrhundert hinauf verfolgen lasse, nicht alle überzeugen, so führt mit absoluter Sicherheit eine literär-geschichtliche Erwägung in diese Zeit zurück: Eine Regula fidei von der sprachlichen wie theologischen Vollendung, wie wir sie im Quicumque vor uns haben, ist im 7.—9. Jahrhundert, zumal in dem Lande, in das es bisher nach einstimmigem Urteil verlegt wurde, rein unmöglich.

Allerdings besitzen wir von fränkischen Theologen dieser Zeit einige Glaubensregeln; sie sind aber so unbedeutend und so voller Plagiate, daß sie mit dem Quicumque in keiner Weise verglichen werden können.

Ich nenne die Traktate des Magnus von Sens, des Theodulf von Orléans und des Leidrad von Lyon, deren höchst unbedeutende Umschreibungen des Taufsymbols aus Anlaß der von Karl dem Großen veranstalteten Enquête über Taufbräuche und Taufunterweisungen entstanden sind¹.

Ansehnlichere Leistungen sind die Regula Rabans (De cleric. inst. 2, 57) und Meginhards von Fulda Darlegung des christlichen Glaubens. Erstere ist aber wörtlich aus Isidor entlehnt; letztere ist eine Kompilation aus Augustins Liber de haeresibus und den Dogmata ecclesiastica, und ist von Meginhard sicher nicht verfaßt².

Außerdem käme als karolingische Glaubensregel nur noch das Symbol des Pseudo-Gennadius in Betracht³, von dem der sehr angesehene Symbolforscher Caspari urteilte, daß es von einem fränkischen Theologen aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stamme. Daß er sich in dieser Datierung aber irrte, haben wir bereits gesehen⁴.

¹ Vgl. Hahn 355 u. 356.

² Ebd. 357 u. 359.

³ Ebd. 353.

⁴ Vgl. oben S. 102 ff.

3. Die alten Kommentare.

Schon die Geschichte der Kommentare zum Athanasianum, die bereits in Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts in sieben verschiedenen Formen vorliegen, hätte den Kritikern sagen sollen, daß das Symbol nicht erst in dieser Zeit entstanden sein kann. Denn es ist durchaus unwahrscheinlich, daß man zu einem eben auftauchenden Text sofort eine Fülle von Kommentaren verfaßt und ihn dadurch auf eine Stufe mit den Büchern der Heiligen Schrift, dem Vaterunser und dem Apostolicum gesetzt hätte.

Die exegetischen Arbeiten über unser Symbol haben eine schon lange bestehende liturgische Verwendung desselben zur Voraussetzung.

Sind diese aber originelle Erzeugnisse der karolingischen Theologie? Wer die zahlreichen Kommentare zum Vaterunser aus dieser Zeit kennt und weiß, daß sie lediglich aus dem Gedankengut der alten Erklärer zusammengesetzt sind, ist versucht, von vornherein mit Nein zu antworten.

Was die Kommentare im einzelnen betrifft, so ist zu bemerken:

1. Die *Expositio Fortunati* ist sicher die Arbeit eines Theologen spätestens des 6. Jahrhunderts¹. Burn ist sogar versucht, sie vor das Jahr 499 zu datieren. In der kritischen Ausgabe, die dieser mit Benutzung von 14 Handschriften veranstaltet, werden gewissenhaft die Parallelstellen aus gallischen Theologen verzeichnet. Es finden sich solche vornehmlich bei Faustus von Riez und Eucherius von Lyon. Es sind aber in allen Fällen nur Sachparallelen. Viel wichtiger sind dagegen die wörtlichen Entlehnungen aus spanischen Glaubensregeln. So stammen aus der *Fides Damasi*: a) „Deus nomen est potestatis, non proprietatis. Proprium nomen est patris pater, et proprium nomen est filii filius, et proprium nomen est spiritus sancti spiritus sanctus.“² b) „Deus pater deum filium

¹ Vgl. Burn, *The Athanasian Creed* LVII—LXXI.

² Ebd. 31.

genuit, non voluntate neque necessitate, sed natura.“¹ c) „Incipit esse quod non erat, et non amisit quod erat.“² Aber auch das Toletanum XI hat der Verfasser des Fortunatus-Kommentars gekannt, wenn er schreibt: „Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae, id est divinitas cum humanitate ut diximus duas substantias unam [personam] esse in Christo, ut sicut ante adsumptionem carnis aeterna fuit trinitas, ita post adsumptionem humanae naturae vera permaneat trinitas, ne propter adsumptionem humanae carnis dicatur esse quaternitas, quod absit.“ Diese Stelle ist zu vergleichen mit „. . . nec tamen, quia duas diximus in filio esse naturas, duas causabimus in eo esse personas, ne trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas“ im Toletanum XI³.

Der Verfasser des Fortunatus-Kommentars ist also wohl in der Heimat der Fides Damasi und des Toletanum XI zu suchen.

2. Die Expositio Parisiensis ist von einfacher Form und ohne Spur karolingischer Theologie. Warum sie Burn⁴ in das 8. Jahrhundert verlegt, ist nicht einzusehen.

3. Die Expositio Trecensis ist im ersten Teil von Nr 1 abhängig. Burn findet Beziehungen zum Adoptianismus, die aber Ommaney leugnet, und setzt den Kommentar um 650 an⁵.

4. Die Expositio Oratorii ist der gelehrteste und originellste aller Kommentare, den Ommaney um 700 datiert. Burn dagegen ist mit Swainson geneigt, ihn dem Theodulf von Orléans zuzuschreiben, der als Spanier gewiß über ein höheres Maß von theologischer Gelehrsamkeit verfügte als seine fränkischen Zeitgenossen. Doch fehlen positive Anhaltspunkte für die Verlegung in die Karolingerzeit⁶. Die Wahrheit ist wohl die, daß Theodulf den Kommentar aus seiner Heimat mitgebracht hat.

¹ Vgl. Burn, The Athanasian Creed 33.

² Ebd. 35.

³ Vgl. Hahn 246.

⁴ A. a. O. L.

⁵ Ebd. LV.

⁶ Ebd. LI.

5. Die *Expositio Stabulensis* ist auch unter dem Namen des Bruno von Würzburg überliefert. Die Stelle „non adoptivum, sed proprium dei filium“ weist nach Burn auf den adoptianistischen Streit¹.

Der Verfasser auch dieses Kommentars hat die *Fides Damasi* an mehreren Stellen benutzt. Wichtig ist, was Burn entgangen zu sein scheint, daß öfters das *Toletanum XI* als Quelle gedient hat. Ich nenne zwei Stellen:

a) *Et unaquaeque persona habet proprium. . . . Sed et habet aliquid proprium filius, quod non habet pater nec spiritus sanctus; habet aeternitatem cum patre et spiritu sancto, et habet in tempore nativitatem de matre*². Zu vergleichen mit: . . . *est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, filius aeternitatem cum nativitate.*

b) *Ista nomina pater et filius et spiritus sanctus, quae saepe dicimus, relativa sunt, quia alia ad alia referuntur. . . . Et filii nomen non a se, sed e patre est . . . ipsum nomen patris non de se, sed de illo filio assumit. . . . Ideo relativa dicuntur, quia ad se invicem referuntur*³. Zu vergleichen mit: *In relativis vero personarum nominibus pater ad filium, filius ad patrem, sanctus spiritus ad utrosque refertur. . . . Quando enim pater est, non ad se, sed ad filium est; et quod filius, non ad se, sed ad patrem est*⁴.

6. Die *Expositio Buheriana* hat Nr 4 zur Voraussetzung⁵.

7. Der Verfasser der *Expositio Aurelianensis* scheint Nr 1, 2, 3 und 5 benutzt zu haben; es ist also wohl der jüngste aller Kommentare, liegt aber doch schon in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts vor⁶.

¹ Vgl. a. a. O. XLVIII und 12, an welcher letzterer Stelle der Kommentar abgedruckt ist.

² Ebd. 12. ³ Ebd. 15. ⁴ Hahn 244.

⁵ Burn a. a. O. XLVI.

⁶ Mitgeteilt bei Burn 7—10.

Mein Urteil über die Kommentare geht dahin:

a) Kein einziger ist eine theologisch bedeutungsvolle Leistung, und ein tieferes Eindringen in die schwierigen Probleme ist nirgends zu erkennen. Sie stammen also aus einer Zeit des wissenschaftlichen Zerfalls.

b) Karolingische Theologen kommen aber als Verfasser wenigstens für Nr 1—4 nicht in Betracht; möglich, aber unwahrscheinlich, ist die Entstehung von Nr 5—7 im 8. Jahrhundert. Sollte dies der Fall sein, so sind sie nur Überarbeitungen vorhandener Vorlagen.

Die kurze Anspielung auf den Adoptionismus in Nr 5 nötigt keineswegs zu einer Verlegung ins 8. Jahrhundert, da ja schon die Dogmata ecclesiastica diese Irrlehre bekämpfen. Was mich gegen den karolingischen Ursprung aller Kommentare einnimmt, ist einmal die Wahrnehmung, daß alle Symboltexte, die uns in dieser Zeit begegnen, fremde Entlehnungen sind, und ferner die Tatsache, daß die Kommentare für eine viel leichtere Materie, das Pater noster, bei den Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts stets aus dem Gedankengut der alten Exegeten zusammengepickt sind.

c) Alle Kommentare weisen das gleiche sprachliche Gepräge auf und allen ist die Vorliebe für etymologische Erklärung der Begriffe eigenartig. Das erinnert an die Schule Isidors von Sevilla.

d) Entstanden sind die Erklärungen, als die liturgische Verwendung des Athanasianum Sitte wurde. Das war aber nicht erst im 8. Jahrhundert der Fall, vielmehr stand bereits im 7. Jahrhundert, wie ein Kanon der Synode von Autun unter Bischof Leodegar (663—680) beweist, das Athanasianum in seiner liturgischen Verwendung auf gleicher Stufe mit dem Apostolicum: „Si quis presbyter . . . symbolum, quod sancto inspirante spiritu apostoli tradi-

derunt, et fidem sancti Athanasii presulis irreprehensibiliter non recensuerit, ab episcopo condemnetur.“¹

Dieser Synodalbeschluss und ähnliche Verordnungen in andern Diözesen haben wohl die Abfassung der Mehrzahl der angeführten Expositionen veranlaßt, mit Ausnahme des Fortunatus-Kommentars, der nach dem Urteil der kompetenten Forscher spätestens aus dem 6. Jahrhundert stammt.

So führt also auch die Geschichte der Kommentare in dieselbe Zeit zurück, bis zu welcher wir die handschriftliche Überlieferung des Symboltextes mit großer Wahrscheinlichkeit verfolgen konnten.

4. Die verwandten Texte.

Es ist unter den Symbolforschern längst bekannt, daß das Athanasianum sprachlich und inhaltlich mit einer Reihe von Glaubensregeln und trinitarischen Traktaten eine auffallende Übereinstimmung zeigt. Merkwürdigerweise hat keiner von ihnen diese Tatsache für eine nähere Bestimmung des Symbols konsequent ausgenutzt. Die Texte, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

1. Die Fides Damasi². Nach unserer oben angestellten Untersuchung stammt diese Glaubensregel aus dem Anfang des priscillianischen Streites und ist der Ausgangspunkt der großen Zahl von spanischen Glaubensregeln. Der unbekannt spanische Verfasser sieht sich durch die Leugnung des Personenunterschiedes in Gott von seiten der Priscillianisten genötigt, gerade diesen Punkt klar herauszustellen und sein Werk an Papst Damasus zur Approbation zu senden; daraus erklärt sich die mißbräuchliche Benennung „Fides Damasi“. Sie ist die Urquelle des Filioque, das fortan fast regelmäßig in den spanischen Symboltexten erscheint.

Gemeingut der abendländischen Theologie wird diese Glaubensregel nicht in der ursprünglichen Form, sondern in

¹ Vgl. darüber näheres bei Burn LXXVIII.

² Vgl. oben S. 46 ff.

einer umgearbeiteten Gestalt, die unter den Namen Fides Romanorum, Libellus fidei Phoebadii u. a. große Verbreitung findet. Priscillian selber verfaßt ein häretisches Gegenbekenntnis, Fides ad Damasum, das wiederum zwei orthodoxe Gegenäußerungen, „Clemens trinitas“ und „Nos patrem credimus, qui non sit filius“, hervorruft.

2. Das Glaubensbekenntnis „Secundum divinas scripturas“, gewöhnlich Toletanum IV genannt¹. Der Verfasser entnimmt eine Reihe von Stellen aus der Fides Damasi und dem Athanasianum. Die Gründe, die mich bestimmen, diesen Text etwa dem Jahre 400 zuzuweisen, sind oben nachzusehen.

3. Das Bekenntnis „Credimus et confitemur“ (Toletanum VI)². Die ausgezeichnete sprachliche Form und die Bekämpfung der priscillianischen Trinitätslehre rechtfertigen die Verlegung in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Der Verfasser kennt die Fides Damasi, die Formel „Clemens trinitas“ und das Athanasianum, verarbeitet den Stoff aber ganz selbständig.

4. Das sog. Toletanum XI³. Ursprünglich wie die beiden vorhergehenden Toletana eine private Expositio, in die das Toletanum VI zum großen Teil wörtlich aufgenommen ist, gelangte es zu offiziellem Ansehen erst durch die elfte Synode von Toledo im Jahre 675. Von den Mitgliedern dieses Konzils ist es jedoch, wie ich oben nachgewiesen habe, nicht verfaßt, vielmehr ist es ein Erzeugnis der Blütezeit spanischer Theologie und aus dem Kampfe gegen die Priscillianisten erwachsen.

5. Die Glaubensregel des Bischofs Pastor aus Galläzien, früher Toletanum I genannt und von Hefele und andern irr-tümlicherweise einem Konzil vom Jahre 447 zugewiesen. Entstanden ist dieser „Libellus in modum symboli“ zwischen 440 und 450⁴.

¹ Vgl. oben S. 67 ff.

² Vgl. oben S. 70 ff.

³ Vgl. oben S. 73 ff.

⁴ Vgl. oben S. 40 ff.

6. Das Bekenntnis des Königs Reccared bei seinem Übertritt zum katholischen Glauben zu Toledo im Jahre 589¹. Obwohl der König sich eigentlich in erster Linie gegen den Arianismus erklären müßte, so ist doch sein ganzes Bekenntnis lediglich ein Protest gegen die Konfundierung der drei göttlichen Personen. Es ergibt sich daraus, daß man dem König entweder eine ältere, aus dem Kampfe gegen den Priscillianismus erwachsene Glaubensregel vorlegte oder eine solche aus dem unter Nr 1—5 aufgezählten Material anfertigte.

7. Das Glaubensbekenntnis des Pseudo-Gennadius². Trotz der zuversichtlichen Behauptung von Caspari, die auch von Hahn übernommen wurde, der Text stamme von einem karolingischen Theologen des 8. Jahrhunderts, ist daran festzuhalten, daß wir es mit einem vormittelalterlichen Erzeugnis zu tun haben. Der Verfasser ist ein spanischer oder süd-gallischer Theologe des 5. Jahrhunderts, der die Irrlehre Priscillians bekämpft.

8. *Expositio fidei catholicae*³. Mit ganz unzulänglichen Gründen verlegt Caspari diesen Text nach Afrika, während der Inhalt wie die Überlieferungsgeschichte deutlich den anti-priscillianischen Charakter erkennen lassen.

Als wenig bedeutend erwähne ich hier endlich noch den pseudoaugustinischen *Sermo* 244, den die Symbolforscher in diesem Zusammenhang zu nennen pflegen⁴. Er stammt wahrscheinlich von Cäsarius von Arles und ist aus fremdem Gedankengut zusammengeffickt.

In allen diesen Texten besteht die Verwandtschaft mit dem Athanasianum darin, daß sie in ganz übereinstimmender Weise unter regelmäßiger Betonung des Filioque die Eigenpersönlichkeit von Vater, Sohn und Geist gegen einen vermeintlichen Sabellianismus und die Menschwerdung Jesu Christi

¹ Hahn 232.

² Caspari a. a. O. 301—304; Hahn 353, und oben S. 102 ff.

³ Caspari 304—308; Hahn 331, und oben S. 89 ff.

⁴ Vgl. Caspari 283 und Burn lxxxı ff.

gegen eine Art von Apollinarismus verteidigen, ohne daß in orientalischen Symbolen dafür klare Parallelen zu konstatieren sind.

Damit man mir aber nicht den Vorwurf mache, daß ich, um meine Beweisführung zu erleichtern, in obiger Aufzählung einige Glaubensregeln übergangen habe, von denen Swainson und die auf ihm fußenden Gelehrten ein Verwandtschaftsverhältnis zum Athanasianum konstatierten, so seien auch diese genannt, obwohl eines der charakteristischen Merkmale, nämlich das Filioque, ihnen abgeht. Es kommen nur noch drei Stücke in Betracht, nämlich 1. das Glaubensbekenntnis der afrikanischen Bischöfe, die Hunerich im Jahre 484 zu einem Religionsgespräch berufen hatte¹; 2. das Bekenntnis einer Mailänder Synode vom Jahre 680²; 3. das Symbol, das Papst Agatho im gleichen Jahre den nach Konstantinopel zur sechsten ökumenischen Synode abreisenden Deputierten mitgab³.

Was nun den unter Nr 1 genannten Text angeht, so habe ich oben in einem ganz andern Zusammenhang konstatiert, daß ein unbekannter Afrikaner (Vigilius von Tapsus?) die Glaubensregel unter Benutzung von spanischen Symboltexten komponierte.

Die beiden Glaubensregeln aus dem Jahre 680 könnten hier füglich außer Betracht bleiben, weil sie aus einer Zeit stammen, in der das Athanasianum schon in liturgischer Verwendung stand, und sie sich in ihrer ganzen Fassung als spätere Erzeugnisse erweisen.

Übrigens standen auch diese beiden Stücke schon oben zur Behandlung, und es hat sich von ihnen, ganz unabhängig vom gegenwärtigen Beweisthema, ergeben, daß sie entweder von einem Italiener mit Benutzung spanischer Bekenntnisse verfaßt sind, oder, und dafür spricht die Überlieferungs-

¹ Hahn 218 und oben 106 ff.

² Ebd. 248 und oben 111.

³ Ebd. 250 und oben 112.

5. Ergebnisse für die richtige Beurteilung des Athanasianum. 211

geschichte der mailändischen Formel, als fertige Texte übernommen worden sind. Doch wenn letzteres auch nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, so bleibt doch unbestritten, daß beide sowohl durch ihre ganze Komposition wie auch durch eine Reihe von sprachlichen und sachlichen Facetten in nahe Verwandtschaft mit den spanischen Bekenntnissen treten.

5. Ergebnisse für die richtige Beurteilung des Athanasianum.

Was ergibt sich nun aus dieser Liste von Texten, die anerkanntermaßen mit dem Athanasianum verwandt sind?

1. Die Mehrzahl der aufgezählten Stücke ist spanischer Provenienz. Und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade diesejenige Reihe, in der die Verwandtschaft am klarsten und vollständigsten hervortritt, ausnahmslos der spanischen Kirche angehört. Die drei außerspanischen Symbole: das afrikanische und die beiden italienischen, sind mit Benützung spanischer Glaubensregeln bearbeitet. Daraus folgt mit größter Wahrscheinlichkeit, daß auch das Athanasianum in Spanien entstanden ist. Allerdings ist die Möglichkeit vorhanden, daß es wie die drei zuletzt genannten Texte aus dem Material spanischer Vorlagen komponiert wäre. Erwägen wir aber, daß die beiden ältesten Handschriften, in denen allein die primäre Überlieferung des Athanasianum vorliegt, nämlich Cod. Augiensis XVIII und Ambrosianus O. 212 sup.¹, vorwiegend Erzeugnisse spanischer Theologie enthalten, so kann gar kein Zweifel mehr darüber bestehen, wo wir die Heimat dieser Glaubensregel zu suchen haben.

2. Die ganze Reihe von Texten, mit denen das Athanasianum in direkter Verwandtschaft steht, nämlich die Nummern 1—8, ist identisch mit jener Serie von Symboltexten, die uns oben Abschnitt V als Erzeugnisse des Kampfes gegen die Irrlehre Priscillian's begegnet ist². Ich schließe daraus, daß auch das Athanasianum eine gegen die Priscillianisten

¹ Vgl. oben S. 211.

² S. 45 ff.

gegen eine Art von Apollinarismus verteidigen, ohne daß in orientalischen Symbolen dafür klare Parallelen zu konstatieren sind.

Damit man mir aber nicht den Vorwurf mache, daß ich, um meine Beweisführung zu erleichtern, in obiger Aufzählung einige Glaubensregeln übergangen habe, von denen Swainson und die auf ihm fußenden Gelehrten ein Verwandtschaftsverhältnis zum Athanasianum konstatierten, so seien auch diese genannt, obwohl eines der charakteristischen Merkmale, nämlich das Filioque, ihnen abgeht. Es kommen nur noch drei Stücke in Betracht, nämlich 1. das Glaubensbekenntnis der afrikanischen Bischöfe, die Hunerich im Jahre 484 zu einem Religionsgespräch berufen hatte¹; 2. das Bekenntnis einer Mailänder Synode vom Jahre 680²; 3. das Symbol, das Papst Agatho im gleichen Jahre den nach Konstantinopel zur sechsten ökumenischen Synode abreisenden Deputierten mitgab³.

Was nun den unter Nr 1 genannten Text angeht, so habe ich oben in einem ganz andern Zusammenhang konstatiert, daß ein unbekannter Afrikaner (Vigilius von Tapsus?) die Glaubensregel unter Benutzung von spanischen Symboltexten komponierte.

Die beiden Glaubensregeln aus dem Jahre 680 könnten hier füglich außer Betracht bleiben, weil sie aus einer Zeit stammen, in der das Athanasianum schon in liturgischer Verwendung stand, und sie sich in ihrer ganzen Fassung als spätere Erzeugnisse erweisen.

Übrigens standen auch diese beiden Stücke schon oben zur Behandlung, und es hat sich von ihnen, ganz unabhängig vom gegenwärtigen Beweisthema, ergeben, daß sie entweder von einem Italiener mit Benutzung spanischer Bekenntnisse verfaßt sind, oder, und dafür spricht die Überlieferungs-

¹ Hahn 218 und oben 106 ff.

² Ebd. 248 und oben 111.

³ Ebd. 250 und oben 112.

geschichte der mailändischen Formel, als fertige Texte übernommen worden sind. Doch wenn letzteres auch nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, so bleibt doch unbestritten, daß beide sowohl durch ihre ganze Komposition wie auch durch eine Reihe von sprachlichen und sachlichen Parallelen in nahe Verwandtschaft mit den spanischen Bekenntnissen treten.

5. Ergebnisse für die richtige Beurteilung des Athanasianum.

Was ergibt sich nun aus dieser Liste von Texten, die anerkanntermaßen mit dem Athanasianum verwandt sind?

1. Die Mehrzahl der aufgezählten Stücke ist spanischer Provenienz. Und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade diejenige Reihe, in der die Verwandtschaft am klarsten und vollständigsten hervortritt, ausnahmslos der spanischen Kirche angehört. Die drei außerspanischen Symbole: das afrikanische und die beiden italienischen, sind mit Benützung spanischer Glaubensregeln bearbeitet. Daraus folgt mit größter Wahrscheinlichkeit, daß auch das Athanasianum in Spanien entstanden ist. Allerdings ist die Möglichkeit vorhanden, daß es wie die drei zuletzt genannten Texte aus dem Material spanischer Vorlagen komponiert wäre. Erwägen wir aber, daß die beiden ältesten Handschriften, in denen allein die primäre Überlieferung des Athanasianum vorliegt, nämlich Cod. Augiensis XVIII und Ambrosianus O. 212 sup.¹, vorwiegend Erzeugnisse spanischer Theologie enthalten, so kann gar kein Zweifel mehr darüber bestehen, wo wir die Heimat dieser Glaubensregel zu suchen haben.

2. Die ganze Reihe von Texten, mit denen das Athanasianum in direkter Verwandtschaft steht, nämlich die Nummern 1—8, ist identisch mit jener Serie von Symboltexten, die uns oben Abschnitt V als Erzeugnisse des Kampfes gegen die Irrlehre Priscillians begegnet ist². Ich schließe daraus, daß auch das Athanasianum eine gegen die Priscillianisten

¹ Vgl. oben S. 211.

² S. 45 ff.

aufgestellte Glaubensregel ist, wofür wiederum die Überlieferung in den beiden genannten ältesten Handschriften spricht, die vorwiegend Sammlungen von antipriscillianischen Texten sind.

Bis jetzt hat sich mit dem Gedanken, daß das Athanasianum mit dem Priscillianismus in Beziehung stehen könne, meines Wissens nur Burn beschäftigt. Er schreibt¹:

“A further suggestion may be made, that in this rule of faith special care was taken to guard against the heresy of Priscillianism. Priscillianism was a sort of hazy Sabellianism, with a mixture of Manichean elements and a tendency to an Apollinarian denial of the Lord's human soul. From Spain it had spread widely, especially in the garb of monasticism; and at the beginning of the 5th century all monks who came from Spain were closely examined in their faith. *The Faith of Bachiarus*, found in the Milan MS. (O. 212 sup.) with an early text of the Quicumque, was the defence of such a monk to the Bishops of Gaul, on the doctrines of the Trinity, the humanity of Christ, the resurrection, etc. Some of the works of Priscillian have recently been discovered in a Würzburg MS. and edited by Dr Schepss.

“Three passages will suffice to show what Priscillian with great vehemence declared to be catholic teaching, but they bear out Orosius' judgment on their heretical tendency: *Trinitatem autem solo verbo loquebatur, nam unionem absque ulla existentia aut proprietate adserens sublato, et patrem filium spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat.*“

Alsdann führt Burn drei Stellen aus Priscillians Schriften an, aus denen seine trinitarische und christologische Häresie deutlich hervorgeht², und fügt bei:

¹ A. a. O. LXXV.

² Traktat II 45: „Cuius symboli . . .“; ebd. 47: „Nobis enim Christus . . .“, Traktat XI 142: „Tu enim es deus . . .“, und Traktat VI 99: „Denique deus noster adsumens carnem . . .“

“The first two of these passages are evidently Sabellian, the third Apollinarian. In the Quicumque we find the best possible antidote to error of this kind, the combination of careful teaching on the Trinity with teaching on the Incarnation. We find the balanced antitheses, by which alone the Trinity of eternal distinctions can be expressed ‘not confounding the persons’. From this point of view clauses 7 to 19¹ are seen to be, not ‘unnecessary amplifications’, as Bishop Thirlwall once called them, but guarding clauses really needed. Any expansion of the fundamental antithesis, Unity in Trinity, must run into subsidiary antitheses. We find further in the Creed the vindication of Christ’s true humanity in contrast to Priscillian’s Apollinarian tendency. Moreover the teaching of the dignity of the human flesh which was wrongly despised by Manichean teachers is upheld in the Creed, inasmuch as we are taught that He took our human nature upon Him, and we hope for the redemption of our bodies in the Resurrection.

“The assertion of free will (*Quicumque vult salvus esse*) may possibly be due to fear of Priscillianist ideas of astral influences constraining human wills, but more probably it shows the general interest maintained in Gaul in the chief point of the Pelagian controversy.”

Ich habe die „suggestion“ Burns wörtlich mitgeteilt, weil sie lehrt, daß ein unbefangener Kenner der Zeitgeschichte bei der Lektüre des Quicumque unwillkürlich an den Gegensatz zum Priscillianismus denken muß. Aber der englische Theologe ließ sich von der richtigen Fährte wieder abdrängen durch Ommaney, in dessen Fußstapfen er überall tritt. Freilich hätte Burn, auch wenn er den Gedanken, das Athanasianum sei eine antipriscillianische Glaubensregel, energisch festgehalten hätte, den stringenten Beweis dafür nicht erbringen

¹ d. h. die Stelle: „Qualis pater, talis filius . . . catholica religione prohibemur.“

können, weil ihm die klare Einsicht in die Entwicklung der symbolischen Literatur Spaniens fehlte.

Für die Beurteilung des Athanasianum muß wie für jeden verwandten Text als absoluter Grundsatz gelten: jede in der Kirche neu auftretende Glaubensregel ist durch eine bestimmte häretische Bewegung hervorgerufen. Das gilt vom Nicaenum bis zum Vaticanum. Auch die Privatsymbole sind aus dem Kampfe herausgewachsen; man denke nur an die Formeln des Rufinus, Bacharius, Pelagius etc.

Gegen welche Häresie das Athanasianum sich richtet, hat Burn bereits richtig angedeutet; aber auch nur angedeutet.

Allerdings darf man nicht erwarten, daß die ganze Liste von Irrtümern, wie sie die Anathematismen des Bischofs Pastor oder jene des Konzils von Braga aufzählen, darin bekämpft wird, da alle Glaubensregeln sich im Rahmen des Apostolicums halten und stets nur die trinitarische und christologisch-anthropologische Seite der christlichen Lehre zum Ausdruck bringen.

Wenn das Athanasianum ursprünglich gegen den Priscillianismus bestimmt war, so muß in besonders nachdrücklicher Weise zum Ausdruck kommen:

1. die katholische Trinitätslehre gegen eine Art von Sabellianismus;

2. die Lehre von der Menschwerdung gegen Irrtümer, die dem Apollinarismus verwandt sind, insbesondere gegen die Behauptungen der Priscillianisten: „Caro tantum sine anima a filio dei suscepta est“ (Anathematismus V des Bischofs Pastor), und: „Christus in vera hominis natura natus non est“ (Anathematismus IV des Konzils von Braga vom Jahre 563);

3. das Dogma von der Auferstehung des Fleisches.

Was den ersten Punkt angeht, so ist allbekannt, daß in keinem Symbol die Lehre von der persönlichen Verschiedenheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu so

klarer und nachdrücklicher Darstellung kommt wie im Athanasianum. Nachdem der Verfasser den Hauptsatz der christlichen Lehre an die Spitze gestellt hat: „unus deus in trinitate et trinitas in unitate“, protestiert er sofort gegen die Konfundierung der Personen: „neque confundentes personas“, und versichert: „alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti“, um sogleich aber auch die Einheit des göttlichen Wesens zu betonen: „sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas“. Damit hat er das Thema angegeben, das den Inhalt des ganzen trinitarischen Teiles bildet und jetzt an einzelnen Beispielen näher erläutert werden soll. Den Übergang bildet das kurze Glied: „Qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus“. Denn die nun folgenden Sätze:

1. Increatus pater, increatus filius, increatus et spiritus sanctus;

2. inmensus pater, inmensus filius, inmensus et spiritus sanctus;

3. Aeternus pater, aeternus filius, aeternus et spiritus sanctus;

4. Omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens et spiritus sanctus;

5. Deus pater, deus filius, deus et spiritus sanctus;

6. Dominus pater, dominus filius, dominus et spiritus sanctus,

denen regelmäßig eine Antithese beigefügt ist, die mit jener im Hauptthema: „sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas“ inhaltlich identisch ist, zeigen schon durch ihre äußere Komposition, daß sie nichts anderes sind als die nähere Ausführung des Grundgedankens: „Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.“ Die sechs Sätze mit ihren Antithesen wollen besagen, daß einem jeden von den Dreien als Eigenpersönlichkeit der volle Besitz des göttlichen Wesens mit allen daraus resultierenden Eigenschaften zukommt. Daß der Verfasser diesen Gedanken nicht

in abstrakten Begriffen, sondern in konkreten Beispielen erläutert, ist der Grund der großen Beliebtheit und Popularität des Symbols.

Bis daher ist die Behandlung der trinitarischen Lehre im Athanasianum durchaus originell. Folgende Stellen dagegen:

Pater a nullo est factus
nec creatus
nec genitus —

Filius a patre solo est,
non factus
nec creatus,
sed genitus —

Spiritus sanctus a patre et filio
non factus
nec creatus
nec genitus est,
sed procedens —

rücken es in die engste Verwandtschaft mit der Fides Damasi, der Glaubensregel des Bischofs Pastor und den Toletana, die alle den Priscillianismus bekämpfen¹. Mit diesem Passus begründet unser Symbol spekulativ und streng wissenschaftlich denselben Gedanken, den es vorher volkstümlich und allgemein verständlich dargestellt hat, nämlich die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen. Es ist allerdings richtig, daß auch Augustinus diesen Punkt der trinitarischen Lehre ähnlich begründet. Aber die präzise Fassung dieser Idee und ihre Aufnahme in die Glaubensregel ist das Verdienst der spanischen Theologie, welche durch den Priscillianismus genötigt wurde, die Verschiedenheit der göttlichen Personen immer wieder zu betonen. Wie intensiv man sich in Spanien mit diesen Thema beschäftigte, zeigen die Regulae definitionum des galläischen Bischofs Syagrius,

¹ Vgl. die Liste S. 50.

der die Termini „ingenitus, genitus, factus, creatus, natus“ in ihrer Anwendung auf die Trinität ausführlich behandelt.

Auffallend und ohne strenge Analogie in andern Glaubensregeln ist der Schluß, den der Verfasser aus dem eben untersuchten Passus zieht:

„Unus ergo pater, non tres patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti.“

Man kann an die Fides Damasi erinnern: „Credimus in unum deum patrem, et in unum dominum nostrum Ihesum Christum, et in [unum] spiritum sanctum“; auch an die Fides Bachiarri: „unus [pater] deus, et unus filius de patre, et [unus] spiritus sanctus.“¹ Im Toletanum XI heißt es bei der Lehre vom Heiligen Geist: „Hic etiam spiritus sanctus nec ingenitus nec genitus creditur, ne aut, si ingenitum dixerimus, duos patres dicamus, aut si genitum, duos filios praedicare monstremur.“²

Zum Verständnis dieser Stellen muß man sich gegenwärtig halten, daß nach der ursprünglichen Trinitätslehre Priscillians Vater, Sohn und Geist gnostische Emanationen darstellten, die selber wieder Prinzip von andern Emanationen waren, so daß einem jeden der Name Vater und Sohn zukäme und jeder Geist genannt werden könnte, da alle Äonen als geistige Wesen oder Kräfte gedacht wurden.

Vielleicht soll aber damit lediglich gegen die vollständige Identifizierung der drei Personen in der Gottheit Stellung genommen werden, wie sie einträte, wenn man vom Vater nicht glaubt: „a nullo est factus etc.“, vom Sohn nicht: „a patre solo est...“, vom Heiligen Geist nicht: „a patre et filio . . . procedens.“ Wenn man bedenkt, daß die Priscillianisten lehrten: „deum patrem eundem esse filium atque paracletum; dei filium eundem esse patrem vel paracletum; paracletum vel patrem esse vel filium“³, dann wird es verständlich, wie man je nach

¹ Vgl. oben S. 164. ² Hahn 243.

³ Vgl. die Anathematismen des Bischofs Pastor oben S. 44.

Belieben von „tres patres“, „tres filii“ oder „tres spiritus sancti“ reden konnte.

Aus dem zweiten Teil des Symbols sind nur zwei Stellen zu erwähnen, die durch ihre scharf pointierte Form den Gedanken erwecken, daß sie sich gegen bestimmte Irrtümer richten:

1. „Perfectus deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens.“ Ähnlich heißt es auch im Tole-tanum XI: „ita verbum caro factum est, ut non tantum ibi sit verbum dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima.“

Es ist mir allerdings nicht unbekannt, daß die Kom-mentatoren diese Stelle auf den Apollinarismus beziehen, und Fortunatus entfaltet sogar eine merkwürdige Gelehrsamkeit, wenn er hierzu bemerkt: „Et non ut Apollinaris haereticus dixit primum, quasi deitas pro anima fuisset in carne Christi. Postea cum per evangelicam auctoritatem fuit convictus, dixit: ‚Habuit quidem animam, quae vivificavit corpus, sed non rationalem.‘“¹

Es ist auch richtig, daß das dritte allgemeine Konzil von Ephesus (431) das Inkarnationsdogma gegen den Apollinaris-mus in einer Form ausspricht, die mit der im Athanasianum große Ähnlichkeit hat, indem es sich eine Stelle aus dem zweiten Brief des hl. Cyrill von Alexandrien an Nestorius zu eigen macht: „Wir sagen nicht, daß die Natur des Logos durch die Verwandlung, noch auch, daß sie in den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen umgewandelt sei, sondern vielmehr, daß der Logos einen von einer vernünftigen Seele beseelten Leib hypostatisch mit sich vereinigt habe (σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ).“

Allein sollte ein Symbol, das unzweifelhaft in Spanien entstand, nicht vielmehr an verwandte häretische Richtungen im eigenen Lande denken und die priscillianischen Irrtümer im Auge haben?

¹ Burn, The Athanasian Creed 34.

Im V. Anathematismus des Bischofs Pastor heißt es: „Si quis dixerit vel crediderit, carnem tantum sine anima a filio dei fuisse susceptam, anathema sit.“¹ Im IV. Anathematismus der Synode von Braga (563): „Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat . . . quia Christum in vera hominis natura natum esse non credidit, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.“²

Gegen diese häretische Auffassung richtet sich die Stelle im Athanasianum: „perfectus deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens.“

2. Die Stelle über die Auferstehung des Fleisches³ ist zwar weniger geeignet für den Nachweis, daß das Symbol eine bestimmte Häresie im Auge habe, weil diese Lehre in keinem Bekenntnis fehlt; aber der Zusatz ist ganz singulär: „et redituri sunt de factis propriis rationem“. Nach meiner Auffassung kann er sich nur darauf beziehen, daß die Priscillianisten die Schicksale der Menschen von „stellae fatales“ abhängig sein ließen: „Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit.“⁴

Zu dieser Abhängigkeit des ganzen Menschen von den Sternen gehört aber auch das sittliche Leben, womit eine Rechenschaft de factis propriis vor dem göttlichen Richter unvereinbar ist.

Einer Schwierigkeit muß ich hier am Schlusse noch begegnen: wenn das Athanasianum eine in Spanien entstandene Glaubensregel ist, so sollte man darin dem Artikel „descendit ad inferos“⁵ nicht

¹ Hahn 212. ² Ebd. 230.

³ Zu dem Passus „Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent“ vergleiche den Aufsatz von Ph. Thielmann: „Habere mit dem Infinitiv, im Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik II (1885) 48 157.

⁴ Anathematismus IX der Synode von Braga (563); Hahn 231.

⁵ Vgl. C. Clemen, Niedergefahren zu den Toten. Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Gießen 1900.

begegnen, denn unter den vielen spanischen Formularien, die wir bisher kennen gelernt haben, kommt er nur im Toletanum IV vor, und hier ist er dem Athanasianum entlehnt.

Zum erstenmal erscheint die Höllenfahrt Christi sicher datiert in der sog. vierten sirmischen Formel vom Jahre 359. Noch am Ende des 4. Jahrhunderts konstatiert Rufinus in seinem Kommentar zum apostolischen Symbol, daß die römische Kirche die Worte „descendit ad inferna“, die sich im Symbol von Aquileia finden, nicht rezitiere¹.

Sehr beachtenswert ist die ihrer Herkunft nach strittige Glaubensregel, die Hahn² der Publikation von Joseph Bianchini, *Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum etc.*, Veronae 1732, entnahm: „Credo in deum patrem omnipotentem. . . . ex Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, descendit ad inferna, die tertio resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus iudicaturus de vivis et mortuis. Credo in spiritu sancto, in sanctam matrem ecclesiam.“³

Zur Bestimmung dieses Textes ist zu beachten, daß die *Enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum*, die ihn enthält, im Cod. Veron. LIX, 57 saec. VII—VIII unmittelbar mit dem VI. Buch des Pseudo-Vigilius *De trinitate* überliefert ist⁴. Daraus ergibt sich, daß diese Symbolerklärung einen Bestandteil jenes Konglomerates von antipriscillianischen Traktaten bildet, die uns schon des öfteren begegnet sind.

Ist es also schon hiernach höchst wahrscheinlich, daß man die Lehre vom Abstieg der Seele Christi zu den Toten, die nach 1 Petr 3 ff zum Urbestand der christlichen Überlieferung gehört, deswegen in die abendländische Glaubensregel auf-

¹ Comment. in Symb. apost. Kap. 18 (P. I. XXI 356); vgl. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt*, Mainz 1893, 202.

² A. a. O. 57.

³ Vgl. darüber ausführlich Kattenbusch, *Das apostol. Symbol* I 145 ff.

⁴ Vgl. Ficker, *Studien zu Vigilius von Tapsus* 67 ff.

nahm, weil die Priscillianisten dem Erlöser die menschliche Seele absprachen, so wird diese Annahme wesentlich gestützt durch die Tatsache, daß die Lehre vom Descensus ad inferos nirgends beliebter ist als gerade bei den spanischen Theologen. Descendit ad inferna bekennen:

1. Martinus von Bracara¹,
2. Ildefons von Toledo²,
3. Etherius und Beatus in ihrem Schreiben an Elipandus³.

Alle übrigen Zitate des Artikels in der abendländischen Kirche des 6. bis 7. Jahrhunderts gehen auf den Symboltext in den pseudoaugustinischen Reden 240—242 zurück⁴. Diese aber gehören inhaltlich aufs engste zusammen mit den Sermones 237—239, die ich dem Syagrius aus Galläzien zuschreibe.

Das Erscheinen des Artikels „descendit ad inferos“ im Quicumque ist also ganz gewiß kein Hindernis für die Annahme, es sei spanischen Ursprungs und verfolge eine antipriscillianische Tendenz, vielmehr wird gerade durch ihn meine Beweiskette vollständig geschlossen.

Übrigens erinnert die Ausdrucksweise „venturus iudicaturus de vivis et mortuis“ stark an Priscillian: „inde venturum et iudicaturum de vivis et mortuis“⁵.

Die Worte „Credo . . . in sanctam matrem ecclesiam“ haben in den älteren Symbolformeln nur bei Priscillian eine Parallele, der bekent: „(Credimus) in sanctam ecclesiam.“⁶

Ich fasse den Nachweis, daß das Athanasianum ein antipriscillianischer Traktat ist, in der Form zusammen, daß ich den Text nach Codex Augiensis hier folgen lasse und die Stellen, auf die ich mich dabei stütze, in Kapitalschrift gebe.

¹ Vgl. Caspari, Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883, und Hahn 65.

² P. I. XCVI 126 ff, und Hahn 66.

³ P. I. XCVI 906, und Hahn 67.

⁴ Vgl. Hahn 50.

⁵ Ebd. 65. ⁶ Ebd.

Exemplar fidei catholicae sancti Athanasii
episcopi.

Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur: NEQUE CONFUNDENTES PERSONAS, neque substantiam separantes. ALIA EST ENIM PERSONA PATRIS, ALIA FILII, ALIA ET SPIRITUS SANCTI, sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas; QUALIS PATER, TALIS FILIUS, TALIS ET SPIRITUS SANCTUS: INCREATUS PATER, INCREATUS FILIUS, INCREATUS ET SPIRITUS SANCTUS. INMENSUS PATER, INMENSUS FILIUS, INMENSUS ET SPIRITUS SANCTUS. AETERNUS PATER, AETERNUS FILIUS, AETERNUS ET SPIRITUS SANCTUS, et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres inmensi, sed unus increatus et unus inmensus. SIMILITER OMNIPOTENS PATER, OMNIPOTENS FILIUS, OMNIPOTENS ET SPIRITUS SANCTUS, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. ITA DEUS PATER, DEUS FILIUS, DEUS ET SPIRITUS SANCTUS, et tamen non tres dii, sed unus est deus. ITA DOMINUS PATER, DOMINUS FILIUS, DOMINUS ET SPIRITUS SANCTUS, et tamen non tres domini, sed unus est dominus. QUIA SICUT SINGILLATIM UNAMQUAMQUE PERSONAM DEUM ET DOMINUM CONFITERI CHRISTIANA VERITATE CONPELLIMUR, ita tres¹ deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. PATER A NULLO EST FACTUS NEC CREATUS NEC GENITUS. FILIUS A PATRE SOLO EST, NON FACTUS NEC CREATUS, SED GENITUS. SPIRITUS SANCTUS A PATRE ET FILIO, NON FACTUS NEC CREATUS NEC GENITUS, SED PROCEDENS. UNUS ERGO PATER, NON TRES PATRES, UNUS FILIUS, NON TRES FILII, UNUS SPIRITUS SANCTUS, NON TRES SPIRITUS SANCTI. ET IN HAC TRINITATE NIHIL PRIUS AUT POSTERIUS, nihil maius aut minus, SED TOTAE TRES PERSONAE COAETERNAE SIBI SUNT ET COAEQUALES, ita

¹ *Cod. treos.*

ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et trinitas in unitate et unitas in trinitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Ihesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Ihesus Christus dei filius deus et homo est. Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. PERFECTUS DEUS, PERFECTUS HOMO EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE SUBSISTENS. Aequalis patri secundum divinitatem, minor patri secundum humanitatem. Qui licet deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis¹ in carnem sed adsumptione humanitatis in deum. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad caelos, sedet ad dexteram dei patris omnipotentis, inde venturus iudicare vivos et mortuos. AD CUIUS ADVENTUM OMNES HOMINES RESURGERE HABENT CUM CORPORIBUS SUIS ET REDDITURI SUNT DE FACTIS PROPRIIS RATIONEM. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

6. Die Stellung des Athanasianum in der theologischen Literatur des ausgehenden christlichen Altertums.

Der Boden, auf dem das Athanasianum entstand, sind die religiösen Streitigkeiten, wie sie durch Priscillian im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts in Spanien und im südlichen Gallien hervorgerufen wurden. Die gnostisch-manichäischen Träumereien, die den Grundton seines Systems bilden, traten bald in den Hindergrund und scheiterten an dem gesunden

¹ Divinitates *Cod.*

Sinn der abendländischen Christenheit. Eine wirkliche Gefahr jedoch bildete die rationalistische Trinitätslehre, zumal in einer Zeit, wo die Erinnerung an die großen arianischen Streitigkeiten noch fortlebte, und in Ländern, wo diese Häresie schon in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts durch die Einwanderung der germanischen Stämme wieder erneuert wurde.

Priscillian trat an die orthodoxe Trinitätslehre mit gnostischen Reminiszenzen heran und gelangte zu vollständiger Leugnung des Personenunterschiedes in Gott. Allerdings verbrämte er seine häretischen Spekulationen so dicht mit orthodoxen Phrasen, daß er sich immer wieder auf seine Übereinstimmung mit der Kirchenlehre berufen konnte. Mit Sicherheit entnahm man seinen dunkeln Redensarten über die Trinität nur: „Pater ipse est qui filius, ipse etiam paracletus spiritus.“ Daran und an einen andern Satz, der das eigentliche Schibboleth der neuen Sekte war: „Filius dei est in-nascibilis“, den man aber nicht bloß auf das immanente Verhältnis zwischen Vater und Sohn, sondern auch auf die Inkarnation bezog, hielten sich die orthodoxen Bekämpfer des Priscillianismus hauptsächlich. Ohne es zu wollen, erneuerten damit die spanischen Häretiker alte, oft bekämpfte Irrtümer, nämlich den Sabellianismus und Apollinarismus.

Mit großem Eifer griffen die katholischen Theologen diese Wahrnehmung auf, wohl wissend, daß der Sieg für sie schon halb errungen war, wenn es ihnen gelang, den neuen Häretikern das Brandmal der alten Erzketzer aufzudrücken. Der Priscillianismus wird von nun an stets mit diesen Namen bezeichnet; in Glaubensregeln freilich darf man bestimmte Ketzernamen niemals erwarten.

Der Kampf gegen den Priscillianismus nötigte die spanischen Theologen, die Lehre von der Eigenpersönlichkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Hilfe der Theologie Augustins und des Hilarius klar und präzise herauszustellen und zu zeigen, daß man keinen un-

würdigen und unsinnigen Gedanken in die Gottheit hinein-
trage, wenn man vom Sohne glaube, er sei „geboren“.
Die Frucht dieser Tätigkeit ist ein so bedeutsamer Fortschritt
in der theologischen Spekulation, daß sich die in Spanien
geschaffenen Formeln in fast allen abendländischen Glaubens-
regeln und Expositiones fidei geltend machen. Ja bis auf den
heutigen Tag berufen sich die Theologen in ihren dogmatischen
Lehrbüchern bei den Traktaten über die Processiones divinae und
die Proprietates personales mit Vorliebe auf das Toletanum XI.

Die glücklichste Formulierung hat die Lehre von der
Eigenpersönlichkeit der Drei in Gott sowie die von der Mensch-
werdung Jesu Christi in dem Athanasianum gefunden, das
dem Streite gegen den Priscillianismus seine Entstehung ver-
dankt und in seiner ganzen Fassung den Charakter der Polemik
an sich trägt¹.

Seine direkten Wurzeln hat das Athanasianum in der
Fides Damasi, dem Priscillian sein häretisches Bekenntnis
„Nos patrem“ entgegengesetzte. Parallele Erscheinungen sind
die orthodoxen Formeln „Nos patrem“, „Clemens trinitas“,
die Fides Bachiarri, die Glaubensregel des Bischofs Pastor.
Es sind dies verwandte, aber selbständige Versuche, der trini-
tarischen und christologischen Irrlehre Priscillians zu be-
ggnen; aber an populärer Fassung und kunstvoller Gestaltung
stehen sie tief unter dem Athanasianum.

Mit Benutzung des Athanasianum und seiner Parallel-
erscheinungen sind das Toletanum IV, wo das Athanasianum
noch wörtlich durchklingt, und das Toletanum VI komponiert.
Letzteres ist die unmittelbare Vorstufe vom Toletanum XI,
das voller Reflexionen über das Athanasianum steckt und
sich fast wie ein Kommentar zu jenem ausnimmt.

Daß ich diese toletanischen Glaubensregeln mit Recht in
das 5. Jahrhundert verlege, obwohl sie erst mit den Synodal-

¹ Kattenbusch, Das apost. Symbol II 401, urteilt, obwohl er das
Athanasianum nicht eigens untersucht, ganz richtig: „Sachlich ist mir am
Athanasianum das Vorwiegen der Polemik das Charakteristische.“

akten des 7. Jahrhunderts überliefert sind, beweist der Kommentar des Fortunatus, der wörtliche Entlehnungen aus dem Toletanum XI enthält. Entstanden ist dieser aber nach den Untersuchungen Burns im 5. oder 6. Jahrhundert.

Indirekt und durch das Medium des Toletanum XI werden die Formeln, die der Verfasser des Athanasianum geschaffen hat, in die afrikanische Kirche verpflanzt¹. Ja als die italienischen Bischöfe sich im Jahre 680 genötigt sahen, Glaubensregeln aufzustellen, benutzten sie dieses spanische Symbol².

Die hier aufgestellte Genealogie des Athanasianum stützt sich allerdings nur auf innere Gründe; aber eine äußere Bestätigung für die Zusammengehörigkeit dieser Texte liefern uns die „Sententiae defloratae de diversis causis“, die Wilhelm Schmitz in seinen „Miscellanea Tironiana“ (Leipzig 1896) aus Codex Vat. lat. Reginae Christinae 846 saec. IX ediert hat³. Hier heißt es, nachdem der Eingang von der Natur des Menschen und der Taufe gehandelt hat, die wegen der „sechs Sünden“ Adams notwendig geworden war (S. 30):

Expone mihi fidem tuam;
quomodo credis?

Responsio: Credimus in unum
deum omnipotentem et reliqua
quae sequuntur de symbolum
Niceno.

1. Interrogatio: Inter perso-
nam patris et filii et spiritus
sancti quid interest?

Responsio: Quod pater nec
natus nec factus est; filius
natus, non factus est; spiritus

1. Vergleiche damit die Liste
auf S. 50; ähnlich Syagrius,
Regulae definitionum, S. 142:

Quod neque natum neque fac-
tum est, pater est. Quod autem
natum est et factum non est,

¹ Glaubensbekenntnis der unter Hunerich versammelten Bischöfe bei Hahn 218.

² Hahn 248 250.

³ Vgl. darüber v. Dobschütz in der Theol. Literaturzeitung 1897, 135—138, und Kattenbusch a. a. O. II 977 A. 22.

sanctus nec natus nec factus, sed ex patre filioque procedens est.

2. Proinde pater aeternitatem habet sine nativitate; filius nativitatem cum aeternitate; spiritus vero sanctus ex patre filioque procedit.

3. Haec teste Augustino interdicuntur de trinitate, ut potest intelligentia humana kapere. Nam quis concipere sufficiat ipsius trinitatis interna mysteria? Humane nativitatis Christi secreta non kapimus, divine nature mysteria quomodo kapimus!

4. Interrogatio: Inter trinitatem et unitatem haec distinctio est, ut unitas propter inseparabilem deitatis substantie, trinitas propter personarum diversitate vocatur. In personis enim discretio, in divinitate nulla distinctio.

5. Est enim gignens, genitus et procedens: gignens pater, genitus filius, procedens spiritus sanctus.

6. Interrogatio: Inter id quod filius nunc aequalis nunc minor

filius est. Quod iterum neque natum neque factum est, spiritus sanctus est, qui a patre procedit.

2. Toletanum XI: Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, filius aeternitatem cum nativitate, spiritus vero sanctus processionem sine nativitate.

3. Der Gedanke, daß die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater und die zeitliche aus der Jungfrau ein unergründliches Geheimnis sei, ist allen Expositiones fidei eigentümlich.

4. Toletanum XI: . . . substantia unum sunt; personas enim distinguimus, non deitatem separamus. Trinitatem igitur in personarum distinctione agnoscimus, unitatem propter naturam vel substantiam profitemur.

Kommentar des Fortunatus (Burn 29): Est enim gignens, genitus, procedens. Gignens est pater, qui genuit filium, filius est genitus, quem genuit pater, spiritus sanctus est procedens.

6. Toletanum XI: Item et per hoc quod deus, est aequalis

patri praedicatur, quid interest?

Responsio: . . . Ista est differentia, quod primum aeternae substantia est, alterum humane nature; in forma enim servi factus est ex muliere. Pater maior illo est; in forma dei, in qua erat ante carnis assumptionem, patri coequalis est . . . aequalis ergo patri, in quantum deus est, subiectus vero, in quantum homo est.

7. Interrogatio: Quomodo pater et filius et spiritus sanctus unus est deus?

Responsio: Deus est nomen potestatis, non proprietatis. Proprium nomen est pater patri, et proprium nomen est filio filius, et proprium nomen est spiritu sancto spiritus sanctus.

8. In hac trinitate unum deum colimus et adoramus et confitemur; nihil prius, nihil posterius, nihil maius, nihil minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. . . .

9. Interrogatio: <Deus> pro quid dicitur?

Responsio: Deus dicitur de potestate et amore. Pater pro quid dicitur? Eo quod

patri, per hoc quod homo, minor est patre . . . in forma enim dei etiam ipse filius se ipso maior est, propter humanitatem assumptam . . . in forma autem servi se ipso minor est. . . .

7. Fides Damasi: Ideoque in nomine patris et filii et spiritus sancti unum confitemur deum, quia nomen est potestatis deus non proprietatis. Proprium nomen est patri pater, et proprium nomen est filio filius, et proprium nomen est spiritui sancto spiritus sanctus.

8. Athanasianum: Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

9. Fides Damasi: (Deus) est nomen potestatis.

Fides des Pseudo-Gennadius, Hahn 353: Patrem ideo dicimus, quia habet filium. . . .

habeat filium. Filius dicitur, eo quod habeat patrem. Spiritus vero sanctus, eo quod sit ex patre filioque procedens.

Filium dicimus eo, quod habet patrem. . . Spiritum sanctum dicimus . . . eo quod est ex patre et filio . . . procedens. Ähnlich in der Glaubensregel des Pastor.

10. Interrogatio: Trinitas pro quid dicitur?

10. Diese Stelle ist eine Wiederholung von Nr 4.

Responsio: Trinitas propter personarum diversitate vocatur.

Interrogatio: Unitas pro quid dicitur?

Responsio: Propter inseparabilem deitatis substantia.

11. Interrogatio: Qualis substantiae constant in filio dei?

11. Fides Damasi . . . suscepit hominem, nec amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat. Nam qui deus erat, homo natus est.

Responsio: Due, id est divinitas et humanitas . . . coepit esse, quod non erat, sed non amisit, quod erat; accepit enim humanitatem, sed non amisit divinitatem.

Daß wir den Verfasser dieser in der Form höchst mangelhaften und dem Inhalte nach ganz unselbständigen Zusammenstellung nicht kennen, ist kein großer Verlust. Auch liegt wenig daran, ob sie noch dem 7. oder erst dem 8. Jahrhundert angehört. Viel wichtiger wäre es, zu erfahren, wo die Kompilation zustande kam. Die Anlage des Vaticanus, der allein die Sententiae überliefert, stammt sicher, wie der Inhalt zeigt¹, aus einem fränkischen, näherhin südgallischen Kloster. Benutzt hat der unbekannte Kompilator mit Vorliebe Isidor; ein Umstand, der für sich allein allerdings keinen Schluß auf die Herkunft gestattet. Rechnet man aber dazu

¹ Vgl. Schmitz 1—2.

die offenkundige Vertrautheit mit dem Toletanum XI, die Anklänge an andere spanische Glaubensregeln und endlich die Verwandtschaft der ganzen Komposition mit den „Sententiae sanctorum patrum excerptae de fide sanctae trinitatis“, die ich in meiner „Bibliothek der Symbole“ aus Cod. Aug. XVIII ediert habe¹, so hat man für die Ortsbestimmung doch einige Anhaltspunkte. Außer Spanien kommt jedenfalls nur das südliche Gallien in Betracht; und beide Länder hangen ja politisch und religiös aufs engste zusammen.

Doch ich will gerne zugeben, daß sich aus diesen Darlegungen nicht mit Sicherheit schließen läßt, daß Spanien die Heimat der Sententiae defloratae sei; aber trotzdem muß ich dabei stehen bleiben, daß sie wenigstens in dem uns berührenden Teil daher stammen, denn die ganze Expositio fidei ist aus Isidors zweitem Buch De differentiis abgeschrieben². Darauf machten schon W. Schmitz und v. Dobschütz aufmerksam; aber sie unterließen es, die Quellen des Isidor aufzusuchen, was oben geschehen ist. Wir dürfen also an Stelle des unbekanntem Verfassers den Namen des Spaniers Isidor setzen und sagen: In Spanien waren um das Jahr 600 die Fides Damasi, das Athanasianum und das Toletanum XI als eine zusammengehörige Textgruppe bekannt, denn nur aus ihnen und einigen verwandten Texten setzt sich die Expositio fidei in den Sententiae defloratae de diversis causis zusammen.

Es sei hier ferner darauf hingewiesen, daß der Verfasser des Fortunatus-Kommentars, um nur diesen zu nennen, zur Erklärung des Athanasianum aus dem Gebiete der Glaubensregeln nur die Fides Damasi und das Toletanum XI benutzte.

Mit beiden gehört das Athanasianum zeitlich und örtlich aufs engste zusammen; alle drei sind Erzeugnisse der spani-

¹ S. 149; vgl. auch S. 92.

² P. I. LXXXIII 69 ff.

schen Kirche im Kampfe gegen den Priscillianismus aus dem Ende des 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Ursprünglich war das Athanasianum kein Symbol, überhaupt keine Glaubensregel; erst das hohe Mittelalter hat es zu dieser Bedeutung erhoben. Man hat vielmehr in ihm ein Gebetsformular zu sehen, eine Art von Hymnus ähnlich dem Tedeum, so daß man es vielfach Psalmus Quicumque, auch Canticum Bonifatii nannte. „Das Charakteristische an der Formel ist ihre eigentümlich kunstmäßige Gestalt. Man kann sie eine ‚Dichtung‘ heißen. In feierlich bemessener, gravitätischer Form präzisiert sie die ‚catholica fides‘. Sie hat kein Metrum, wohl aber einen unverkennbaren Rhythmus. In ihrer rhetorisch plerophorischen Art spricht sie speziell den trinitarischen Gedanken vielleicht kühner und konsequenter aus, als es der Theologie noch ge­läufig war.“¹

Daraus erklärt sich ein Doppeltes: einmal die fast ausschließliche Bezugnahme auf eine bestimmte Häeresie, dann die auffallende Tatsache, daß weder eine spanische noch eine gallische oder fränkische Synode es offiziell verwerten, während man andere, auf dem Athanasianum beruhende Formeln rezipierte. So machten sich die drei toletanischen Synoden von 633, 638 und 675 ältere Glaubensbekenntnisse zu eigen, die schon im 5. Jahrhundert als private Expositiones fidei mit Benützung des Athanasianum entstanden waren. Auch das Konzil von Arles im Jahre 813 übernimmt das Toletanum IV, ohne zu sagen, daß es den Text entlehne. Warum hat eine Zeit, die so unbedenklich abschrieb, nicht auch das Athanasianum in die Akten irgend einer Synode aufgenommen und damit geprunkt? Zumal in Spanien, wo man im 7. Jahrhundert so viele Synoden abhielt, sollte man das erwarten.

¹ Kattenbusch in der Theol. Literaturzeitung 1897, 144; vgl. auch Burn, The Athanasian Creed. xli.

Das erklärt sich, wie gesagt, aus dem hymnenartigen Gebetscharakter des Athanasianum, das sich schon durch sein abnormes Initium „Quicumque vult“ von den gewöhnlichen Glaubensregeln scharf unterschied.

Dazu kommt ein anderes. Die Handschriften, die das Athanasianum überliefern, sind vorwiegend Psalterien; es muß also frühzeitig mit Rücksicht auf seinen Charakter als „Canticum“ in das kirchliche Stundengebet aufgenommen worden sein, wenn sich auch nicht mehr ausmachen läßt, wann und wo dies zuerst geschehen ist. Sein Inhalt war darum im Munde aller, und es war nicht mehr möglich, es in die Akten irgend einer Synode des 7. Jahrhunderts unter dem Scheine eigenen Erzeugnisses aufzunehmen, wie man das mit den Toletana IV, VI und XI tun konnte, die man aus der Vergessenheit hervorzog.

Die Auffassung von Loofs, das Athanasianum habe erst im Verlaufe einer größeren Wanderung unter dem Einfluß einer Mehrzahl von Theologen seine heutigen glatten und präzisen Formeln erlangt, muß unbedingt abgelehnt werden. Zwar ist das Bild, das er für die Erklärung dieses Sachverhältnisses anwendet, sehr bestechend: „Die Paralleltexthe verhalten sich zu dem Quicumque . . . wie im Steinbruch gebliebene Bruchsteine zu einem Steine gleichen Ursprungs, den die glättende Macht eines Stromes um viele Meilen weiter talabwärts gewälzt hat.“¹ Aber dieses Gleichnis entstammt der lebhaften Phantasie von Loofs und hat in dem Quellenbefunde keine Stütze; es macht mehr seiner poetischen Begabung als seiner historischen Kritik Ehre.

Eine Wanderung hat das Athanasianum allerdings gemacht: es gelangte als antipriscillianischer Text im Anfang des 5. Jahrhunderts nach dem südlichen Gallien und fand hier besonders im Kreise der Leriner Mönche die höchste Wert-

¹ Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie II 192.

schätzung, zwar nicht als autoritative Glaubensregel, sondern als Bestandteil der mönchischen Tagzeiten.

So erklärt sich, warum uns gerade bei Vincentius, Faustus, Eucherius, Avitus¹ so viele Gedanken- und Wortparallelen zum Athanasianum begegnen, ohne daß man die Formel als Ganzes konstatieren kann.

¹ Vgl. über ihn Kattenbusch in der Theol. Literaturzeitung 1897, 144.

Register.

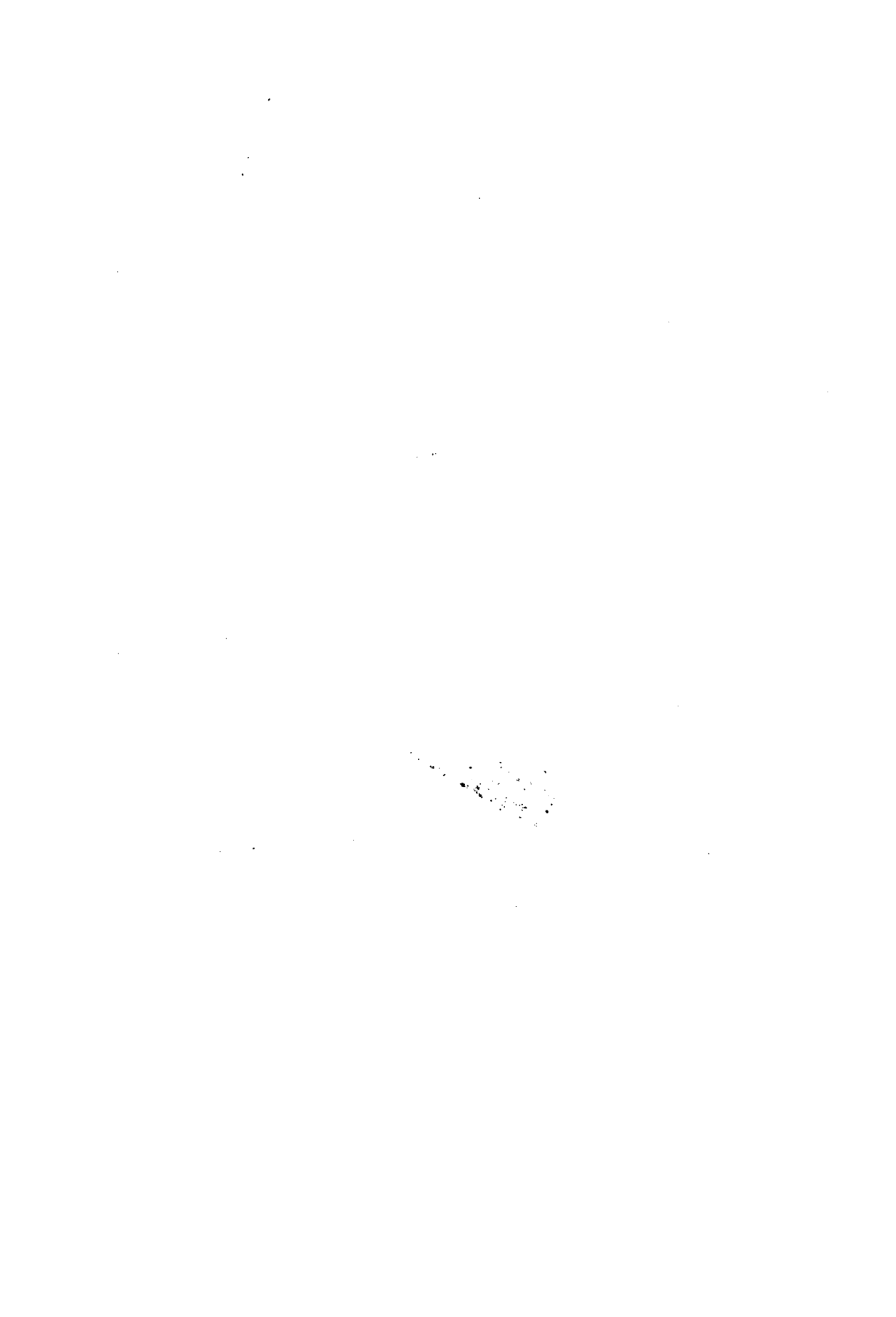
- A**bla 7.
Adoptianismus 105 ff 216.
Agape 17.
Alkuin 128.
Ambrosiaster 92.
Ambrosius von Mailand 1 123.
Anathematismen des Bischofs Pastor
44 50 172 176 182 197 224 229;
der Synode von Braga 36 50 117 ff
164 172 182 197 200 224 229.
Antelmius 205.
Apokryphen 18 181.
Apollinarismus 22 23 51 220 224 228.
Apostolicum 20.
Apotheosis 172 174 175 176 178 184.
Argirius 162.
Arianismus 120 138 199.
Arius 10 164.
Arnold, Gottfried 3 4.
Astorga 29 30.
Astrologie 18 39.
Athanasius 173 178.
Audentius 163 168.
Auferstehung des Fleisches 201 214
229.
Augustinus 19 161 173 194 226.
Avitus 243.
- B**achiaris 2 46 163 ff 182.
Balconius 27 32 124.
Ballerini 117.
Baluzius 28 121.
Bardenhewer 171.
Baronius 1.
Basilius der Große 178.
Bernays J. 1 7.
Bianchini 87.
Boethius 136.
Bruno von Würzburg 215.
Bruns 40.
Burn 47 49 54 55 57 206 207 213 ff
222 223.
- C**acciari 2 117.
Canones in epistulas Pauli 4 5 19.
- Canticum Bonifatii 241.
Cäsarius von Arles 219.
Caspari 58 102 105 192 212.
Ceretius 162.
Charrarich 35.
Codices: Ambros. D. 268 inf.
64; I 101 sup. 58 62 89 91; O.
212 sup. 207 211 221; Augien-
sis XVIII 36 43 46 47 64 65
74 92 128 ff 202 209 ff 221 231;
Balliolensis 147: 133; Berol-
linensis 78: 59 130 ff; Clm 19417:
88; Mertonensis 26: 133;
Paris. Bibl. Maz. 627: 133;
Paris. Bibl. Nat. 1451: 55 207
210 211; ebenda 13159: 207 211;
Remensis 295: 132 ff; Vatic.
lat. Reginae Christinae 846:
236 239; Veronensis 87 230.
Collectio Hispana 124.
Comasius 139 ff.
Comma Ioanneum 60 99.
Commonitorium Orosii 4 17 ff 24 39.
Consentius 161.
Cyrill von Alexandrien 228.
- D**amasus 9 11 42 54 59 ff 92 100.
Denzinger 42.
Descendit ad inferos 229 ff.
Dictinius 28 118 139 161 167.
Dierich Paul 7 ff 12 13 15 16 24 25.
Dobschütz v. 112.
Dogmata ecclesiastica 63 105 106
192 ff 211 216.
Dualismus 172.
- E**dling Ernst 14.
Enarratio Pseudo-Athanasiana 87 91
230.
Epitome, spanische 124.
Etherius und Beatus 231.
Eucherius von Lyon 213 243.
Eugenius de Levis 74.
Eusebius von Vercelli 74.
Evodius 3.

- Expositio fidei** des Ambrosius Chalcidonensis 89, von Caspari edierte 89 ff 97 ff 219, des Pseudo-Meginhard 63.
Expositiones zum Athanasianum siehe unter Kommentare.
- Faustinus** 64 65.
Faustus von Riez 213 243.
Ffoulkes 205 207.
Filastrius von Brescia 8 14 24.
Filioque 27 123 198 ff 219.
Florez 40.
Fortunatus 213 228 236 237.
Fries van 2.
- Gallaecia** 28 29 138.
Gams 3 27 33 40 138.
Gennadius 41 42 46 93 126 138 162 163 168 192.
Gibbon 7.
Girvesius 2.
- Glaubensbekenntnisse:** Athanasianum 49 50 52 54 66 70 73 102 114 191 204 ff 210 232 (Text) 233 ff; Bekenntnis der afrikanischen Bischöfe unter Hunerich 53 106 ff 220 236; Bekenntnis des Papstes Agatho im Jahre 680 112 115 220; Fides Bachiarrii 51 52 84 ff 103 104 115 116 211 227 235; Clemens trinitas 65 67 90 218 235; Fides Damasi 46 50 53 ff 62 70 86 89 103 104 111 115 116 123 191 211 213 215 217 226 227 235 238 239 240; Damasusformeln 46 49 54 57 86 87 116 191; Fides Faustini 64; Bekenntnis des Gennadius (Pseudo) 51 63 80 102 ff 115 219 238; Bekenntnis Gregors des Großen 113 ff; Bekenntnis Gregors von Tours 86; Formel von Jacobi veröffentlicht 51 52 88 ff 104 115; Bekenntnis des Isidor (Raban) 51 52 115; Formel des Julian von Eclanum 87; Fides Luciferi 63 91; Mailänder Bekenntnis 111 ff 115 116 220 236; Libellus in modum symboli des Bischofs Pastor 35 40 ff 63 66 103 104 114 116 123 191 218 226 235; Fides Phoebadii 55 70 218; Fides Priscilliani ad Damasum 53 58 ff 62 67 90 91 116 218 235; kath. Gegenbekenntnis dazu 53 62 ff 106 ff 218 235; Bekenntnis des Königs Reccared 52 219; Fides Romanorum 54 70 218; Sirmische Formeln 141 230; Toletanum IV 50 52 67 ff 70 111 114 115 218 230 235; Toletanum VI 50 52 66 70 ff 108 114 218 235; Toletanum XI 50 52 66 73 ff 85 88 91 106 108 111 114 115 211 215 218 227 235 237; Bekenntnis aus dem Wiener Codex 1180 112.
Glaubensregeln der fränkischen Zeit 212.
Gnostizismus 10 22 39 168 172.
Gregor von Nyssa 17 178.
- Hahn** 40 42.
Hamartigenia 172 178 183 184.
Harnack 206.
Hefele 27 28 30 31 35 40.
Helpidius 8 17.
Herzog E. 6 7 24.
Hieronymus 16 58 160.
Hilarius von Poitiers 17 138 140 141.
Hilgenfeld 6 11 12 19 20 23.
Hydatius von Emerita 1 7 8 9 11 ff.
Hydatius Lemicus 28 30 32 34 41 120 138.
- Ildefons** von Toledo 125 231.
Instantius 8.
Interrogatio de fide catholica 210.
Isaac Iudaeus 92 ff 136.
Isidor von Sevilla 16 69 110 209 240.
Ithacius von Ossonuba 1 7 8 13 14 16 17 162.
Judaismus 175.
- Johannes Diaconus** 113.
Jülicher 6.
- Kanones** von Caesar Augusta 10 15 25; von Nimes 26.
Karl der Große 212.
Kattenbusch 49 55 57 87 89 112 ff 127 191.
Köllner 205.
Kommentare zum Athanasianum 213 ff, zum Vaterunser 213.
- Lardner** 2.
Latronianus 160 173.
Leidrad von Lyon 212.
Leo der Große 18 27 ff 117 ff.
Leodegar von Autun 216.
Libellus precum 64.
Liber fidei Isatis Iudaei 92 ff.
Libra, Schrift des Dictinius 161.

- Loofs 207 242.
 Lübker 3.
 Lucretius 31 ff 40 46 117 125.
 Lumby 205 207.
- M**aaßen 207.
 Magnus von Sens 212.
 Mai Angelo 112.
 Maleficium 3.
 Mandernach 3.
 Manichäismus 6 10 12 15 19 163
 168 199.
 Mansi 28 29 74.
 Mansuetus 111.
 Marcellus von Ancyra 141 178.
 Markus aus Memphis 17 168.
 Martin von Bracara 231.
 Martin von Tours 1 4 123.
 Märtyrerhymnen 184.
 Mauriner 187 190.
 Maximus, Gegenkaiser 1 4 16 25
 122 169.
 Merkle 27 28 33 171 178 ff.
 Migne 2 93.
 Monarchianismus 20.
 Montanus, Bischof von Toledo 125.
 Montfaucon 63.
 Morin 29 35 41 92 93 101 127.
 Muratori 205.
- N**icaenum 10 91 196.
 Novatian 178.
- O**lympius 162 168.
 Ommaney 49 54 55 206 214 223.
 Orosius 199 200.
 Ortigius 28.
- P**anchristismus 20 21.
 Pantheismus 14.
 Paret Friedrich 5 6 9 11 ff 19 24.
 Pastor, Bischof 40 ff 163 167; siehe
 Glaubensbekenntnisse.
 Patripassianismus 14 20 172.
 Patruinus, Bischof 26.
 Perez 28.
 Phoebadius 54 ff 70.
 Photinus von Sirmium 141 163 178.
 Priscillian 1 ff 17 ff 38 51 54 60 61
 122 160 162 167 ff 199 231 233.
 Priscillianismus 1 ff 12 14 17 18
 24 ff 69 160 ff 174 178 194 222 ff
 226.
 Priscillianisten 9 11 12 13 15 17
 25 27 30 34 56 118 120 121 125
 176 182 199 221 227 229 231.
- Prudentius 27 123 170 ff.
 Psalmus Quicumque 241.
 Psalterien 210 211 242.
 Pseudoaugustinische Sermones 21 40
 219 231.
 Pseudo-Ambrosius de trinitate 187 ff.
 Pseudoboethianischer Traktat de fide
 catholica 194 ff.
 Pseudo-Gennadius 102 ff 192 ff 212.
 Pseudo-Meginhard 193 212.
 Pseudo-Vigilius de trinitate 87 116
 184 ff 188.
 Psychomachia 172 178 182 184.
 Puech Aimé 6.
- Q**uesnel 28 40 59 117 205.
 Quiricius, Bischof 73.
- R**aban 193 211.
 Rand E. K. 194 ff 208.
 Reginbert 36 47 60 128.
 Regulae definitionum 126 ff 135 ff
 142 ff 188 226 236.
 Rösler 27 40 178.
 Rufinus 165 230.
- S**abellianismus 20 21 164 168 174
 178 199 219 224.
 Salvianus 8.
 Schepss Georg 4 5 6 18 24.
 Schmitz Wilhelm 236.
 Semiarianismus 141.
 Sententiae defloratae de diversis cau-
 sis 236 ff.
 Sichardt 110.
 Siricius, Papst 16.
 Sirmond 92.
 Spanien 8 33 35 43 62 91 97 100
 120 123 124 173 191 221 226 240.
 Speroni 205.
 Südgallien 169 ff 202 240 242.
 Sulpicius Severus 3 7 ff 16 17 23 25.
 Swainson 49 107 206 207 214 220.
 Syagrius, Bischof 35 97 126 138
 163 164 167 176 231.
 Symphosius 28 139 167 182.
 Synoden, angebliche vom Jahre 447
 30 ff; zu Arles 241; zu Astorga
 im Jahre 445 30; von Braga 23
 25 31 36 40 121 161; zu Bor-
 deaux 25; zu Caesaraugusta 8 ff
 15 17 25 167 172; zu Ephesus
 228; vierte karthagische 39; Synode
 Leo des Großen im Jahre 444 29;
 von Nîmes 26; von Rimini 141;
 von Orange 162; zu Toledo im

- Jahre 400 26 ff 30 32 35; ebenda
 im Jahre 688 69 ff 241; ebenda
 im Jahre 688 70 ff 241; ebenda
 im Jahre 675 78 ff 241.
- T**ageslieder des Prudentius 183.
Taufauftrag 174.
Tertullian 174 178.
Testament, Altes bei Priscillian 18
 199.
Theodulf von Orléans 212 214.
Tiberianus 160.
Tillemont 2.
Trititätslehre im Athanasianum 224 ff,
 priscillianische 19 22 38 60 120
 136 ff 139 168 177 182 227 234 ff.
Turibius, Bischof 19 29 ff 34 117 ff.
- Ü**berlieferung frühmittelalterlicher
 Texte 203.
Uнитарismus 20 21.
Ursinus 100.
Usher 205.
- V**arimadus 110.
Vel = et 198.
Vigilius von Tapsus 109.
Vincentius von Lerin 242.
Vossius 205 207.
- W**alch 2 3 117 122.
Waterland 205 207.
- Z**wölf Patriarchen 18 200.





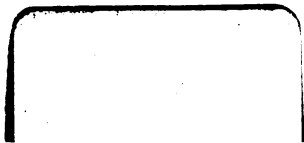
This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

~~DUE~~
~~CANCELLED~~
BOOK DUE - WID
58 240
NOV 24 1977

STALL
CANCELLED
CHARGE



C 761.84
Antipriscilliana
Widener Library

002472195



3 2044 081 744 963