



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/>

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 42BB C

O. DIBELIUS

Das Vaterunser

561.6
Dibelius

561.6
Dibelius

The Theological School in
Harvard University



ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL
LIBRARY

MDCCCXC

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

FROM THE BEQUEST OF

ROBERT SWAIN MORISON

Librarian of the Harvard Divinity School
1889-1908

DAS VATERUNSER

UMRISSE ZU EINER GESCHICHTE DES GEBETS

IN DER

ALTEN UND MITTLEREN KIRCHE

VON

OTTO DIBELIUS

=

GIESSEN

J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
(ALFRED TÖPELMANN).

1903.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

H 80,636

Oct. 8, 1952

561.6

Dibelius

1.07

10-6-52

Harnack

Morison

MEINEN ELTERN

*

Vorwort.

Von den drei Studien, die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, ist die letzte zuerst entstanden. Sie bildete den Kern einer Arbeit über „das Verhältnis von Luthers kleinem Katechismus zu den Monumenten volkstümlicher Katechese aus dem 8.—13. Jahrhundert“, die am 3. August 1901 von der Theologischen Fakultät zu Berlin mit dem Königlichen Preise gekrönt wurde. Mein Bestreben, diese Untersuchung auf eine breitere Basis zu stellen, führte mich zur Beschäftigung mit den Vaterunsererklärungen der griechischen Kirchenväter und diese wiederum auf die Vorstellungen jener Griechen vom Gebet überhaupt. Zur Zusammenfassung dieser drei Studien unter einem gemeinsamen Titel glaubte ich aber nicht nur durch ihre Entstehungsgeschichte berechtigt zu sein, sondern die erste und die dritte meiner Untersuchungen bilden m. E. in der Tat die äußersten Umriss einer Geschichte des Gebets, die früher oder später geschrieben werden muß, die sich aber der Natur der Sache nach zunächst auf die alte und mittlere Kirche beschränken wird. Mit den Vorstellungen der griechischen Christen aus der ältesten Zeit wird sie beginnen; auf lateinischem Boden bringen die juristischen Anschauungen des altrömischen Kultus ein Element in die Auffassung des Gebetes hinein, das zwar mit jedem Jahrhundert an Bedeutung verliert, das aber doch eine gesonderte Behandlung notwendig macht. Und den Beschluß wird die Geschichte des Vaterunser machen müssen, der einzigen Gebetsformel von allgemeiner und von schlechthin autoritativer

Geltung. Die Übereinstimmung der Lutherschen Vaterunsererklärung mit den althochdeutschen Auslegungen, dieses oft besprochene Problem, wird dabei eine neue Behandlung verlangen; und für diese beiden Endpunkte hoffe ich mit den vorliegenden Untersuchungen eine Vorarbeit geleistet zu haben. Als Bindeglied endlich steht in der Mitte die zweite, kurze Studie über die Vaterunsererklärungen der griechischen Kirchenväter.

Für die ersten Seiten meiner Schrift bin ich Herrn Dr. Carl Ausfeld in Darmstadt zu Dank verpflichtet, der mir in das Manuskript seiner im Druck befindlichen Abhandlung „de Graecorum praecationibus“ einen Einblick gestattet hat. Dagegen habe ich das Buch von E. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, wenig benutzt. Für meine Arbeit kamen im wesentlichen in Betracht S. 123—321, die das Gebet in der ältesten Kirche behandeln. Hier aber trennt mich von v. d. Goltz die verschiedene Fassung der Aufgabe. Der Verf. stellt die Nachrichten und Ausführungen zusammen, die wir aus jener Zeit für das Gebet besitzen. So ergibt sich ihm eine Sammlung von Stellen, die nach bestimmten, formellen Gesichtspunkten geordnet werden, und für deren Zusammenfassung in einem sorgfältigen Register ihm jeder dankbar sein muß, der den gleichen Gegenstand behandelt. Eine „geschichtliche Untersuchung“ aber im strengen Sinne des Wortes scheint mir diese Arbeit nicht zu sein; denn nirgends wird nach Entwicklung und nach Entstehung gefragt. Es geht m. E. nicht an, das Gebet in den christlichen Gemeinden völlig isoliert, ohne die geringste Berücksichtigung der alten, „heidnischen“ Volksvorstellungen zu behandeln. Zeigen doch — von allem andern ganz abgesehen — schon die magischen Gebetsformeln gnostischer Sekten, wie hier „Christliches“ und „Hellenistisch-heidnisches“ ineinanderfließt; v. d. Goltz aber hat z. B. zum Abendmahlsgebet der Markosier nur zu bemerken (S. 311): „Gegen diese Segensformel kann auch von gemeinchristlichem

Standpunkt aus nichts eingewendet werden. Nach dem Glauben der Markosier sollte sie das Wunder bewirken, daß der Wein aus dem kleinen Becher sich so mehrte, daß er auch den großen mehr als füllte. So freilich wäre aus einem christlichen Gebet eine magische Zauberformel geworden, die Irenäus mit Recht verurteilt⁴. Und wie so bei allen Einzelstellen und Einzelworten auf eine historische Untersuchung, die als eine religionsgeschichtliche in des Wortes vornehmster Bedeutung zu bezeichnen wäre, verzichtet wird, so beschränkt sich v. d. Goltz auch bei den Schriften des Clemens und Origenes auf eine Inhaltsangabe, die nur von gelegentlichen Urteilen über die Berechtigung des betr. religiösen Gedankens durchbrochen wird, während die Motive der einzelnen Ausführungen und ihre geschichtliche Bedingtheit unbesprochen bleiben. Diese Behandlungsweise, mit der auch die Einteilung nach rein formalen Gesichtspunkten zusammenhängt, macht das genannte Buch für meine besonderen Zwecke wenig ergiebig. Mir war es um die Geschichte der Religion innerhalb des Christentums zu tun, und ich empfinde es als den Hauptmangel meiner Arbeit, der aber mit dem Stoff und den Quellen notwendig gegeben ist, daß sich Religion und Religionsphilosophie dabei nicht reinlich voneinander scheiden lassen. Am Stoff liegt es endlich auch, daß meine Darstellung in den einleitenden Abschnitten erheblich kürzer ausgefallen ist als bei v. d. Goltz; denn das scheint mir sein Buch bewiesen zu haben, daß ein Eingehen auf die einzelnen Stellen in weitaus den meisten Fällen nur für die Liturgik fruchtbar ist.

Für die zweite und dritte Studie waren Vorarbeiten nicht vorhanden. — Mit der Herausgabe der beigefügten Texte möchte ich einen kleinen Anfang machen zur Verarbeitung der großen handschriftlichen Literatur für die Frömmigkeit des späteren Mittelalters, einer Arbeit, die vielleicht nicht sehr lohnend, dennoch aber notwendig ist. Hierbei hat mir mein Bruder Wilhelm, Privatdozent der englischen Philo-

logie an der Universität Berlin, mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Für mehrere Verbesserungsvorschläge bin ich auch Herrn Professor Dr. Roediger zu Dank verpflichtet. — Was ich für meine ganze Arbeit meinen Lehrern Adolf Harnack und Albrecht Dieterich verdanke, wird dem Sachkundigen nicht verborgen bleiben.

Ich empfehle meine Schrift, deren Mängel ich selbst am deutlichsten empfinde, der Nachsicht, auf die eine Erstlingsarbeit Anspruch machen darf.

Groß-Lichterfelde, im März 1903.

Dr. Otto Dibelius.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Die Vorstellungen vom Gebet in der alten griechischen Kirche.	
1. Voraussetzungen und Anfänge	1
2. Clemens von Alexandrien	20
3. Origenes	33
4. Gregor von Nyssa	45
5. Ausgänge	51
II. Die Auffassung des Vaterunser bei griechischen Schriftstellern	59
III. Das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im Kleinen Katechismus zu den althochdeutschen Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts.	
1. Äußere Zeugnisse	73
2. Der Zusammenhang Luthers und der Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts mit der patristischen Tradition	76
3. Die patristische Tradition für die Punkte der Übereinstimmung zwischen Luther und den Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts	86
4. Die mündliche Tradition	113
Literaturnachweis zu III.	126
Anhang. Ungedruckte Vaterunsererklärungen, vornehmlich aus der Handschriftensammlung der Königlichen Bibliothek zu Berlin.	
1. Ms. germ. fol. 1148, Bl. 62b—79a	129
2. Ms. germ. fol. 1148, Bl. 125a—130a	155
3. Ms. germ. oct. 37	164
4. Göttinger Universitätsbibliothek Theol. 293	168
5. Berl. Ms. germ. oct. 61	171
6. Ms. germ. quart. 174	175
7. Ms. germ. oct. 47	176
8. Ms. germ. quart. 1095	176
9. Ms. germ. quart. 1084	176
Anmerkungen zu den Texten	177

I.

**Die Vorstellungen vom Gebet in der
alten griechischen Kirche.**

Eine Geschichte des Gebets im strengen Sinn des Wortes läßt sich nicht schreiben. Denn das Gebet gehört zu den ursprünglichen, geschichtlosen Lebensäußerungen des Menschen, die überall nachweisbar sind und an deren Form und Inhalt Jahrhunderte, ja selbst Jahrtausende wenig oder nichts haben ändern können. Mehr aber als das Gebet selbst sind in kulturell vorgeschrittenen Zeiten die Vorstellungen über das Gebet und seine Anwendung Wandelungen und Schwankungen unterworfen gewesen, die nicht gesetzmäßig aus einander folgen, die aber im engsten Anschluß an die religiöse und philosophische Bildung des Zeitalters nicht selten so stark sind, daß der Historiker nicht daran vorübergehen kann. Niemals sind diese Schwankungen stärker gewesen als in der Zeit, wo die junge christliche Religion mit beispielloser Kräftigkeit hineindrang in die hellenistische Kultur des römischen Reiches, wo es eine Fülle von Kulte und Religionen und philosophischen Systemen unter sich zwang und von den Bezwungenen so vieles in sich aufnahm, daß die Nachwelt oft fragen muß, wo bei so manchem, der sich ein Glied der großen Kirche nannte, etwas Christliches zu finden sei.

Kann man in der Entwicklung der spekulativ-religiösen Gedanken im Christentum der ersten Jahrhunderte spezifisch christliche oder christlich-jüdische Elemente von griechischen und von orientalischen scheiden, so muß man beim Gebet mit solcher Sonderung vorsichtig sein. Denn die wichtigsten, grundlegenden Vorstellungen vom Gebet sind allen diesen Religionen gemeinsam. Der Grieche, der Jude, der Orientale, sie alle bitten die Gottheit um alles, was ihnen am Herzen liegt; sie loben sie, sie bringen ihr Dank. Sie alle kennen Formeln und Gebete, die den Gott zwingen, zu tun, was der Betende will; sie glauben alle, daß irgend welche Leistungen des Menschen die Gottheit zur Gegenleistung verpflichten, und daß diese Gegenleistung auch nicht ausbleibt, wenn man die Gottheit im Gebete daran erinnert. Gewiß sind diese Vorstellungen in geschichtlicher Folge entstanden, aber sie haben einander nicht abgelöst. Zu der Zeit, wo sich christliche Ge-

meinden bilden, sind sie in der Volksreligion der ganzen Welt sämtlich nebeneinander verbreitet. Und sie bleiben nebeneinander auch in den christlichen Gemeinden. Wer da Geschichte schreiben wollte, der würde zu dem mageren Resultat kommen, daß mit der allmählichen Vergeistigung des Gottesbegriffes wohl im Lauf der Jahrhunderte die allergrößten magischen Vorstellungen schwinden und daß die äußere Form sich ein wenig wandelt, daß aber der Inhalt der Gebete und die Gedanken über ihre Voraussetzungen und Folgen die gleichen geblieben sind. Der geschichtlichen Betrachtung bieten sich im wesentlichen nur die Schriften von Männern dar, die ihre Bildung über die Gedankenwelt der großen Masse hinaushebt, oder die sich in religiös lebendiger Zeit zu reineren Vorstellungen emporschwingen. Die Gedanken solcher Männer und der Kreise, die sie repräsentieren, auf ihre historischen Voraussetzungen und auf die sie bedingenden Umstände hin zu untersuchen, kann allein unsere Aufgabe sein.

Hier wird man vielleicht von einer „Hellenisierung des Christentums“ sprechen können. Denn die junge, christliche Religion trat aus der Gedankenwelt der spätjüdischen Apokryphen, aus der Gedankenwelt Jesu und des Paulus, in der die Sublimierung der Gottesvorstellung längst alle magischen Gedanken, im Prinzip auch alle Vorstellungen vom Vertrag zwischen Gott und Mensch, von Leistung und Gegenleistung, ausgeschieden hatte, hinein in eine Umgebung, in der auch unter den Gebildeten solche Anschauungen durchaus im Schwange waren; sie trat aus einem Vorstellungskreise, in dem das Gebet etwas ganz Selbstverständliches war, über dessen Berechtigung man kaum reflektiert hatte, hinaus vor eine gebildete Welt, mit deren philosophischen Systemen das Gebet leicht in Widerspruch geraten konnte, und deren Denker darum längst die Frage nach seiner Berechtigung gestellt und nicht immer bejaht hatten. Es liegt auf der Hand, daß hier auf irgend eine Weise ein Ausgleich eintreten mußte; und so ist für das Verständnis altchristlicher Auffassung vom Gebet ein Überblick über die Vorstellungen der hellenistisch-römischen Zeit darüber unerlässlich.

1.

In dem Drängen und Treiben der verschiedenen Kulte und Philosophenschulen, das diese Epoche auszeichnet, in dem Suchen und Ringen geängsteter und an sich und der Welt verzweifelnder Menschen handelte es sich immer um das Eine: Welches ist der wahre Gott?

Wem gebührt Anbetung und Verehrung? Ob man sich des göttlichen Schutzes im allgemeinen, der Hilfe für einen besonderen Fall versichern will, ob man nach Erlösung von der Welt und ihrer Unreinheit verlangt: überall ist das die entscheidende Frage: An wen wende ich mich? Wem bringe ich Opfer und Weihgeschenke, Weihrauch und Gebet dar? Wem baue ich Tempel, wem weihe ich Steine, Tempel, Haine? Auch für das Judentum gab es in seiner Beziehung zu den Heiden den einen Hauptgegensatz, hinter dem alles andere zurücktrat: hier Verehrung des wahren Gottes — dort Anbetung der Götzen. Im römischen Weltreich, wo der Gegensatz der Götter und Kulte Tag für Tag einem jeden entgegentrat, mußte die Frage nach der rechten Gottheit, die man anzubeten habe, ungleich brennender sein. Ist doch in den alten klassischen Kulturen, im Kult der Genien und Dämonen¹⁾, der Isis und der phrygischen Gottheiten, dann im Kaiserkult, bei den Festen und Feiern der syrischen und phönizischen Götter, beim Kult des Mithras, überall der Gottesdienst, die Anbetung und Verehrung, mit anderen Worten: das eigentlich Kultische, das Wesentliche und Entscheidende. Denn das gehörte zur Gottheit; ein Gott ohne Kultus ist für den antiken Begriff ein Unding. In welcher Weise man dann des Schutzes oder der Hilfe der Gottheit teilhaftig wird, ob durch Weihen oder Magie, durch Mantik oder durch schlichtes Bittgebet, ist eine Frage zweiten Ranges. Dementsprechend handelt es sich auch bei der Stellungnahme der Philosophen zur Volksreligion um ihr Verhältnis zum Kultus, zur Gottesverehrung²⁾. Wohl jeder Stoiker und Platoniker der ersten Jahrhunderte setzt sich mit dieser auseinander; suchen wir dagegen nach Äußerungen über das Bittgebet, so ist unsere Ausbeute dürftig.

Die Frömmigkeit der Antike ist Gottesverehrung. Von diesem Satze hat jede Untersuchung über das Gebet auszugehen. Es folgt daraus, daß wir uns vielleicht mehr als auf anderen Gebieten zu bemühen haben, von modernen Empfindungen abzusehen und unsere

¹⁾ So auch im Seelenkult: „Wenn es im eigenen Interesse gut und geraten ist, diese unsichtbaren Seelenmächte sich durch Opfer geneigt zu machen und wohlwollend zu erhalten, so ist doch in viel höherem Maße ihre Verehrung eingegeben durch ein Gefühl der Pietät, das nicht mehr auf eigenen Vorteil, sondern auf Ehre und Nutzen der verehrten Toten bedacht ist.“ Rohde, *Psyche*, Frb. i. B. 1894, S. 227/28.

²⁾ Man lese nur die betreffenden Abschnitte in Zellers *Philosophie der Griechen*, um sich davon zu überzeugen.

Quellen nicht von Gesichtspunkten aus zu betrachten, die ein schiefes Bild ergeben. Zu dem, was wir unter Gebetaleben verstehen, einem Reden des Menschen zu Gott, der steten Bitte um Erlösung von Schuld, um Hilfe in jeder Not des Tages, mögen in der jüdischen Frömmigkeit Ansätze vorhanden sein; in der römisch-hellenistischen Welt findet sich das nicht. Werden wir vor ein Bild gestellt, auf dem wir einen Menschen in betender Haltung sehen, so denken wir unwillkürlich an eine Bitte um Erlösung oder Hilfe; der Grieche zeichnet ein Kreuz, davor einen Menschen, und schreibt darunter: Alexamenos verehrt seinen Gott, er betet ihn an¹⁾. Darum wäre es falsch, wollten wir uns bei einer Untersuchung über die Voraussetzungen für eine christliche Auffassung des Gebets innerhalb hellenistischer Kultur beschränken auf eine Skizze der griechischen Vorstellungen vom Bittgebet. Eine solche ist notwendig, reicht aber nicht aus; der Gebrauch des Gebetes im Kultus, zur Gottesverehrung und Anbetung, ist in der griechischen Religion die Hauptsache. — Damit ist natürlich die Bedeutung, die das Gebet als Bitte jederzeit im privaten wie im öffentlichen Leben gehabt hat, nicht in Abrede gestellt, wie ja auch die kultischen Handlungen in der Regel einen Nebenzweck für den Menschen in sich schließen. Aber eben diese Zwitterstellung brachte es mit sich, daß ein durchgreifender Unterschied zwischen Bittgebet und Anbetung nicht empfunden wurde. Das zeigt sich am deutlichsten in der engen Verbindung des Gebets mit dem Opfer, die so lange bestanden hat, als es Opfer gab, ja in bildlicher Rede bis auf den heutigen Tag. Wie das Opfer bald lediglich der Gottesverehrung und der Anbetung dient, bald die Gottheit zur Erfüllung eines Wunsches geneigt machen soll, beides sich aber im Ausdruck und in der Form der Darbringung nicht unterscheidet, so auch das Gebet, in dem dann der Begriff der Anbetung und der der Bitte völlig ineinander übergeht, so zwar, daß der kultische Gedanke die Anbetung überwiegt. Für diese Verschwommenheit in der Auffassung des Gebets ist nichts charakteristischer als der ständige, synonymische Wechsel von Opfer und Gebet in jeder der beiden Bedeutungen²⁾.

Wenn wir uns nun im folgenden dennoch zumeist auf eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Bittgebet beschränken werden, so

¹⁾ Αλεξαμενος σεβετε θεον. Spottkruzifix vom Palatin.

²⁾ Ein typisches Beispiel dafür ist die 10. Satire Juvenals.

geschieht das lediglich deshalb, weil in den Gedanken über die anbetende Verehrung der Gottheit der Natur der Sache nach Wandlungen wenig oder gar nicht zu verzeichnen sind. Das Bittgebet stellt dagegen die Frage nach seiner Vereinbarkeit mit einem gleichmäßigen, gesetzmäßigen Weltgeschehen. Diese Frage ist zu verschiedenen Zeiten verschieden formuliert und noch verschiedener beantwortet worden; in irgend einer Form aber taucht sie fast überall auf und bringt in die Vorstellungen vom Gebet Leben und Bewegung. Wir bleiben uns aber dabei stets dessen bewußt, daß unser Interesse an dieser Frage nicht das der Alten ist, daß für diese das Bittgebet mit der Anbetung verschwamm und der Gesichtspunkt der kultischen Handlung für das Gebet ebenso wie für das Opfer im Vordergrund stand.

2.

Daß auch im griechischen Volke alle die Vorstellungen vom Gebet lebten, die wir als Gemeingut aller Völker bezeichnet haben, ist schon bemerkt worden. Man trug den Göttern alle seine Wünsche vor und hoffte von ihnen Erhörung¹⁾. Die eigenartigen Probleme, die das Gebet bei den Griechen stellt, vor allem die Wahl der Gottheit, an die man sich zu wenden, der Namen und Beinamen, die man ihr zu geben hat, gehören nicht hierher, und wir könnten uns mit der einfachen Feststellung, daß das griechische Volk gebetet hat wie andere Völker auch, begnügen, forderte nicht die Ausprägung, in der wir zwei allgemein verbreitete Gedanken bei den Griechen finden, besondere Aufmerksamkeit.

Die primitiven Gottesvorstellungen führen allenthalben dazu, daß der Mensch für die Erhörung seiner Bitte der Gottheit eine Gegenleistung verspricht, ein Opfer²⁾, ein Weihgeschenk³⁾ oder dergl. Aber

¹⁾ Dafür bedarf es keiner Belege. Wohin das ängstliche Festhalten an den Zeugnissen der Literatur in diesem Falle führt, sehen wir an dem Satz von L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, Bd. II, S. 32: Besonders die Athener scheinen in hohem Grade die Gewohnheit gehabt zu haben, alles, was sie gerade ersehnten, zum Gegenstande eines Gebets zu machen.

²⁾ Das wird vorzüglich illustriert in einer Fabel des Babrios (23), in der ein Herdenbesitzer den Nymphen ein Opfer darzubringen verspricht, wenn er den Räuber eines verlorenen Stieres finden sollte, darauf den Stier in den Klauen eines Löwen erblickt und nun ein noch größeres Opfer für den Fall gelobt, daß er selbst diesem Räuber entrinnen kann.

³⁾ Ferd. Dümmler, Das griechische Weihgeschenk. Kl. Schriften, 1901, II, S. 207: „Das Verständnis für die meisten Typen privater Weihgeschenke

die Gegengabe des Menschen kann auch vorausgenommen werden, sodaß die Gottheit durch die Darbringung von Opfern überredet, ja verpflichtet wird, den Willen des Betenden zu tun. Davon ist auch bei den Griechen unzählige Male die Rede¹⁾, besonders in der Polemik der Philosophen²⁾. Nun bringt es die enge Verbindung des Gebets mit dem Kultus, seine Bedeutung für die Anbetung und Verehrung der Gottheit mit sich, daß auch das Gebet selbst als eine Leistung des Menschen an die Gottheit aufgefaßt wird; indem der Mensch betet und dabei die Gottheit erinnert an ihre Taten und ihre Macht, bringt er ihr eine angenehme Gabe dar. So verhält sich das Gebet selbst zur Erhörung wie Leistung und Gegenleistung³⁾.

Aber man kann die Gottheit auch geradezu zwingen, den Willen des Menschen zu tun, wenn man nur die Kenntnis der wirksamen Formel besitzt. Entweder glaubte man, daß der Name der Gottheit eine magische Kraft besitze, oder man lehrte und überlieferte besondere Formeln, Sprüche und Gebete, oder man schrieb dem langsam und feierlich rezitierten Gebet eine besondere Wirksamkeit zu. So wird aus dem *πειθεῖν* die *πειθανάγκη*⁴⁾, ja zu *βιαστικαὶ ἀπειλαί* werden die Gebete⁵⁾. Auf Grund dieser Vorstellung ist die ganze umfangreiche Literatur der Zauberpapyri erwachsen; sie ist aber älter als diese⁶⁾. Und mit Hilfe solcher „Gebete“ erzwingt sich der Betende alles, was sein Herz begehrt: Gesundheit und Reichtum, Glück und Kindersegen,

gibt das Bedürfnis, sich der Gottheit in Erinnerung zu bringen oder im Gedächtnis zu erhalten als ein zuvor Hilfsbedürftiger, der sich aber für geleistete Hilfe wieder erkenntlich erweist“.

¹⁾ Dahin gehören die häufigen Gebete mit dem Schema: εἴ που ἐγὼ . . . ὦν σύ.

²⁾ Vgl. Alc. II, 149 D; Plato, res publ. 2, 364 B, 3, 399 B, legg. 10, 909 B, 931 BC. Zeller, Philos. d. Griechen II², S. 785.

³⁾ Kaibel zu Sophocl., Electra V, 1383. Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie, S. 215.

⁴⁾ Porphyrius bei Euseb., praep. ev. 5, 8. Auch das *πειθεῖν* des Plato ist wohl bisweilen nur gemilderter Ausdruck für die *ανάγκη*. Vgl. Rohde, Psyche, 1894, S. 379, Anm.

⁵⁾ Jamblich, de myst. 6, 5. τὰ δεῖνα πράξεις κἄν θέλῃς κἄν μὴ θέλῃς Refrain in dem Zaubershymnus des großen Pariser Papyrus, Z. 2242 ff.

⁶⁾ Erster deutlicher Beleg Pindar, Ol. I, 73: ἐγγυς ἔλθῶν πολιᾶς ἀλῆς οἷος ἐν ὄρφνῃ ἄπυεν βαρύκτυπον Εὐτρίαιναν, δδ' αὐτῷ παρ ποδῖ σχεδὸν φάνη, τῷ μὲν εἶπε . . . Vgl. Usener, Götternamen, S. 336, Anm. 9.

Ruhm, Sieg und Liebesgenuß¹⁾. Und nicht nur das niedere Volk setzte seine Hoffnung auf diese Kunst: Von Kaisern hören wir, daß sie ihr anhängen²⁾; und die große Bedeutung der Magie in der neuplatonischen Philosophie beweist zur Genüge, wie weit in den Kreisen der Gebildeten solcher Glaube verbreitet gewesen ist. Es ist sehr bedeutsam, daß Plotin, bei dem ja aller Naturzusammenhang als magisch erscheint, das Gebet nicht anders in sein philosophisches System einzufügen gewußt hat, als indem er die Bewegung des Betenden sich sympathetisch von unten nach oben fortpflanzen, das Gebet also magisch auf die Gestirne wirken läßt. In das 2. Jahrhundert fällt die Blütezeit der griechischen Zaubersliteratur, also genau in die Zeit der ersten inneren Festigung der christlichen Gemeinden. Daß die magischen Vorstellungen auch auf die christlichen Anschauungen vom Gebet gewirkt haben werden, ist von vornherein anzunehmen.

Inzwischen aber hatte die Entwicklung der Philosophie auf griechischem Boden zu einer Vergeistigung des Gebets geführt.

Das Zeitalter der griechischen Aufklärung konnte auch auf die Vorstellungen vom Gebet nicht ohne Einfluß bleiben. Man fühlte, daß die naive Bitte um allerhand irdische Güter — etwa auch auf Kosten der Mitmenschen — einer reineren Gottesvorstellung nicht würdig sei, und begann, entweder nur im allgemeinen um das Gute zu bitten, den allwissenden Göttern anheimstellend, was dies Gute im einzelnen Falle sei³⁾, oder bestimmte, meist sittliche Güter als die allein zulässigen Gegenstände des Gebetes zu bezeichnen: so etwa Gesundheit des Leibes und der Seele, guten Ruf und keuschen Sinn⁴⁾.

¹⁾ Gegenstände magischer Bitten sind z. B. pap. Mimaüt du Louvre, V. 270f.: ζωήν, υγείαν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶσιν, εὐκρασίαν, εὐμένειαν, εὐβουλίαν, εὐδοξίαν, μνήμην, χάριν, μορφήν, κάλλος, πεισιμονήν u. s. f. pap. mag. mus. Lugd. Bat. VIII, 8: σὺ δίδεις πλοῦτον, εὐτυχίαν, εὐτεκνίαν, ἰσχύν, τροφάς u. s. f. Leidener Papyrus J 395, XVIII, 8f. A. Dieterich, *Abraxas*, Lpz. 1891, S. 197, Z. 3f.: υγείαν, σωτηρίαν, εὐπορίαν, δόξαν, νίκην, κράτος, ἐπαρροδισίαν, u. s. f.

²⁾ Dieterich, *Abraxas*, S. 152.

³⁾ Plato, *Phaedr.* 279 BC; *Xen. Memor.* 1, 3, 2; *Alcib.* II, 138 B, 148 A, 142 E, 149 BC; *Demosthenes* 20, 161; *Plutarch, Moral.* 238f. *Philostr. vita Apoll.* I, 11. 34. IV, 40: τὰ ὀφειλόμενα.

⁴⁾ *Plin., paneg.* 3: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi. *Sen., ep.* 10: ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καὶ ζωὴν ἀμεμπτον καὶ εὐελπιν θάνατον. Aus dem Munde der Inder ließ man sich anweisen, nur um Gerechtigkeit zu beten (*Nik. Dam. Fr.* 145). *Philostr. vita Apoll.* IV, 40 wird τὰ ὀφειλόμενα

In den Kreisen der Skeptiker¹⁾ und Rationalisten regte sich wohl auch der Zweifel an dem Nutzen des Bittgebetes überhaupt; besonders hat Maximus Tyrius die Zwecklosigkeit dieser Gebete nachzuweisen gesucht. Aber soweit wir sehen können, hat solcher Zweifel nicht durchschlagend gewirkt. Überhaupt dürfen wir den Einfluß dieses Strebens nach Vergeistigung des Gebets, das wir in manchen philosophischen Kreisen beobachten können, auf die Welt der Gebildeten nicht überschätzen. Der philosophisch Gebildete, der sich wohl gern einen Schüler des Plato oder des Zeno nennen hörte, betete doch ruhig weiter um alles, was ihm am Herzen lag²⁾; und so können wir eine nachhaltige Wirkung der griechischen Aufklärungsepoche für die Kreise der Gebildeten — aber auch nur für diese — höchstens darin sehen, daß sie die Vorstellungen von der magisch-zwingenden Gewalt der Formel und von der Leistung, der eine Gegenleistung notwendig entsprechen muß, zurückgedrängt, aber nicht beseitigt hat. Jedenfalls, und das ist uns hier die Hauptsache, finden wir das Gebet in den meisten Philosophenschulen unbefangen gebraucht, selbst da, wo der Gedanke der unbedingten Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens es hätte ausschließen sollen³⁾. In den philosophischen Systemen der klassischen Zeit war eben für die Religion nur nach ihrer spekulativen, nicht nach ihrer praktischen Seite Raum. Darum wendet sich das Interesse nirgends dem Gebet zu. Das wird erst anders, als der Neuplatonismus den Versuch macht, ein großes System der Religion zu schaffen. Hier stellen sich sofort die Schwierigkeiten ein, und fast alle Neuplatoniker haben daher eine ausführliche Rechtfertigung des Gebets unternommen. Aber das sind Versuche der untergehenden Antike. Die ersten beiden

als allein würdiger Gegenstand des Gebets näher erläutert als: δικαιοσύνην εἶναι, νόμους μὴ καταλύεσθαι, πένεσθαι τοὺς σοφοὺς, τοὺς δὲ ἄλλους πλουτεῖν μὲν, ἀδόλως δέ.

¹⁾ Daß sich Cyniker über Gebete und Gelübde lustig gemacht haben, beweisen die Anekdoten b. Diog. 37f. 59.

²⁾ Vgl. z. B. Xen. Oecon. 11, 8 . . . εὐχομένῳ καὶ ὑγείας τυγχάνειν καὶ ῥώμης σώματος καὶ τιμῆς ἐν πόλει καὶ εὐνοίας ἐν φίλοις καὶ ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας καὶ πλούτου καλῶς ἀξιαμένου. Isocr. 18, 6: ὑγίειαν καὶ κτήσιν ἀγαθῆν. Plutarch, Moral. 1, 166 E. παρ' ὧν αἰτούμεθα πλοῦτον, εὐπορίαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, ὀρθῶσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων. Xen. Anab. 3, 1,6. Vor allem vgl. Juvenal, sat. X und Persius, sat. II, 8, ebenso Diog. L. 6, 42, die Fabeln des Babrios (20. 23); denn alle diese satirischen Bemerkungen beziehen sich gewiß nicht nur auf die „große Masse“, sondern ebenso auf den Durchschnitt der Gebildeten.

³⁾ Genauere Nachweise s. u.

christlichen Jahrhunderte kennen eigentliche Probleme auf dem Gebiet des Gebetes nicht. Die Philosophen halten das Gebet fest, nur etwa in reinerer, vergeistigter Form; für das Volk hat es seinen festen Sitz im Kultus und in der Magie; für beide ist es in erster Linie Anbetung.

3.

In den ersten christlichen Gemeinden herrschte eine lebhaft erregte religiöse Stimmung. Das kam auch in den Gebeten zum Ausdruck. Die Schriften der ersten Generationen mit ihrer immer wiederholten Mahnung zum Gebet, ihren vielen Aussprüchen über dies Thema und nicht zuletzt mit ihrer Fülle von Gebeten selbst beweisen, daß hier ein Gebetsleben bestand, so kräftig und rege wie nirgends sonst. Überschwenglicher Dank und Lobpreis für das Große und Neue, was den Christen geworden, bildete den Hauptinhalt der Gemeindeversammlung. — Die gottesdienstlichen Feiern der Christen wurzelten im jüdischen Gottesdienst und hatten mit diesem mehr Ähnlichkeit, als man Wort haben wollte; vom griechischen Kultus waren sie durchaus verschieden. Es fehlte ihnen der dort grundlegende Gedanke, daß der Gott Verehrung und Anbetung verlangt; daß das die selbstverständlichen Leistungen sind, die der Mensch der von ihm als wahr erkannten Gottheit darbringen muß. Und findet sich auch der Ausdruck *προσκυνεῖν* in urchristlichen Schriften, so sollte man doch von einer Gottes„verehrung“ der ältesten Christenheit überhaupt nicht sprechen. Was sich unter den Gebeten so ausnimmt und vielleicht auch im Wortlaut jüdischer und griechischer Gottesanbetung nahe kommt, das ist doch nichts anderes als freiwilliger, ursprünglicher, in der Form absolut freier Dank und Lobpreis Gottes für die Gnade, die er die Menschen hat erfahren lassen. Ja, die enthusiastische Gewalt solcher Gebete war nicht selten so mächtig, daß sie den Beter, oder in der Gemeindeversammlung den Propheten in die Ekstase versetzten¹⁾, die hier ungewollt, und darum das Gegenteil ist von der der enthusiastischen Kulte Griechenlands. Vor der religiösen Lebendigkeit dieser Zeit verschwindet die Sorge um Irdisches: Sündenvergebung und Herzensreinigung²⁾, der Geist der Weisheit und der Liebe³⁾, die Er-

¹⁾ Acta 4, 31, Hermas, Maud. XI, 9, 14, (Mart. Polyc. 5, 2).

²⁾ Acta 4, 24 ff. 2. Cor. 13, 7.

³⁾ Eph. 3, 14—16; 6, 18 f.; Phil. 1, 9; Col. 1, 9; 4, 2 f.; 2. Thess. 1, 11; 3, 1.2.

lösung¹⁾, das Wohl der Mitchristen²⁾ und die Ausbreitung und Sammlung der Kirche³⁾, das war der Inhalt der Bitten, die getragen werden von einem felsenfesten Vertrauen auf die Erhörmöglichkeit jedes Gebets und auf die Kraft der Fürbitte.

Die Zeit, für die der eben geschilderte Zustand gilt, läßt sich nicht fest abgrenzen. So wird es überall da gewesen sein, wo ein begeisteter Apostel oder Prophet das neue Evangelium einzupflanzen verstand. Hier wird jener Geist länger geherrscht haben, dort weniger lange. Für alle Gemeinden aber kam die Zeit, wo der Enthusiasmus schwand und alte Anschauung und Gewöhnung mit unwiderstehlicher Macht wieder einzudringen begann. Philosophisch gebildete Männer wurden Christen und konnten doch ihre platonische oder stoische Weltanschauung nicht abstreifen; die große Masse der Gemeindeglieder bekannte sich freudig zu ihrem neuen Herrn und war überzeugt, etwas Neues ergriffen zu haben; aber der Volksglaube blieb und mit ihm auch die Gedankenwelt des heidnischen Kultus. Versuchen wir, uns ein Bild davon zu machen, wie man sich in der christlichen Gemeinde zum Gebet stellte, welche Anschauungen wir als die „vulgärchristlichen“ feststellen können⁴⁾.

¹⁾ Röm. 10, 1.

²⁾ Röm. 1, 10; 15, 30. 31; 2. Cor. 1, 11; 13, 7; Eph. 1, 16. 17; 3, 14ff.; 6, 18; Phil. 1, 3. 9. 19; Col. 1, 3. 9; 4, 3. 12. 18; 2. Thess. 1, 11; 3, 1f.; Philem. 22; Jac. 5, 16; Act. 7, 59f.; 1. Clem. 59, 4; Polyc. ad Phil. 12. Zu diesen Fürbitten der urchristlichen Briefliteratur ist zu vergleichen der Brief des Jonathan an die Spartaner, 1. Makk. 12, 11: ἡμεῖς οὖν ἐν παντὶ κατὰ ἀδιαλείπτως ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς καθηκούσαις ἡμέραις μνησκόμεθα ὑμῶν, ἐφ' ὧν προσφέρομεν θυσιῶν καὶ ἐν ταῖς προσευχαῖς, ὡς δεόν ἐστιν καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν. Die Versicherung beständiger Fürbitte des Schreibenden für den Adressaten scheint zum religiösen Briefstil der Zeit zu gehören.

³⁾ Διδ. 10, 5. Ganz ähnlich lautet das ebenfalls gottesdienstliche Gebet des Nehemia, 2. Makk. 1, 24ff.

⁴⁾ Hier macht die Frage nach den Quellen Schwierigkeiten. Es bieten sich sofort dar: Hermas, Didache, der sog. 2. Clemensbrief, der als Predigt unwillkürlich Vulgäres bringt, und die apokryphen Apostelgeschichten nach Abzug dessen, was in der erbaulichen Tendenz seinen Grund hat. Dazu kommen die Stellen, an denen die Kirchenväter über Meinungen des Volkes berichten und endlich späte Institutionen und Festsetzungen, die nur der Niederschlag alter Anschauungen sind, d. h. in unserm Falle Einrichtungen des Mönchtums und einzelne Kanones der Konzilien. Die Gottesdienstordnungen sind stark durch literarische Tradition beeinflusst. Unbewiesene Voraussetzung ist dabei,

Daß man zu Gott betete um alles, was einem am Herzen lag, und für alle, an die man dachte¹⁾, bedarf nach dem oben Dargelegten nicht der Erwähnung. Überdies wird ja dem Hermas geradezu befohlen, ohne Bedenken Gott um alles zu bitten²⁾. Im besonderen fühlt man sich überall da zum Gebet gedrängt, wo man sich in die Sphäre Gottes hineinversetzt glaubt, mag das nun im Gottesdienst, in der Vision³⁾ oder bei Taufe und Abendmahl⁴⁾ der Fall sein. Bald aber macht man die Erfahrung, daß die Erfüllung einer Bitte bisweilen ausbleibt⁵⁾. Man sucht nach Gründen und findet sie in der

daß die vulgären Vorstellungen vom Gebet sich in den ersten vier Jahrhunderten der Kirche, auf die es uns zunächst ankommt, nicht wesentlich verändert haben. Zu dieser Voraussetzung glauben wir uns aber angesichts der Zähigkeit volkstümlicher Anschauung berechtigt. (Vgl. S. 1.)

Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß zu einer wirklichen Kenntnis der Vorstellungen vom Gebet, wie sie bei der großen Menge ungebildeter Christen in der alten Kirche herrschten, die Quellen nicht entfernt ausreichen. Soweit das die Gedankenwelt der Magie betrifft, werden wir davon noch zu sprechen haben. Aber auch die äußeren Umstände können von Einfluß auf diese Vorstellungen gewesen sein. Ob eine Gemeinde von der montanistischen Bewegung ergriffen wurde, ob Christenverfolgungen in ihr an der Tagesordnung waren oder nicht: all das wird für das religiöse Leben nicht gleichgültig gewesen sein. Mögen die uns bekannten Auffassungen vom Gebet auch immer bestanden haben, so traten doch wohl zu Zeiten einige mehr oder ausschließlich in den Vordergrund und drängten andere zurück. Unsere Quellen, von Gebildeten geschrieben, sagen uns nichts darüber.

¹⁾ Stellen für Fürbitte bei v. d. Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, S. 153f. und 298f. Aus jüdischer Frömmigkeit vgl. 4. Esra 7, 102. ²⁾ Maud. IX, 7. 8.

³⁾ Herm., Vis. I, 1, 3; II, 1, 2. Nimmt man zu Herm. V. I, 1, 4; III, 1, 2; IV, 1, 3; V, 1 und zu Vis. II, 2, 1, III, 10, 6ff. hinzu: Syr. Baruchapok. 22, 1 und Griech. Baruchapok. 4, so wird man zweifelhaft sein, ob bei der Erwähnung des Gebets vor der Vision oder vor ihrer Erklärung wirkliches Erlebnis oder stilistische Gewöhnung zu Grunde liegt. Jedenfalls ist die allmähliche Ausbildung eines festen Apokalypsenstils dabei nicht außer acht zu lassen.

⁴⁾ Stellen bei v. d. Goltz, S. 300ff. Deutlicher noch als in den Zeugnissen der Literatur kommt das in der Kunst zum Vorschein. Seit den ältesten christlichen Kunstdenkmälern wird Christus bei seiner Taufe durch Johannes stets betend dargestellt, wofür der Hinweis auf den Lukasbericht mit seinem genet. abs. keine ausreichende Erklärung gibt. Ebenso ist es auf den mir bekannten Darstellungen der Taufe im Hause des Kornelius. Maria wird beim Empfang der Verkündigung in der Regel betend abgebildet u. s. f.

⁵⁾ Vgl. Herm., Maud. IX, 1. 7.

Unrichtigkeit des Gebets¹⁾ oder in dem göttlichen Ratschluß, der eine Prüfung des Menschen bezweckt²⁾. Oder man stellt besondere Forderungen auf, deren Erfüllung den Erfolg des Gebetes bedingt. Bald ist das nur die Herzensreinheit und die Demut, bald sind es besondere Gebote, deren Befolgung ein Verdienst Gott gegenüber in sich schließen³⁾. Wer gar durch seinen Stand eine besondere Stellung zu Gott einnimmt, der Arme und die Witwe, die Waise und der Asket, erfüllt schon dadurch diese Bedingungen, und so ist das Gebet und die Fürbitte solcher Leute von besonderer Kraft und von sicherer Wirkung⁴⁾. Ebenso das Gebet des Bischofs, der ja zu Gott in ganz besonderem Verhältnis steht⁵⁾. Aber schon das Gebet vieler ist wirkungsvoller als das des einzelnen⁶⁾, und auch der einzelne kann seiner Bitte dadurch Nachdruck verleihen, daß er das Gebet möglichst lang ausdehnt⁷⁾. Oder man glaubt, daß der Erfolg von der Form, von den Gebetsworten abhängt⁸⁾ und kommt so zu ganz dinglichen Vorstellungen vom Gebet. Man glaubt, daß es emporsteigt zum Himmel wie der Rauch des Opfers, daß es daran aber gehindert wird, wenn eine trübe Stimmung es beschwert⁹⁾, oder wenn Dämonen es hemmen. Darum müssen die bösen und unreinen Geister vor dem Gebet vertrieben sein¹⁰⁾. Aber auch dem Gebete selbst wohnt eine magische Kraft inne: es ist eine wirksame Waffe gegen alle Dämonen¹¹⁾, es

1) Herm., Maud. IX, 8.

2) Herm., Maud. IX, 7.

3) Herm., Vis. III, 10, 6.

4) Stellen bei v. d. Goltz, S. 174ff., bes. Herm., Sim. II. Diese Vorstellung, daß die Fürbitte einer der Gottheit näher stehenden Person von besonderer Wirkung ist, finden wir überall. Für die Griechen vgl. die Sage von Aekus, dem Sohne des Zeus und der Aegina, der nach dem Spruch des delphischen Orakels für die Griechen um Regen bitten sollte. Für die jüdische Frömmigkeit s. Mt. 18, 10 und 19, 13; außerdem die vielen Erwähnungen des „Gebets der Gerechten“ in den Apokalypsen (z. B. 4. Esra 7, 102; Buch Henoch c. 47. 97 u. ö). Ob die Armen, die Engel, die Entschlafenen, die Witwen Fürbitte einlegen sollen, ist dabei gleichgültig; die Vorstellung ist überall dieselbe.

5) Ign. ad Eph. 5, 2.

6) Ign. ad Eph. 5, 2; aber schon Mt. 18, 19.

7) Ign. ad Magn. 14. Ähnl. Herm., Vis. III, 1, 6.

8) Herm., Vis. I, 2, 1.

9) Herm., Maud. IX, 7,

10) Acta Petri cum Simone c. 19. Vgl. den späteren Exorzismus.

11) Die Stellen der apokryphen Apostelgeschichten bei v. d. Goltz, S. 296 ff. Aber schon Mc. 9, 29, ein Wort, das sich „in seiner Umgebung sehr fremdartig ausnimmt“, scheint Volksvorstellung zu sein: τούτο τὸ γένος ἐν οὐδενί

kann Kranke heilen und Tote aufwecken, überhaupt jedes Wunder tun¹⁾).

Andererseits ist man überzeugt, daß ein demütiges Gebet, zumal wenn es das Bekenntnis der eigenen Sünde und Schuld enthält, Gott wohlgefällig sei, daß das Ausbleiben des Gebetes Gott geradezu betrübe²⁾. So nimmt das Gebet den Charakter eines Opfers³⁾ oder einer Leistung an, die mit Fasten, Almosengeben, Nachtwachen zusammengestellt und je nach der persönlichen Stellung des Einzelnen, diesen bald über- und bald untergeordnet wird⁴⁾. Als Leistung hat es seine Stelle im Kultus; über seine Reinheit, im kultischen Sinne, wird ängstlich gewacht. Kein Sünder darf am gottesdienstlichen Gebete teilnehmen⁵⁾. Die Zeremonien antiker Kathartik werden beim Gebet angewandt⁶⁾. Neben der Mahnung, so oft als nur irgend möglich zu beten, wird die Beobachtung bestimmter Gebetsstunden eingeschränkt, das regelmäßige Beten aber führte zum Gebrauch bestimmter Formeln, im Gottesdienst sowohl⁷⁾ als im Privatleben, wo sich das Vaterunser in erster Linie darbot⁸⁾. Als besonders verdienstlich galt das Gebet

δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ. Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Frb. i. B. 1899, S. 224, Anm. 3. Dieselbe Vorstellung in der jüdischen Frömmigkeit schon früher: Die im Grunde allein gestattete Heilungsmethode für alle Krankheiten ist das Gebet. Fordert aber die Heranziehung des Arztes, so wird das damit begründet, daß dieser ja auch bete, und durch sein Gebet die Heilung erreiche. Jes. Sirach 38, 9—14.

¹⁾ v. d. Goltz, S. 293 ff. Ein typisches Beispiel einer Totenerweckung durch christliches Gebet nach erfolglosen Bemühungen der Heiden enthält das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, Bratke in T. u. U. N. F. IV, 3. S. 26.

²⁾ Herm., Mand. X, 3, 2. Vgl. die griechische Vorstellung von Leistung und Gegenleistung.

³⁾ z. B. Hebr. 13, 15; 1. Clem. 40, 1f.; Justin, Apol. I, 13, 1.

⁴⁾ 2. Clem. 16, 4. Act. 15, 4. Vgl. Acta 10, 4. Genau dieselbe Zusammenstellung Buch Tobit 12, 8.

⁵⁾ Barnab. 19, 12. Die Kanones 4 und 16 von Ancyra, 11—13 von Nicaea, 19 von Laodicea. Ebenso halten sich die ἐντροδοξοῦντες wie vom Abendmahl, so auch vom gemeinsamen Gebete fern, Ign. ad Smyrn. 7, 1.

⁶⁾ Man wäscht die Hände oder den ganzen Körper vor dem Gebet, legt auch wohl das Oberkleid ab. (Tert. de or. 13) Const. Ap. 8, 31. Äg. Kirchenordnung 62 (ed. Achelis S. 124 und 130). Can. Hipp. 223 (ed. Achelis 124) 241 und 243 (S. 130). Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Gött. 1894, S. 223/4.

⁷⁾ Seit 1. Clem. 59—61.

⁸⁾ Act. 8, 3.

sind, sondern auch ihre Bestimmung ist ganz die einer magischen Zauberformel. Den Wein sollen sie mehren¹⁾ oder in Wasser wandeln²⁾, den Menschen aus der Gewalt der Archonten befreien³⁾, die Seele des Verstorbenen aus den Klauen des Teufels retten⁴⁾. Gebetsformeln werden der Seele eingeprägt, die sie beim Eingang in das Totenreich⁵⁾ oder vor dem Richterstuhle⁶⁾ Gottes brauchen soll, um aller Anfeindung durch böse Geister entnommen zu sein.

Seit wir den engen Zusammenhang zwischen Gnostizismus und Magie kennen⁷⁾, scheint uns das Vorkommen solcher Gebete nichts weniger als verwunderlich. Aber Gnostiker und großkirchliche Gemeinden waren doch nicht Repräsentanten zweier verschiedener, voneinander abgeschlossener Kulturen. Beide wurzelten in griechischer Vulgäranschauung, auf der auch die Magie erwachsen ist; beide gingen ineinander über, so daß es bisweilen schwer zu sagen ist, wo das kirchliche Christentum aufhört und der christliche Gnostizismus anfängt. Darum können wir aus dem häufigen Vorkommen magischer Zauberformeln im Gnostizismus geradezu postulieren, daß zum mindesten Ähnliches sich auch in den kirchlichen Gemeinden gefunden haben muß, wenn sich auch solche Texte — was ja nur zu begreiflich ist — nicht erhalten haben. Es gilt somit, Zwischenglieder zwischen der oben skizzierten Vulgäranschauung und zwischen der magischen Gebetsaufassung, wie sie uns die gnostischen Schriften zeigen, zu suchen.

Ein Hinweis auf die Schilderungen der magischen Wirksamkeit des Gebets in Heiligengeschichten und christlichen Romanen, oder in der rhetorischen Schilderung, auch in der Anführung alttestamentlicher Erzählungen genügt da nicht. Denn in der Erzählung wird leicht etwas gebracht, was man im gegenwärtigen Augenblick nicht anwenden würde. Und darauf, daß man solche Zaubergebete selbst gebrauchte, für sich selbst und seine gegenwärtige Lage eine Wirkung davon erwartete, darauf kommt es an.

diesen Weinkrügen (-ἀγγεῖα) herausbringen.“ Ähnliche Gebete S. 201 f., 203 f., 205, 212. Das 2. koptisch-gnostische Werk a. a. O. S. 307 f. Über den Zusammenhang dieser Formeln mit dem Mysterienwesen s. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Gött. 1894, S. 87 ff.

¹⁾ Abendmahlsgebet der Markosier, Iren. I, 7, 2.

²⁾ 2. Buch Jeû, Schmidt S. 199.

³⁾ 2. Buch Jeû, Schmidt, S. 205.

⁴⁾ Pistis Sophia ed Schwartz S. 275.

⁵⁾ Formel der Markosier, Iren. I, 14, 4.

⁶⁾ Iren. I, 7, 5; 14, 4.

⁷⁾ A. Dieterich, Abraxas, Lpz. 1891, S. 148 ff.

Etwas weiter führt es uns schon, wenn wir gelegentlich einmal hören, daß man beim Erdbeben Gebete hergesagt habe¹⁾; oder wenn man das Vaterunser als Amulett auf eine Tonscherbe einkratzt oder den 80. Psalm mit dem Refrain: „Gott Zebaoth, stelle uns wieder her, und laß dein Angesicht leuchten, daß uns geholfen werde!“ in eine Bleitafel eingräbt und davon eine magische Segenswirkung erhofft²⁾. Von einem Hymnus, den die Christen bei Sonnenaufgang sangen, wird uns berichtet, daß ihn der Märtyrer Athenogenes ὡςπερ τι ἀλεξήτριον hinterlassen habe³⁾. Eine magische Auffassung wird auch vorausgesetzt, wenn Irenäus erzählt: noch zu seiner Zeit erwecke das vereinte, durch Fasten verstärkte Gebet der gesamten Kirche mit zwingender Macht Tote zum Leben⁴⁾; und ebenso ist bei der frühzeitigen Ausbildung der Formel: „durch den Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten“⁵⁾ die Vorstellung von der Zauberwirkung solcher Namensnennung unzweifelhaft mitbeteiligt gewesen. Die Analogie zur Dämonenaustreibung, wo die gleiche Formel wiederkehrt, beweist das aufs deutlichste. Weitere Zeugnisse für die magische Gebetsauffassung von christlicher Seite sind mir zur Zeit nicht bekannt. Nun aber werden wir der umfangreichen Literatur griechischer Zauberpapyri die Stelle einräumen müssen, die ihr gebührt. Stammt sie doch in ihrer Hauptmasse aus dem 2. Jahrhundert und ist darum gerade für die Zeit, der unsere Untersuchung

¹⁾ Hieron. c. Vigil. c. 11. Migne, Patrol. lat. 23, 349. Zaubergebet und Zauberspruch gehen leicht ineinander über und ihre Wirkung ist die gleiche, sodaß wir der Sache nach auch Sprüche und Formeln hier heranziehen könnten. Doch beschränken wir uns, um nicht von unserm Thema abzuschweifen, auf Zauberschemeln in Gebetsform.

²⁾ B. Knopf, Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunser in Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchristent. II, 5, Gießen 1901, S. 228 ff. Die dort angeführten Zaubertexte stammen aber alle aus späterer Zeit und tragen daher christliches Gepräge. Im ersten und zweiten Jahrhundert sind gewiß heidnische Formeln mit geringen Änderungen oder auch unverändert übernommen worden. Über den Gebrauch von Psalmen als Zaubermittel s. auch M. Grünwald in Byzant. Ztschr. B. II, 1893, S. 291 ff.

³⁾ Basilius, de spiritu sancto c. 29. Mg. 32, 205. Vgl. das Zaubergebet bei Sonnenuntergang im Gr. Pariser Papyrus, Z. 930 ff.

⁴⁾ II, 31, 2 bei Eus. h. e. V, 7, 2: τοσούτον δὲ ἀποδέουσι τοῦ νεκρῶν ἐγείραι, καθὼς . . . ἐν τῇ ἀδελφότητι πολλάκις, διὰ τὸ ἀναγκαῖον τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας καὶ λιτανείας πολλῆς . . . Zur ἀνάγκη s. S. 6.

⁵⁾ Ich finde sie zuerst bei Justin, 1. Ap. c. 117: οὐδὲ ἐν γὰρ ὄλωι ἐστὶ τι γένος ἀνθρώπων . . . ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι . . . γίνονται.

gilt, ein unwiderlegliches Zeugnis von der Kräftigkeit und Verbreitung der Magie. Unter diesen Zaubertexten finden sich eine Menge von Gebeten. Und wenn auch dahingestellt bleiben mag, ob die Fluchformeln, die in der Magie eine so große Rolle spielen und die vielfach in Gebetsform gekleidet sind, von Christen häufig gebraucht sein werden, so hat man doch unzweifelhaft Liebeszauber, Heilungsformeln und „Wundsegen“, wie wir sie auch als Gebete nicht nur in den Papyri, sondern auch das ganze Mittelalter hindurch finden¹⁾, in den christlichen Gemeinden seit der ältesten Zeit ebenso unbefangen angewandt wie heidnische Beteuerungsformeln und Schwüre²⁾. Es ist sehr beachtenswert, daß wir im Gr. Par. Papyrus (Z. 1225 ff.) eine Formel zur Dämonenaustragung im Namen Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu Christi finden. Sie ist zwar nicht in Gebetsform gehalten; auch läßt sich auf Grund dieser vereinzelt Stelle nichts Sicheres über ihre Herkunft sagen. Aber soviel leuchtet doch ein, daß eine solche Formel für eine Verwendung durch Christen wie geschaffen war. Dieser eine Zauberspruch ist uns zufällig erhalten; ob es nicht viel dergleichen, ob es nicht auch Gebete ähnlicher Art gegeben haben mag? Finden wir also auch den Gebrauch von Zaubergebeten und Zaubersprüchen in christlichen Gemeinden erst für etwas spätere Zeit sicher bezeugt³⁾, so dürfen wir doch mit Sicherheit annehmen, daß auch in älterer Zeit Zaubergebete von Christen der Großkirche ebenso angewandt worden sind wie von Heiden und von Gliedern gnostischer Sekten.

4.

Was von all den Vorstellungen vom Gebet, die wir in den christlichen Gemeinden gefunden haben, werden wir als „christlich“ in Anspruch nehmen dürfen? Mag auch die eine oder andere Gedanken-

¹⁾ Liebeszauber in Gebetsform, z. B. Gr. Par. Pap. Z. 51 ff. und 335 ff.; Gebet zur Errettung vom Tode: Z. 1167 ff.; zu allgemeinerem Gebrauch: Z. 260 ff., 2240 ff. und ebenfalls 1167 ff. Zaubergebete zur Heilung von Krankheiten, besonders von Geschwüren aus dem Mittelalter: Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde V, S. 4 ff.; Ztschr. f. Deutsches Altert. XXIV, 71; Schönbach, Eine Auslese altd deutscher Segensformeln in Analecta Graeciensa, Graz 1893, No. 34, Anz. f. deutsche Altert. XXV, S. 220. ²⁾ Tertullian, de idololatria c. 20 ff.

³⁾ Vgl. z. B. Chrysostomus in 1. ep. ad Thess. hom. 3, 5; Mg. 62, 412: νόσω περιέπεσεσ χαλεπή, και πολλοί παραγίνονται αναγκάζοντες, οί μὲν ἐπωδαῖς, οί δὲ περιάμμασιν, οί δὲ ἐτέροις τισί παραμυθήσασθαι τὸ κακόν. Ferner August. de doct. chr. 2, 45. Am besten aber zeigt das im 19. Kap. der Apostelgeschichte Erzählte, mit welcher elementaren Gewalt die griechische Zauberei sich von Anfang an in die christlichen Gemeinden drängen mußte.

Dibelius, Vaterunser.

wendung sich in anderen Religionen nicht nachweisen lassen: die Grundvorstellungen, die die große Masse der Christen vom Gebet hegte, sind Gemeingut aller Religionen innerhalb der hellenischen Kultur. Das lehrt ein Vergleich mit griechischen und jüdischen Anschauungen, wie wir ihn durchzuführen versucht haben, auf den ersten Blick. Damit soll nicht geleugnet werden, daß in den christlichen Gemeinden, vor allem der älteren Zeit, ein kräftigeres und regeres Gebetsleben herrschend blieb als in der heidnischen Umwelt. Namentlich die ständige Fürbitte für alle Menschen, die im Gesichtskreis des Betenden standen, und der Dank für alles, was ihm widerfahren, war etwas Neues. Keine griechische Religion hätte das Zeugnis beibringen können, das Aristides den Christen ausstellt: Jederzeit danken sie Gott für Speise und Trank und alle übrigen Güter. Scheidet ein Gerechter von ihnen aus der Welt, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Körper, als ob er von einem Ort zum andern zöge. Und wird einem von ihnen ein Kind geboren, so loben sie Gott; geschieht es aber, daß es in seiner Kindheit stirbt, so preisen sie Gott sehr als für einen, der ohne Sünde durch die Welt gegangen ist!¹⁾ Daneben aber blieben die alten Vorstellungen doch bestehen, und wie weit sich die hohe Lebensauffassung, die Aristides als Gemeingut der Christen bezeichnet, im täglichen Leben durchgesetzt hat, entzieht sich unserer Beurteilung²⁾. Jedenfalls können wir uns die Wahrheit nicht klar genug machen, daß das Heidentum für die Massen, die sich zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, nur in der Form, nicht im Wesen sich änderte; daß die Antriebe des religiösen Bedürfnisses auch unter veränderten Verhältnissen die gleichen bleiben und sich entsprechenden Ausdruck schaffen mußten³⁾. Und so werden wir daran festhalten müssen, daß die Vorstellungen der griechischen Gemeinden vom Gebet sich von denen der griechischen Welt nicht wesentlich unterschieden haben.

Diese vulgären Anschauungen vom Gebet sind der feste Untergrund, auf dem eine Untersuchung der Anschauungen christlicher Denker basieren muß. Wenden wir uns nun diesen letzteren zu!

¹⁾ Apologie des Aristides c. 15 ed. Hennecke, S. 39.

²⁾ Es ist sehr zu beachten, daß Aristides das gottesdienstliche Gebet im Auge hat, wodurch seine Schilderung um vieles verständlicher wird.

³⁾ Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 116.

Die Schriften der Apologeten bieten wenig für unsern Zweck. Das Interesse dieser Männer erstreckte sich nicht auf das religiöse Leben. Ihr Gegensatz zur „heidnischen“ Religion führte sie dazu, auf das einzugehen, und zwar lediglich auf das, was die Gedanken der griechischen Welt beschäftigte. Das aber war, wie wir gesehen haben, die Frage nach der Verehrung des rechten Gottes. Den Nachweis zu führen, daß der Christengott der allein wahre und mächtige sei, daß darum ihm allein Anbetung und Verehrung gebühre, während der Götzenkult der Heiden Torheit sei¹⁾ — und weiter, daß die Christen nicht Atheisten sind, daß sie einen Kult haben, daß sie überhaupt einem Gotte Anbetung darbringen²⁾: diesen Nachweis zu führen, sahen die Apologeten als ihre Aufgabe an. Am Gottesdienst, am religiösen Leben der Gemeinde nehmen sie unbefangenen teil, ohne das Bedürfnis zu spüren, dieses in den Bereich ihres philosophischen Systems zu ziehen. Die christliche Gottesvorstellung und vor allem das sittliche Leben in seiner Kräftigkeit waren ihnen als ein Neues entgegengetreten, als sie Christen wurden; das empfanden sie drum als das Wesentliche und Große am Christentum. Das Gebet bedeutete für sie nichts Neues; auch die Weise, wie die Christen es brauchten, unterschied sich nicht von heidnischer Art³⁾. Wo wir darum etwas hören von ihrer Ansicht über das Bittgebet, da finden wir nur die uns bekannten Vorstellungen der Gemeinde. Sie bitten um Erlösung von der Macht der Dämonen⁴⁾, für das Schicksal ihrer Seele nach dem Tode⁵⁾; auch sie glauben, daß das Gebet durch

¹⁾ Ich setze die Stellen hierher, obwohl sie im einzelnen belanglos sind, damit schon an ihrer Zahl die Bedeutung dieses Themas für die Apologeten hervortritt. Justin, 1. Apol. c. 9. 16. 20. 24—26. 35. Dial. c. Tr. 9. 23. 30. 83. 93. 96. 121. 132; Theoph. ad Aut. I, 9. 10. 11. II, 34; Tatian c. 4. 8. 10. 12. 21. 34.

²⁾ Justin 1. Ap. 6, 13, 17, 49; II. Ap. 13. Dial. c. 23. 32. 39. 44. 68. 64. 68. 70. 76. 80. 91. 93. 110, Theoph. II, 30. 35. Tat. 42.

³⁾ Just. 1. Ap. c. 117: οὐδὲ ἐν γὰρ ὄλως ἐστὶ τι γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἀπλῶς ὀνιμαῖν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ ἀμαξοβίων ἢ αἰαίων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὄλων γίνονται.

⁴⁾ ὅτι δὲ καὶ αὐτοῦμεν αὐτόν, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν, ἵνα ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, τοιούτων ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων, συντηρήσῃ ἡμᾶς. . . ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἃ ἐστὶν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ θεοῦ, οἷς πάλα προσεκυνούμεν, τὸν θεὸν αἰεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, Justin, Dial. 30.

⁵⁾ καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτόν

Tränen und Seufzen und dergl. gekräftigt werden kann¹⁾. Für die Feinde²⁾ und für die Obrigkeit³⁾, für Heiden und Juden und alle Menschen⁴⁾ legen sie Fürbitte ein und sind von der Kraft dieser Fürbitte so fest überzeugt, daß sie wohl gar meinen, nur um deretwillen bestehe die Erde noch⁵⁾.

Die theoretische Beschäftigung mit dem Gebet beginnt erst mit den Alexandrinern. Daß sie die eigentliche Religion, und damit auch das Gebet, in ihr philosophisches System hineinziehen, ist etwas Neues.

Clemens von Alexandrien.

Clemens steht mit seiner philosophischen Gedankenwelt ganz auf dem Boden der hellenistischen Religionsphilosophie; er bezeichnet für das Christentum in mancher Beziehung diejenige Stufe, die das Judentum in Philo erreicht hatte. Das Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen, das die griechische Philosophie seit Plato zu schildern nicht müde geworden war und dem sie alle wissenschaftliche Welterkenntnis untergeordnet hatte, bildet das Zentrum seines Systems⁶⁾. Und eben hier hat das Gebet seinen Platz. Allen seinen Ausführungen über das Gebet liegt ein Hauptgedanke zu grunde: Gebet ist das ganze Leben des wahren Christen, d. h. ein unausgesetzter vertrauter Verkehr mit Gott⁷⁾. Der Gnostiker schaut in jedem Augenblick seines Lebens zu Gott empor, und dieser durchdringt des Gnostikers Seele. In diesem Sinne ist ihm εὐχασθαι dasselbe wie τὴν ἐπίνοιαν τοῦ θεοῦ λαμβάνειν⁸⁾, αἰτεῖν dasselbe wie ἐννοεῖσθαι⁹⁾.

τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (Ps. 21, 21; 22) αἰτήσῃς ἦν, ἵνα, ἥνικα ἡμεῖς πρὸς τῆ ἔξοδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Justin, Dial. 105.

¹⁾ τίς γὰρ οὐκ ἐπίσταται ὑμῶν, ὅτι μάλιστα μὲν ἢ μετὰ οἴκτου καὶ δακρῶν εὐχὴ μειλίσσεται τὸν θεόν καὶ ἢ ἐν πρηνεῖ κατακλίσει καὶ ἐν γόνασιν ὀκλόσαντός τινος; Dial. 90.

²⁾ Just. 1. Apol. 14, 3.

³⁾ Justin 1. Ap. 14, 2. 3; Theoph. I, 11, 1.

⁴⁾ Aristides, c. 16, Just. Dial. 35: διὸ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραίνοντων ἡμῶν εὐχόμεθα. Ebenso 133.

⁵⁾ Aristides, c. 16, ed. Hennecke S. 41.

⁶⁾ Harnack, Dogmengeschichte I², S. 596.

⁷⁾ εὐχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἐνοίαν πᾶσαν τὴν ὄραν, δι' ἀγάπης οἰκειομενος τῷ θεῷ. Stromateis VI, 12, ed. Dindorf B. III, S. 201, ed. Migne IX, S. 324.

⁸⁾ Vgl. VI, 12, Dind. B. III, S. 201 u. 288, Mg. IX, S. 324 u. 460.

⁹⁾ . . . τὸν . . . γνωστικόν, ᾧ μόνῳ ἢ αἰτήσῃ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἀπονεμημένῳ γίνεται καὶ αἰτήσαντι καὶ ἐνοηθέντι. VII, 7, D. III, S. 287, Mg. S. 457.

Mit dieser Auffassung des Gebets als eines Lebenszustandes ist es dem Clemens durchaus Ernst. Er ist wirklich davon überzeugt, daß der wahre Gnostiker in jedem Augenblick seines Lebens mit Gott im Verkehr steht; und darum haben seine Ausführungen mit der Meinung der Späteren, daß das Leben eigentlich ein beständiges Gebet sein müßte¹⁾ — eine Meinung, die sich auch bei den Philosophen der hellenistisch-römischen Zeit findet²⁾, nichts gemein.

Es liegt aber auf der Hand, daß eine solche Auffassung des Gebets als eines Lebenszustandes in Wirklichkeit das Gebet eliminiert. Mochte man die *ὀμιλία* mit Gott, wie sie auch den späteren Stoikern und dann den Neuplatonikern so geläufig war, als *εὐχή* bezeichnen: mit der vulgären Vorstellung vom Gebet hatte das wohl das Wort, nicht aber die Sache gemein. Und wo Clemens oder sein Schüler Origenes sonst eine überkommene Handlung umdeuten in einen Lebenszustand, da sind sie in der Tat der Meinung, daß diese Handlung abgetan sein soll. So Clemens beim Schwur³⁾, Origenes beim Feste feiern⁴⁾. Hier aber denkt Clemens nicht daran. Gerade das Einzelgebet ist für ihn von der allergrößten Wichtigkeit. Er betrachtet es als das wirksamste Mittel zur Einigung mit der Gottheit⁵⁾, als den besten Ansporn zum Verkehr mit Gott, den darum der Gnostiker unablässig anzuwenden habe⁶⁾. Zwischen dieser Wertschätzung des Einzelgebets und jener Grundanschauung des Clemens besteht ein Widerspruch, der logisch nicht auszugleichen, an sich aber nicht schwer verständlich ist. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß in den Stromateis

¹⁾ Vgl. S. 47 u. 52.

²⁾ Arrian, Diss. Epict. I, 16, 15—21: εἰ γὰρ νοῦν εἴχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιῆναι καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἢ ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας; οὐκ ἔδει καὶ σκαπτοντας καὶ ἀροῦντας καὶ ἐσθίοντας ἄδειν τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν; u. s. f.

³⁾ Strom. VII, 8, D. III, 295, Mg. IX, 472: Das Schwören ist unnötig, denn: ὁ δὲ ἀπαξ πιστὸς πῶς ἂν ἑαυτὸν ἀπιστον παρασχοί, ὡς καὶ ὄρκου δεῖσθαι, οὐχὶ δὲ ἐμπέδως καὶ καθωρισμένως ὄρκον εἶναι τούτῳ τὸν βίον.

⁴⁾ Κατὰ Κέλσου VIII, 23, ed. Koetschau S. 240: τοιαῦτα δ' οἶμαι τὸν Παῦλον νενοηκότα μέρος μὲν „εὐρητῆς“ ὠνομακέναι τὴν ἐν ἡμέραις τεταγμέναις παρ' ἐτέρας εὐρητῆν, ἠνέχθαι δὲ ἐκ τοῦ οὕτως λελεγμένου ὅτι οὐκ „ἐν μέρει εὐρητῆς“ ἀλλ' ἐν ὁλοκλήρῳ καὶ ἀδιαλείπτῳ ἐστὶν εὐρητῆ ἢ αἰεὶ βίος κατὰ τὸν θεῖον λόγον.

⁵⁾ ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὐχεται τὸν βίον, δι' εὐχὴν συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ. VII, 7, D. III, 286, Mg. IX, 456.

⁶⁾ ἀλλ' εἰ ἀφορμὴ τις. ὀμιλίας τῆς πρὸς τὸν θεὸν γίνεται ἢ εὐχῆ, οὐδὲ μίαν ἀφορμὴν παραλειπτόν τῆς προσόδου τῆς πρὸς τὸν θεόν. VII, 7, D. III, 287, Mg. IX, 457.

die Beschreibung des vollkommenen Gnostikerideals und die Schilderung des Menschen, der sich zu diesem Ideal erheben will, ineinanderfließen. Die vollkommene Ruhe in Gott, die absolute Bedürfnislosigkeit, die Befreiung vom Sinnlichen und die intensive Anschauung des Ewigen lassen sich wohl für Augenblicke verwirklichen, können aber niemals den Inhalt eines Menschenlebens ausmachen; sie müssen immer unerreichtes Ideal bleiben. Der selbstgenügsame Gnostiker, der nur dem Verkehr mit Gott leben will, ist doch auch wieder das Glied einer menschlichen Gemeinschaft, der er sich nicht entziehen kann; er stellt sich in der Wirklichkeit des Lebens dar als ein Mensch, der danach strebt, zu dem Ideal zu gelangen, das ihm vor Augen schwebt, der das Ideal aber nie in ungestörter Seligkeit verwirklicht. Und hier, in diesem Streben und Werden, hat das Gebet seine Stelle, während es für den vollkommenen Gnostiker bedeutungslos werden müßte. Hier wird es geradezu zum Mittelpunkt des religiösen Lebens.

Und je mehr es das wird, je nachdrücklicher die Notwendigkeit häufigen, ja immerwährenden Gebetes betont wird, um so leichter geht der Übergang von der einen Vorstellung in die andere von statten. Zwar ist der einmalige Gebetsakt von dem Lebenszustande der Gott-aufgeschlossenheit seinem Wesen nach völlig verschieden. Clemens aber macht den Versuch, diesen qualitativen Unterschied in einen quantitativen zu verwandeln, als ob durch immer wiederholte Einzelgebete jener Zustand erreicht werden könnte¹⁾. Schon Origenes hat, wie wir noch sehen werden, die Unmöglichkeit einer solchen Umsetzung erkannt. Clemens hat sie vollzogen. Er konnte das, weil ihm ja für jenen oft geschilderten Lebenszustand, den er gern ein einziges großes Gebet nennt, der Name $\epsilon\upsilon\chi\eta$ eben nur ein Name ist. Wie unzählige Male beschreibt er diesen Zustand, ohne das Wort $\epsilon\upsilon\chi\eta$ zu gebrauchen! Daher kann von einem wirklichen Konflikt zweier Vorstellungen hier nicht die Rede sein. Diese Zwittervorstellung aber gibt uns erst den Schlüssel zum Verständnis für die häufigen Versicherungen des Clemens, daß der wahre Gnostiker unablässig bete, beim Spazierengehen, im

¹⁾ Ebenso verfährt z. B. Irenäus, indem er den qualitativen Unterschied zwischen der schlichten *fides credenda*, die sich an das in den h. Schriften Überlieferte hält, und der ausführenden, weiterbildenden und umbildenden Theologie als einen rein quantitativen bezeichnet (s. Harnack, *Dogmengesch.* I², S. 511). Die Methoden jener „biblisch-philosophischen Alchemie“ sind eben immer wieder dieselben.

Verkehr, beim Ruhen, beim Lesen, bei allen Werken, daß die Gebete ihn begleiten den ganzen Tag lang, vor und während der Mahlzeit, bevor er sich zur Ruhe legt, ja auch des Nachts. Solche Schilderungen sind nicht als hyperbolische Ausdrucksweisen aufzufassen, wie etwa bei anderen Schriftstellern¹⁾, sondern es spielt hier jener andere Gedanke hinein, daß das Denken an göttliche Dinge, daß der gottaufgeschlossene Sinn des Gnostikers ein Gebet sei.

Das Bittgebet freilich will sich in diesen Kreis von Vorstellungen nicht fügen. Um was sollte der Gnostiker auch bitten, der sich doch selbst genug ist? Mag das Gebet nützlich und notwendig sein für die, welche noch nicht zu festem Glauben gekommen sind, mag ihnen Gott auf die Bitten hin geben, was sie begehren, der Gnostiker empfängt alles, was er will, allein auf den Gedanken hin²⁾. Ihn verlangt eben nur nach geistigen Gütern. Und mag er wohl auch bitten, so steht doch die Erfüllung in seiner Hand: er nimmt sich selbst, indem er bittet³⁾.

Es zeigt sich hier noch einmal recht deutlich, wie wenig das griechische Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen imstande ist, das harte Leben der Wirklichkeit auszuhalten, wie wenig es zumal in eine religiöse Gemeinschaft hineinpaßt. Denken wir daran, wie Clemens schon von seiner Grundauffassung der Anbetung hatte Abstriche machen müssen, um aus der Schilderung des idealen Gnostikers zu dem Menschen von Fleisch und Blut überzuleiten, so wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn Clemens auch die prinzipielle Ablehnung und Überwindung des Bittgebets nicht überall festhält. Nicht nur finden wir in seinen anderen Schriften, in denen er aus seiner streng philosophischen Gedankenwelt heraustritt, das Bittgebet erwähnt, ihm sogar wunderbare Kräfte zugeschrieben⁴⁾ — denn das würde nicht notwendig etwas für seine eigene Stellung beweisen — sondern auch seine Besprechung des Gebets in den Stromateis selbst

¹⁾ Vgl. den S. 21 zitierten Ausspruch Epiktets.

²⁾ τοῖς οὖν ἐξ ἁμαρτιῶν μετανοηκοῖσι καὶ μὴ στερεῶς πεπιστευκοῖσι διὰ τῶν δεήσεων παρέχει ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα· τοῖς δ' ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἔνοσημαμένοις μόνον δίδωσιν. VI, 12, D. III, 200, Mg. 321.

³⁾ ὡσπερ πᾶν ὃ βούλεται δύναται ὁ θεός, οὕτως πᾶν ὃ ἀν' αἰτήσῃ, λαμβάνει ὁ γνωστικός. D. S. 287, Mg. S. 457 und εἴταν δὲ ὁ εὐπροαίρετος ὁμοῦ καὶ εὐχάριστος δι' εὐχῆς αἰτῆται, ἀμηγέτη συνεργεῖ τι πρὸς τὴν λῆψιν ἀσμέκως δι' ὧν εὐχεται τὸ ποδοῦμενον λαμβάνων. D. 288, Mg. 460.

⁴⁾ Quis dives salv. c. 1, 4, 10, 32, 34, 35, 41.

ist durchzogen von einer Fülle von Stellen, an denen er unbefangen vom Bittgebet spricht¹⁾ oder dem Gnostiker bestimmte Bitten²⁾, selbst Fürbitten³⁾, in den Mund legt. Auch der Gnostiker hofft nach seiner Meinung auf Erhörung⁴⁾; und einige Mustergebete hat Clemens in den Stromateis wörtlich wiedergegeben⁵⁾. Die Konsequenz, die sich aus seiner Auffassung des Gnostikerideals ergeben mußte, daß Bitten unnötig seien, hat er ausdrücklich abgelehnt⁶⁾.

In ein System lassen sich diese verschiedenartigen Behauptungen nicht bringen; auch Clemens ist eben kein ausgeklügeltes Buch, sondern ein Mensch mit seinem Widerspruch. Wir können nur versuchen, aus seiner inneren Grundstimmung und aus seiner geschichtlichen Stellung diejenigen Momente hervorzuheben, die uns derartige innere Widersprüche psychologisch verständlich machen. Da ist zuerst und vor allem darauf zu achten, daß es sich für Clemens nur um geistige Güter handelt, die er erbittet, bei denen also der Satz, daß sich der betende Gnostiker das Erbetene selbst nimmt (λαμβάνει) eine gewisse Berechtigung hat⁷⁾, wo er, um mit Clemens zu reden, κατὰ ἀνάγκασιν die δύναμιν τοῦ θεοῦ erlangt⁸⁾. Bitten um Irdisches spricht wohl der gemeine Mann aus, der Gnostiker kennt sie nicht⁹⁾. Er bittet um

¹⁾ Eins der vielen Beispiele: ... ὅθεν εἰκότως ... τῶν ἀγαθῶν τά μὲν δοῦναι, τὰ δὲ παραμεῖναι εὐχόμεθα. VII, 7, D. 285, Mg. 456.

²⁾ z. B.: τὰ δὲ ὄντως ἀγαθὰ τὰ περὶ ψυχὴν εὐχεται εἶναι τε αὐτῷ καὶ παραμεῖναι. VII, 7, D. 289, Mg. 464, oder: κορυφαῖός δ' ἦδη ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εὐχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν καθάπερ ὁ κοινὸς ἄνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν. καὶ μὴν μηδὲ ἀποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται. VII, 7, D. 291, Mg. 465. Ähnl. VI, 9, D. III, S. 183—184, Mg. 297.

³⁾ αὐτίκα ἢ τε εὐχαριστία ἢ τε τῶν πέλας εἰς ἐπιστροφὴν αἰτήσις ἔργον ἐστὶ τοῦ γνωστικοῦ. D. S. 287, Mg. 457, oder: ... ὡς ὅτι μάλιστα ὁμοίους αὐτῷ γενέσθαι εὐχεται. VI, 9, D. III, S. 184, Mg. 297.

⁴⁾ VII, 12, Mg. S. 501.

⁵⁾ IV, 23 und VII, 12, auch IV, 26.

⁶⁾ VII, 7, D. 286—287, Mg. 457.

⁷⁾ Sehr charakteristisch ist die Form, in die er Strom. IV, 23 (D. II, 403, Mg. VIII, 1357) das Gebet des Gnostikers kleidet: αὐτὰρ ἐγὼν ἐμὲ λύσομαι τῆς ἐπιθυμίας, φήσει, διὰ τὴν πρὸς σὲ οὐκείωσιν, κύριε. καλὴ γὰρ ἡ κτισθεῖσα δὴ οὐκονομία καὶ πάντα εὖ διοικεῖται οὐδὲν ἀναντίως γίνεται, ἐν τοῖς σοῖς εἶναι με δεῖ, παντοκράτορ, κ' ἂν ἐνταῦθα ὦ, παρὰ σοὶ εἰμι· ἀδεῆς δ' εἶναι θέλω, ἵνα σοὶ συνερχίζην θυγηθῶ, ὀλίγοις καὶ ἀρκεῖσθαι μελετῶν τὴν σὴν ἐκλογὴν τὴν δικαίαν τῶν καλῶν ἀπὸ τῶν ὁμοίων. So geht bei ihm Bitte und anbetende Versenkung ineinander über.

⁸⁾ VII, 12, D. 320, Mg. 509.

⁹⁾ κορυφαῖός δ' ἦδη ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εὐχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν καθάπερ ὁ κοινὸς ἄνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν. VII, 7, D. 291, M. 465, und

Vollkommenheit der Liebe, um die Bewahrung der seligen Anschauung Gottes¹⁾, um die Erkenntnis des Sohnes, die hinführt zu dem seligen Schauen von Angesicht zu Angesicht²⁾, oder er betet um Belehrung³⁾ und um das Heil⁴⁾. Bei all diesen Gütern kommt es denn auch nicht auf die sinnliche Äußerung des Wunsches an, sondern das Gedanken- gebet genügt⁵⁾. Daher bleibt da, wo es sich um eine Rechtfertigung des Bittgebets handelt, eine gewisse Unsicherheit zurück. Die Lehre des Prodikus und der Cyrenaiker, daß das Gebet (d. h. das Bittgebet) unnötig sei, mit Gründen zu bekämpfen, ist er nicht imstande, und vergebens versucht er, diesen Mangel durch die Autorität der Schrift und durch Vertröstung auf andere Gelegenheiten zu decken⁶⁾. Bald darauf rechtfertigt er das Gebet damit, daß es zur rechten Würdigkeit des Empfängers gehöre, zu bitten⁷⁾. Oder er sagt, daß es den Charakter prüfe und offenbare⁸⁾. Auf die Einwürfe der Gegner, die die Unvereinbarkeit des Gebets mit dem göttlichen Weltgeschehen betonen, geht er nicht ein. Ihm ist ja das einfache Schema der Volksvorstellung — der Mensch bittet, und nun steht es bei der Gottheit, ob die Bitte erfüllt werden soll oder nicht — völlig fremd. Nur dem Gnostiker kommt es im Grunde zu, zu beten⁹⁾; seine Bitten werden denn auch, unter seiner eigenen Mitwirkung, erfüllt. Erlangt der Sünder das, was er bittet, so geschieht das nur deshalb, weil er so vielleicht andere zu retten imstande ist¹⁰⁾.

αὐτὰ οὐδὲ εὐξεται τυχεῖν τῶν τῆδε ὁ τεύξεσθαι πεπεισμένος τῶν ὄντως ἀγαθῶν. VI, 9, D. 183—84, Mg. 297.

¹⁾ καὶ ὁ μὲν ἐξ ἔθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γινῶσιν ἐπαναβαίῳ τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα αἰτῆσεται und das Folgende. VII, 7, D. 291, Mg. 465.

²⁾ VI, 12, D. S. 201, Mg. 324.

³⁾ Quis d. salv. 4, D. III, S. 384, Mg. IX, 608.

⁴⁾ Quis d. salv. 1, D. 384, Mg. 605. 10, D. S. 388, Mg. 613. 32, D. 409, Mg. 637.

⁵⁾ πέπεισται γὰρ εἰδέναι πάντα τὸν θεὸν καὶ ἐπάτειν, οὐχ ὅτι τῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνοίας. VII, 7, D. S. 283—84, Mg. 452, oder: τούτου φωνῆν κατὰ τὴν εὐχὴν οὐκ ἀναμένει κύριος. . . VI, 9, D. S. 184, Mg. 297. ἔξεστιν οὖν μηδὲ φωνῆ τὴν εὐχὴν παραπέμπειν. . . VII, 7, D. S. 289, Mg. 461.

⁶⁾ VII, 7, D. S. 287, Mg. 457.

⁷⁾ Ebenda.

⁸⁾ ἀμέλει ἐξετάζεται διὰ τῆς εὐχῆς ὁ τρόπος, πῶς ἔχει πρὸς τὸ προσῆκον. VII, 7, D. S. 288, Mg. 460.

⁹⁾ διὸ καὶ τούτοις μάλιστα προσῆκει εὐχεσθαι τοῖς εἰδόσι τὸ θεῖον ὡς χρὴ καὶ τὴν πρόσφορον ἀρετὴν ἔχουσι αὐτῶν. VII, 7, D. S. 285, Mg. 453.

¹⁰⁾ Κάν τις ἡμῖν λέγῃ ἐπιτυχεῖν τινὰς καὶ τῶν ἀμαρτωλῶν κατὰ τὰς αἰτήσεις,

Diesen Gegensatz zwischen seiner Anschauung und der des Volkes fühlt er selbst, nicht nur, was den Inhalt¹⁾, sondern auch was den Gebrauch des Gebetes im allgemeinen betrifft²⁾. Und mit statutarisch festgesetzten Formen gar, die diese ausbildet, hat er nichts zu tun, wenn er sich auch scheut, etwa die Einhaltung von Gebetsstunden rundweg abzulehnen und sich mit einer unbestimmten Aussage aus der Verlegenheit hilft³⁾.

Nun schreibt Clemens allerdings in anderem Zusammenhange dem Gebet geradezu magische Wirkungen zu: ein untergegangenes Schiff hebt sich wieder empor auf die Gebete der Heiligen hin, ein Räuberangriff wird durch Gebete entwapfnet und die Herrschaft der Dämonen gebrochen⁴⁾. Bezeichnenderweise findet sich in den Stromateis keine Spur solcher Anschauung; und so werden wir sie auch für die persönliche Stellung des Clemens nicht in Anspruch nehmen dürfen. Wir sehen aber, daß auch ein Mann wie Clemens den Legenden von der Wirksamkeit heiliger Männer und der Kraft ihres Gebets, wie sie sich das Volk erzählte und wie sie uns in den apokryphen Apostelakten und später in den Heiligenbiographien erhalten sind, keineswegs kritisch gegenüberstand. Für sich selbst freilich verwertet Clemens solche vulgären Vorstellungen nicht.

Für die Anschauungen des Clemens vom Gebet gewinnen wir das geschichtliche Verständnis erst durch einen Vergleich mit der Stellung

σπανίως μὲν τοῦτο διὰ τὴν τοῦ θεοῦ δικαίαν ἀγαθότητα· δίδονται δὲ τοῖς καὶ ἄλλοις εὐεργετῆν δυναμένοις· ὄθεν οὐ διὰ τὸν αἰτήσαντα ἢ δόσις γίνεται, ἀλλ' ἡ οἰκονομία, τὸν σώζεσθαι δι' αὐτοῦ μέλλοντα προορωμένη, δικαίαν πάλιν ποιεῖται τὴν δωρεάν. VII, 12, D. 315, Mg. 501. ¹⁾ S. o. S. 24, Anm. 6 und S. 25, Anm. 1.

²⁾ τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἁμαρτιῶν μετανοηκῶσι καὶ μὴ στερεῶς πεπιστευκῶσι διὰ τῶν δεήσεων παρέχει ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα· τοῖς δὲ ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιωσοῖν ἔνοησαμένοις μόνον δίδωσιν. VI, 12, D. 200, Mg. 321.

³⁾ εἰ δὲ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῆ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὐχεται τὸν βίον . . . καταλείουτεν δὲ, συνελόντι εἰπεῖν, πάντα ὅσα μὴ χρησιμεύει γενόμενος ἐκεῖ . . . ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὥρων διανομὰς τριχῆ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν. VII, 7, D. S. 286, Mg. 456—7. Daran ändert es auch nichts, wenn er im Pädagogen (nicht in den Stromateis!) Tischgebet und Gebetsstunden als gebräuchlich erwähnt.

⁴⁾ Quis dives s. c. 34, D. III, 411, Mg. 640. . . δι' οὓς καὶ καὶς βαπτισομένη κουφίζεται, μόναις ἁγίων εὐχαῖς κυβερνωμένη καὶ νόσος ἀμάζουσα δαμάζεται χειρῶν ἐπιβολαῖς διωκομένη καὶ προσβολῆ ληστῶν ἀφοπλίζεται, εὐχαῖς εὐσεβείας σκυλευομένη καὶ δαιμόνων βία θραύεται προστάγμασι συντόνοις ἐλεγχόμενη ἐν ἔργοις.

der gleichzeitigen Philosophie. Und zwar kommen hier weniger bestimmte Schulmeinungen in Betracht als vielmehr die Grundanschauungen, die allen Schulen, von der Stoa bis zum Neuplatonismus, gemeinsam sind. Für sie alle liegt das Gebet an der äußersten Grenze jenes volkstümlichen, religiösen Vorstellungskomplexes, den sie im Prinzip überwunden haben wollten. Die einen führen die Befreiung davon mehr, die andern weniger konsequent durch; wo aber von der Volksreligion irgend etwas Wesentliches zurückbleibt, da bleibt auch das Gebet. Diese Stellung an der Grenze zwischen Abzulehnendem und Anzunehmendem bringt es mit sich, daß Männer von gleicher philosophischer Stellung über das Gebet entgegengesetzter Meinung sind, daß derselbe Philosoph in verschiedenem Zusammenhang sich verschieden ausspricht. Plutarch braucht das Gebet¹⁾, Maximus von Tyrus, der mit ihm philosophisch auf gleichem Boden steht, schreibt eine eigene Abhandlung dagegen²⁾. Für den Stoiker Musonius ist das Gebet auch um irdisches Gut und Glück von Bedeutung: „Große Götter beschützen die Ehe, und wann wäre das Gebet zu den Göttern angezeigter, als vor der Schließung eines Ehebündnisses?“³⁾ Seneca dagegen schreibt: „Was braucht es Gebete? Mache dich selbst glücklich! Ergreife das wahrhaftige Gut und du wirst ein Genosse der Götter sein, anstatt dich hilfesehend vor ihnen zu beugen!“⁴⁾ Derselbe Mann aber, von dem wir solch schroffe Worte hören, hat selbst gebetet!⁵⁾ Er rechtfertigt die Bittgänge, deren Wirksamkeit durch die Lehre vom unabänderlichen Fatum oder ewig feststehenden Gotteswillen nicht aufgehoben sei, da diese Bittgänge vom Fatum als Bedingungen der göttlichen Hilfe von Ewigkeit her vorgesehen seien. Die Götter haben etliches in der Schwebelage gelassen, sodaß es nur auf die Gebete der Menschen hin eintritt⁶⁾. Oder er sagt, das Gebet habe nicht den Zweck, die Hilfe der Götter zu erzwingen, sondern nur sie an die menschlichen Anliegen zu erinnern⁷⁾. Den Epikureern gegenüber verwendet er nach stoischer Art die Tatsache, daß fast überall zu den Göttern gebetet wird, als Beweis dafür, daß diese sich wirklich um die Menschen kümmern⁸⁾. So schlägt sich anderthalb Jahrhunderte

¹⁾ Z. B. Moral. 1, 166 E. παρ' ὧν (θεῶν) αἰτούμεθα πλοῦτον, εὐπορίαν, εἰρήνην, δαμόνοιαν, ἔρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων.

²⁾ Dissert. XI.

³⁾ flor. III, 7.

⁴⁾ ep. 31, 5 und 8.

⁵⁾ ad Helv. 18, 6: deos oro; ben. II, 1, 4: deos, quibus honestissime supplicamus. ⁶⁾ nat. qu. 37 ff. ⁷⁾ ben. V, 25, 4. ⁸⁾ ben. IV, 4, 1.

vor Clemens ein Philosoph die Brücke von der Verwerfung des Gebets zu seiner Verwertung!

Und je näher wir der Zeit des Clemens kommen, um so größer wird die Übereinstimmung zwischen seiner Anschauung und der der Philosophen. Wie schwankt Mark Aurel zwischen der Beschränkung des Gebetes auf das einzige Ziel, die stoische Apathie zu erreichen, wie es die Konsequenz seiner Weltanschauung erfordert¹⁾, und zwischen dem naiven Gebrauch des Bittgebetes, wie er seiner religiösen Stimmung entspricht²⁾. Läßt uns jene Beschränkung vermuten, daß er wohl die Form des Bittgebetes festgehalten habe, der Sache nach aber nur die Anbetung, die Versenkung in Gott und in den göttlichen Willen kenne, so belehrt uns eine Stelle, an der einmal seine persönliche Religiosität in ihrer ganzen Wärme durchbricht, eines Besseren: „Ich scheidet aus diesem Leben, auf dessen Ende meine Mitlebenden, sie, für die ich so viel kämpfte, betete und sorgte, warten . . .“³⁾ Ähnlich steht es mit Epiktet. Über seine Stellung zum Bittgebet ist aus seinen Schriften nichts Sicheres zu entnehmen⁴⁾. Bei seiner Theologie, die sich als ein „für unsere modernen Begriffe kaum verständliches Gemisch von Theismus, Pantheismus und Polytheismus“ darstellt, ist eigentlich jeder Standpunkt möglich. Aber da ihm der ganze Kultus in Tempeln und auf den Altären, die Darbringung von Opfern und damit auch das Gebet zu den Göttern als etwas Heiliges gilt, an dem er nicht rütteln will, so können wir mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß er persönlich zum Bittgebet nicht anders stand als Mark Aurel, mit dem er ja in seiner ganzen Weltanschauung übereinstimmt. Und wenn wir über seine religiösen Vorstellungen ein abschließendes Urteil hören: ist's nicht, als sei es über Clemens gefällt? „Die Konsequenz seiner hohen Moral hätte eigentlich zur Verwerfung alles äußeren Götterkultus, zu einer bloßen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit führen müssen.

¹⁾ ε. ε. 9, 40: οὗτος εὐχεται· πῶς κοιμηθῶ μετ' ἐκείνης. σύ· πῶς μὴ ἐπιθυμήσω τοῦ κοιμηθῆναι μετ' ἐκείνης. ἄλλος· πῶς στερηθῶ ἐκείνου. σύ· πῶς μὴ χρήζω τοῦ στερηθῆναι. Ἄλλος· πῶς μὴ ἀποβάλω τὸ τέκνιον. σύ· πῶς μὴ φοβηθῶ ἀποβαλεῖν. ὅλως ὧδε ἐπίστρεφον τὰς εὐχάς, καὶ θεωρεῖ, τί γίνεται.

²⁾ 5, 7: εὐχῆ Ἀθηναίων· ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. Ἡ τοι οὐ δεῖ εὐχεσθαι, ἢ οὕτως, ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως.

³⁾ 10, 36: ἐκ τοιοῦτου βίου ἀπέρχομαι, ἐν ᾧ αὐτοὶ οἱ κοινωνοί, ὑπὲρ ὧν τὰ τοσαῦτα ἠγωνιάμην, ἠϋξάμην, ἐφρόντισα, αὐτοὶ ἐκείνοι ἐθέλουσι με ὑπάγειν . . .

⁴⁾ εὐχεσθαι findet sich bei Arrian fast ausschließlich in der Bedeutung „wünschen“.

Aber dieser Konsequenz wurde er sich um so weniger bewußt, als die kräftige und geläuterte Religiosität, die in ihm lebte, ihn vor jeder Veräußerlichung der Gottesverehrung bewahrte und er im sicheren Besitz der Sache die Unangemessenheit der Form gar nicht empfand¹⁾.

Clemens Alexandrinus war Platoniker. Mit Platonikern hat er auch in der Auffassung des Gebetes am meisten Gemeinsames. Daß das nicht deutlicher hervortritt, liegt allein daran, daß diese Leute in ihren Schriften nicht häufiger über dies Thema sprechen. Aber selbst Maximus von Tyrus — übrigens der einzige, der eine reinliche Scheidung zwischen Bitte und Anbetung vornimmt — der sich durch die Verwerfung des Bittgebets von Clemens unterscheidet, schreibt: Du glaubst, daß das Gebet des Philosophen eine Bitte sei um das, was nicht gegenwärtig ist. Ich aber halte das Gebet für einen Verkehr und eine Zwiesprache mit den Göttern über das Gegenwärtige²⁾. Und ebenso wie Clemens ist er der Meinung, daß bei Gebeten um geistige Güter der Betende selbst die Erfüllung in der Hand hat³⁾.

Für die Neuplatoniker ist das Gebet von großer Bedeutung gewesen; keiner ihrer Meister hat es versäumt, sich in seinen Schriften damit zu beschäftigen. Die Auffassung ist überall, von geringfügigen Äußerlichkeiten abgesehen, die gleiche; und zwar lernen wir sie am besten kennen aus den Ausführungen des Proklus. Freilich ist dieser durch fast drei Jahrhunderte von Clemens getrennt; aber will er schon in seinen eigentlich philosophischen Ausführungen nichts anderes, als die Meinung der Schule in ein großes System fassen, ohne Wesentliches neu hinzubringen, so beruft er sich in seiner Darstellung des Gebets zu wiederholten Malen auf Porphyry und Jamblich⁴⁾. Wie er selbst sich also in seiner Auffassung des Gebetes eins wußte mit seinen Vorgängern, so dürfen auch wir seine Anschauungen nicht nur für den früheren Neuplatonismus in Anspruch nehmen, sondern dürfen in der Unveränderlichkeit und Beständigkeit, mit der sich gerade diese

1) A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttg. 1894, S. 83.

2) ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων· ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων. Dissert. XI, 8.

3) (Sokrates) εὐχετο μὲν τοῖς θεοῖς, ἐλάμβανε (vgl. S. 23f.) δὲ παρ' ἑαυτοῦ, συνεπινεύοντων ἐκείνων, ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καὶ ζωὴν ἀμεμπτον καὶ εὐέλπιν θάνατον, τὰ θαυμαστά δῶρα, τὰ θεοῖς δωτά. Ebda.

4) In Tim. 64 A. C., 66 E.

Vorstellungen vom Gebet durch Generationen hindurch fortgepflanzt haben, einen Beweis dafür sehen, wie fest sie in der philosophischen Grundstimmung, die der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern gemein hat, wurzeln.

Für Proklus bedeutet das Gebet ebenso wie für Clemens einen Verkehr mit Gott¹⁾, eine Verknüpfung mit dem Göttlichen²⁾, eine Einigung mit dem, zu dem man betet³⁾. Wie Clemens sich im Gebet durch Christi Geist beflügelt fühlte, hin zu dem himmlischen Jerusalem⁴⁾, so gehört auch für Proklus das Gebet zu dem Aufstieg nach oben⁵⁾. Aber auch er kennt daneben das Bittgebet⁶⁾. Selbst bis in solche Einzelheiten hinein erstreckt sich die Übereinstimmung zwischen beiden, daß wir bei jedem den Satz finden, dem Guten, Vollkommenen und Weisen zieme das Gebet vor allen⁷⁾.

Denken wir endlich daran, daß für alle diese Männer das Ideal des in Gott ruhenden, selbstgenügsamen Weisen, das ja mit dem Gebet so eng verbunden ist, ganz ähnlich wie bei Clemens, im Mittelpunkt ihrer religiösen Gedankenwelt stand; daß andererseits sie alle ebensowenig wie Clemens an den Wundergeschichten des Volkes An-

¹⁾ Wenn Plato vom Gebet spricht, hat er es zu tun mit *περὶ σωφρονούντων καὶ θεοῖς προσομιλεῖν δυναμένων* in Tim. 64 C und: *ὅλως δὲ ἄλλον εὐχέσθαι οὐ προσήκει ἢ τὸν ἀγαθὸν διαφερόντως . . . τούτῳ γὰρ ἀνυσιμώτατον γίνεται πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον τὸ προσομιλεῖν θεοῖς.* 65 C. Die Fangschlüsse, die der Epikureer Hermachus an Plato Tim. 27 C knüpft, werden von Porphyry und von Proklus ausführlich widerlegt. Dabei halten beide den platonischen Satz unbedingt fest: *ἐπὶ παντὸς ὁρμῆ καὶ σμικροῦ πράγματος εὐχῆς δεόμεθα.* Proklus in Tim. 66 E.

²⁾ *καὶ δὴ προστίθησιν, ὅτι τῶν σπουδαίων ἡ εὐχὴ μάλιστα προσήκει, διότι συναφῆ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν,* 64 B, und *ἂ μὲν οὖν περὶ εὐχῆς εἰδέναι δεῖ τὴν πρώτην, τοιαῦτα ἅτα ἐστίν, ὅτι οὐσία μὲν αὐτῆς ἡ συναγωγὴ καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς,* 65 E.

³⁾ *ἡ εὐχὴ . . . ἐνούσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὐχονται.* 65 A.

⁴⁾ *ἐγὼ δὲ ἂν εὐχαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερῶσαι με εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ τὴν ἑμὴν.* IV, 26, D. II, 417, Mg. VIII, 1381.

⁵⁾ *οὐκ ἔρα σμικρόν τι μέρϊον ἐστίν ἡ εὐχὴ τῆς ὅλης ἀνόδου τῆς ψυχῆς.* 65 C.

⁶⁾ *πρώτισται μὲν γάρ εἰσιν (αἱ εὐχαί) αἱ ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σωτηρίας, δευτέραι δὲ αἱ ὑπὲρ τῆς τῶν σωμάτων εὐκрасίας, τρίται δὲ αἱ ὑπὲρ τῶν ἐκτὸς ἐπιτελούμεναι.* 66 A.

⁷⁾ Vgl. die eben angeführten Stellen 65 C und 64 B mit Strom. VII, 7, D. S. 285 (zitiert S. 25, A. 9). Und ist Clemens der Meinung, daß der Gnostiker allein der wahre Priester sei (*οὗτος ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ*, VII, 7, Mg. IX, 524), so sagt auch kurze Zeit vor Proklus der Neuplatoniker Hierokles in *car. aur. c. 1*, ed. Gaisford, S. 25: *ὄθεν καὶ μόνος ἱερεὺς ὁ σοφὸς λέγεται, μόνος θεοφιλες, μόνος εἰδὼς εὐξασθαι.*

stoß nahmen¹⁾), und daß sie den Zustand, den Clemens gern *εὐχή* nennt, der oft richtiger als Kontemplation zu bezeichnen ist, ebenso wie dieser, unzählige Male beschreiben, ohne das Wort *εὐχή* zu gebrauchen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß sich die Vorstellungen des Clemens vom Gebet in keinem wesentlichen Punkte von denen seiner philosophisch gebildeten „heidnischen“ Zeitgenossen unterscheiden.

Es ist in den letzten Jahren m. W. nur einmal der Versuch gemacht worden, auch für das spezifisch religiöse Leben des Clemens den Zusammenhang mit der griechischen Philosophie aufzuzeigen, und zwar von einem Franzosen²⁾. Eugène de Faye versucht bei den Vorstellungen des Clemens vom Gebet den Einfluß des Platonismus von dem der Stoa zu sondern, und zwar sieht er den ersteren in der engen Beziehung des Gebets zur Kontemplation, zur *νοητὴ οὐσία*, den letzteren im wesentlichen in dem Ausschluß der Bitten um irdische Güter. Ein solcher Versuch wird immer mit Vorsicht aufzunehmen und nur dann als geglückt zu bezeichnen sein, wenn wirklich schlagende Übereinstimmungen in der Grundidee und vor allem in der Einzelausführung nachgewiesen sind. Das letztere aber ist in der Untersuchung des Herrn de Faye keineswegs der Fall. Soweit der Verfasser „frappante Analogien“ bringt³⁾, hängen sie mit dem Gebet höchstens mittelbar zusammen und können nur im allgemeinen den Einfluß der Stoa auf die Weltanschauung, vor allem auf die Ethik des Clemens dartun. Das wäre aber nichts Neues. Wo es sich um das Gebet selbst handelt, suchen wir vergebens nach einem einzigen Beleg. Die These, daß nur die Stoa den Clemens den Ausschluß der Bitten um Irdisches habe lehren können⁴⁾, ist geradezu falsch. Wir haben gesehen, daß dieser

¹⁾ Für Epiktet s. Bonhöffer a. a. O. S. 77 ff.

²⁾ Eugène de Faye, Clémens d'Alexandrie. *Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*. Paris, E. Leroux, 1898. S. 288 ff.

³⁾ de Faye stellt zusammen Seneca, ep. ad Lucil.: *Aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamur* und Clem. Strom. VII, 35: *εἰ δὲ ἡ παρουσία τινὸς ἀγαθοῦ διὰ τὴν ἐντροπὴν καὶ τὴν αἰδῶ πρὸς τὸ κρείττον ἀεὶ σχηματίζει τὸν ἐντυγχάνοντα, πῶς οὐ μᾶλλον ὁ συμπαραὸν ἀεὶ διὰ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς εὐχαριστίας ἀδιαλείπτως τῷ θεῷ οὐκ εὐλόγως ἂν ἑαυτοῦ παρ' ἑαυτὰ κρείττων εἶη εἰς πάντα etc.*

⁴⁾ Il n'y a qu'un stoïcien et notamment un disciple d'Épictète qui puisse

Gedanke seit Sokrates und Plato Gemeingut der Philosophie geworden war. Die Untersuchung darüber, wie weit die Stoa an seiner Festigung und Durchsetzung teil hat, ist eine Sache für sich und gehört ins Gebiet der Geschichte der Philosophie. Auch die Beobachtung, daß das Hervortreten der *νοητῆ οὐσία*, das Leben in der übersinnlichen Welt, aus dem Platonismus stammt, dürfte nicht neu sein. Für das Gebet hat sie nur mittelbare Bedeutung¹⁾. Nur insofern ist die Untersuchung de Fayes wertvoll, als sie auch für die Gebiete, die an der Grenze des eigentlich Religiösen liegen, die Übereinstimmung der Gedanken des Clemens mit denen der hellenistischen Philosophie deutlich zum Bewußtsein bringt und so unsere Beobachtung bestätigt: daß die Vorstellungen des Clemens vom Gebet und damit seine ganze religiöse Grundstimmung, sein religiöses Innenleben wenig anders war als das eines Epiktet und Mark Aurel, eines Plutarch oder Plotin. Natürlich hat jeder dieser Männer seine Eigenart und bis in die kleinsten Einzelheiten, bis in den wörtlichen Ausdruck hinein darf man Übereinstimmungen zwischen ihnen nicht suchen. Die Möglichkeit, daß das Leben in der christlichen Gemeinschaft auf die geschilderten Vorstellungen des Clemens von Einfluß gewesen sind, soll nicht geleugnet werden. Aber die Gedankenwelt eines großen Mannes läßt sich nun einmal nicht in bestimmte Fächer restlos unterbringen. Dem „Unbewußten“ in der Persönlichkeit muß Rechnung getragen werden und darum müssen wir uns mit den festgestellten Beziehungen seiner Auffassung des Gebets zur allgemeinen Anschauung der hellenistischen Religionsphilosophie zufrieden geben.

limiter ainsi la prière (S. 290). — Ne doit-on pas . . . ajouter que non seulement l'idée particulière dont il s'agit dérive du Portique, mais que le sentiment même qui inspire à Clément l'idée que l'on doit exclure de l'oraison véritable toute demande touchant les biens extérieurs provient de la même source? (S. 290—91.)

¹⁾ Ebenso verfehlt erscheint es mir freilich, für die Vorstellung des Clemens vom Gebet auf einzelne Worte des Paulus zu verweisen (H. Lüdemann im Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Berl. 1902, XV, 4: Rö. 12, 12, 1. Th. 5, 17, Kol. 4, 2). Eine solche Zentralidee, wie sie der Gedanke vom betenden Gnostiker bei Clemens bedeutet, bildet sich nicht an einzelnen Schriftstellen, am allerwenigsten bei einem Philosophen des 2. Jahrhunderts, der erst im Mannesalter Christ wird.

Origenes.

Man pflegt in dogmengeschichtlichen Darstellungen Clemens und Origenes zusammen zu behandeln; so stark tritt bei ihnen das Gemeinsame hervor. Aber wo es sich um ihre Religion im eigentlichen Sinne des Wortes handelt, müssen wir sie trennen; denn hier zeigt sich bei allem Gemeinsamen ein bedeutender Unterschied zwischen beiden, der darauf beruht, daß Clemens im wesentlichen hellenistischer Philosoph ist, Origenes dagegen mit seinem religiösen Empfinden innerhalb der christlichen Gemeinde steht. Freilich werden wir bei einer Untersuchung über ihre Vorstellungen vom Gebet ein äußeres Moment nicht außer acht lassen dürfen. Die Ausführungen des Clemens in den Stromateis, die wir nur durch spärliche Stellen aus anderen Werken ergänzen konnten, sollten nichts anderes sein, als eine Darstellung der Art und Weise zu beten, wie der vollkommene Gnostiker sie übt. Die Abhandlung des Origenes über das Gebet¹⁾ ist dagegen durch eine bestimmte Frage veranlaßt; sie ist geschrieben, um Zweiflern die Notwendigkeit und Berechtigung des Gebetes zu beweisen. Wenn also bei Origenes die beschreibenden Partien, die Schilderung des Zustandes, in dem sich der Betende befindet, nicht entfernt den breiten Raum einnehmen wie bei Clemens, so haben wir den Grund dafür nicht nur in seiner andersartigen Stellung, sondern auch in der Abzweckung seiner Schrift zu suchen. Ebenso konnte ihn die apologetische Aufgabe dazu führen, vulgäre Vorstellungen aufzunehmen, die er in mehr systematischer Darstellung vermieden hätte. Dazu kommt, daß es dem Origenes, wie überall, so auch hier um eine sorgfältige Begründung aller seiner Behauptungen durch Schriftstellen zu tun ist; das gibt seinen Ausführungen ein „christliches“ Gepräge, das nicht immer in der Sache begründet ist.

Auch Origenes lebt in dem Gedanken, daß das ethisch-religiöse Ideal der Weise sei, der keines Dinges bedürfe und der Gottheit durch die stete Anschauung des Überirdischen nahe sei; der den göttlichen Geist, mit dem er in beständiger Gemeinschaft ist, in sich wie in einem Spiegel darstellt²⁾. Und dies Ideal, das die Philosophenschulen häufiger durch angespannte Kontemplation als durch das Gebet zu verwirklichen

¹⁾ Περὶ εὐχῆς, Ausgabe der Berliner Kvv. Kommission von P. Koetschau, Lpz. 1899.

²⁾ Vgl. Harnack, Dogmengesch. I², S. 607 f.
Dibelius, Vaterunser.

suchten, stellt sich ihm ähnlich wie dem Clemens im Bilde des betenden Menschen dar. So schreibt auch er, daß man das ganze Leben als ein einziges großes Gebet auffassen müsse¹⁾; er beschreibt das Gebet ganz in derselben Weise wie Clemens²⁾, und auch das Verbum ὀμλεῖν kommt, dem Terminus des Clemens entsprechend, vor³⁾ — ein Zeichen dafür, daß er sachlich mit seinem Lehrer durchaus übereinstimmt. Und dafür, daß wir richtig geurteilt haben, wenn wir als die Tendenz aller dieser Stellen bei Clemens wie bei Origenes das Bestreben gefaßt haben, dem Ideal der griechischen Religionsphilosophie nahe zu kommen, nämlich der Anschauung der Gottheit durch den Menschen, — dafür haben wir in der Schrift gegen Celsus einen schönen Beweis. Dort schildert Origenes das Beten des Christen und wiederholt dabei — offenbar absichtlich — die Worte, mit denen der Platoniker Celsus an einer kurz vorher behandelten Stelle das Schauen Gottes beschrieben hatte⁴⁾.

Und wie Clemens den Übergang zu seiner Auffassung des Gebetes als eines Lebenszustandes dadurch gewann, daß er seinen Inhalt und Zweck nach Möglichkeit vergeistigte, so auch Origenes. Zu Beginn des 31. Kapitels seiner Schrift περὶ εὐχῆς schildert er den Zustand der betenden Seele: wie sie sich losmacht von aller Unruhe des Irdischen, und ausgebreitet, wie der Beter die Hände ausbreitet, vor Gott tritt. Die Septuagintafassung von Ps. 62, 9 gibt ihm Gelegenheit, die Erhebung der Seele im Gebet als ein geistiges „κολληθῆναι τῷ θεῷ“ zu bezeichnen⁵⁾. Und wenn wir zwar auch hier wieder bemerken müssen, daß diese Ansätze zu einer Vergeistigung des Gebetes bei Origenes sich nicht so häufig finden wie bei Clemens, so fehlt es

¹⁾ οὕτω γὰρ μόνως τὸ „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ ἐκδέξασθαι δυνάμεθα ὡς δυνατὸν ἐν εἰρημένον, εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχὴν. a. a. O. K. 12, 2 (Koetschau S. 325).

²⁾ δι' αὐτῆς τῆς ἐν τῷ εὐχεσθαι καταστάσεως θεῷ παριστάται ἑαυτὸν καὶ παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι καὶ παρόντι. 8, 2 (K. S. 317).

³⁾ 9, 2 (S. 318) vom betenden Weibe.

⁴⁾ κατὰ Κέλσου VII, 44, ed. Koetschau S. 195—6: ἐν παντὶ δὲ τόπω εὐχόμενος, μύσας τοὺς τῆς αἰσθήσεως ὀφθαλμούς καὶ ἐγείρας τοὺς τῆς ψυχῆς, ὑπεραναβαίνει τὸν ὅλον κόσμον zu VII, 36 (S. 186): ἐὼν αἰσθήσει μύσαντες αναβλέψητε ἢ καὶ σαρκὸς ἀποστραφέντες ψυχῆς ὀφθαλμούς ἐγείρητε, μόνως οὕτως τὸν θεὸν ὄψεσθε.

⁵⁾ τὸ ἶναί οὖν πρὸς τὸν θεὸν οὐ σωματικῶς προστέταται ἡμῖν . . . οὐδὲ σωματικῶς ὁ προφήτης κολληθεὶς τῷ θεῷ φησιν ἐν τῇ εὐχῇ: „ἐκολληθῆ ὀπίσω σου ἡ ψυχὴ μου.“ κ. Κέλσου VII, 34 ed. Koetschau, S. 184.

doch bei ihm nicht an Gedanken, die fast über die seines Lehrers hinausgehen, so vor allem: ἀπορρόσῃς γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι (sc. die Betenden) τότε, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ· „ἐσημειώθη ἐφ’ ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε.“ καὶ ἡ ψυχὴ δὲ ἐπαυρομένη καὶ τῷ πνεύματι ἐπομένη τοῦ τε σώματος χωριζομένη καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύματι ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ· „πρὸς σὲ ἦρα τὴν ψυχὴν μου“, πῶς οὐχὶ ἤδη ἀποτιθεμένη τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται¹⁾. Ja, in der Schilderung dieses Aufstieges der Seele und ihrer mystischen Vereinigung mit der Gottheit kehrt auch das κατὰ ἀνάγκασιν des Clemens wieder: ὁ τοίνυν οὕτως εὐχόμενος τοσαῦτα προωφεληθεὶς ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ πεπληρωκότῃ τὴν πᾶσαν οἰκουμένην . . .²⁾

In diesem Streben nach einer Vergeistigung des Gebetes mußten dem Origenes die alttestamentlichen Stellen mit der Fülle ihrer Gebete um irdische Dinge in den Weg treten, und es ist sehr bezeichnend, wie er sich mit ihnen abfindet. Daß er die alttestamentlichen Wunderberichte als Typen faßt, sie allegorisiert, ist für einen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts selbstverständlich. Aber er geht noch weiter: Indem er den allegorisch aufgefaßten Wunderberichten Gebetserhöhrungen geistiger Art zur Seite stellt, schaltet er bisweilen ganz unwillkürlich den springenden Punkt, daß nämlich das betreffende Ereignis auf das Gebet des Menschen hin erfolgt sei, aus und spricht nur allgemein von Überwindung der innerlichen Unfruchtbarkeit: wir sollen befreit werden von den Nachstellungen der feindlichen bösen Geister wie Mardochai, Esther und Judith. Oder er setzt statt des bewirkenden Bittgebetes das der Errettung folgende Dankgebet als tertium comparationis ein; so bei den drei Männern im Feuerofen. Oder er geht über das bewirkende Gebet wie über einen Nebenumstand schnell hinweg und legt auf die Überwindung geistiger Unfruchtbarkeit oder auf das Dankgebet allein den Nachdruck; so bei Anna, Ezechiel und Daniel³⁾.

Während aber bei Clemens das Bittgebet an Bedeutung weit zurücktrat hinter der anbetenden Versenkung in den göttlichen Geist, nimmt es bei Origenes die herrschende Stellung ein. Und zwar ist das nicht etwa durch die bestimmte Abzweckung seiner Schrift: Das Bittgebet — denn auf dies bezogen sich die Fragen und Einwendungen

¹⁾ 9, 2 (S. 319).

²⁾ 10, 2 (S. 320).

³⁾ Alle Beispiele in K. 18.

des Ambrosius und der Tatiane — zu begründen, bedingt: in seinen übrigen Werken spricht Origenes in der Regel nur vom Bittgebet. Man wird also im Gegenteil sagen dürfen, daß es da, wo er das Gebet theoretisch behandelt, wo er es mit einer philosophischen Weltanschauung in Einklang zu bringen sucht, mehr zurücktritt, als es sein persönlicher Standpunkt an und für sich erfordern würde. So ist ihm selbst das Beten Jesu wesentlich Bittgebet¹⁾, und durch 1. Tim. 2 sieht er sich veranlaßt, unter den verschiedenen Arten des Gebets die δέησις als besondere Kategorie voranzustellen²⁾. War Clemens nicht müde geworden zu versichern, daß der Gnostiker alles, was er wolle, auch ohne Gebet erhalte, so spricht es Origenes geradezu als allgemeinen Satz aus: niemand könne von Gott etwas erhalten ohne Gebet³⁾. Selbst Jesus, so meint er, hätte vielleicht manches, was ihm auf sein Gebet hin zu teil geworden sei, nicht erhalten, wenn er nicht gebetet hätte⁴⁾. Auch seine Mahnungen, nicht um Irdisches zu bitten⁵⁾, stellt er unter

¹⁾ εἰ δὲ Ἰησοῦς προσεύχεται καὶ μὴ μάτην προσεύχεται, τυγχάνων ὧν αἰτεῖ διὰ τοῦ εὐχεσθαι, τάχα οὐκ ἂν αὐτὰ εἰληφώς χωρὶς εὐχῆς . . . 13, 1 (S. 325). Andererseits hat er das Problem wohl empfunden, das in dem Bittgebet eines Logos-Jesus gegeben ist, und hat sich davor geschenkt, es in so oberflächlicher und grober Art zu lösen, wie wohl andere Schriftsteller der Kirche: εἰ δὲ τοιούτων τι παρίσθῃσι καὶ τὰ εὐαγγέλια, ὅπου μὲν εἰσάγοντα τὸν Σωτῆρα εὐχόμενον περὶ τῶν δυνάμεων, ἵνα αὐτῷ ὑπαρχθῇ τὰ αἰτήματα ἀπὸ τοῦ πατρός· ὅπου δὲ χωρὶς εὐχῆς ποιῶντα, ὡς ἤδη ἔχοντα ἐκεῖνα περὶ ὧν ἠξίωτο, τολμηρὸν μὲν ζητῆσαι, ὁμῶς δὲ ὁ δυνάμενος μετὰ εὐλαβείας καὶ ταῦτα ἐξεταζέτω in Matth. XVI, 5 (B. IV, S. 14 f. ed. Lommatzsch). [Kritische Ausgaben der Werke des Origenes sind bisher nur von Κατὰ Κέλσου, Περὶ εὐχῆς und den Jeremias-Homilien durch die Berliner Kirchenväterkommission veranstaltet worden. Alle übrigen Schriften müssen noch nach der philologisch gänzlich ungenügenden Ausgabe von Lommatzsch, Berlin, 1832 ff. zitiert werden].

²⁾ 14, 2 (S. 331). Selecta in Psalmos 28, 2 (Lo. 12, 115) wo er die gleiche Einteilung vornimmt, ordnet er allerdings . . . μείζονα λέγων, ὡς ἐμοὶ τῆς δεήσεως τὴν προσευχὴν, καὶ τούτων τὴν ἔντευξιν, πάντων δὲ τὴν εὐχαριστίαν.

³⁾ τάχα γὰρ δόγμα τί ἐστι μηδένα λαμβάνειν θεῖαν δωρεὰν τῶν μὴ αἰτούντων αὐτήν in Ev. Joh. 13, 1 (Lo. 2, 2 f.).

⁴⁾ a. a. O. s. o.

⁵⁾ Wo es darauf ankommt, bestimmte Güter zu bezeichnen, nennt Origenes nie sinnliche, sondern stets geistige, wie etwa bei der Ermahnung, nach dem verborgenen Sinn der heiligen Schriften zu forschen: μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχῆ ep. ad Gregor. Thaum. ed. Koetschau (in „Des Greg. Thaum. Dankrede an Or., Freib. i. B. und Lpzg. 1894), S. 43.

den Gesichtspunkt, daß man sonst manches nicht erlangen dürfte, ja gerade hier gebraucht er einen sehr krassen Vergleich, um von der Notwendigkeit des Bittgebetes zu überzeugen¹⁾, wie er sich überhaupt nicht scheut, vulgäre Vorstellungen zur Begründung des Gebetes zu verwerten²⁾.

Da aber Origenes trotz seiner mehr zu vulgären Anschauungen neigenden Auffassung des Gebetes in seiner Gottesvorstellung, ja in seiner ganzen Weltanschauung mit Clemens zusammenstimmt, so kann es uns nicht wunder nehmen, wenn ihm die Einordnung des Bittgebetes in seine sonstige Gedankenwelt noch mehr Schwierigkeiten macht als jenem. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß der Versuch, das Gebet ausreichend zu begründen, ihm ebensowenig gelingt als seinem Lehrer. Zwar sind seine dahinzielenden Ausführungen weit umfassender und eingehender als die des Clemens, aber eine eigentliche Begründung enthalten sie nicht. Zu Beginn dieser Darlegungen schiebt er die Frage nach dem Endzweck des Gebets vorläufig zurück und verbreitet sich über den Nutzen, den der Beter hat, auch abgesehen von der bestimmten, gewünschten Wirkung seines Gebetes. Da preist er denn die gottesfürchtige Stimmung, in die schon die Vorbereitung zum Gebet den Menschen versetzt³⁾; er schildert die von allem Äußerem abgewandte, allen Tand und Glanz verachtende Sinnesrichtung einer Frau, die sich zum Gebet anschickt⁴⁾. Die einzige direkte Begründung geben ihm Schriftstellen; wie er dann Nutzen und Zweck des Gebetes wieder mit allgemeinen, religiös-philosophischen Gründen beweisen will, fällt er immer wieder in die vorigen Darlegungen zurück, indem er nicht von dem bestimmten Zweck redet, den das einzelne Gebet gerade verfolgt, sondern von dem Nutzen, den der Betende erhält *προωφεληθείς*⁵⁾. Vielleicht ist es auch nicht zufällig, daß er an der einzigen Stelle, an der er in diesem mehr philosophisch gehaltenen Zusammenhang von Erhöhung redet, das einfache *ἐπακούεσθαι* vermeidet und nur sagt, daß

¹⁾ ὡσπερ οὐκ ἔστι παιδοποιήσασθαι χωρὶς γυναικὸς καὶ τῆς εἰς παιδοποιεῖν χρησίμου παραλαμβανομένης ἐνεργείας, οὕτως τῶνδὲ τινῶν οὐκ ἂν τις τύχοι, μὴ οὕτως εὐχόμενος μετὰ διαθέσεως τοιαύτου . . . II. ε. 8, 1 (S. 316).

²⁾ Vgl. besonders die vulgäre Gottesvorstellung: *προσευχὴ γὰρ ἐκτενὴς καὶ θαυράτων ἐπίτασις τὸν θεὸν ἐφέλκει πρὸς ἔλεον* im Komment. zu d. Klageliedern. Fragm. Nr. 86 aus der Prophetenkatene; Ausgabe der Berl. Kirchenväterkomm. (von Klostermann), S. 267 (zu Jer. 3, 4a).

³⁾ 8, 2 (S. 317).

⁴⁾ 9, 1. 2 (S. 318).

⁵⁾ 10, 2 (S. 320).

der Betende die ἐνέργεια τοῦ ἑπακούοντος verspüre¹⁾, wobei unbestimmt bleibt, was das ἑπακούειν für eine Wirkung hat; ja der Zusatz ἐν λαλῶν zeigt — obwohl wir ihn nicht pressen dürfen, denn er ist wohl nach Jes. 58, 9 gebildet — daß es dem Origenes bei dem Ausdruck „ἐνέργεια τοῦ ἑπακούοντος“ nicht um eine Erhörung der bestimmten Bitte zu tun ist, sondern um das Zustandekommen der oben geschilderten Gesinnung und Stimmung, um das, was er nachher mit dem Worte προωφεληθεῖς meint. So stellt er auch zwischen dem Gebet und der Hilfe der Engel einen Kausalzusammenhang ausdrücklicly nicht her, sondern erklärt diese Hilfe durch eine sehr künstliche Konstruktion²⁾.

Alle diese Beobachtungen zeigen, daß Origenes da, wo er sich in philosophisch-spekulativer Argumentation mit dem Gebet zu beschäftigen hatte, den Gegensatz spürte, der zwischen der vulgären jüdisch-christlichen Auffassung vom Gebet und dem philosophischen Gottesbegriff besteht, wie er ihn aus der griechischen Religionsphilosophie übernahm. Ein so unerschütterlicher Besitz ihm auch das Bittgebet in seiner vulgären Form ist, so wagt er es dennoch nicht, dessen Nutzen und Berechtigung durch Erhörungsberichte zu erweisen, wie es spätere Schriftsteller ungescheut getan haben, sondern bemüht sich, seine philosophische Weltanschauung nicht außer acht zu lassen und wenigstens seine theoretischen Ausführungen so zu gestalten, daß sie den Ansprüchen philosophischer Bildung zur Not genügen können³⁾.

Noch in anderer Beziehung leitet Origenes von der nach möglichster Vergeistigung strebenden Auffassung seines Lehrers zu vulgären Anschauungen über. Wir hatten gesehen, daß auch er das Gebet als einen Lebenszustand schildert, indem er, ganz wie Clemens,

¹⁾ 10, 1 (S. 319). An anderen Stellen, wie ja schon aus den oben für das Bittgebet zitierten Ausführungen hervorgeht, spricht er ganz unbefangen von Erhörung im eigentlichen Sinne. Vgl. z. B. 6, 4 (S. 313f.), das ganze Kapitel 13, in der V.U.-Erklärung die 2. u. 3. Bitte (S. 357f.) und die 6. Bitte. Das Problem der Gebeterhörung hat Origenes nicht eigentlich aufgerollt. Daß würdige und „verständige“ Beter immer erhört werden, steht ihm ebenso fest wie dem Clemens (S. 383, 29, 4, sogar als Argument der Exegese benutzt); die Erhörung bleibt nur aus bei Unwürdigkeit des Beters oder Schädlichkeit des Erbetenen. 6, 4 (S. 313f.).

²⁾ K. 11.

³⁾ οὕτω γὰρ μόνως τὸ „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε“ ἐκδέξασθαι δυνάμεθα, ὡς δυνατὸν ὄν εἰρημένον, εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἰποιμεν εὐχὴν· ἥς εὐχῆς μέρος ἐστὶ καὶ ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχὴ, οὐκ ἕλαττον τοῦ τρις ἐκάστης ἡμέρας ἐπιτελεῖσθαι ὀφειλοῦσα. 12, 2 (S. 325).

diesen Lebenszustand durch immerwährendes Einzelgebet erreicht oder erstrebt sah. Aber Origenes sieht doch die Unmöglichkeit immerwährender Einzelgebete ein, die jenen nicht gekümmert hatte. Und so sieht er sich genötigt, das Resultat, zu dem dieser aus der Grundidee von dem Gnostiker, der in steter Gemeinschaft mit Gott lebt, gekommen war, durch das Mittel der Allegorie zu erreichen. Nicht bei allen Handlungen, beim Spazierengehen, beim Essen und Trinken betet nach seiner Meinung der vollkommene Mensch, sondern alle diese Handlungen sind selbst als Gebete anzusehen, soweit sie nur im rechten Geiste geschehen¹⁾. Den Worten nach ist damit dasselbe erreicht, daß nämlich das ganze Leben des Menschen ein Gebet sei, in Wirklichkeit gibt Origenes damit die zentrale Stellung, die das Gebet in der Religionsphilosophie des Clemens eingenommen hatte, auf. Eine solche Allegorisierung der einzelnen actus des Menschen wäre aber nicht möglich gewesen, wenn nicht das Gebet selbst irgendwie als actus empfunden worden wäre. Hier liegt die alte vulgäre, aus der Verbindung des Gebets mit dem Kultus stammende Anschauung zu grunde,

¹⁾ Die beiden Stellen sind für unsere Untersuchung von Wichtigkeit und müssen deshalb hier in extenso Platz finden: in I. Sam. hom. 1, 9 (XI, 304f. ed. Lommatzsch): Ego cum legerem aliquando apud Apostolum, quod dixit: „sine intermissione orate“: quaerebam, si praeceptum hoc possibile esset impleri. Quis enim potest numquam desinere ab oratione, ita ut neque cibum, neque potum sumendi tempus habeat? Quippe cum si haec fiant, intermittenda videtur oratio. Sed nec dormiendi aut aliquid aliud humani usus agendi veniam secundum istud praeceptum oratio communiter intellecta concedit. Videamus ergo, ne forte omnes actus ejus, qui in divino versatur officio, et omnia gesta vel dicta, quae secundum Deum gerit et dicit, ad orationem reportentur. Si enim oratio hoc solum intelligatur, quod communiter scimus, neque Anna in his verbis orasse videbitur, et numquam ullus justorum secundum Apostoli praeceptum sine intermissione orare potest. Si vero omnis actus justus, quem secundum Deum agit, et secundum mandatum divinum oratio reputatur, quia justus sine intermissione, quae justa sunt, agit, per hoc sine intermissione justus orabit, nec umquam ab oratione cessabit, nisi justus esse desistat. Selecta in Psalm. I (XI, 381 Lo.): Nachdem Origenes das Wort: „ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός“ in entsprechender Weise erklärt hat, fährt er fort: Διὰ τούτου λέγεται καὶ τὰ παρὰ τῷ ἀποστόλῃ ἀπορούμενα λέγοντι· „ἄδιαλείπτως προσεύχεσθε“. Πῶς γὰρ κοιμώμενός τις εὔξεται, καὶ πράττων τι τῶν εἰς ἀνθρώπους καθηκόντων, ἢ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα θεραπεύων; Ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τούτου φαμέν· ὅτι κέριραγε πρὸς θεὸν καὶ αἰτεῖ αὐτὸν τὰ κάλλιστα προκαλούμενος ἐπὶ τὸ παρασχῆναι ὁ τέλειος, πάντα κατὰ τὸν λόγον ποιῶν, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ πρᾶξιν εὐχὴν εἶναι.

daß das Gebet ebenso wie das Opfer eine Handlung ist — eine Anschauung, die auch in der christlichen Gemeinde immer bestanden hat¹⁾, die freilich bei Clemens ganz zurückgedrängt erscheint und erst hier, bei Origenes, wieder zum Vorschein kommt. Daß dem so ist, sehen wir auch daraus, daß sich die Parallelisierung des Gebetes mit dem Opfer bei Origenes häufig findet²⁾, während sie bei Clemens wohl einmal vorkommt³⁾, aber ohne jede Bedeutung ist. Eine solche Gegenüberstellung von Opfer und Gebet lag ja nahe. Um die Vergeistigung des christlichen Gottesbegriffs zu kennzeichnen, wird sie dem jüdischen Kultus gegenüber stets, bald auch gegenüber allem heidnischen Kult geübt worden sein, obwohl wir das letztere erst aus den Schriften der Apologeten belegen können. Aber während es sich dort überall nur um die Darbringung selbst, ohne eine bestimmte Abzweckung auf den Menschen handelt⁴⁾, geht Origenes so weit, zu behaupten, daß Gott von uns etwas empfangen müsse, ehe er zu geben bereit sei⁵⁾.

¹⁾ Man vergleiche die Zusammenstellung der Didache (15, 4): τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτως ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

²⁾ Z. B. in Jer. hom. 18, 10. π. εὐχῆς 2, in Lev. hom. 13, 3, κ. κέλσου VIII, 27. Auch braucht Origenes zum ersten Male die Verba προσφέρειν und ἀναφέρειν häufig für das Gebet. So z. B. π. εὐχῆς 13. 27. 32. κ. Κέλσου VIII, 13.

³⁾ So etwa Strom. II, 18, VII, 12. In der Regel aber faßt Clemens einen gottseligen Lebenszustand, die gnostische ἑξομολογία, als das wahre Opfer des Christen (Strom. 7, 3. 6. Paed. 3, 12 und öfter). Derselbe Satz kehrt in der hellenistischen Religionsphilosophie, von den Anfängen der Stoa bis zum Ausgang des Neuplatonismus immer wieder. Ein neuer Beweis dafür, wie sehr Clemens in seiner Religion philosophisch gebildeter Hellenist ist!

⁴⁾ Man denke an die Sätze: Justin, Dial. 117: ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι καὶ αὐτὸς φημι oder Ptolem. ad Floram 8: προσφοράς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτὴρ, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐχαριστίας. Vgl. Iren. III, 18, 3, auch Justin, Apol. I, 9 u. 10; 13, 1.

⁵⁾ In Num. hom. 24, 2: vult a nobis prius aliquid accipere Deus et ita nobis aliquid ipse largiri, ut dona sua et munera merentibus et non immeritis largiri videatur. Quid autem est, quod vult accipere a nobis Deus? Audi scripturae sententiam: et nunc Israel, quid dominus Deus tuus poscit a te, nisi ut timeas dominum Deum tuum et ambules in omnibus viis ejus, et diligas eum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex totis viribus tuis? Haec sunt ergo, quae Dominus poscit a nobis. Quae si non prius offeramus, ab ipso accipiemus nihil.

Ebenso finden sich bei Origenes Spuren der magischen Auffassung des Gebetes, nach der auf die Gebetsformel alles ankommt, nach der ein besonderes Wissen dazu gehört, die geheimnisvollen, wirkungskräftigen Formeln zu brauchen und zu verstehen. Das Gebet des Geistes, das nur der Gotterleuchtete zu fassen und zu beten imstande ist, ist nach seiner Meinung voll von geheimen und wunderbaren Lehren göttlicher Weisheit¹⁾. Johannes der Täufer hat „in betreff des Gebetes etwas geschaut“, das er dann einem kleinen Kreise vertrauter Schüler als Arkanstück überliefert habe²⁾. Der Jünger, dessen Frage dem Lukasbericht zufolge Jesus veranlaßte, das Vaterunser zu sprechen, habe, obgleich er als Jude schon beten konnte, doch gefühlt, daß er in betreff des Gebetsortes *μείζονος ἐπιστήμης* bedürfe³⁾. Und ebenso ist es für Origenes selbstverständlich, daß die Gebete Christi voll verständiger und großer Worte gewesen seien⁴⁾. Hier gilt das Gebet nicht mehr als eine Zwiesprache mit Gott, deren sinnliche Änderung gleichgültig ist, sondern es kommt auf die Worte an. Das aber ist jene magische Vorstellung, natürlich nicht in der krassen Form, wie sie uns in den Zauberpapyri entgegentritt, sondern etwa so, wie sie im Bewußtsein des Volkes, auch der Gebildeten lebte, wie sie z. B. auch im klassischen Mysterienwesen (hier auch in engster Verbindung mit der *γῶσις*⁵⁾ eine große Rolle spielt. Dahin weist uns auch der weitere Gedanke, daß das Gebet einen Schutz gegen die Macht feindlicher Geister bildet⁶⁾. Ist doch auch die geheimnisvolle

¹⁾ αἱ τοιαῦται δὲ εὐχαὶ αἱ ὄντως πνευματικαὶ προσευχομένου ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἁγίων τοῦ πνεύματος, ἀνεγράφησαν, πεπληρωμένα ἀπορρήτων καὶ θαυμασίων δογμάτων und αἰτινες προσευχαὶ, ἐπεὶ ἀληθῶς ἦσαν προσευχαὶ γινόμεναι πνεύματι λεγόμεναί τε καὶ τῶν δογμάτων τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας πεπλήρωνται, ὥστε εἰπεῖν ἂν τινα περὶ τῶν ἐν αὐταῖς ἐπαγγελλομένων „τίς σοφὸς καὶ συνήσει ταύτας; καὶ συνετὸς καὶ ἐπιγνώσεται αὐτάς“; 2, 5, S. 303.

²⁾ τί δὲ καὶ ὁ „Ἰωάννης ἐδίδασκε τοὺς μαθητὰς“ περὶ τῆς εὐχῆς . . . εἰ μὴ τινα κατὰ τὸ „περισσότερον“ εἶναι „προφήτου“ ἔβλεπε περὶ τῆς εὐχῆς, ἅπερ εἶδος οὐ οὐ πᾶσι τοῖς βαπτιζομένοις ἀλλὰ τοῖς πρὸς τὸ βαπτίζεσθαι μαθητευομένοις ἐν ἀπορρήτῳ παρεδίδου (S. 302—3).

³⁾ ἤρχετο μὲν γὰρ κατὰ τὰ Ἰουδαίων ἔθνη, ἐώρα δὲ μείζονας ἐπιστήμης ἑαυτὸν δεόμενος εἰς τὸν περὶ τῆς εὐχῆς τόπον. 2, 4, S. 302.

⁴⁾ ὅτε ἐπιστημόνων καὶ μεγάλων λόγων ἤκουεν ἀπαγγελλομένων ὑπὸ τοῦ σωτήρος ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ . . . Ebda.

⁵⁾ Darüber vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Gött. 1894, S. 85.

⁶⁾ ὥσπερ γὰρ βέλος ἀπὸ τῆς τοῦ εὐχομένου ψυχῆς τῇ γνώσει καὶ τῷ λόγῳ ἡ

Andeutung dessen, was Johannes über das Gebet geschaut und gelehrt habe, aus dieser Gedankenwelt heraus zu verstehen, deren charakteristisches Kennzeichen eben das Geheimnis bildet. Allerdings ist zu beachten, daß Origenes auch hier wieder durch Schriftstellen zu seinen Ausführungen veranlaßt wird. Aber die Auslegungsmethode der damaligen Zeit gestattete es eben, aus der Schrift jedesmal die eigene Weltanschauung herauszulesen, und es wird darum nicht erlaubt sein, solche Äußerungen des Origenes aus seiner exegetischen Gewissenhaftigkeit zu erklären. Er wäre vielmehr zu solcher Auslegung nie gekommen, hätte er nicht jene vulgären Vorstellungen gekannt und anerkannt.

Daß sich das Gebet, wie es in der christlichen Gemeinde im großen und ganzen geübt wurde, von der Gebetsweise anderer Religionen nicht wesentlich unterschied, ist schon bemerkt worden. Dem entspricht es, daß Origenes etwas Besonderes im Beten des Christen nur in geheimnisvollen Lehren und in verständigen Worten sucht, nicht auf eigentlich religiösem Gebiet. Ist ihm auch, wie vor allem seine Auslegung der Anrede im Vaterunser so schön zeigt¹⁾, das religiös Wertvolle und Neue am Christentum in voller Klarheit aufgegangen, so ist doch bei ihm von einem neuen Gebetsgeist des Christen nirgends die Rede, weder dem Heidentum, noch dem Judentum gegenüber. Wo er seine Ausführungen durch alttestamentliche Beispiele belegt, da allegorisiert er diese wohl, um das Sinnliche in Geistiges umzusetzen, einen wesentlichen Unterschied bemerkt er nicht.

Nur in einem anderen Punkte noch sieht er einen Vorzug des christlichen Gebetes: in seiner Unterstützung durch höhere Mächte. Auch das ist eine vulgäre Vorstellung, die wir in christlichen Schriften nicht selten finden²⁾. Nach der Meinung des Origenes beten die Engel mit und für den Menschen, ebenso die Seelen der Entschlafenen, die Heiligen und vor allem Christus als der Hohepriester³⁾. Immerhin redet er in dieser Darstellung, deren Ausführlichkeit wohl durch sein

τῆ πίστει πρόεισιν ἀπὸ τοῦ ἁγίου, τιτρώσκον ἐπὶ καθαιρέσει καὶ καταλύσει τὰ ἐχθρὰ τῷ θεῷ πνεύματα, τοῖς τῆς ἀμαρτίας δεσμοῖς περιβαλεῖν ἡμᾶς θέλοντα. 12, 1 (S. 324). Ebenso κ. Κέλσου 7, 67 (S. 216).

¹⁾ Selbst diese Auslegung aber ist weniger religiös als spekulativ-ethisch interessiert.

²⁾ Vgl. S. 12.

³⁾ K. 10, 2 und 11 ganz. Ferner κ. Κέλσου VIII, 34; 36; 64. V, 5. Exh. 26.

spekulatives Interesse bedingt ist, das hier zum Durchbruch kommt¹⁾, nicht mit der Sicherheit wie andere vor ihm und nach ihm²⁾. So scheut er sich auch, die Hilfe der Engel in einen direkten Zusammenhang mit dem Gebet des Menschen zu bringen. Er konstatiert zwar, daß die Engel das Gebet hören und daraufhin eingreifen, aber sie hören es mehr zufällig, die Wirkung des Gebetes ist nicht die eigentlich gewollte, sondern eine unabsichtliche, die nur im praktischen Erfolge mit der beabsichtigten auf dasselbe hinausläuft. Auch wird der Gedanke einer Unterstützung des menschlichen Gebetes durch Christus als den Hohenpriester in seiner Wirkung für die Gebetspraxis noch stark beeinträchtigt durch das strikte Verbot, zu Christus zu beten³⁾.

Überblicken wir die im vorstehenden geschilderten Anschauungen des Origenes vom Gebet und vergleichen sie mit denen des Clemens, so werden wir nicht nur feststellen, daß bei Origenes alles viel weniger frei ist, viel mehr gebunden durch Schriftstellen und Vulgäranschauung, sondern wir gewinnen zugleich einen Einblick in die verschiedene Religiosität beider Männer. Clemens ist hellenistischer Philosoph, Origenes lebt in der Gedankenwelt der christlichen Gemeinde. Was wir an Clemens bewundern, ist die große Einfachheit, wenn man will: Einseitigkeit seiner Gedanken; der in Gott lebende und befriedigte Gnostiker — weiter kommt für ihn nichts in Betracht. Origenes steht im Leben des Tages; die Nöte des Menschen berühren ihn, und darum hat er Sinn für die Fragen und Gedanken, die in einer Gemeinschaft eine Rolle spielen⁴⁾.

Will man das Schema von der Hellenisierung des Christentums auch auf die Vorstellungen vom Gebet anwenden, so könnten nur die

¹⁾ Der ganze Abschnitt über das Verhältnis der Engel zu Christus hat mit dem Gebet nicht das Geringste zu tun. Die auf- und niedersteigenden Engel werden geschaut τῶν τῶ φωνῆ τῆς γλώσσης πεφωτισμένοις ὀφθαλμοῖς. Darum die breite Ausführung!

²⁾ Vgl. die vorsichtige Ausdrucksweise: sed ed omnes sancti, qui de hac vita decesserunt, habentes adhuc caritatem erga eos, qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum et jurare eos precibus suis atque interventi suo apud Deum, non erit inconveniens. in Cant. III (15, 26, ed. Lo.).

³⁾ 15, 1 (S. 333 f.).

⁴⁾ Deshalb behandelt Origenes auch ausführlich äußere Fragen, wie die Kleidung der Frauen beim Gebet, die Körperhaltung, Gebetsstunden u. dgl., während Clemens davon schweigt, oder kurz darüber hinweggeht.

Schriften des Origenes als Zeugnisse für den Verschmelzungsprozeß in Betracht kommen. Allein es ist ein Doppeltes zu beachten: die Gedanken, die die Auffassung des Origenes von der des Clemens unterscheiden — Hervortreten der Bitten; das Gebet als Handlung; Wertung der Gebetsworte u. s. f. — hat er sicherlich aus der Vorstellungswelt der Gemeinde übernommen. Die Gedanken selbst aber sind nicht eigentümlich christlich, sondern sind allen Religionen gemeinsam. Was ihnen in den Schriften des Origenes den christlichen Charakter gibt, ist die stete Begründung durch Schriftstellen. Weniger um das Eindringen christlicher Vorstellungen in eine hellenistisch-philosophische Gedankenwelt kann es sich hier handeln als um den beginnenden Einfluß vulgärer Elemente, wie sie in den Gemeinden verbreiteter und wirksamer gewesen sein werden, als wir aus den uns erhaltenen Quellen belegen können.

Dazu kommt ein Zweites: Wir haben es hier mit einer einzelnen Persönlichkeit zu tun. Von einer Hellenisierung des Christentums zu sprechen hat aber nur da einen Sinn, wo es sich um Gedankengefüge handelt, die wirksam geblieben sind und endlich die ganze christliche Welt mehr oder weniger durchdrungen und beherrscht haben. Es liegt aber auf der Hand, daß nirgends schriftlich fixierte Anschauungen einen so geringen Einfluß ausgeübt haben, wie in der Frage des Gebets, die sich dem Einzelnen täglich aufdrängt und täglich beantwortet wird, bei der uralte Vorstellungen mit einer Zähigkeit wurzeln, daß alles Reden und Schreiben dagegen gar nicht in Betracht kommt. Das Bild, das wir erhalten, ist also folgendes: Die Vorstellungen des Volkes vom Gebet bleiben dieselben; die Zugehörigkeit zum Christentum ändert kaum etwas daran. Einzelne Männer erheben sich darüber empor, schütteln von der vulgären Auffassung bald mehr, bald weniger ab. So war es bei den Philosophen der hellenistischen Zeit; so war es auch bei den Theologen von Alexandria. Dieser Prozeß aber vollzieht sich für jeden Einzelnen besonders; auf die Anschauung gleichgestimmter Gebildeter vom Gebet ist das Vorbild des anderen von geringer, für die Anschauung der Gesamtheit von gar keiner Bedeutung. Bemerkenswert ist dabei nur, daß innerhalb des hellenistischen Heidentums eine starke Ablösung Einzelner von der vulgären Anschauung Generationen hindurch erfolgen konnte, während auf christlichem Boden das nur einmal geschehen ist. Die Gnostiker hatten durch die Aufnahme magischer Elemente ein starkes Band mit der Volksanschauung behalten. Clemens schnitt

dies Band durch; aber schon Origenes versuchte es, wenn auch an anderer Stelle, wieder anzuknüpfen. So stark war der Einfluß des religiösen Gemeindelebens!

Gregor von Nyssa.

Wenn die Reden Gregors über das Gebet¹⁾ einen ganz anderen Geist zu atmen scheinen als die Darlegungen der Alexandriner, so ist dieser Eindruck zunächst durch ihren Zweck mitbedingt. Denn während Clemens nur beschreibt, wie der Gnostiker betet, und Origenes sich an einen gebildeten Leserkreis wendet, dem Zweifel an der Berechtigung des Gebets aus philosophischen Gründen kommen konnten, so sind die Reden Gregors für die große Masse bestimmt²⁾, die es aus religiöser Gedankenlosigkeit und Untätigkeit aufzurütteln galt³⁾. Infolge dieser Bestimmung mußten die Argumente, die ganze Form der Auseinandersetzung, volkstümlicher werden.

Aber der Zweck der Reden erklärt doch den anderen Geist, der aus ihnen spricht, nicht hinreichend, sondern auch die Vorstellungen Gregors vom Gebet scheinen in wesentlichen Punkten andere zu sein als die der Alexandriner. Zwar was dem Leser zuerst entgegentritt, ist nicht ein bestimmter, andersartiger Begriff vom Gebet, sondern eine ungeheure Wirrmis von allen möglichen Vorstellungen, von den sublimsten bis zu den grob-vulgären, die Gregor in seinen Reden zum Ausdruck bringt, ja unmittelbar nebeneinander stellt. In der langen Aufzählung der ersten Rede⁴⁾ charakterisiert er das Gebet zunächst als ein Mittel zur

¹⁾ εἰς τὴν προσευχὴν edid. Adamski bei Migne, Patrol. gr. B. 44, Sp. 1119 bis 1194 (1863).

²⁾ . . . ὅτι οὐ τὸ πῶς δεῖ προσεύχεσθαι τὸν παρόντα σύλλογον διδάσκεισθαι χρῆ, ἀλλ' ὅτι δεῖ πάντως προσεύχεσθαι· ὅπερ οὕτω τάχα δέδεκται ἢ τῶν πολλῶν ἀσώφ. Or. 1 S. 1120.

³⁾ Vgl. die Ausführungen S. 1120—1124.

⁴⁾ Or. 1 S. 1124: προσευχὴ σωφροσύνης ἐστὶ φυλακτήριον. θυμοῦ παιδαγωγία, τύφου καταστολή, μνησικακίας καθάρσιον, φθόνου καθαίρεισις, ἀδικίας ἀναίρεισις, ἀσεβείας ἐπανόρθωσις.

προσευχὴ σωμάτων ἐστὶν ἰσχύς, οἰκίας εὐθηρία, πόλεως εὐνομία, βασιλείας κράτος, πολέμου τρόπαιον, εἰρήνης ἀσφάλεια, τῶν διεστώτων συναγωγὴ, τῶν συνεστώτων διαμονή.

προσευχὴ παρθενίας ἐστὶ σφραγίς, γάμου πίστις, ὁδοιπόροις ὄπλον, κοιμωμένων φύλαξ, ἐργηρῶτων θάρσος, γεωργῶν εὐφορία, ναυτιλλομένων σῴτηρία (s. S. 46).

Bewahrung sittlich-religiöser Güter; gleich darauf in prägnantester Ausdrucksweise als Handhabe zur Erlangung irdisch-physischer Besitztümer. Es folgt eine Ineinanderschiebung beider Vorstellungen, in die sich auch ganz äußerliche Gesichtspunkte einmischen, bis dann unvermittelt die griechische Auffassung durch den alexandrinischen Terminus *ὁμίλια* eingeführt wird. Den Schluß macht wieder die vulgäre Anschauung, die an einigen krassen alttestamentlichen Beispielen anschaulich gemacht wird. Welch wunderliche, bunte Mischung, die bezeichnend ist für den Synkretismus dieser Zeit, die nichts Eigenes schaffen, nur Gegebenes aneinander- und ineinanderfügen konnte! Ein gutes Teil dieser Aneinanderreihung so verschiedener Elemente wird freilich dem Rhetor auf Rechnung zu setzen sein¹⁾; aber sie zeigt jedenfalls, wie wenig Gregor den inneren Widerspruch einer solchen synkretistischen Vorstellungsweise und das damit gestellte Problem empfand.

Die Grundvorstellung, die den Ausführungen Gregors und seiner praktischen Verwendung des Gebets zu Grunde liegt, ist zweifellos die, daß das Gebet eine Bitte ist um alles, was dem Menschen am Herzen liegt, und zwar ohne das energische Streben nach Vergeistigung, das wir bei den Alexandrinern beobachtet hatten. Zwar findet sich die alexandrinische Anschauung, wie wir bereits gesehen haben, auch bei Gregor. Auch außerhalb der angeführten Aufzählung leitet er aus dem Gebet eine Lebensgemeinschaft mit Gott her²⁾; wer sich nicht durch das Gebet mit Gott vereint, lebt von Gott getrennt³⁾; zweimal bezeichnet er das Gebet als den Zutritt zu Gott⁴⁾. Aber

προσευχῇ κρινομένων συνήγορος, δεδεμένων ἄνεσις, κεκημηκότων ἀνάπαυσις, λυπομένων παραμυθία, χαϊρόντων θυμηθία, πενθούτων παράκλησις, γαμούντων στέφανος, γενεθλίων ἔορτη, ἀποθησκόντων ἐντάφιος.

προσευχῇ θεοῦ ὁμίλια, τῶν ἀοράτων θεωρία· τῶν ἐπιθυμούντων πληροφορία, τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμία, τῶν καλῶν προκοπή, τῶν κακῶν ἀνατροπή, τῶν ἁμαρτανόντων διόρθωσις, τῶν παρόντων ἀπόλαυσις, τῶν μελλόντων ὑπόστασις.

προσευχῇ τῷ μὲν Ἰωνᾶ τὸ κῆτος οἶκον ἐποίησεν, τὸν δὲ Ἐζεκίαν αὐτῶν πυλῶν τοῦ θανάτου πρὸς τὴν ζωὴν ἐπανήγαγεν· τοὺς δὲ τρισὶ νέοις εἰς πνεῦμα δροσῶδες τὴν φλόγα ἔτρεψεν· καὶ τοὺς Ἰσραηλιταὶς κατὰ τῶν Ἀμαληκιτῶν ἀνέστησε τρόπαιον u. s. f.

¹⁾ Überhaupt erschwert es der rhetorische Schwulst, der in dieser Zeit an der Tagesordnung war, ungemein, ein klares Bild von der Vorstellung der Verfasser zu gewinnen.

²⁾ Ἐκ γὰρ τοῦ προσεύχεσθαι τὸ μετὰ θεοῦ εἶναι. S. 1124.

³⁾ χωρίζεται δὲ τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ Θεῷ. Or. 1, S. 1124.

⁴⁾ Or. 2, S. 1140.

ganz abgesehen von der geringen Zahl dieser Stellen, beweist der Umstand, daß diese Vorstellung nirgends verwertet wird, daß nirgends aus ihr Folgerungen gezogen werden, zur Genüge, daß es sich hier um übernommene Bezeichnungen handelt, denen Gregor keinen eigentlichen Inhalt zu geben vermag. Auch braucht er solche Benennungen nicht nur in der erwähnten, langen Beschreibung des Gebets neben ganz andersartigen: Wo er im Gegensatz zum Gelübde (εὐχή) das Gebet (προσευχή) als einen Zutritt zu Gott erklärt, da hat er unmittelbar vorher in ganz paralleler Gegenüberstellung das Gebet mit einer Bitte um Güter gleichgesetzt. Ja, einmal sieht er in der ὁμιλία πρὸς τὸν θεόν, die er mit Gebet und Dank identifiziert, eine Leistung, mit der der Mensch die Wohltaten Gottes vergelten könne¹⁾. Und hier, wie auch an anderer Stelle, bezeichnet er den beständigen Gebetsverkehr mit Gott als ein Ideal, dessen Verwirklichung undenkbar und darum höchstens nach sehr starken Abstrichen zu erstreben ist. Damit ist der Anschauung der Alexandriner, die es, wie wir gesehen haben, mit ihrem Gedanken von der beständigen Lebensgemeinschaft des Gnostikers mit Gott, die durch das immerwährende Gebet zustande kommt, durchaus ernst meinten, endgültig der Abschied gegeben.

Das Gebet ist Bittgebet, ist ein wirksames Mittel zur Erlangung von Gütern aller Art! Das ist der Grundgedanke in den Reden Gregors, diese Überzeugung will er in seinen Zuhörern wecken. Er antwortet auf die Frage: Ist der göttliche Beistand, der im Gebet angerufen wird, für das Tagewerk des Menschen von Nutzen oder nicht?²⁾ Kann dem Menschen durch das Wirken Gottes ein Gut zu teil werden?³⁾ Daß dies der Fall ist, sucht Gregor zu zeigen, indem er weniger durch logische Beweise als durch die Gewalt der Rede zu überzeugen strebt. Dabei gebraucht er nicht selten Beispiele, die den Gedanken einer magischen Kraft des Gebetes voranzusetzen scheinen: dem Landmann mehrt es die Früchte auf seinem Feld, der Wanderer, der Feldherr, der Bräutigam, kurz jeder, der irgend etwas Wichtiges beginnt, wird durch das Gebet den gewünschten Erfolg erringen⁴⁾.

¹⁾ λογίζομαι τοίνυν, ὅτι καὶ πάσῃ τῇ ζωῇ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ὁμιλίαν συμπαρατίνομεν εὐχαριστοῦντες καὶ προσευχόμενοι, τοσοῦτον τῆς κατὰ τὴν ἀντίθεσιν ἀξίας ἀπολετούμεθα, ὅσον εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀντιδοῦναι τῷ εὐεργέτῃ προεδυμήθημεν. Or. 1, S. 1124 und ἡμεῖς . . . οὐ περὶ δυνατὸν εὐγκωμονοῦμεν, οὐ λέγω πᾶσαν ἡμέραν, ἀλλ' οὐδὲ πολλοστὸν τῆς ἡμέρας τῇ κατὰ θεὸν ἀποκληροῦντες σχολῇ. S. 1125.

²⁾ Or. 1, S. 1121.

³⁾ Ebenda.

⁴⁾ Or. 1, S. 1121—24.

Andere haben durch das Gebet Ehrenstellen, Würden und Reichtum erlangt. Und wie bei der magischen Vorstellung vom Gebet alles auf die Kenntnis der richtigen Formel ankommt, so stellt auch Gregor nicht nur das Vaterunser unter den Gesichtspunkt einer magisch wirkenden Formel (s. u.), sondern er legt auch in seinen allgemeinen Ausführungen alles Gewicht auf die Kenntnis der rechten Art zu beten, weil davon der Erfolg des Gebetes abhängt¹⁾, und die Anweisung Christi, man solle beim Gebet nicht viele Worte machen, wird von ihm nur in diesem Sinne verwertet²⁾. Wenn Gregor solche und ähnliche Anweisungen — etwa die, daß man vor dem Gebet Gelübde darbringen müsse — als *μυσταγωγία* bezeichnet³⁾, so ist dahinter kein Einfluß des Mysterienwesens auf seine Vorstellungen vom Gebet zu suchen. Aus der Terminologie der Mysterien war ja längst einiges in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen. Hier handelt es sich eben nur um ein Wort; der Gedanke wird nirgends praktisch verwertet.

Und wie unbeeinflußt Gregor im ganzen von den Vorstellungskreisen des Mysterienwesens ist, zeigt zum Überfluß der Beginn der zweiten Rede. Wie könnte er sonst ausdrücklich betonen, daß Christus nicht die Seele durch Enthaltung und reinigende Worte läutere!

An einem Punkte noch scheint es Gregor mit der Anschauung der Alexandriner, d. h. in diesem Falle der griechischen Religionsphilosophie, zu halten; er schließt die Bitten um Irdisches aus⁴⁾. Nachdem wir gesehen haben, wie häufig er von solchen Bitten unbefangen spricht, an ihrer Erfüllung gerade die Wirksamkeit und Notwendigkeit des Gebetes anschaulich macht, muß uns das in Erstaunen setzen, und es bleibt nur die eine Erklärung, daß dieses Verbot trotz seiner schroffen Form nur ein theoretisches ist: der Tribut,

¹⁾ δῆλον γὰρ ὅτι τὸ τυχεῖν ὧν βουλόμεθα διὰ τοῦ μαθεῖν ὅπως προσῆκει ποιῆσθαι τὴν αἴτησιν περιγίνεται und das Folgende. Or. 1, S. 1125.

²⁾ Or. 1, S. 1128.

³⁾ ἔξεστι δὲ δι' αὐτῶν τῶν τῆς προσευχῆς λόγων τὴν θεῖαν μυσταγωγίαν κατανοῆσαι. Or. 2, S. 1137.

⁴⁾ καὶ γὰρ ἂν εἴη τῶν ἀλογωτάτων, προσελθόντα τῷ θεῷ ζητεῖν παρὰ τοῦ αἰδίου τὰ πρόσκαιρα, παρὰ τοῦ ἐπουρανίου τὰ ἐπίγεια, παρὰ τοῦ ὑψίστου τὰ χαμαιζήλα, παρὰ τοῦ βασιλείαν οὐρανῶν δωρουμένου τὴν γῆνιν ταύτην καὶ ταπεινὴν εὐκληρίαν, παρὰ τοῦ ἀναραίρετα χαριζομένου τὴν ἐν ὀλίγῳ τῶν ἀλλοτρίων χρῆσιν, ὧν ἀναγκαῖα μὲν ἢ ἀφαίρεσις, πρόσκαιρος δὲ ἢ ἀπόλαυσις, ἐπικίνδυνος δὲ ἢ οἰκονομία. Or. 1, S. 1136.

den die gebildeten Vertreter des Christentums noch immer der griechischen Philosophie mit ihrem geistigen Gottesbegriff zählten, ob sie auch in Wirklichkeit längst von vulgären Anschauungen beherrscht wurden.

Durch dies Verbot gerät Gregor nun in eine gewisse theoretische Schwierigkeit gegenüber seiner Behauptung, daß das Gebet dem Menschen die Hilfe Gottes bei jeglichem Tun verschaffe. Aber wie diese Schwierigkeit nur eine theoretische ist — denn in Wirklichkeit schließt Gregor eben Bitten um Irdisches keineswegs aus — so auch der Versuch sie zu beseitigen. Er gibt zwar zu, daß das Gebet einen glücklichen Fortgang aller menschlichen Unternehmungen bewirke, sieht die Veranlassung und den Zweck solcher Wirkung aber nicht in der Erreichung des bestimmten Gutes, sondern in der Befreiung des Menschen von der Sünde, da so seine Wünsche und Leidenschaften befriedigt werden, ihn also nicht zum Sündigen verleiten können¹⁾. Oder er sagt: Gott erfülle die irdischen Wünsche nur, um das Vertrauen auf seine Macht zu befestigen und so zu Bitten um die höchsten geistigen Güter zu erziehen²⁾.

Man sieht: das Bewußtsein davon, daß geistige Güter im Grunde allein begehrenswert seien und darum allein Gegenstand des Gebetes sein dürften, ist auch bei Gregor lebendig. Aber er ist weit davon entfernt, dies Bewußtsein etwa mit der Konsequenz der Alexandriner allen natürlichen Wünschen überzuordnen. Wir werden nicht zu weit gehen, wenn wir die Stellung Gregors durch das immer stärkere Eindringen volkstümlicher Anschauungen in die Gedankenwelt der literarischen Vertreter des Christentums bedingt sehen.

Das zeigt sich auch darin, daß Gregor in sittlichen Leistungen des Menschen die Bedingung dafür sieht, daß Gott das Gebet erhört. Zwar kennt Gregor auch geistige Voraussetzungen für die Gebetserhöhung, so — als echter Hellene — in den richtigen philosophischen

¹⁾ οὕτως πᾶς ὁστισοῦν τῶν πρὸς τι τὴν ὁρμὴν ἔχοντων, εἰ μετ' εὐχῆς ἕκαστον πράττειτο, τῇ πρὸς τὸ σπουδαζόμενον εὐδοκίᾳ τοῦ ἀμαρτάνειν ἀποτραπήσεται. Or. 1, S. 1124.

²⁾ . . . οὕτω καὶ ὁ θεὸς ἐδίξων τὸν ἄνθρωπον διὰ πάντων πρὸς αὐτὸν βλέπειν, διὰ τοῦτο πολλάκις οὐδὲ τῶν μικροτέρων αἰτήσεων ἀνήκοος γίνεται, ὡς ἂν ἐπὶ τῇ τῶν ὑψηλοτέρων ἐπιθυμίᾳ διὰ τῆς ἐν τοῖς μικροῖς εὐεργεσίας τὸν τετυχηκότα τῆς χάριτος προσκαλέσαιο, sowie das Folgende. Or. 1, S. 1133.

Dibelius, Vaterunser.

oder dogmatischen Vorstellungen von Gott¹⁾. Aber das andere überwiegt: Man kann nicht einfach durch das Gebet erlangen, um was man fleht, sondern nur, indem man durch seine Werke sich eine Gewähr verschafft²⁾. Ja, er drückt es geradezu so aus: Man darf von Gott nichts erflehen, bevor man ihm nicht ein Geschenk gemacht hat³⁾. Daß das eine allgemein verbreitete vulgäre Vorstellung war und ist, haben wir gesehen⁴⁾.

Aber auch das Gebet selbst kann nach Gregors Meinung eine Leistung des Menschen an Gott sein — eine Anschauung, wie sie ebenfalls von jeher im Volke lebte⁵⁾. Durch das Gebet kann der Mensch Gott seine Wohltaten vergelten⁶⁾. Zwar wird es in der Regel dazu nicht entfernt ausreichen, jedenfalls aber ist es ein Gegengeschenk für das, was wir empfangen haben, es ist ein heiliges Werk⁷⁾.

So können uns Gregors Reden über das Gebet zeigen, wie vulgäre Vorstellungen in die Gedankenwelt der literarisch gebildeten Vertreter des Christentums eindringen. Freilich nicht in dem Sinne, als ob das ein geschichtlicher Prozeß sei, der sich zur Zeit Gregors vollzieht. Vielmehr werden die Anschauungen Gregors — von den Äußerlichkeiten der Terminologie und der rhetorischen Ausgestaltung abgesehen — auch zur Zeit des Clemens und des Origenes vorhanden gewesen sein bei philosophisch gebildeten Männern, die nur nicht die systematische und die religiöse Kraft der großen Alexandriner besaßen. Freilich haben diese Leute damals nicht geschrieben; jetzt, zur Zeit Gregors und nach ihm, sind sie die einzigen Schriftsteller der Kirche. Darin besteht die Wandlung.

¹⁾ Or. V, S. 1188.

²⁾ Or. V, S. 1177. Τί οὖν διδάσκει ὁ λόγος; πρῶτον διὰ τῶν ἔργων τὴν παρρησίαν λαβεῖν καὶ οὕτως ἀμνηστίαν διὰ τῶν ποτε πλημμελημάτων αἰτήσασθαι.

³⁾ Or. II, S. 1140. Διδάσκει οὖν ἡμᾶς ὁ λόγος, μὴ πρότερον αἰτεῖσθαι τι παρὰ τοῦ θεοῦ, πρὶν αὐτῷ τι τῶν κεχαρισμένων δωροφορῆσαι.

⁴⁾ Vgl. S. 5f.

⁵⁾ Vgl. S. 6.

⁶⁾ Or. I, S. 1124 . . . πολλῶν καὶ παντοδαπῶν ἀγαθῶν παρὰ τῆς θείας χάριτος ἡμῖν ὑπαρξάντων, ἐν τούτῳ πρὸς ἀντίδοσιν ὧν εἰλήψαμεν ἔχομεν, τὸ διὰ προσευχῆς καὶ εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην ἀμείβεσθαι.

⁷⁾ a. a. O.

Ausgänge.

Mit Gregor von Nyssa hört die theoretische Beschäftigung der griechischen Schriftsteller mit dem Gebete so gut wie völlig auf. Was wir über die Vorstellungen der Späteren wissen, beschränkt sich auf gelegentliche Bemerkungen, vor allem in den Kommentaren, oder auf Predigten, in denen eine bunte Mischung aller möglichen Vorstellungsformen mit allem Schwulst der damaligen Rhetorik vorgetragen wird, sodaß sich für die Anschauung des Verfassers nur selten etwas daraus entnehmen läßt. Nachdem das spekulativ-philosophische Interesse in dem geistigen Leben der griechischen Kirche zurückgetreten war, fehlte ja der stärkste Antrieb zu einer systematischen Behandlung der Frage des Gebets. Man empfand die Probleme nicht mehr; vulgäre Anschauungen herrschten auch in der Literatur und boten nur in mehr praktischen Fragen Anlaß zur theoretischen Untersuchung. Überdies trat die Originalität in der wissenschaftlichen Arbeit mehr und mehr zurück, wie wir es schon bei Gregor beobachten konnten. Die literarische Abhängigkeit (in der Regel von Origenes und Gregor) wird bei der Behandlung des Gebets und des Vaterunsers die Regel; dazu kommt, daß der stetige, gleichmäßige Einfluß der heiligen Schriften und das immer fester werdende Gefüge der Kirche eine gewisse Gleichförmigkeit in der religiös-theologischen Gedankenwelt zur Folge hatte. So sind es im wesentlichen dieselben Gedanken, die uns bei den Schriftstellern von Gregor bis auf Maximus Konfessor, ja bis auf Johannes Damascenus über das Gebet immer wieder entgegnetreten.

Das Gebet gilt überall in erster Linie als Bittgebet. Hin und her kommen neuplatonisch-mystische Stimmungen zum Durchbruch — wohl nicht ohne Abhängigkeit von der neuplatonischen Philosophie — und dann hören wir, vor allem bei Basilius, wie das Gebet den Menschen befreit von der Welt, ihn in eine göttliche Sphäre erhebt¹⁾, wie es eine *ἐνοίκησις θεοῦ* für den Menschen bedeutet²⁾. Sicherlich ist es

¹⁾ *ἀσκητικαὶ διατάξεις* I, 2 Mg. 81, 1328. Das Gebet wird beschrieben: *ἀν τοίνυν καὶ σὺ θέλης μύστης εἶναι Χριστοῦ, παρακαθέξῃ μὲν αὐτοῦ τοῖς ποσὶ, δέξῃ δὲ αὐτοῦ τὸ εὐαγγέλιον, καταλείψει αὐτοῦ ὅλον τὸν βίον, καὶ ἀμερίμωκος διόσεις· ἐπιλησθήσῃ δὲ καὶ τοῦ ἰδίου σώματος, καὶ οὕτω θυνήσῃ προσδιαλέγεσθαι αὐτοῦ τοῖς θεωρήμασιν, ἵνα ζηλώσῃς Μαρίαν καὶ τὴν ἀνωτάτω καρπώσῃ δόξαν.*

²⁾ ep. I, 2, 4 Mg. 32, 229: *εὐχὴ δὲ καλὴ ἡ ἐναργῆ ἐμπρωῦσα τοῦ θεοῦ*

einem Manne wie Basilius ernst gewesen mit solcher Auffassung; seine Sätze sind keine rhetorischen Phrasen wie die entsprechenden des Gregor. Aber auch für ihn bedeuten sie nicht eine Lebensanschauung wie für Neuplatoniker und Alexandriner. Den Gedanken, daß das ganze Leben des Menschen ein Gebet sei, spricht er wohl auch einmal aus¹⁾, lehnt ihn aber sonst ebenso ab, wie Gregor und andere Schriftsteller seiner Zeit²⁾. Es handelt sich also auch bei ihm um übernommene Anschauungsformen, denen er keinen neuen, lebendigen Inhalt zu geben weiß. Etwas anders scheint es bei Dionysius Areopagita zu stehen, soweit sich aus seinen Schriften etwas über unseren Gegenstand entnehmen läßt³⁾. In seinem neuplatonisch-mystischen System ist das Gebet eins der vornehmsten Mittel zur Einigung der Seele mit der Gottheit⁴⁾. Durch das Gebet steigt man zur Gottheit empor, wie wenn man sich an einer vom Himmel herabhängenden Kette hinaufzöge, dabei aber die

ἔνωσαν τῇ ψυχῇ· τοῦτο γάρ ἐστι θεοῦ ἐνώησις, τὸ διὰ τῆς μνήμης ἔχειν ἐνδρυμένον ἐν ἑαυτῷ τὸν θεόν.

¹⁾ In mart. Julitt. Mg. 31, 244f.: οὕτως „ἀδιαλείπτως“ προσεύξῃ οὐκ ἐν ῥήμασι πληρῶν τὴν προσευχὴν, ἀλλὰ δι’ ὅλης τοῦ βίου τῆς διαγωγῆς συνάψας σεαυτὸν τῷ θεῷ, ὡς συνεχῆ καὶ ἀδιαλείπτου εἶναι προσευχὴν τὴν ζωῆν σου.

²⁾ Z. B. λόγος ἀσκητικός 4, Mg. 31, 877: προσευχῆς καιρὸς ἔστω ἅπας ὁ βίος, μάλιστα δὲ, ἐπειδὴ χρῆ τισι διαλείμμασι τὸ σύντονον τῆς ψαλμωδίας καὶ τῆς γονυκλισίας (das bedeutet ihm also das Gebet!) διαναπαύειν, ἀκολουθητέον τὰς παρὰ τῶν ἁγίων τετυπωμέναις εἰς προσευχὴν ὥραις. Ebenso ὅροι κατὰ πλάτος 37, 2 Mg. 31, 1012: προσευχῆς δὲ καὶ ψαλμωδίας, ὥσπερ οὖν καὶ ἐτέρων πλειόνων, πᾶς καιρὸς ἐπιτήδειος, ὥστε μεταξὺ τὰς χεῖρας κινῶντα πρὸς τὰ ἔργα u. s. f. Ähnlich Chrysost. De Anna s. 4, Mg. 54, 666. In den Klöstern, wo man die Gebote Christi und der Apostel noch am ehesten nach ihrem Wortlaut durchzuführen gedachte, — denn das ἀδιαλείπτως προσεύγεσθε blieb nun einmal! — löste man die Forderung wegen ihrer praktischen Unerfüllbarkeit durch möglichst anhaltende Lesung der Schrift ab, die der Gebetsübung gleichgestellt wurde. In den Gemeinden beschränkte man die Pflicht immerwährend zu beten, auf den Priester (Hieron. in Jovin. I, 34 Ml. 23, 257); für den Laien schwächte man sie ab in die andere, sich bei allem Tun zu bekreuzigen (Hier. ad Eustoch. c. 37 f. Ml. 22, S. 421).

³⁾ Leider sind die Ausführungen über das Gebet gar zu dürftig.

⁴⁾ Z. B.: χρῆ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ’ αὐτὴν (sc. τὴν Τριάδα) ὡς ἀγαθαρχίαν προσανάγεσθαι, καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας, ἐν τούτῳ μνεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδρυμένα und das Folgende. Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων K. III, 1 (Mg. 3, S. 680) oder . . . διὸ καὶ πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας, εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεῶν οὐχ ὡς ἐφελκόμενους τὴν ἀπανταχῇ παρούσαν καὶ οὐδαμῇ δύναμιν, ἀλλ’ ὡς ταῖς θείαις μνεῖαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγγεφυῶντας αὐτῇ καὶ ἐνοῦντας a. a. O.

Empfindung hat, man zöge sie zu sich herab¹⁾). Dabei scheidet ihn von den Vorstellungen der Alexandriner vor allem die mystische Tendenz aller seiner Ausführungen, obwohl diese sich im Ausdruck mit denen des Clemens nicht selten berühren. Und aus dieser Tendenz heraus ist es wohl auch zu verstehen, daß Dionysius an anderen Stellen, wo er das Gebet als Bittgebet gebraucht — denn in seiner philosophisch-mystischen Anschauung ist er ebensowenig konsequent wie Clemens, offenbar aus dem gleichen Grunde²⁾, — das Problem des Gebetes für die Verstorbenen mit besonderer Sorgfalt behandelt³⁾, doch ist hierbei der Einfluß kirchlicher Denkweise nicht zu übersehen. Jedenfalls ist Dionysius der letzte unter den griechisch-christlichen Schriftstellern, bei dem die Anschauungen der hellenischen Religionsphilosophie einen maßgebenden Einfluß auf die Vorstellungen vom Gebet ausgeübt haben. Selbst bei seinem größten Schüler, Maximus Kessor, der in seinen theologischen Grundanschauungen ganz von dem Areopagiten beherrscht wird, und der diese Grundgedanken des Dionysius auch in seiner Auffassung des Gebetes zum Ausdruck bringt⁴⁾, ist das philosophisch-mystische Element durch vulgär-magische Vorstellungen zurückgedrängt⁵⁾, und der Charakter des Gebets als einer Bitte tritt stärker hervor als bei jenem⁶⁾.

Die übrigen Kirchenväter gehen meist stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß das Gebet vor allem Bittgebet sei, sie müssen wohl gar darauf aufmerksam machen, daß man im Gebet nicht nur bitten, sondern auch danken müsse⁷⁾. Diese Auffassung des Gebets führt zu gewissen Schwierigkeiten, sobald es sich um das Beten Jesu handelt. Nirgends findet sich der für den alexandrinischen Standpunkt so nahe-

¹⁾ a. a. O.

²⁾ z. B.: οὐχ ἀπλῶς οὖν τὸ πρὸς θεῖαν ὁμιλίαν χωρεῖν καὶ αἰτεῖσθαι παρὰ θεοῦ τὰ κρεῖττονα κωλύσειε τις εὐφρονῶν u. s. f. Περὶ τῆς ἱεραρχίας ἐκκλησιαστικῆς VII, 6 Mg. 3, S. 577.

³⁾ z. B. π. τ. ἱερ. ἐκκλ. a. a. O.

⁴⁾ z. B.: εἰ δὲ θείας ὑπάρχει βουλῆς ἔργον ἢ τῆς ἡμετέρας φύσεως θέσεως . . . ἄρα συμφέρει τῆς τοῦ προσευχῆς γινῶναι τε καὶ πρᾶξαι, καὶ οὕτως δεόντως γράψαι. τὴν δύναμιν. Mg. 90, S. 873—876.

⁵⁾ Vgl. die ganze Einleitung zur Vaterunsererklärung.

⁶⁾ διὰ τοῦτο προσευχῆν, οἴμαι, ταύτην κέκληκε τὴν διδασκαλίαν ὁ λόγος, ὡς αἴτησιν ἔχουσιν τῶν ἀνθρώπων κατὰ χάριν ἐκ θεοῦ διδομένων δώρων a. a. O. S. 881 sowie die gesamte Erklärung des Vaterunser.

⁷⁾ Chrysostomus, 14. Homilie in Phil. Mg. 62, S. 283.

liegende Gedanke, daß das Gebet Christi ein Verkehr, ein Gespräch, eine innerliche Vereinigung mit Gott sei, wodurch alle Bedenken sofort beseitigt wären. Überall gilt als Voraussetzung, daß auch das Gebet Christi Bittgebet sei, und die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, sucht man zu heben, indem man das Beten Christi mit seiner Eigenschaft als Lehrer und Vorbild in Beziehung bringt, sodaß also Christus betet, um die Menschen zum Beten zu ermahnen¹⁾, oder indem man von der vollkommenen Menschheit Christi ausgeht und das Gebet als eine natürliche Lebensäußerung faßt, die ebenso wie Essen und Trinken zur menschlichen Natur gehöre²⁾. Selbst bei diesem Gedanken aber, der sich mit dem Bittgebet nicht zu vertragen scheint, bleibt die Voraussetzung, daß es sich um Bitten handelt, unangefochten bestehen.

Unter den Problemen, die das Gebet stellt, werden nicht die mehr spekulativen, die Vereinbarkeit des Gebetes mit dem Gottesbegriff oder der Vorsehung verhandelt; wo ein solches gestreift wird, da wird es gelöst durch Erwägungen, wie man sie in allen Religionen vorher und nachher immer wieder angestellt hat³⁾, oder aber mit einer Reihe von Gründen, die jeder logischen Durchbildung entbehren und nur beweisen, daß über solche Fragen nicht mehr ernstlich nachgedacht wird⁴⁾. Um so eifriger wird das Problem erörtert, das sich im täglichen Leben als das wichtigste aufdrängen mußte: die Frage der Gebetserhörung. Hier werden nun all die Gedanken vorgebracht, die wir früher als die volkstümliche Meinung bezeichnet hatten. Bald sind es geistige Forderungen, von deren Erfüllung die Erhörung abhängig ist. Glaube und Zuversicht⁵⁾, oder der Ausschluß aller Bitten um Irdisches⁶⁾. Oder es

¹⁾ Cyrill. v. Al. in Luc. 11, 1 Mg. 72, 685. Ähnlich Chrysost. in Joh. hom. 64 Mg. 59, 357; π. ἀκαταλήπτου X, Mg. 48, 787.

²⁾ z. B. Cyrill. v. Al. in Luc. 11, 1 Mg. 72, 685.

³⁾ Chrysostomus, opus imperf. in Matth. hom. 18, Mg. 56, 711: si ergo praecognoscit, quid volumus, non ideo oramus, ut exponamus Deo, quod volumus, sed ut placeat ei praestare, quod desideramus. Vgl. die ganz ähnlichen Ausführungen des Seneca, nat. qu. 37 ff.

⁴⁾ Chrysost. hom. in Matth. XIX, 4, Mg. 57, 278: καὶ εἰ οἶδε, φησὶν, ὃν χριστιανὸν ἔχομεν, τίνας ἐνεκεν εὐχεσθαι δεῖ; οὐχ ἵνα διδάξῃς, ἀλλ' ἵνα ἐπιβάψῃς· ἵνα οὐκ ἐπιβάψῃς τῇ συνεχείᾳ τῆς ἐντεύξεως, ἵνα ταπεινωθῇς, ἵνα ἀναμνησθῇς τῶν ἀμαρτημάτων τῶν σῶν.

⁵⁾ z. B. Basil. ep. 42, 2, Mg. 32, 352.

⁶⁾ Chrys. op. imp. in Matth. hom. 14, Mg. 56, 711. Basil. in Ps. 28, Mg. 29, 291, in Ps. 29, S. 320, in Ps. 33, S. 361—364, in Ps. 114, S. 485—488.

wird das Ausbleiben der Erhöhung mit dem göttlichen Heilsplan in Verbindung gebracht: der Mensch soll zu eifrigerem Beten erzogen werden¹⁾, oder er soll das gewünschte Gut um so höher schätzen lernen²⁾ u. dergl. Aber auch unsere Schriftsteller sind überzeugt, daß lange Ausdauer im Gebet zur Erfüllung der Bitte führt³⁾ und das gemeinschaftliche Beten vieler mehr Kraft habe, als das des Einzelnen⁴⁾. Ebenso ist das Gebet des Armen oder des Asketen⁵⁾, aber auch das des Priesters⁶⁾ von besonderer Wirkung. Das führt uns auf die Vorstellung von der magischen Wirksamkeit des Gebets. Allgemein gilt es als Waffe gegen die Dämonen⁷⁾; Heilungen und Wunder werden ihm zugeschrieben⁸⁾; es rettet aus aller Not, selbst ein Erdbeben glaubt man durch Gebete beschwichtigen zu können⁹⁾. „Das Gebet wendete die Sintflut und es heilte die Unfruchtbarkeit; es warf Heere nieder und offenbarte Geheimnisse; es teilte das Meer und schied den Jordan, hielt die Sonne auf und stellte den Mond; die Unreinen vernichtete es, Feuer brachte es herab; es verschloß den Himmel, es führte aus der Grube heraus und befreite aus dem Feuer und erlöste aus dem Meere und seine Kraft ist sehr groß!“¹⁰⁾ Das war die allgemeine Überzeugung. So

¹⁾ Basilus, ὄροι κατ' ἐπιτομήν 261, Mg. 31, 1257, Chrysost. π. μετανοίας 3, 4, Mg. 49, 297; 4, 4, Mg. 49, 305.

²⁾ Cyrill. v. Al. in Luc. 11, 5, Mg. 72, 697.

³⁾ Basil., ὄροι κατ' ἐπιτομήν 261, Mg. 31, 1257, Chrysost. π. μετανοίας 4, 4, Mg. 49, 305.

⁴⁾ Basil. hom. in XL mart. c. 8, Mg. 31, 524, Chrysost. π. ἀκαταλήπτου 3, Mg. 48, 725: εὐξασθαι μὲν γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας δυνατὸν, οὕτω δὲ εὐξασθαι ὡς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἀδύνατον, ὅπου πατέρων πλῆθος τοσοῦτον, ὅπου βοή πρὸς τὸν θεὸν ὁμοθυμαδὸν ἀναπέμπεται. οὐχ οὕτους εἰσακούη κατὰ σαυτὸν τὸν δεσπότην παρακαλῶν, ὡς μετὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν σῶν. sowie das Folgende. Auch Hom. 3, contra Anom.

⁵⁾ Basil. hom. dicta tempore famis et siccitatis. Mg. 31, 313—316: τάχα πᾶς τῶν εὐλαβῶν παρακαλέσεις, ἴν' εὐχαῖς ὡς ὁ Θεοβίτης Ἡλίας ἄνεσίν σοι χαρίσῃται τῶν δεινῶν, ἄνθρωπος ἀκήμων, ὠχρῶν, ἀνυπόδετος, αἰώητος, ἀέσιος, ἄσπρος, ἐν χιτῶνι σκεπόμενος, ὡς Ἡλίας τῆ μηλωτῆ, τὴν εὐχὴν ἔχων σύντροφον, τὴν ἐγκράτειαν ὁμοδίαιτον.

⁶⁾ Chrysost. περὶ ἱερουσύνης 3, 4, Mg. 48, 642 περὶ μετανοίας 5, 5, Mg. 49, 314.

⁷⁾ z. B. Chrysost. π. ἀκαταλήπτου 7, 7, Mg. 48, 767; 5, Mg. 48, 746; 4, Mg. 48, 734.

⁸⁾ Vgl. die fortgesetzten Beteurungen der Biographen der Heiligen, daß die erzählten Wunder echt seien.

⁹⁾ Hieron. c. Vigil. c. 11, Ml. 26, 349. Vgl. S. 16.

¹⁰⁾ 4. Homilie Aphrahats, ed. G. Bert, S. 53.

meinte man auch, auf das Geschick der Verstorbenen durch Gebete einzuwirken; und zwar war dies ein vielbesprochenes Thema. Die Kirche mußte sich manchen scharfen Angriff gefallen lassen, bevor diese Frage endgültig in positivem Sinne entschieden war¹⁾.

Aber man sah in dem Gebet auch eine Gott wohlgefällige Leistung, mit der man sich ebenso wie mit Fasten, Almosen, Nachtwachen u. dgl. Verdienste bei Gott erwerben kann²⁾. Nicht nur in den Klöstern soll stetig gebetet und psalmodiert werden, sondern auch bei jedem weltlichen Beruf; man macht etwa gar die Berufswahl davon abhängig, daß das Gebet nicht durch zu großen Lärm gestört wird³⁾. Und wie richtig wir geurteilt haben, wenn wir in all diesen Gedanken allgemein verbreitete, höchstens der Form nach christliche Vorstellungen fanden, das beweisen solche Äußerungen unserer Schriftsteller, in denen sie etwa raten, Gott seine großen Taten und Wunder aufzuzählen, ganz wie die Griechen die Götter durch ihre Gebete überreden wollten, und nur die eine Forderung aufstellen, man solle die Beispiele nicht griechischen Mythen, sondern der heiligen Schrift entnehmen⁴⁾. Die Form wechselt, die Sache bleibt.

Fragen wir zum Schluß, wie weit sich innerhalb der Vorstellungen vom Gebet bei den griechischen Schriftstellern eine Entwicklung nachweisen läßt, so ist zunächst das viele Gemeinsame hervorzuheben, das sich in allen diesen Ausführungen über das Gebet findet und das beträchtlicher ist, als es in einer Darstellung, die naturgemäß in erster Linie die Verschiedenheiten beachten muß, zur Geltung kommen kann. Der religiöse Gehalt, der in das Gebet hineingelegt wird, ist im wesentlichen bei allen griechischen Schriftstellern der gleiche; es ist dieselbe Frömmigkeit, die aus den Ausführungen des Clemens wie des Gregor und der beiden Cyrille spricht, und die Gebete des Clemens⁵⁾,

¹⁾ Vgl. die Polemik des Hieronymus gegen Vigilantius, des Epiphanius gegen Aërius.

²⁾ Seit Cyrill. v. Jerus. (2. Katech. c. 15, Mg. 33, 404; 4. Kat. c. 37, S. 504; 12. Kat. c. 34, S. 768) unzählige Male. Ansätze dazu schon bei Orig. in Jerem. hom. 18, 10.

³⁾ Basilius, *ἔροι κατὰ πλάτος*, Mg. 31, 1017.

⁴⁾ Basilius, *ἀσκητικαὶ διατάξεις*, I, 2, Mg. 31, 1829: καὶ ὅταν δοξολογήσῃς αὐτὸν, μὴ πλανώμενος τὸν νοῦν ὧδε ἀκείσει, μηδὲ Ἑλληνικῶς μυθολογῶν, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἁγίων γραφῶν ἐκλεγόμενος καὶ λέγων· Εὐλογῶ σε, κύριε, τὸν μακροθύμον καὶ ἀνεξέτακτον u. s. f.

⁵⁾ Strom. IV, 23 und VII, 12.

des Basilius¹⁾ und des Chrysostomus²⁾ unterscheiden sich ihrer Stimmung nach kaum voneinander. Aber es kann nicht genug betont werden, daß solche literarischen Belege sehr unzuverlässige Zeugen für die eigentliche Religion sind. Sie stammen von Gebildeten und sind Mustergebete. Über die religiöse Bedeutung des Gebets für die Christen der alten Kirche wissen wir so gut wie nichts; was wir hier haben verfolgen können, gehört fast ausnahmslos ins Gebiet der Religionsphilosophie. Da aber läßt sich eine Entwicklung sehr wohl beobachten, und zwar ist sie bedingt durch den größeren oder geringeren Einfluß der griechischen Religionsphilosophie auf die Gedankenwelt der einzelnen Schriftsteller. Wo jene herrscht, da wird das Gebet im wesentlichen als Verkehr mit Gott aufgefaßt, die Bitten treten zurück und haben nur rein geistige Güter zum Gegenstand. Wo der Einfluß der Philosophie schwindet, da schwindet auch dieser geistige Charakter des Gebets; die Bitten werden die Hauptsache, und zwar spielen die Bitten um Irdisches weitaus die größte Rolle, obwohl Ermahnungen dagegen nicht fehlen. Die erste Auffassung findet sich am reinsten bei Clemens; schon sein Schüler Origenes ist von der letzteren Anschauungsweise, die wir als die vulgäre bezeichnen dürfen, nicht ganz unbeeinflusst. Vom vierten Jahrhundert an ist diese vulgäre Betrachtungsweise die alleinherrschende und damit auch die kirchliche; einzelne Richtungen, wie etwa Basilius, die neualexandrinische Schule und die Mystiker heben sich ganz unwesentlich aus der allgemeinen Gleichförmigkeit heraus. Nur im Kultus und hier und da in der religiösen Literatur scheint sich unter dem Einfluß der Grundurkunden des Christentums eine höhere und reinere Verwertung des Gebetes erhalten zu haben. Von hier aus konnte die Ablehnung der vulgären Gedanken vom Gebet als Leistung und von der magischen Kraft der Formel immer wieder erkämpft werden — eine Ablehnung, die dem kühnen Gedankenfluge der Alexandriner etwas Selbstverständliches gewesen war.

¹⁾ z. B. *δοκητικαὶ διαταξεις* c. 1.

²⁾ z. B. hom. 10 in Coloss.

II.

**Die Auffassung des Vaterunsers
bei griechischen Schriftstellern.**

Für das christliche Gebetaleben gab es außer der erst allmählich sich entwickelnden gottesdienstlichen Tradition und außer den Anweisungen der Schrift, die aber, je nach der Art ihrer Auslegung, für die allerverschiedensten Meinungen Grundlage und Beweis liefern konnten, nur ein Stück in dem kirchlichen Besitztum, das eine gewisse normative Kraft ausüben konnte, und das vielleicht auch auf die Bildung der theoretischen Anschauungen über das Gebet nicht ohne Einfluß geblieben ist: das Vaterunser. Es ist daher von besonderem Interesse, zu sehen, wie die griechischen Schriftsteller sich mit diesem abgefunden haben. Stellte ihnen doch das Vaterunser ein gewisses Problem. Die Bitten des Vaterunsers bilden eine Zusammenfassung dessen, was der jüdisch-christlichen Frömmigkeit als das Wesentliche, das vor allem anderen Wünschenswerte erschien, und in dieser Zusammenfassung und der in sie gelegten Bedeutung tragen sie den Stempel jüdisch-christlichen Geistes. So traten sie den griechischen Schriftstellern entgegen mit dem ganzen Nachdruck, der ihnen als dem einzigen von Christus gelehrteten Gebet eigentümlich sein mußte; so bildeten sie etwas Fremdes, das mit einer hellenisch-philosophischen Weltanschauung erst in Einklang gebracht werden mußte. Unsere jetzige Untersuchung greift ja nicht selten in das Gebiet des Dogmas und der Religionsphilosophie über und da ist dann alsbald der Gegensatz von hellenisch und von christlich-(jüdisch) zu spüren.

Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, sämtliche Gedanken, die die griechischen Schriftsteller in die einzelnen Bitten des Vaterunsers gelegt haben, aufzuführen; dazu ist ihre Bedeutung und Eigentümlichkeit in der Regel zu gering. Es kann sich nur darum handeln, die allgemeinen Gesichtspunkte hervorzuheben, die für die einzelnen Theologen bei ihrer Erklärung maßgebend gewesen sind und die das Charakteristische an ihrer Auslegung bilden. — Nach dem, was wir bei unserer bisherigen Untersuchung immer wieder gesehen haben, wird es uns nicht wunder nehmen, daß bei der Betrachtung des Vater-

unser, das ja eine feste Gebetsformel darstellte, alle Gedanken, die man von jeher an die Formel geknüpft hatte, zum Vorschein kommen. Und zwar gilt das Vaterunser den griechischen Kirchenvätern einmal als Lehrformel voll geheimnisvoller Weisheitslehren, andererseits als Formel, die besondere Wirkungen ausübt. Bei Origenes finden sich beide Gedanken nur in sehr allgemeiner Form: er gibt als Zweck des zweiten Teiles seiner Schrift an: die Untersuchung darüber, welchen besonderen Wert und Gehalt das Vaterunser habe¹⁾; enger dürfen wir den Ausdruck *δύναμις* schwerlich fassen. Aber es ist für ihn nichts Wunderbares, daß die große Menge das Verständnis für das Vaterunser nicht hat²⁾; denn er würde ebenso wie alle anderen griechischen Ausleger dem Gregor zustimmen, wenn er sagt, daß der Logos in der Form des Gebets durch das Vaterunser eine Reihe besonderer Lehren gebe (*δογματίζει*)³⁾, und daß die einfach hingestellten Worte des Gebets uns nicht einen so leicht faßlichen Sinn darbieten⁴⁾. Den wahren Sinn dieser Worte können vielmehr nur die verstehen, denen der Geist der Wahrheit die verborgenen Geheimnisse erschließt⁵⁾. So enthalten nach Gregors Meinung die Worte „ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς“ tiefere Geheimnisse und eine Lehre der göttlichen Erkenntnis über die Schöpfung⁶⁾. In der ersten Bitte findet er die Lehre, daß die menschliche Natur zur Erwerbung irgend einer Tugend unfruchtbar sei⁷⁾. Anschluß über das Wesen des heiligen Geistes und seine Eigenschaften gibt ihm die zweite Bitte, und damit zugleich die sichere Unterlage für eine ausführliche Widerlegung der Pneumatomachen⁸⁾. In dem Zusatz *σήμερον* zur Bitte um das Brot sieht er eine *ἄλλη φιλοσοφία*, nämlich, daß das menschliche Leben nur einen Tag dauere⁹⁾. Überhaupt liegt eine tiefe Philosophie im Vaterunser verborgen¹⁰⁾, sodaß sein Sinn nicht eingehend genug erforscht werden kann und er nach langer Darlegung immer aufs neue versucht, diesem verborgenen Sinn noch sorgfältiger auf den Grund zu gehen¹¹⁾. Ebenso ist Maximus Konfessor der Ansicht, daß verborgene Schätze der Weisheit und Er-

¹⁾ π. εὐχῆς 18, 1, S. 340.

²⁾ z. B. Or. III, S. 1152, 1156, 1160—61.

³⁾ Or. III, S. 1156.

⁴⁾ Or. III, S. 1152—53.

⁵⁾ Or. IV, S. 1176.

⁶⁾ Or. IV, S. 1169: *ὁρᾷς τὸ πλάτος τῆς φιλοσοφίας.*

⁷⁾ z. B. Or. II, S. 1144, V, S. 1180. 1181.

⁸⁾ π. ε. 29, 4, S. 333.

⁹⁾ Or. III, S. 1152.

¹⁰⁾ Or. IV, S. 1165.

¹¹⁾ Or. III, S. 1157 ff.

kenntnis in dieser Gebetsformel beschlossen liegen¹⁾; und der Ausdruck „ἐν τῇ προσευχῇ διδασκόμεθα“, der ähnliche Gedanken voraussetzt, kehrt bei allen griechischen Auslegern des Vaterunsers immer und immer wieder.

Aber auch das andere, das Erfülltsein mit geheimnisvoll wirkenden Kräften, wurde vom Vaterunser ausgesagt. Es hebt den Menschen zu Gott empor, wandelt die menschliche Natur in die göttliche²⁾; es hilft in besonderer Weise mit zu dem großen Werke der Vergottung, die den eigentlichen Inhalt des Christentums bildet³⁾. Wer sich würdig vorbereitet, Gott seinen Vater zu nennen, für den wird alles Unzugängliche im Himmel zugänglich⁴⁾. So werden auch die dem Vaterunser vorangehenden Anweisungen über das Gebet unter den Gesichtspunkt der *μυσταγωγία* gestellt⁵⁾. Obwohl aber alle diese Gedanken augenscheinlich aus der Vorstellungswelt des Mysteriums stammen, so ist doch wiederum zu betonen, daß das, was wir feststellen können, nicht über eine Anwendung der Mysterienterminologie und eine Übertragung der längst auf das ganze Christentum angewandten Auffassungsweise des Mysterienwesens hinausgeht. Selbst Gregor von Nyssa, bei dem solche Gedanken am häufigsten sich finden, läßt sie stets sogleich wieder fallen, und bei Maximus ist der Einfluß moralisierender Betrachtung an der zitierten Stelle ganz unverkennbar.

Trat schon bei der Auffassung des Vaterunsers als Formel die dem griechischen Geiste eigentümliche Neigung zur Erkenntnis und Spekulation hervor, so kommen diese beiden Faktoren auch bei der Erklärung der einzelnen Vaterunser-Bitten zur Geltung. So gibt die Anrede, die sich an Gott selbst wendet, Gregor von Nyssa Anlaß zu einer rein spekulativ interessierten, schwülstigen Einleitung: er beschreibt den Aufschwung der Seele durch das Luftmeer zu den Sternen. Er will die Schönheit des Himmels erfassen und zur beständigen Wesenheit und unverrückbaren Kraft gelangen, die in sich selbst befestigt ist, die alles lenkt und bewegt u. s. f.⁶⁾. Bevor der Mensch überhaupt be-

¹⁾ De or. dom. Mg. S. 881.

²⁾ Gregor. v. Nyssa, Or. 5, S. 1177: ὁρᾷς εἰς ὅσον μέγεθος ὕψος τοὺς ἀκούοντας διὰ τῶν τῆς προσευχῆς ῥημάτων ὁ κύριος, μεταβαλὼν τρόπον τινὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὸ θεϊότερον· καὶ θεοὺς γίνεσθαι τοὺς τῷ θεῷ προσόντας νομοθετῶν.

³⁾ Maximus Konf., Mg. 90, S. 873—876.

⁴⁾ Greg. v. N., Or. III, S. 1149—52. ⁵⁾ Greg. v. N., Or. II, S. 1137.

⁶⁾ Or. II, S. 1140.

ginnen darf, die Bitten des Vaterunser zu sprechen, muß er einen entsprechenden Begriff von Gott haben, muß zur Erkenntnis seiner unaussprechlichen Herrlichkeit geführt werden und die Eigenschaften des göttlichen Wesens einsehen¹⁾. Die erste Bitte wird nach der Meinung des Origenes dann erfüllt, wenn die ganze Welt eine würdige Vorstellung von Gott hat, wie Origenes auch das für ihn damit gleichbedeutende „Preisen des göttlichen Namens“ als die Erlangung einer wahren und hohen Erkenntnis des göttlichen Wesens erklärt²⁾. Auch Titus von Bostra, der von jenem abhängig ist, sieht die Verherrlichung des Vaters und die Heiligung seines Namens darin, daß Christus von allen Menschen erkannt wird³⁾. Selbst bei Cyrill von Alexandrien klingt mitten in seiner ganz andersartigen Auslegung diese erkenntnismäßige Vorstellung noch nach, wenn er meint, Gottes Name werde geheiligt, indem alle Menschen an Gottes Heiligkeit glauben, daß sie lernen, wer und wie groß er sei⁴⁾. In ähnlicher Weise wird von Origenes die zweite Bitte umgedeutet: das Reich Gottes, das erbeten wird, besteht in dem glücklichen Zustand der Vernunft, und in geordneten weisen Gedanken⁵⁾, wie überhaupt nach seiner Meinung die vollkommene Erfüllung der ersten und zweiten Bitte nur möglich ist, wenn die vollkommene σοφία und γνῶσις gekommen ist⁶⁾. Hier ist auch die Allegorisierung des in der vierten Bitte erbetenen Brotes zu nennen, soweit man darunter nicht geistliche Speise im allgemeinen oder das Abendmahl versteht — die Allegorisierung einer Bitte um Irdisches ist für die griechischen Schriftsteller etwas Selbstverständliches — sondern soweit unter dem Brote bestimmte Lehren verstanden werden⁷⁾. So besteht auch für Origenes die bedeutsamste Versuchung, um deren Abwendung der Mensch im Vaterunser betet, nicht in religiös-sittlichen Verlockungen, sondern darin, daß man durch das Studium der heiligen Schriften zu einem falschen Begriff von Gott kommen kann⁸⁾. Überall ist der schlichte, ursprüngliche Sinn der Bitten verändert; sie sind in der Richtung der Erkenntnis umgedeutet. Selbst einzelne Worte geben

1) Ebenda.

2) π. ε. 24, 4, S. 355.

3) In Luc. 11, 2, ed. Sickenb., S. 199: ὅτε οὖν ἐπιγνώσθησεται ὁ χριστός, τότε ὁ πατήρ οἰκείως δοξασθήσεται· νῦν δὲ ἕως οὕτω χριστός ἀπασιν ἀνθρώποις ἐπέγνωσται, οὕτω τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς ἡγίασται.

4) Comm. in Luc., Mg. 72, S. 689.

5) π. ε. 25, S. 357.

6) 25, 2, S. 358.

7) Origenes, π. ε. 27, 6, S. 366.

8) 29, 10, S. 385—86.

Gelegenheit und Unterlage zu allerhand Spekulationen. So entnimmt Gregor von Nyssa dem einfachen Wörtchen „heute“ einen Hinweis auf die Allmacht dessen, der dem Menschen alles geben wird, was er bedarf, und knüpft daran eine ausführliche Beschreibung der Allmacht Gottes¹⁾. Bei der fünften Bitte untersucht er die Vergehungen, die sich der Mensch gegen Gott habe zu schulden kommen lassen, weil daraus eine Einsicht in das Übermaß der göttlichen Güter entspringe. Dabei denkt er aber nicht an eine Schuld des einzelnen Menschen, sondern an die der Menschheit als solcher, die nicht auf die Schönheit des Schöpfers sah, sondern der Häßlichkeit der Sünde ihren Blick zuwendete²⁾.

Mit der Umsetzung des Religiösen in die Erkenntnis hängt zusammen die Verwandlung religiöser Probleme in metaphysisch-kosmologische. Diese Erscheinung tritt am deutlichsten bei der Anrede hervor. War es für die jüdisch-christliche Frömmigkeit selbstverständlich, daß mit dem Worte „Vater“ an ein religiöses Verhältnis gedacht war, so ist es für den Griechen ebenso selbstverständlich, daß das metaphysische gemeint ist. Bei Origenes, der die lebendigste religiöse Persönlichkeit unter den für uns in Betracht kommenden griechischen Schriftstellern war, ist die religiöse Bedeutung der Anrede noch am meisten gewahrt. Sobald sich eine ausführende Erläuterung mit dem Begriffe „Vater“ beschäftigte, ihn weiter zu verwerthen suchte, mußte ja der Übergang zum Physisch-metaphysischen sich von selbst einstellen. In der eigentlichen Auslegung bleibt aber Origenes, indem er das Vater- und Kindschaftsverhältnis bespricht, bei der rein religiösen Beziehung. Erst als er am Schluß des 22. Kapitels sagt, daß die Gotteskinder, die das Bild des Himmlischen tragen, dadurch *ετοιράνιοι* geworden seien, neigt er sich zur metaphysischen Auffassung hinüber; ebenso in seiner ausführlichen Darlegung der Unmöglichkeit, Gott als örtlich bestimmt zu denken, wo er von der religiösen Bedeutung des von ihm erklärten Textes völlig absieht und nur bezweckt, das Wesen Gottes von allen Geschöpfen zu unterscheiden³⁾. Klarer ist das metaphysische Verhältnis bei Titus von Bostra ausgesprochen: Nicht das religiöse Kindschaftsbewußtsein soll die Anrede wecken, sondern die Erinnerung daran, daß Gott die Menschen sich selbst ähnlich macht, indem er sie

¹⁾ Or. IV, S. 1176.

²⁾ Or. IV, S. 1181—84.

³⁾ π. ε. 23, 5 (S. 353).

an seiner Natur, dem πνεῦμα teilnehmen läßt, wie Christus durch die Annahme der σάρξ den Menschen gleichgeworden sei¹⁾. Auch Gregor denkt an die physische Vaterschaft: das Wort „Vater“ bezeichne den Urheber dessen, was von ihm seinen Ursprung hat²⁾, sodaß der, welcher böse handelt und dabei Gott Vater nenne, ihn beschuldige, daß er der Urheber des Schlechten sei. So sieht auch Maximus Konfessor in der angeredeten Gottheit, zu der er den Sohn und den Geist hinzunimmt, die schaffende Ursache unserer Entstehung³⁾. — Der Himmel, als des Vaters Wohnung, wird in gleichem Sinne ausgebeutet. So erinnert nach Gregors Meinung der Zusatz „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ an unser Vaterland, aus dem wir verstoßen worden, an unsere edle Abkunft, der wir verlustig gegangen sind⁴⁾. Ebenso versteht er bei der dritten Bitte unter dem Himmel die Welt der körperlosen Wesen, die nicht durch einen Beisatz von Irdischem zur Erde herabgezogen werden⁵⁾, die θρόνοι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ κυριότητες καὶ πᾶσα ἡ ὑπερκόσμος δύναμις⁶⁾, und knüpft daran eine Spekulation über das Verhältnis der übersinnlichen Welt zur sinnlichen, die sich ganz in den Gedanken und der Terminologie hellenistisch-gnostischer Kosmologie bewegt.

Bei der Reichsbitte lag eine kosmologische Spekulation am nächsten; faßte doch sowohl die spätjüdische als die christliche Frömmigkeit des ersten und zweiten Jahrhunderts die βασιλεία τοῦ θεοῦ eschatologisch und damit auch kosmologisch auf. Um so beachtenswerter ist es, daß gerade hier metaphysisch-kosmologische Vorstellungen verhältnismäßig

¹⁾ υἱῶν ἀξίωμα τοῖς δούλοις παρασχὼν διὰ τὴν αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν καὶ ἡμῶν πρὸς αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ἡμῖν ὡμοιώθη κατὰ σάρκα, ἡμᾶς δὲ ὁμοιωτὶ πρὸς ἑαυτὸν τῆς τοῦ πνεύματος δυνάμεως μεταδιδούς. a. a. O., S. 197.

²⁾ ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνὴ τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασημαίνει. Or. II, S. 1141.

Es ist beachtenswert, wie stark bei Gregor der religiöse Sinn der Anrede zurückgedrängt ist, einmal durch die physische Auffassung, andererseits auch durch die moralische. Von παρρησία ist zwar oft genug die Rede; aber indem das Zutrauen von der sittlichen Beschaffenheit abhängig gemacht wird, ist der Satz möglich: οὐκοῦν ἐπικίνδυνον πρὶν καθορθῆναι τῷ βίῳ τῆς προσευχῆς ταύτης κατατολμῆσαι, καὶ πατέρα ἑαυτοῦ τὸν θεὸν ὀνομάσαι; Or. II, S. 1144 und ähnlich: δοκεῖ μοι παιδεύειν ἡμᾶς τῇ διδασκαλίᾳ τῆς προσευχῆς ὁ λόγος, μὴ δαμῶς ἐν τῇ πρὸς θεὸν ἐντεύξει ὡς ἐπὶ καθαρῷ τῷ συνειδῶτι παρρησιάζεσθαι. Or. V, S. 1181.

³⁾ a. a. O., S. 884.

⁴⁾ Or. II, S. 1144 u. 1145 (ἀγαθὴ πατρίς).

⁵⁾ Or. IV, S. 1165.

⁶⁾ Or. IV, S. 1168.

selten sind. Zwar hat z. B. Gregor den Sieg des göttlichen Geistes über die finsternen Mächte, die die Welt beherrschen, im Auge, und beschreibt diesen Sieg in langer spekulativer Auseinandersetzung¹⁾. Sonst aber denken die Väter in der Regel an die Herrschaft Christi in seinen Gläubigen oder sie sprechen ganz allgemein von dem Zustand, in dem Gott über alles herrscht. Dieses Fehlen der Kosmologie werden wir wohl auf den Gegensatz zum Gnostizismus und seinen Spekulationen einerseits, und andererseits zum Chiliasmus, der zwar literarisch früh überwunden war, aber in der Gedankenwelt der Gemeinde noch immer seine Stelle hatte, zurückführen dürfen. Mitgespielt haben mag, wie wir z. B. bei Cyrill von Alexandrien sehen können, der Gedanke, daß das Gericht, mit dem das Reich beginnt, zu furchtbar sei, als daß man darum bitten könne²⁾.

Dagegen trägt Gregor selbst in die schlichte Bitte um das tägliche Brot eine metaphysische Spekulation ein. Mit den übrigen Vätern ist auch er der Meinung, daß bei dieser Bitte der Akzent auf die Mäßigkeit zu legen sei, die sich mit dem Brote begnügt und nicht über den einen Tag hinaus sorgt. Diese Genügsamkeit ist nun nach seiner Meinung ein Mittel, den Wesen gleichzukommen, die keine Bedürfnisse haben, und so wird durch dies Gebet der bei der zweiten und dritten Bitte naheliegende Einwand entkräftet, daß die Seele sich wegen der vielen körperlichen Bedürfnisse und der dadurch bedingten Sorgen um irdische Güter nicht die Reinheit der körperlosen Mächte erringen könne³⁾.

Diese Wertung der sinnlichen Welt trägt Gregor auch in die letzte Vaterunserbitte ein, indem er sie als Bitte um Befreiung von allem, was man in der Welt wahrnimmt, versteht⁴⁾. Auch hier ist der ursprüngliche religiöse Sinn der Bitte, der griechischen Denkweise entsprechend, in der Richtung einer philosophischen Metaphysik geändert.

Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch das soteriologisch-dämonische Moment, das in der hellenistischen Religionsphilosophie eine

¹⁾ Or. III, S. 1156. z. B.: ἐπειδὴ τοίνυν τῆ τοιαύτῃ τυραννίδι περισχέδημεν, καθάπερ θημίσις τισὶν ἢ πολεμίσις, ταῖς προσβολαῖς τῶν παθημάτων τῷ θανάτῳ δεδουλευμένοι· καλῶς εὐχόμεθα τοῦ θεοῦ τὴν βασιλείαν ἐφ' ἡμᾶς ἔλθεῖν· οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐκδύναμι τὴν πονηρὰν τῆς φθορᾶς δυναστείαν, μὴ τῆς ζωοποιοῦ δυνάμεως ἐφ' ἡμῶν ἀντιμεταλαβούσης τὸ κράτος u. s. f.

²⁾ Mg. 72, S. 689.

³⁾ Or. IV, S. 1168.

⁴⁾ Or. V, S. 1192.

so große Rolle spielt, wie schon in den allgemeinen Vorstellungen vom Gebet, so auch in den Vaterunsererklärungen zur Geltung kommt. Der Glaube an Dämonen war auch der christlich-jüdischen Frömmigkeit von jeher eigen gewesen, aber der Gedanke, daß das eigentliche Elend des Menschen, aus dem er sich herausseht, in dem Beherrschtwerden durch dämonische Mächte bestehe, ist ein Charakteristikum hellenistischer Stimmung. Im Vaterunser bot die zweite Bitte Gelegenheit zum Ausdruck solcher Gedanken, und so können wir hier neben dem oben angeführten Beispiel kosmologischer Deutung noch andere Belege einer eschatologischen Auffassung der Reichsbitte anführen. Gregor von Nyssa versteht darunter die Bitte um Erlösung von der *πονηρά της φθοράς δυναστεία*; denn die Menschheit ist zu Fall gekommen, als die menschliche Natur abirrte von der Erkenntnis des Guten, und zwar durch Täuschung veranlaßt. Dadurch haben die bösen Mächte die Herrschaft über den Menschen erlangt¹⁾. Ebenso meint Titus von Bostra, daß die bösen Menschen die Herrschaft der Dämonen auf sich herabziehen und dann von ihnen Böses zu erleiden haben wie von tyrannischen Mächten²⁾, daß sie aber davon erlöst werden, wenn die zweite Bitte erfüllt und Gottes Reich auf Erden herrschend geworden ist.

Wir haben also gesehen, in wie hohem Maße das Verständnis des Vaterunser bei den griechischen Schriftstellern durch vulgäre Vorstellungen und durch griechische Denkweise beeinflusst worden ist. Erkenntnis, metaphysische Spekulation und die Vorstellungen von der Wirksamkeit der Dämonen sind an die Stelle des religiösen Sinnes getreten, den jüdisch-christliche Frömmigkeit in das Vaterunser gelegt hatte und ihm wieder hätte entnehmen müssen.

Freilich bilden die von uns wiedergegebenen Gedanken nur einen Teil der von den griechischen Schriftstellern verwerteten Vorstellungen; den weitaus größten Raum nimmt bei ihnen die moralisierende Erklärung ein. Der Grund dazu ist einerseits in der Abzweckung der

¹⁾ Or. III, S. 1156. s. o.

²⁾ Schol. zu Luk. 11, 2, ed. Sickenberger, S. 199: *δηλον γάρ ότι τοῦ θεοῦ βασιλεύοντος τὰ θεοῦ ἀγαθὰ πληρώσει τὸν κόσμον, ἡ δὲ τῶν πονηρῶν ἀρχόντων ἐπήρεια παύσεται τῶν κακούντων τὰ ἀνθρώπινα διὰ τὴν αὐθαίρετον ἀνθρώπων κακίαν· αὐτοὶ γὰρ ἐπισπασάμενοι τὴν τῶν δαιμόνων ἐπικράτειαν κακοῦνται ὑπ' αὐτῶν ὡς ὑπὸ τυράννων βιαιῶν.*

Anslegungen zu suchen, die in der Regel ermahnen den Charakter haben, zum Teil geradezu Predigten und Reden sind. Andererseits erklärt sich diese Erscheinung aus dem Bestreben, dies heilige, von Christus selbst stammende Stück nach allen Seiten hin auszuschöpfen und für den Menschen nutzbar zu machen. Überdies tritt ja mit der Ausbildung der katholischen Kirche überall das Religiöse hinter dem Sittlichen zurück. Denn auf diesem Gebiet lagen die nächsten großen Aufgaben der Kirche.

So ist man überzeugt, daß das göttliche Wort im Vaterunser schildert, wie der Mensch beschaffen sein soll, der sich durch die Tugend Gott zur Seite stellt¹⁾, und so eine Anleitung zum höheren Leben²⁾ gibt. Und nun werden von der Anrede an, bei der z. B. Origenes die Kinderschaft auch durch die Werke bewiesen sehen will³⁾, oder Gregor in der Erlaubnis, Gott Vater nennen zu dürfen, die Mahnung zu einem hohen und erhabenen Leben sieht⁴⁾, die einzelnen Teile des Vaterunsers von sämtlichen griechischen Auslegern als ethische Anweisungen erklärt. Dabei tritt der ursprüngliche Charakter des Vaterunsers vollständig zurück. Aus der vertrauensvollen religiösen Stimmung, die in der Vateranrede liegt, wird der Gedanke, daß es gefährlich sei, ein solches Gebet zu wagen, ehe man sein Leben geläutert hat⁵⁾. Die Erfüllung des Gebets hat der Mensch durch seine eigenen Leistungen in der Hand⁶⁾. Denn die alte Vorstellung vom Vertrage wird durch die 5. Bitte wieder geweckt⁷⁾. Ja, der Mensch tritt an Gott mit dem Anspruch heran: wie er, der Mensch, das Gute vollbracht hat, so solle nun auch Gott des Menschen gute Handlungen nachahmen⁸⁾.

¹⁾ Gregor, Or. V, S. 1177.

²⁾ Or. V, S. 1181.

³⁾ π. ε. 22, 3 (S. 349).

⁴⁾ Or. II, S. 1141.

⁵⁾ Greg. Or. II, S. 1144.

⁶⁾ Greg. Or. IV, S. 1173: εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἡ δικαιοσύνη ἐστίν, οὐκ ἔχει παρὰ θεοῦ τὸν ἄρτον ὁ ἐκ πλεονεξίας τὴν τροφὴν ἔχων· αὐτὸς κύριος εἶ τῆς εὐχῆς, εἰ μὴ ἐξ ἄλλοτριῶν ἢ εὐπορίας. Or. V, S. 1180: ἀφεθῆναι σοι ζητεῖς παρὰ θεοῦ τὰ ὀφλήματα; σὺ ἄφες, καὶ ὁ θεὸς ἐψήφισεν. ἡ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ὁμοφύλου κρίσις, σὺ κύριος, ἴση γίνεται ψήφος, οἷα δ' ἂν ᾗ· ἃ γὰρ ἐπὶ σεαυτοῦ γῶγς ταῦτά σοι διὰ τῆς θείας κρίσεως ἐπεκυρώθη.

⁷⁾ Cyrill. v. Jerus. Cat. myst. 5, 16, Mg. 33, 1120: καὶ πρὸς τὸν θεὸν πιδέμεθα συνθήκας, συγχωρῆσαι ἡμῖν παρακαλοῦντες τὰ ἀμαρτήματα ὡς καὶ ἡμεῖς τοῖς πλάσι τὰ ὀφλήματα. Ähnl. schon der Ausdruck ἀντι λαμβάνεσθαι z. B. Greg. Or. II, S. 1140.

⁸⁾ Greg. Or. V, S. 1180 οὕτως τὸ ἔμπαλιν τὴν σὴν διάθεσιν ὑπόδειγμα τῶ

So sehen wir, wie griechische Schriftsteller die Vorstellungen, in denen sie leben, auch im Vaterunser wiederfinden und dadurch zu einer Auffassung dieses Gebetes kommen, die von der ursprünglichen gänzlich verschieden ist. Soweit es sich dabei um Gedanken einzelner Schriftsteller handelt, ist ihre Bedeutung gering. Denn obwohl sich, wie uns der dritte Teil unserer Untersuchung zeigen wird, die Auslegungen der älteren Kirchenväter, auch der griechischen, mit außerordentlicher Zähigkeit durch das ganze Mittelalter hindurch lebendig erhalten, so würde das für die Bedeutung dieser Gedanken für das religiöse Leben innerhalb der christlichen Kirche noch nichts beweisen. Allein ein Doppeltes ist hier zu beachten: Erstens sind wir berechtigt, von diesen Auffassungen des Vaterunsers, den einzigen aus der griechischen Kirche, die wir kennen, zu schließen auf die Anschauungen des Volkes. Unzweifelhaft hat die Vorstellung, daß das Gebet des Herrn eine Formel voll wirkender Kraft und voll geheimnisvoller Lehren sei, in vergrößerter Form im Volke geherrscht. Man denke nur daran, wie die Arkandisziplin solcher Auffassung Vorschub leisten mußte! Ebenso unzweifelhaft sind ähnliche Gedanken, wie die von uns verfolgten, über das Reich, das da kommen soll, über die Schuld, von der wir befreit sind u. s. f., in der großen Menge der Christen verbreitet gewesen. Und zweitens: Diese Gedanken wurden im Katechumenatsunterricht vorgetragen. Zum Teil haben wir sie aus Katechesen entnommen, zum Teil gehen sie in die katechetische Literatur des Mittelalters über, wurden somit jahraus, jahrein Gebildeten und Ungebildeten vorgetragen. Darin liegt ihre Bedeutung!

θεῶν πρὸς τὸ ἀγαθὸν γενέσθαι βούλεται, ἀντιμεθίσταται τρόπον τινὰ ἡ τάξις, ὥστε ταλμῆσαι, καθάπερ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθὸν ἐπιτελεῖται τῇ πρὸς τὸ θεῖον μίμησει, οὕτως ἐλπίζουσι μιμεῖσθαι τὸν θεὸν τὰ ἡμέτερα, ὅταν τι τῶν ἀγαθῶν κατορθώσωμεν, ἵνα εἴπῃ καὶ σὺ τῷ θεῷ ὅτι Ὁ ἐγὼ πεποίηκα, ποιήσον· μίμησαι τὸν δοῦλόν σου, ὁ κύριος . . .

III.

**Das Verhältniß von Luthers Vaterunser-
erklärung im Kleinen Katechismus zu
den althochdeutschen Auslegungen des
9.—11. Jahrhunderts.**

Unter den Problemen, die sich bei einer Untersuchung der Geschichte des Vaterunser in der mittelalterlichen Kirche aufdrängen, bilden das überraschendste die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen der Vaterunsererklärung in Luthers *Kleinem Katechismus* mit den althochdeutschen Auslegungen des (8.) 9.—11. Jahrhunderts. Dies Problem hat schon mehrfach die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt¹⁾, ohne daß eine befriedigende Lösung der Frage erreicht worden wäre. Fast stets hat man ohne die Annahme einer Abhängigkeit Luthers von den althochdeutschen Denkmälern nicht auskommen zu können gemeint, oder man hat seine Zuflucht zu einer mündlichen Tradition genommen, ohne doch für eine solche irgend einen Beleg anführen zu können. Wir hoffen, auf einem anderen Wege der Lösung des Problems nahe zu kommen.

1. Äußere Zeugnisse.

Die Denkmäler des 9.—11. Jahrhunderts, die für unsere Frage in Betracht kommen, sind folgende:

¹⁾ Zuerst wies W. Weingärtner i. J. 1857 in der *Darmstädter Kirchenzeitung* nachdrücklich auf diese Frage hin. („Über Ursprung und Alter der Lutherschen Erklärung des Vaterunser.“) Mönckeberg, *Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus*, Hamburg 1868, bringt nichts Neues. Etwas eingehender hat Zezschwitz in seinem *System der Katechetik* (Bd. 2, Abt. 1 und Abt. 2, 1), Lpz. 1863—71, unsere Frage behandelt. Für eine genaue Untersuchung verweist er zweimal auf einen „anderen Ort“. Doch ist weder in einem seiner übrigen Werke, noch, wie ich durch die gütige Vermittlung der Herren D. Hölcher in Leipzig, K. v. Zezschwitz in Wohlbach und G. v. Zezschwitz in Burgbernheim feststellen konnte, in seinem Nachlaß etwas hierüber zu finden. Ebenso hat Herr Dr. Schnurr die am Ende seiner Dissertation („*Katechetisches in vulgärlateinischer und rheinfränkischer Sprache aus der Weissenburger Handschrift 91 in Wolfenbüttel*“ Greifsw. 1894) ausgesprochene Absicht: Weitere Untersuchungen über das Verhältnis der Weissenburger Vaterunsererklärungen zu den übrigen katechetischen Werken des Mittelalters zu veröffentlichen, wie er mir selbst mitgeteilt hat, nicht ausgeführt. Eine eingehende Untersuchung unserer Frage ist also bisher nicht vorhanden.

1. Die Freisinger Auslegung [Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—13. Jahrhundert. 3. Ausgabe von E. Steinmeyer. Berlin 1892. No. 57] (F).

2. Der sogen. Weißenburger Katechismus [M. u. Sch. S. 159 ff.] (W).

3. No. 1 derselben Weißenburger Handschrift [R. Schnurr, Katechetisches aus der Wolfenbütteler Handschrift No. 91] (W I).

4. No. 2 derselben Handschrift [Schnurr a. a. O.] (W II).

5. No. 11 derselben Handschrift [Schnurr a. a. O.] (W III).

6. Der sogen. Katechismus Notkers [M. u. Sch. S. 193 f.] (N).

In zweiter Linie sind noch zu nennen:

7. Alkuins Disputatio puerorum [M(igne script. lat.) 101, 1144] (A).

8. Die Auslegung des Bruno von Würzburg [M. 142, 557] (B).

Bevor wir auf die Frage nach dem Verhältnis von Luthers Kleinem Katechismus zu diesen Auslegungen näher eingehen, haben wir zunächst zu fragen, ob äußere Gründe, ob insbesondere der gegenwärtige Handschriftenbefund dafür sprechen, daß jene Denkmäler des 9.—11. Jahrhunderts zu Luthers Zeit noch bekannt gewesen sind; ob wir also, wie mehrfach behauptet worden ist¹⁾, eine unmittelbare Anlehnung Luthers an jene werden annehmen können.

Es sind erhalten von

F: a) eine Freisinger Handschrift des 9. Jahrhunderts;

b) eine Emmeraner Handschrift wohl auch des 9. Jahrhunderts;

W: eine Handschrift des 9. Jahrhunderts;

W I: " " " " "

W II: " " " " "

W III: " " " " "

N: a) eine Indersdorfer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert;

b) eine Wiener Handschrift aus dem 12. Jahrhundert;

A: eine Salzburger Handschrift aus dem 9. Jahrhundert;

B: eine Würzburger Handschrift aus dem 9. Jahrhundert.

Von keiner einzigen Auslegung besitzen wir also eine Handschrift aus dem 13.—16. Jahrhundert, vielmehr gehören die überlieferten Handschriften zum größten Teil dem 9. Jahrhundert an. Somit gibt uns der Handschriftenbefund keine Veranlassung, eine Bekanntschaft Luthers mit jenen Denkmälern anzunehmen.

¹⁾ Mönckeberg, Die erste Ausg. v. Luthers kl. Katech., S. 80. v. Zezschwitz, System der Katechetik II 2, S. 28.

Ferner ist eine Benutzung jener Auslegungen oder eine Verwandtschaft mit ihnen bei keiner einzigen der mittelalterlichen Vaterunsererklärungen nachweisbar. Es wäre auffallend, wenn Luther aus jenen alten Auslegungen geschöpft hätte, während z. B. die deutschen Vaterunsererklärungen des 15. Jahrhunderts achtlos an ihnen vorbeigegangen wären. Daß Luther allein von allen theologischen Schriftstellern sie gekannt haben sollte, dafür ist kein Grund ersichtlich. Auch werden die fraglichen Auslegungen in Luthers sonstigen Schriften nicht zitiert oder benutzt. Überhaupt findet sich in keiner Schrift des 16. oder 17. Jahrhunderts irgend welche Spur einer Benutzung. Erst im 18. und 19. Jahrhundert sind diese Denkmäler wieder ans Licht gezogen worden. — Äußere Gründe für eine Bekanntschaft Luthers mit den Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts lassen sich also schlechterdings nicht anführen.

Wir werden nun zu fragen haben, ob wir dennoch aus inneren Gründen genötigt werden, eine unmittelbare Abhängigkeit Luthers von jenen Denkmälern anzunehmen, oder ob es genügt, die Anklänge und Übereinstimmungen auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen; oder endlich ob die Übereinstimmungen zufälliger Natur sein können.

Letzteres zunächst erscheint als ausgeschlossen: Die Zahl der Übereinstimmungen ist, wie wir noch im einzelnen sehen werden, so groß, und vor allem ihre Art ist so auffallend, daß an völlige Unabhängigkeit der Verfasser voneinander nicht zu denken ist. So hat auch noch niemand, der auf jene Übereinstimmungen überhaupt Rücksicht genommen hat, sie für zufällig erklärt. Da nun auch eine direkte Abhängigkeit aus den angeführten äußeren Gründen zunächst nicht wahrscheinlich ist, so werden wir fürs erste mit der Möglichkeit und der Art einer indirekten Abhängigkeit uns zu beschäftigen haben. Letztere aber ist nur als ein Schöpfen aus gemeinsamer Quelle zu denken, da uns vermittelnde Zwischenglieder, die, nur von unseren Denkmälern beeinflußt, eine Bekanntschaft Luthers mit jenen ermöglicht hätten, nicht erhalten sind, im übrigen aber gegen eine Beeinflussung Luthers durch solche Zwischenglieder dieselben Gründe geltend gemacht werden müßten, wie gegen eine Bekanntschaft Luthers mit jenen Auslegungen selbst. Fragen wir nun nach einer gemeinsamen Quelle, so muß zunächst die patristische Tradition den Gegenstand der Untersuchung bilden; denn von Werken des 9.—13. Jahrhunderts können wir von vornherein, nach der ganzen Art der damaligen Schriftstellerei, eine

Abhängigkeit von den Vätern annehmen, und bei Luther ist sie mindestens nicht selten. Nun haben wir aber eine Reihe unzweideutiger Zeugnisse dafür, daß sich sowohl Luther als auch jene Denkmäler bei ihren Vaterunsererklärungen auf die patristische Tradition stützen.

2. Der Zusammenhang Luthers und der Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts mit der patristischen Tradition.

Wenn wir den Zusammenhang der Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts mit der Tradition untersuchen wollen, so müssen wir da, wo die uns erhaltenen Denkmäler sekundärer Natur zu sein scheinen, soweit möglich, auf ihre ursprüngliche Form zurückgehen.

W ist die Abschrift einer älteren Vorlage. Das ergibt sich aus dem jüngeren Indi am Anfang der 5. und 6. Bitte, das der Abschreiber in die für den Rubrikator gelassene Lücke gesetzt hat, im Gegensatz zu dem älteren *endi* in der 2. und 3. Bitte. Diese ältere deutsche Vorlage scheint nun ihrerseits wieder auf ein lateinisches Original zurückzugehen, das der Verfasser an einzelnen Stellen geändert hat. Das beweist die ungeschickte Anordnung der Erklärung zur 4. Bitte und die zwecklose Häufung und unvermittelte Aneinanderreihung der Sätze in der 7. Bitte. (Hierüber vgl. die verstreuten Bemerkungen bei Müllenh. und Sch. II, S. 336 u. 337.)

Daß andererseits auch F die Übersetzung einer lateinischen Vorlage ist, ist unzweifelhaft, mögen nun die beiden für F uns erhaltenen Handschriften unmittelbar aus dem lateinischen Text übersetzt haben (R. v. Raumer), oder mögen sie auf ein gemeinsames deutsches Original, das also dann die Übersetzung bildete (M. u. Sch.), zurückgehen. Denn F ist in einzelnen Sätzen nichts anderes, als eine Übersetzung der Vaterunsererklärung im Gelasianischen Sakramentar. Die Erklärung der 7. Bitte z. B. ist eine wörtliche Wiedergabe des in der Messe folgenden *Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praesentibus et futuris, und vor allem die Auslegung*

tanem enti antunartem enti cumftichem,

der 1. Bitte schließt sich so eng an die des Gelasianums an, daß man sie geradezu als Übersetzung der letzteren bezeichnen muß:

Id est, non quod Deus nostris sanctificetur orationibus, qui semper est sanctus, sed petimus, ut nomen uerda, der eo unas uuih, enti eo ist, úzzan des dikkamês, daz der sfn namo kauuhtit ejus sanctificetur in nobis, ut qui in baptismate ejus in uns kauuhtit uuerda enti dè uuihnassst, dè uuir in deru tauffi fona imo sanctificamur, in eo quod esse incoepimus, perseveremus. intfengun, daz uuir ze demu suonotakin furi inan kahaltana pringan muozin.

Daher wird das lateinische Original entweder das Gelasianische Sakramentar selbst, oder (wahrscheinlicher) eine Bearbeitung der darin enthaltenen Vaterunsererklärung sein.

Mit diesem Original für F steht nun auch die lateinische Vorlage von W in Zusammenhang, und zwar ist W augenscheinlich eine spätere Bearbeitung des ersteren. W bietet nämlich in der Erklärung der 1. Bitte ebenfalls eine fast wörtliche Übersetzung der Sakramentarerklärung:

qui semper est sanctus, sed petimus,

Gotes namo ist simbles giuuihit: auh thanne uuir thiz quedhèm

ut nomen ejus sanctificetur in nobis

thanne bittèm uuir, thaz sfn namo in uns mannom uuerdhe giuuihit

Ferner enthält W gegenüber F keinen einzigen selbständigen Gedanken (abgesehen etwa von dem Schluß: bithin sò huuer sò thiz gibet hlüttern muatu singit . . . — bifangano, was für die eigentliche Erklärung ohne Belang ist, übrigens bei F sehr leicht fortgefallen sein kann). Dagegen hat W an verschiedenen Stellen Streichungen und Änderungen angebracht, deren Zweck ersichtlich ist: So hat der Verfasser von W bei der 4. Bitte die allegorische Erklärung von F gestrichen — vielleicht in richtigem Verständnis für das Empfinden des Volkes — und nur die natürliche stehen lassen, die er dann entsprechend weiter ausführen mußte. Bei der Auslegung der 3. Bitte hat er, um die bei F vorhandene Verbindung mit dem Text zu vermeiden und so einen gleichmäßigen Aufriß der gesamten Erklärung zu erhalten, die einleitenden Worte: Thes sculun uuir got simbles bitten eingeschoben und, wieder um eine Gleichmäßigkeit aller Auslegungen herzustellen, die Anrede bei F in die 3. Person verwandelt. Dasselbe Interesse hat ihn bei der 4. und 6. Bitte geleitet. Die Erklärung der

7. Bitte hat er nach Analogie der 4. Bitte und des Schlusses geändert.

Mögen nun diese Änderungen das Werk einer Hand sein, oder mögen sie von mehreren Bearbeitern stammen: jedenfalls geht aus ihnen hervor, daß im letzten Grunde W und F Bearbeitungen desselben lateinischen Originals sind, das seinerseits wieder mit dem Gelasianischen Sakramentar in Zusammenhang steht.

Ähnliches läßt sich nun auch von der Gruppe A, B, WIII zeigen:

Daß die Erklärung der Disputatio puerorum mit der des Bruno von Würzburg identisch ist, hat zuerst Probst (Gesch. d. kath. Katechese S. 89) gesehen¹⁾. Nun gibt WIII im Grunde ganz dieselbe Auslegung, und zwar scheint WIII das ausführlichere Original von A zu sein. Letzteres hat die Form der Frage und Antwort selbständig hinzugefügt und infolgedessen alles ausgeschieden, was sich in dies Schema nicht fügen wollte [die Apostrophen am Anfang und Schluß und die Mehrzahl der an Bibelsprüche angeknüpften Erklärungen]. Ferner hat A bei der Anrede die Dreiteilung fortfallen lassen, und unter dem neu eingeführten Gesichtspunkte der invocatio divinitatis zwei Sätze aus WIII unvermittelt nebeneinander gestellt, wodurch ihr ursprünglicher, klarer Sinn verloren gegangen ist. Bei der 2. Bitte hat A nur Unwesentliches übergangen, ebenso bei der 3. Bitte. Auch bei der 4. Bitte ist alles Wesentliche beibehalten. Bei der Erklärung der 5. Bitte hat A den einzigen etwas selbständigeren Gedanken von WIII ausgelassen und sich auf die Aufnahme der nichtssagenden Paraphrase des Textes beschränkt. In der Erklärung der 6. Bitte, deren Erklärung die Disputatio mit Ausnahme des Zitats wörtlich übernommen hat, finden wir bei A den Zusatz: *inducere enim dicitur Deus, cum auxilium subtrahit*. Die 7. Bitte stimmt bei A wörtlich mit WIII überein. A hat dann selbständig die geläufige Erklärung für Amen angefügt. Jedenfalls hat A keinen wesentlichen Gedanken aufzuweisen, der sich nicht auch bei WIII fände.

Hierdurch erhalten wir einen überraschenden Beweis für die von Probst a. a. O. aufgestellte Behauptung, daß die Disputatio puerorum für das Vaterunser im karolingischen Zeitalter eine Art Normalkatechese gebildet hat. Denn wir finden diese Auslegung in der Zeit von 800 bis höchstens 1000 (B ist wohl

¹⁾ Vgl. auch Hauck in H.R.³ 3, 515.

erst später Bruno von Würzburg zugeschrieben worden) in Weißenburg, Würzburg und Salzburg, d. h. im gesamten südlichen Deutschland.

Die Gruppe WIII, A, B sowohl, als auch N und WII haben eine Reihe von Gedanken mit W-F gemeinsam; ja die Übereinstimmung erstreckt sich bisweilen sogar auf den Wortlaut. So vgl. z. B. zu F (2. Bitte): *enti er in uns richisója, nalles der tiuval, WIII: ut christus regnat in nobis et non diabolus; oder zu W (4. Bitte): Allo mannes thurfti sintum in themo brótes namen gameinito, WIII: In hoc loco panis pro omnibus cibis quibus vita humana sustentatur, accipitur* (den genauen Nachweis s. unter No. 3). Nachdem wir nun gesehen haben, daß W-F vom Gelasianischen Sakramentar, das eine Zusammenfassung der patristischen Gedanken darstellt, abhängig ist, was liegt näher, als eine gleiche Abhängigkeit auch für diese Monumente, bezugsw. ihre Vorlagen anzunehmen? Lassen sich doch für einzelne Stellen dieser Auslegungen die Vorbilder mit ziemlicher Sicherheit nachweisen. So zur 4. Bitte bei WIII Augustin de serm. dom. in monte c. 25: *Panis quotidianus aut pro iis omnibus dictus est, quae hujus vitae necessitatem sustentant. . .*

Ferner ist WI nichts anderes als eine Bearbeitung der Erklärung des Ambrosius in seiner Schrift über die Sakramente, B.V. Erst wenn man diese zum Vergleich heranzieht, lösen sich die Schwierigkeiten, die durch die Textverderbnis dort entstanden sind. Die Zusätze und Änderungen, welche WI gegenüber Ambrosius aufweist — die Zusätze scheinen ebenfalls meist auf bestimmte Vorlagen zurückzugehen — sind folgende:

(Anrede, 1. Bitte und 2. Bitte bis: *regnum dei intra vos est, ist Auszug aus Ambrosius.*)

Zusatz zur 2. Bitte: *regnum dei ecclesia catholica est, regnum dei scriptura est, regnum dei elimosina est, regnum dei castitas est, r. d. fidis est, r. d. humilitas est, patientia, caritas est. Haec sunt virtutes, per quas ascendunt homines ad regnum coelorum.*

Bei der 3. Bitte ist statt *sanctificatum est coelum, qua jam dei estus est indeclabulus*, mit Ambrosius zu lesen: *s. e. c. quia jam dejectus est inde diabolus.*

Zusatz: *ut quomodo angeli tibi serviunt in caelo sine culpa, ita et in terra serviant homines. (Vgl. Hieron. in Matth.) . . . terra est*

corda hominum. Ita orandum est, ut sit pax et caritas in corda nostra, Quia, ubi pax et caritas, ibi deus est.

4. Bitte. Zusatz: Panem nostrum corpus domini nostri jesu christi, in quo est fidelium remissio peccatorum.

Statt: Sic cotidianum est panes . . . quare ergo post annum illum sumamus, mit Ambr. z. l.: Si cotidianum . . .

Zusatz ist das überflüssige, im Vorhergehenden hinlänglich ausgedrückte: Sic vivamus, ut cotidie mereamur redemptionem.

Zusatz: Vulnus est, quia peccatores sumus, medicina est caeleste et venerabile sacramentum.

Das folgende, unverständliche: hodie est, hoc est christus, sic enim dicit pater in psalmo secundo: filius meus es tu, ego hodie genui te, wird erklärt durch Ambrosius: Quotidie si accipis quotidie tibi hodie est; si tibi hodie est Christus, tibi quotidie resurgit. Quomodo? Filius meus es usw.

Statt nox aeterna praeses sit, dies hodiernus appropinquabit z. l.: nox hesterna praecessit . . .

Bei der 5. Bitte ist Zusatz: Si non demittis . . . — . . . de corde nostro procedunt,

Bei der 7. Bitte macht WI zu dem Ambrosianischen: hoc est de inimico et de peccato, den aus der Messe genommenen Zusatz: praeteritoque, presenti et futuro.

Wir sehen somit unsere Vermutung bestätigt, daß die Denkmäler des 8.—11. Jahrhunderts aufs stärkste von der patristischen Tradition abhängig sind.

Dasselbe läßt sich für Luthers Erklärung im Kleinen Katechismus nachweisen. Diese ist z. T. von der patristischen Tradition, z. T. von den volkstümlichen Vaterunsererklärungen des ausgehenden Mittelalters abhängig¹⁾. Wenn wir nun bei den einzelnen Auslegungen des Lutherschen Katechismus dem Ursprung der darin ausgesprochenen Gedanken nachgehen wollen, so werden wir in manchen Fällen gut tun, den Großen Katechismus mit heranzuziehen. Die Frage nach dem näheren Verhältnis der beiden Katechismen zueinander muß hier unberührt bleiben.

¹⁾ Auf die Beeinflussung der volkstümlichen Vaterunsererklärungen, besonders des 15. Jahrhunderts, durch die Tradition näher einzugehen, würde zu weit führen. Daß eine solche vorhanden ist, zeigt ein Blick auf diese Auslegungen. Für Nikolaus von Dinkelsbühl und die ihm verwandten Erklärer vgl. das im Anhang Bemerkte.

Jedenfalls steht das eine fest, daß beide Katechismen nahe miteinander verwandt sind; und der Sinn und der Ursprung einzelner Erklärungen des Kleinen Katechismus werden uns an der ausführlicheren Fassung des ungefähr zur selben Zeit entstandenen Großen Katechismus deutlicher werden. Natürlich kann es sich an den von uns zu besprechenden Punkten nur selten um bewußte Abhängigkeit handeln; dazu war Luthers Schaffen zu frei und originell. Die anzuführenden Zitate werden in der Regel nur zeigen, daß die betr. Gedanken Gemeingut der damaligen, bezw. der mittelalterlichen Vaterunsererklärungen waren. — An allen Punkten, wo die patristische Tradition nicht durch einen der großen Kirchenväter in klassischer Weise vertreten ist, werden wir die Beispiele aus möglichst später Zeit wählen, weil es vor allem auf den Nachweis ankommt, daß diese Gedanken zu Luthers Zeit noch lebendig waren.

Anrede: Der Gedanke, daß durch die Anrede „Vater unser“ kindliches Vertrauen in dem Betenden erweckt werden soll, findet sich neben der moralischen Erklärung, daß die Gotteskindschaft zu einem heiligen Lebenswandel verpflichte¹⁾, seit Origenes²⁾ sehr oft in der patristischen Tradition. Für das 15. Jahrhundert: Nikolaus von Dinkelsbühl: Sunder wir schullen in lieb haben und furchten als getrewe chinder iren frumen vater. Zu dem Wortlaut vgl. besonders die Erklärung der Hymelstraß: Es wirt auch durch die wort in uns erwecket die groß hoffnung und gantzer getrauwen, das wir haben söllent zu got dem almechtigen alz zu unserm waren hymelischen vater . . . das wir yn lieb haben und uns ym gantz vertreuwen als frume und getreuwe kinder irem allerliebsten vater.

1. Bitte: Der erste Teil der Erklärung, für dessen Gedanken, wie wir noch sehen werden, eine reiche Tradition existiert, stammt wohl unmittelbar aus Cyprians de dom. orat. Denn Luther führt in der Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien von 1519 eben diesen Gedanken auf Cyprian zurück: „Merck aber, das gottes nam in sich selbs heilig ist und von uns nit geheiligt wirt, ya er alle ding unnd auch uns heyliget, sundern (als sanct Ciprianus saget) das er yn uns geheiligt werden sall.“ Ob für die Formulierung der Katechismuserklärung noch weitere Vorbilder anzunehmen sind, muß

¹⁾ Vgl. S. 69.

²⁾ π. ε. 22, 1 (S. 346). Der Ausdruck πατρῴσια ist bei den griechischen Schriftstellern stehend. Vgl. S. 66.

Dibelius, Vaterunser.

vorläufig dahingestellt bleiben. Jedenfalls zeigt uns diese Zitierung Cyprians, daß Luther sich bewußt war, für jenen Gedanken der Auslegung in Zusammenhang mit der patristischen Tradition zu stehen. (Zu der Formulierung des Großen Katechismus: „Ist er nicht vorhin heilig?“ vgl. Hymelstraß: wann er ist vorhin heilig.)

Die Fassung des zweiten Teils scheint selbständig zu sein. „Lehren und leben“ sind nur andere Ausdrücke für „Worte und Werke“, in denen nach Luthers eigenen Worten (bei der entsprechenden Stelle des Gr. Kat. „denn was wir auf Erden machen, muß entweder Wort oder Werk, Reden oder Tun sein“) sich das menschliche Leben abspielt, und die er auch im Gr. Kat. für „lehren und leben“ einsetzt. Die Zusammenstellung „Worte und Werke“ aber ist sehr häufig, z. B. bei Luther selbst in der Erklärung zum 6. Gebot. Dasselbst auch in der Paraphrasis Rhythmica¹⁾. Beide Zusammenstellungen sind, worauf auch die Alliteration hindeutet, volkstümlicher Natur. Luther hat sie, wie er ja überhaupt in den Katechismuserklärungen volkstümliche Wendungen in klassischer Weise verwendet, benutzt, um damit die Gedanken auszudrücken, die sich häufig in der Tradition finden, daß nämlich Gottes Name geheiligt werden soll 1. praedicatione (zuerst bei Augustin, de serm. Dom. in m.) 2. operibus nostris (moralische Betrachtung, zuerst bei Tertullian).

2. Bitte. Die Fassung des ersten Teiles der Auslegung ist in ihrer Analogie zu derjenigen der 1. Bitte durch Cyprian jedenfalls mitbestimmt. Zum Gr. Kat.: „Aber gleichwie Gottes Name an ihm selbs heilig ist und wir doch bitten, daß er bei uns heilig sei; also kömpt auch sein Reich ohne unser Bitten von sich selbs; doch bitten wir gleichwohl, daß es zu uns komme“, vgl. Cyprian, de or. dom. c. 13: regnum etiam Dei repraesentari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis sanctificetur postulamus, nam Deus quando non regnat? usw. Auch ist zu beachten wie eng sich Luthers Ausdrucksweise im Kl. Kat. an einzelne Augustinische Sermonen anschließt, z. B. Se. 56: Si non petamus non est venturum regnum Dei? . . . ut in nobis veniat, opta-

¹⁾ Schilter, Thesaurus Antiquitatum Teutonicarum Tom. I, S. 78. Ulm 1728. Bei der Häufigkeit dieser Verbindung kann die übereinstimmende Verwendung derselben bei L. und in der Par. Rh. keinen Anlaß dazu geben, eine Bekanntschaft Luthers mit letzterer anzunehmen, was Zezschwitz zu tun scheint II, 1, S. 331.

mus. Se. 57: Petamus, non petamus, venire habet . . . Hoc est, quod optamus et rogamus, quando dicimus. V. r. t., ut nobis veniat.

Se. 59: Sive petamus, sive non petamus, venturum est regnum Dei. Quare ergo petimus, nisi ut veniat nobis?

3. Bitte: Der erste Teil ist nach Analogie der beiden ersten Bitten gebildet. Gr. Kat.: „Denn es gilt allein uns, was wir bitten, nämlich also, wie gesagt, daß auch in uns geschehe, das sonst außer uns geschehen muß. Denn wie auch ohn unser Bitten sein Name geheiligt werden und sein Reich kommen muß: also muß auch sein Wille geschehen . . . Aber umb unserwillen. . . .“

Der zweite Teil ist originell. Doch stammt die Zusammenstellung: Teufel, Welt, Fleisch (auch im Gr. Kat., Einleitung und 3. Bitte) die Zezschwitz aus Cyprians Zusammenstellung diabolus et mundus herleiten wollte, in dieser selben Form aus der patristischen Tradition, aus der sie mehrfach in deutsche Vaterunsererklärungen des 15. Jahrhunderts übergegangen ist.

Chrysologus, Se. 70 (3. Bitte): Nunc in terra multa fiunt pro diaboli voluntate, pro saeculi nequitia, pro desiderio carnis.

Stephanus, exp. or. dom. (Schluß): non est, quod interius vel exterius repugnet, quia nec caro per luxuriam, nec mundus per avaritiam, nec diabolus per malitiam possunt deicere a tranquillitate.

Abälard, exp. or. dom. (6. B.): Tria autem sunt, quae nos tentant: caro, mundus, diabolus.

Hugo v. S. Victor, Alleg. in Nov. Test. 2, 2: Tria autem sunt, quae tentant: caro nostra, mundus, diabolus (aus Abälard).

Hus, Tract. de or. dom. (6. B.): Id est, non permittas nos cadere in peccatum, dum tentamur a mundo, a diabolo, a carne.

Der beschl. gart d. rosenkrantz Marie: In keiner versüchung des fleisches, dz esz uns nit versenk durch die verwilgong, der welt, dz sy uns nit verbrenn mit ir inbrünstige geitzigkeit, und des tewffels, dz er uns nit verlies oder verderb mit seiner boszheit.

Nikol. v. Dinkelsbühel (2. B.)¹⁾: aber in den posen menschen herrscht der tyeffel, das fleisch und die welt.

Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 128 b (6. B.): so uns die unpedachten und dye grossen anfechtung des fleisch, der welt und des tewffels petwingent.

¹⁾ und öfter. Auch in der englischen Literatur des 13.—15. Jahrh. sehr häufige Zusammenstellung. Z. B. Böddeker, Altengl. Dicht. 1878, S. 181ff., 227ff. u. ö.

Berl. Germ. Okt. 61: { des flesches
Und fure uns nicht in bekorunge } der werlt,
des bosen geystes.

Bei der Menge der Bezeugungen dürfen wir annehmen, daß Luther diese Trias, wenn nicht aus Hus, so aus den deutschen katechetischen Schriften seiner Zeit gekannt hat, und daß sie ihm sowohl wie den m. a. Schriftstellern die geläufige Einteilung der gottwidrigen Mächte gewesen ist.

4. Bitte. Der erste Teil der Erklärung ist mitbestimmt durch eine von spätmittelalterlichen Auslegern (z. B. August. Triumphus, Münzinger, Herm. v. Petra, Nik. v. Dinkelsb.) häufig zitierte Stelle bei Chrysostomus: . . . non solum ideo oramus: panem nostrum da nobis, ut habeamus, quod manducemus¹⁾, sed ut quod manducamus, de manu Dei accipiamus²⁾. Hieran schließt sich besonders eng der Große Katechismus an: „ . . . wiewohl er solchs reichlich gibt und erhält, auch den Gottlosen und Buben, doch will er, daß wir darümb bitten, auf daß wir erkennen, daß wirs von seiner Hand empfahe . . .“

In etwas anderer Form findet sich der gleiche Gedanke öfter, z. B. Papierhandschr. d. 15. Jahrh. (bei V. Hasak, Der christl. Glaube d. deutschen Volkes beim Schlusse d. M. A., Regensb. 1868, S. 568) auch in der Auslegung des Hermann v. Petra (Serm. L in or. dom.).

Die Verallgemeinerung des Begriffes „Brot“ ist, wie wir noch sehen werden, Gegenstand fortlaufender patristischer Tradition. Der Ausdruck „Leibes Nahrung und Notdurft“ findet sich bei der Erklärung der 4. Bitte sehr häufig, z. B. Papierhandschr. (Hasak S. 568): zu unser notdurft und narung des liplichen lebens; Hymelstraß: unser leipliche narung und notdurft; Münzinger: umb das zeitlich gut der leiplichen narung und notdurft. Vgl. Luther zum 1. Art.: „Notdurft und Narung dieses Leibes und Lebens.“ — Auch die folgende Aufzählung — Luther liebt solche Aufzählungen und führt sie in der Regel weiter aus als andere Schriftsteller³⁾ — findet sich angedeutet: Papierhandschr. (Has. S. 568): das ist och zu verstan an kleidern und an aller

¹⁾ Thom. v. Aqu. fügt bei der Zitierung ein (Comm. in Matth.): quod commune est inter justos et peccatores.

²⁾ Pseudo-Chrys. hom. in Mt. imperf. 14, Mg. 56, 713. Werk eines lateinischen Arianers aus dem 6. Jahrhundert. Vgl. Bardenhever, Patrologie, Freib. i. B. 1894. S. 319.

³⁾ Doch siehe die Aufzählung des Nik. v. Dinkelsb. zur 7. Bitte!

notdurft des libs; Hymelstr.: das ist, das er uns verleih unser leipleiche narung und notdurft, essen und trinken und das gewand; Nikol. v. Dink.: das ist zeitliche ding, die uns notdurft sind tzw unsrer leipleichen narung, essen und trinkchen, gewannt, als vil uns denn not und fuegleich ist zw dem gegenburtigen leben . . .

Auch „fromme und getreuwe“ scheint zu Luthers Zeit häufige Zusammenstellung gewesen zu sein. Vgl. z. B. die bei der Anrede zitierte Stelle des Hymelstraß.

Die 5. und 6. Bitte sind in ihrer Fassung selbständig. Bei der Erklärung der 5. Bitte hat Luther reformatorische Gedanken anklingen lassen, die sich in den Auslegungen des M. A. nicht finden. Die bei der 6. Bitte ausgesprochenen Gedanken begegnen häufig in der patristischen Tradition, ohne daß sich eine feste Form dafür ausgebildet hätte.

7. Bitte: Die Verallgemeinerung des „Übels“ stammt aus der Tradition (s. u.).

Wir sehen also, daß ein großer Teil der Gedanken, die Luther zur Erklärung des Vaterunser verwendet, sich bereits in der patristischen Tradition oder in den (von jener abhängigen) deutschen Auslegungen des 15. Jahrhunderts finden. Luthers Verdienst besteht weniger in der Prägung neuer, als vielmehr in der Auswahl bereits vorhandener Gedanken. Allerdings sind bestimmte Vorbilder nur in ganz vereinzelt Fällen nachweisbar, und dann beziehen sie sich auf die großen, allgemein bekannten Väter, wie Cyprian und (Ps.-) Chrysostomus. Aber die Tatsache, daß sich überhaupt solche Vorbilder aufzeigen lassen, ist ein durchschlagender Beweis dafür, daß Luthers Vaterunsererklärungen im Kleinen Katechismus ebenso wie die Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts von der patristischen Tradition abhängig sind. Dadurch wird unsere Vermutung bestärkt, daß sich die Übereinstimmungen zwischen beiden durch die gemeinsame Quelle der Tradition erklären lassen, und um den Beweis für diese Behauptung vollständig zu führen, erübrigt es nur noch, nachzuweisen, daß für jene Übereinstimmungen in der Tat eine starke patristische Tradition bestanden hat.

3. Die patristische Tradition für die Punkte der Übereinstimmung zwischen Luther und den Auslegungen des 9.—11. Jahrhunderts.

1. Bitte.

Übereinstimmungen:

- 1) L: Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns heilig werde.
F: nist uns des duruft, daz uuir des dikkem, das der sin namo kauuthit uuerda, der eo uuas uuth enti eo ist: uzzan des dikames, daz der sin namo in uns kauuthit uuerda.
W: Gotes namo ist simbles giunthit: suh thanne uuir thiz quedhëm, thanne bittëm uuir, thaz sin namo in uus mannom uuerdhe giunthit.
N: uuer sol in geheiligön? Ne ist ér heilig? Uuir biten áber, daz er in únserèn herzôn geheiligöt uuerde.
VIII: id est, non in te, sed in nobis, quoniam nomen tuum semper est sanctum.
W III, A, B: ut nomen suum (per opera bona nostra) in nobis sanctificetur.
W I: in nobis, ut ad nos possit sanctificatio pervenire (aus Ambrosius, s. u.).
- 2) L: und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben.
F: kartsit denne, daz allero manno uuelth sih selpan des uuirdean tóge, cotes sun ze uuesan.
W III, A, B¹⁾: ut sanctus sis, dum patrem te habere profiteris dominum.

Patristische Tradition zu 1.

A. 3.—7. Jahrhundert.

a) Lateinische Väter.

Tertullian, lib. de orat. § ML. (1878ff.) 1, 1258: Caeterum quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen dei, cum caeteros sanctificet ex semetipso? . . . cum dicimus: s. n. t., id petimus, ut sanctificetur in nobis, qui in illo sumus: simul et in caeteris, quos adhuc gratia dei expectat.

¹⁾ ut sanctus sis fehlt bei A=B, gehört aber notwendig zum Text.

Cyprian, de orat. dom. 12, M. 4, 585 ff.: non quod optemus deo, ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus ab eo, ut nomen ejus sanctificetur in nobis.

Chromatius, Tract. 14 in Matth. M. 20, 359: Non quod ab aliquo nomen Dei sanctificari possit, cum omnes sanctificet ipse, . . . sed idcirco nomen ipsius sanctificari postulamus, ut in nobis sanctificetur.

Hieronymus, Dial. contra Pelag. 3, 15, M. 23, 613: Illi nomen Dei, quod per se sanctum est, in se sanctificari cupiunt.

Comment. in Matth. 1, 6, M. 26, 44 ff.: s. n. t. Non in te, sed in nobis.

Ep. ad Sunniam et Tretelam M. 22, 839: Non quo nobis orantibus sanctificetur, quod per se sanctum est, sed quod petamus, ut quod per naturam sui sanctum est, sanctificetur in nobis.

Ambrosius, De Sacram. 5, 4: Quasi optemus, ut sanctificetur ille, qui ait: Estote sancti, quia ego sanctus sum, quasi aliquid ei ex nostra precatione sanctificationis accedat. Non, sed ut sanctificetur in nobis, ut ad nos possit sanctificatio pervenire (vgl. W I).

Augustin, De serm. Dom. in monte 2, 4ff., M. 34, 1275 ff.: Quod non sic petitur, quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum habeatur ab hominibus, id est, ita illis innotescat Deus, ut non existiment aliquid sanctius, quod magis offendere timeant.

Sermo 56, M. 38, 377 ff.: Hoc enim rogas, ut quod semper sanctum est in se, sanctificetur in te.

Sermo 57, M. 38, 386 ff.: Hoc etiam ab illo petimus, ut sanctificetur nomen ejus in nobis: nam semper est sanctum.

Sermo 58, M. 38, 393 ff.: Sanctificatio nominis Dei est, qua effici-mur sancti: nam nomen ejus semper est sanctum.

Sermo 59, M. 38, 400 ff.: Nomen Dei semper est sanctum; quare ergo petimus, ut sanctificetur, nisi ut nos per ipsum sanctificemur? Quod ergo semper sanctum est, ut in nobis sanctificetur, oramus.

Sermo (App.) 84, 2, M. 39, 1908 ff.: Quid est sanctificetur? Quasi optemus, ut sanctificetur ille, qui ait: Estote sancti, quia et ego sanctus sum: quasi aliquid ei ex nostra precatione sanctificationis accedat? Non: sed sanctificetur in nobis, ut ad nos possit ejus sanctificatio pervenire. (Wörtlich aus Ambrosius, de Sacram. 5, 4.)

Ep. 130, 11, M. 33, 502: Cum dicimus: s. n. t., nos ipsos ad-monemus desiderare, ut nomen eius, quod semper sanctum est, etiam

apud homines sanctum habeatur, hoc est, non contemnatur, quod non Deo, sed homini prodest.

Juvenus, *Historia Evangelica* 1, V. 6261, M. 19, 132 f.:

Nominis, oramus, veneratio sanctificetur

In nobis, pater alte, tui . . .

Chrysologus, Sermo 67 [Se. 67—72 in orat. dom. M. 52, S. 390 ff.]:
rogamus ergo, ut nomen ejus, quod in se et per se sanctum est, sanctificetur in nobis.

Sermo 68: si nomen Christi caecis visum, . . . mortuis dat vitam, teque, homo, ipsum totamque sanctificat creaturam, quemadmodum tu ipsius nominis oras et exoptulas sanctitatem? et ideo supplicas, ut praerogativa tanti nominis meritis in te subsequenter roboretur.

Sermo 69; ut actu tuo nomen hoc sanctificetur et honoretur in te.

Sermo 70: petis, ut praerogativa tanti nominis sanctificetur in te; quia nomen Dei, quod per se et sibi sanctum est, aut sanctificatur in nobis nostro actu, aut nostro actu blasphematur in gentibus.

Sermo 71: ut nomen Dei actu nostro sanctificetur in nobis.

Sermo 72: petimus, ut in nobis illius nominis sanctificatio perseveret.

Caelius Sedulius, *Opus Paschale*, l. II; M. 19, 623 ff.: Sanctificatio, quae potest aestimari, qua Dominus sanctificari valeat, qui cuncta sanctificat, nisi ut cor pium, mite, placidum, castum ad ejus praeparatum ingressum? quatenus tali domicilio delectatus sanctificationis suae in nobis operetur augmentum.

Fulgentius v. Ruspe, ad Trasim. 2, 14, M. 65, 261: Ipse quoque Dominus jubet, ut in oratione dicamus: Sanctificetur nomen tuum, et tamen hunc orationis locum sic beatus intellexisse cognoscitur Cyprianus, ut in hac divini nominis sanctificatione non Deum diceret sanctificari, sed nobis donum sanctificationis divinae conferri. In epistola namque de dominica oratione ita loquitur . . . „non quod optemus Deo usw“.

Sacramentarium Gelasianum, M. 74, 1092: Id est, non quod Deus nostris sanctificationibus¹⁾, qui semper est sanctus, sed petimus, ut nomen ejus sanctificetur in nobis.

Joslenus von Soissons, expos. orat. dom. M. 186, S. 1489 ff.: Haec oro, haec postulo, ut nomen tuum sanctificetur, non ut sanctum

¹⁾ Ist wohl mit dem Missale Gallikanum zu ändern in: sanctificetur orationibus, qui . . .

sit, quod non sanctum esse impossibile est . . . sed ut ab omnibus sanctum cognoscatur.

b) Griechische Väter.

Origenes, lib. de orat. 24, Mg. 11, 490: καὶ πῶς, εἴποι τις ἄν, ἀνθρώπος ἀξιοῖ ἀγάξεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, ὡς μὴ ἡγιασμένον;

Cyrrill v. Jerusalem, Catech. mystag. 5, 11, Mg. 33, 1118 ff.: Ἁγίον ἔστιν φέρεται τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα, κὰν λέγωμεν κὰν μὴ λέγωμεν . . . εὐχόμεθα ἐν ἡμῖν ἀγιασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ· οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ μὴ εἶναι ἅγιον ἐπὶ τὸ εἶναι ἔρχεται· ἀλλ' ὅτι ἐν ἡμῖν ἅγιον γίνεται ἀγιαζομένοις, καὶ ἄξια τοῦ ἀγιασμοῦ ποιῶσιν.

Gregor v. Nyssa, de orat. dom. 3, Mg. 44, 1141 ff.: Εἰ γὰρ μὴ λέγοιτο παρ' ἐμοῦ τοῦτο, ἄρα δυνατόν ἐστι μὴ ἅγιον εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸ ὄνομα; . . . Ἐν ἐμοὶ οὖν, φησὶν, ἀγιασθήτω τὸ ἐπικληθὲν μοι ὄνομα τῆς σῆς δεσποτίας.

Chrysostomus, in orat. dom., Mg. 51, 43 ff.: ἅγιος γάρ ἐστι, καὶ πανάγιος καὶ ἁγίων ἀγιώτατος.

Cyrrill v. Alexandrien, Comm. in Luc., Mg. 72, 686 ff.: Φαμέν, ὅτι οὐχ ἀγιασμοῦ προθήκην ἐνυπάρξει παρακαλοῦσι τῷ ἐπὶ πάντας Θεῷ . . . οὐκοῦν ἐν ἡμῖν, φησὶν, ἅγιον ἔστω τὸ ὄνομά σου.

B. 8.—13. Jahrhundert.

Beda, Comm. in Matth.¹⁾, M. 92, 32: Quomodo sanctificetur ab hominibus nomen Domini, quod semper est sanctum, rogamus? Quod nomen Domini sanctum in hoc saeculo ostendatur usw. (aus Cyprian, de or. dom.).

Comm. in Luc., M. 92, 472 f.: augentur in nobis . . . et nominis dei sanctificatio et regnum eius . . . (aus Aug. enchir.).

Amalarius von Trier, ep. de Caeremoniis baptismi, M. 99, 895: ut sanctitas nominis tui, quae apud te est, maneat in nostro pectore.

Alcuin, lib. de divinis officiis, C. 11, M. 101, 1265: Nomen Dei per se sanctum est, et quare nos dicimus: S. n. t.? . . . precamur, ut illa sanctitas, quae facta est in nobis tunc in baptisate . . . illa permaneat in nobis per aeternum.

¹⁾ Bedas Erklärung im Matthäuskommentar ist bei der 1., 2. und 5. Bitte ein Auszug aus Cyprian, de or. dom.; bei der 3., 4., 6. und 7. Bitte ein Auszug aus Augustins de Serm. Dom. in monte. — Die Erklärung im Lukaskommentar ist wörtlich aus Augustins Enchiridion genommen.

Predigt über das Vaterunser, Cod. Weissenb. 91, Schnurra a. a. O.: Quid rogamus nomen dei sanctum esse, quod per se mirabile et sanctum est? Hoc roga, ut semper sanctum nomen eius per se in nobis sanctificetur, non contemnetur.

Christian v. Stavelot, exp. in Matth., M. 106, 1314 f.: Cum per se sanctum sit, oramus, ut in nobis sanctum fiat . . .

Rabanus Maurus, Comm. in Matth., M. 107, 817 ff.: Quod non sic petitur, quasi . . . usw. (Aug. de serm. Dom. in monte).

Walafrid Strabo, Glossa ordinaria, Ev. Matth., M. 114, 101 f.: Non ut ipse sanctior sit, sed ut in nobis operetur augmentum suae sanctificationis . . . et ita innotescat illis Deus, ut non putent aliquid sanctius (Aug. de serm. D.).

Exp. in quattuor Evangelia; in Matth., M. 114, 876: hic rogamus, ut in nobis sanctificetur, id est in operibus nostris, nam ejus nomen semper sanctum est.

Paschasius Radbertus, expos. in Matth. M. 120, 280ff.: Non quod ille sanctior esse possit, qui omnes ex se ipso sanctificat. Unde ait: „Sancti estote, sicut et ego sanctus sum,“ sed idcirco sanctificari nomen ipsius in nobis postulamus, ut sanctificationis suae operetur augmentum . . . S. 300: deinde nobis in illo requiescentibus sanctificetur ipse in nobis, dum nos in illo sanctificamur. (Cael. Sed. u. Wal. Strabo.)

Florus, de expos. missae, M. 119, 66ff.: Non quod optemus Deo, ut sanctificetur orationibus usw. (Cyprian de or. dom.)

Remigius, exp. or. d. Bibl. max. vet. Patr. 16, 959: Nomen Dei per se sanctum est: et quare nos dicimus usw. (Alcuin, lib. de div. off.)

Anselm v. Laon, Enarrationes in Matth., M. 162, 1305: S. n. t. in nobis, ut tu dicaris Pater et nos filii tui, et etiam dii. Ac si diceres: Sanctitas nostra non erit nostra, sed tua in nobis, et ideo „sanctificetur“, id est sanctitas tua fiat et appareat in nobis, et tuum sanctum nomen in filiorum appareat dignitate.

Pseudo-Hildebert, lib. de exp. missae, M. 171, 1169: Sanctificatio nominis est dei, qua nos efficitur sancti. Nam nomen ejus semper est sanctum (Aug. Se. 58.)

Godefredus Admontensis, Homiliae festuales, 47, M. 174, 862ff.: cuius si nos in nobis nomen sanctificare, prout oportet, suademus, non ingrati . . . filii esse valemus; . . . ut nomen ejus in nobis sanctificetur . . . optamus.

Hugo v. S. Victor, de off. eccles. lib. 3, C. 39, M. 177, 485: S. n. t. in nobis, ut . . . glorificetur Pater noster. Vel nomen Patris in ipso sanctum ab aeterno, tunc in nobis sanctum et venerabile habetur . . .

Allegoriae in Nov. Test. II, 2, M. 175, 767ff.: Nomen Dei, fratres, sanctum est; sed adhuc in cordibus quorundam potest amplius sanctificari. (Aus Abälard exp. or. dom.)

Abälard, expos. or. dom., M. 178, 612ff.: Sed num quid Domini non est sanctificatum et sanctum (nomen)? . . . Nomen quidem Domini, fratres, sanctum est, sed adhuc in cordibus quorundam amplius sanctificari potest.

Sermo 14, M. 178, 489ff: Nomen itaque ejus, quod in se sanctum est, in nobis etiam sanctificetur, cum . . . Ut autem ita nomen ejus sanctificetur in nobis, orandum nobis est, ut . . .

Bernhard v. Clairvaux, exp. in or. dom., M. 184, 811ff.: Quod orat iste: S. n. t., in nobis, ut tu dicaris Pater . . . sanctitas tua fiat et appareat in nobis.

Stephanus, Exp. or. dom., Bibliotheca maxima Lugd. 20, 1883: Primo ergo petimus, nomen Dei sanctificari in nobis . . . Unde non sanctum sanctorum, a quo omne sanctum, sanctificari oramus; sed ut in sanctificatione nobis ab eo data perseveremus.

Hugo Rothomagensis, De fide cathol. et orat. dom., M. 192, 1330ff.: Nomine summi patris nihil sanctius, nihil beatius. Sanctificatio eius nec incipit, nec desinit, nec augeri potest, nec minui. Sanctificatio siquidem nominis Patris magis pensatur in filiis . . . Deinde filii, qui nomen patris sanctificant in semet ipsis, humiliter ei dicunt . . .

Augustinus Triumphus, In orat. dom. tract. Dubitatio tertia: qualiter nomen Dei in nobis possit sanctificari¹⁾.

Bonaventura, De or. dom., Opp. omnia VI, 1, 69ff.: Sanctificetur ergo, id est, in nobis firmetur nomen tuum.

Comm. in Luc., Opp. omn. VI, 1, 363ff.: Ed nota quod triplici notitia sanctificatur nomen Dei in nobis, cum in se semper sit sanctum . . . et tunc nomen Dei sanctum erit in nobis . . .

¹⁾ Die Beziehung der sanctificatio auf die Menschen (in nobis) erscheint hier als so selbstverständlich, daß es der Verf. in den leitenden Ausführungen überhaupt nicht erwähnt, doch in den dubit. ganz unvermittelt behandelt. So rekapitaliert er auch bei der 2. Bitte: Nam per sanctificationem in filios Dei adoptamur, quia per hoc, quod nomen Dei sanctificatur in nobis nos sanctos efficiendo, dat nobis potestatem, filios Dei fieri.

Thomas v. Aquino, Comm. in Matth., C. 6: Quod non sic petitur usw. (Aug. de serm. D. in m.) . . . Non optamus Deo, ut sanctificetur usw. (Cypr. de or. d.).

Comm. in Luc., C. 11: Vel dicitur: S. n. t. scilicet in nobis, ut ad nos possit ejus sanctificatio pervenire. (Aug. sermo 84 [Ambros].)

Sicardus v. Cremona, Mitrale, M. 213, 135ff.: Quod petimus sanctificari in nobis.

C. 14. und 15. Jahrhundert.

Durand, Rationale divinatorum offic. lib. IV.: Hoc rogamus, ut nos sancti simus et justi . . . nomen patris quatuor modis sanctificatur in filiis . . .

Predigt 67 bei Wackernagel, altd. Predigten 2: Das ist an uns unt in uns.

Richard Panpolitano, Bibl. max. 26: Non enim petimus, ut nomen suum sanctificetur in ipso, sed in nobis: ut illa sanctificatio, quam nobis contulit in baptismo, nobiscum maneat in aeternum . . . Nomen ergo patris in nobis est, qui filii dicimur: et petimus illud sanctificari, non ut ipse sanctior sit, sed ut in nobis operetur augmentum suae sanctificationis (vgl. Wal. Strabo) . . . et sic innotescat illis, ut non putetur aliquid sanctius usw. (Aug. de serm. Dom. in m.)

Hermannus de Petra, Sermones quinquaginta in or. dom, Se. 13: Nomen Dei, cum sit sanctum, quare petimus, ut sanctificetur? . . . Se. 15: Quattuor animam disponunt, ut nomen dei in ea sanctificetur . . .

Hus, tract. de orat. dom.: Scilicet in nobis per fidem . . . quod est in se aeternaliter sanctum.

Gerson, Compend. theol. N. 27: Vel nomen tuum, quod in se venerabile et sanctum est, sanctificetur, id est sanctum in nobis ostendatur, sic quod sicut sanctum est in se, ita nos sanctificet. (Unde glossa): Nomen patris petimus sanctificari in nobis, non ut ipse sanctior sit usw. (Wal. Strabo u. f.)

Wiclif, Select Works Vol. III, S. 94: so as his name is holi in
(geheilligt) (beständig) (Seele)
himsilf, so be his name halwid and stedefast in oure soule.

Der beschlossen gart des rosenkrantz Marie . . . und begerend, das der nam gotes von erst in uns geheilliget würd . . . Geheylyget werd dein nam, von erst in uns. (Hasak, S. 309ff.)

Die Hymelstrass, C. 44 (Hasak, S. 281): Darumb so wir bitten, geheyl. w. d. n., das tund wir nit darumb, das sein name nit heylich sey und das er heylich werd; wann er ist vorhyn heylich und so gar heylich, das er nit heylicher gesein mag; sunder wir bitten, das sein nam geheiligt werde in unsern und aller andern hertzen.

Nach Nicolaus v. Dinkelsbühel: Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 62bff.: S. Augustinus spricht: wann wir pitten: geb. w. d. n., pitt wir nicht, als gottes nam yecz nicht heylich sey und das er heylich werd; wenn er ist heylich ymmer und ewikleich und sein heylichait mag weder auf noch ab nemen; sunder wir pitten, das sein nam von uns geheiligt werd . . . (De serm. D. i. m.)

Hans Geuss, Gött. theol. 298: Gehailigt werde dein nam in uns . . . das der selb hailig nam also gehailigt werde in uns sündern.

Berl. Germ. oct. 37, Bl. 4a: und das sein nam in dir und in allen den sinen geheiligt werde.

Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 388: haec est prima petitio, in qua rogamus, ut nos sancti et iusti simus. Istam petitionem . . . Innocentius sic exponit: Nomen patris quattuor modis sanctificatur in filiis.

Bl. 447b.: Dei nomen semper sanctum fuit . . . petimus christi nomen in nobis sanctificari . . .

Patristische Tradition zu 2.

A. 4.—7. Jahrhundert.

a) lateinische Väter.

Cyprian, de or. dom. 11: et scire debemus, quia quando patrem Deum dicimus, quasi filii Dei agere debemus.

Augustin, Sermo 64, 4, M. 39, 1867: Quanta cura animum ejus tangit, qui dicit „Pater noster“, ut tanto Patre non sit indignus!

Sermo 58, 2, M. 38, 398: Sic enim debet vivere, qui invenit talem Patrem, ut dignus sit venire ad ejus haereditatem.

Chromatius, Tract. 14 in Matth., M. 20, 359: Quia tanti muneris gratiam consecuti sumus, ut filii efficeremur: quasi filii Dei agere et conversari debemus.

Caelius Sedulius, Carmen Paschale II, 237ff., M. 19, 623ff.:

Qui Dominum coeli patrem memoramus, in ipso

Iam fratres nos esse decet nec origine carnis

Germanum tractare odium, sed spiritus igne

Flagrantes, abolere doli monumenta vetusti,
Atque novum gestare hominem, ne forsan ab alto
Degenerent terrena Deo . . .

Chrysologus, Sermo 67: age, ut vivendo sancte sancto respondeas Patri.

Se. 68: qui se Dei filium credit, actu, vita, moribus, honestate tanto generi respondeat.

Se. 69: ut generi tanto vita respondeat.

Se. 70: et si te Dei filium esse fateris, vive quasi Dei filius, ut actu, vita, virtutibus tanto possis respondere genitori.

Venantius Fortunatus, Misc. 10, 1, M. 88, 313ff.: Quisquis ergo Patrem illum appellat, sicut decet filium, sic vitam suam immaculate dispensat.

Sacramentarium Gelasianum, M. 74, 1092: Ergo his vobis moribus est vivendum, ut et Filii Dei et Fratres Christi esse possitis.

b) Griechische Väter.

Chrysostomus, in Matth. Hom. 19, 4, Mg. 57, 278ff.: ὁ γὰρ Πατέρα καλέσας τὸν Θεὸν . . . δίκαιος ἂν εἴη τοιαύτην ἐπιδείκνυσθαι πολιτείαν, ὡς μὴ τῆς εὐγενείας ταύτης ἀνάξιος φανῆναι, καὶ ἴσῃν τῇ δωρεᾷ παρέχεσθαι τὴν σπουδὴν . . . Καταξίωσον γὰρ, φησὶν, οὕτως ἡμᾶς βιοῦν καθαρῶς, ὡς δι' ἡμῶν ἅπαντάς σε δοξάζειν.

In or. dom., Mg. 51, 43ff.: 'Ἄλλ' οὐ μάτην ἐδιδάχθης ταύτην ἀφιέναι τὴν φωνήν, ἀλλ' ἵνα τὴν ὑπὸ τῆς γλώττης σου προφερομένην τοῦ Πατρὸς ὀνομασίαν αἰδοῦμενος, μιμῆ αὐτοῦ τὴν ἀγαθότητα.

Gregor v. Nyssa, De or. dom. 2, Mg. 44, 1141: ἀλλὰ Πατέρα λέγοντες ἑαυτῶν τὸν ἀφθαρτὸν τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν, ἐπαληθεύειν τῷ βίῳ τὴν ἀγχιστείαν.

Maximus Conf., Exp. or. dom., Mg. 90, 883ff.: . . . ἵνα τοῦ κατὰ χάριν Γεννήτορος αἰδουθέντες τὴν προσηγορίαν, ἐν τῷ βίῳ τοὺς χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνειν σπουδάζωμεν τοῦ γεννήσαντος ἀγιάζοντες αὐτοῦ ἐπὶ γῆς τὸ ὄνομα, καὶ πατρῶζοντες καὶ τέκνα διὰ τῶν πραγμάτων δεκνόμενα καὶ τὸν ταύτης αὐτουργὸν τῆς ὑποθεσίας φυσικῶν τοῦ Πατρὸς Υἱόν, δι' ὧν νοοῦμεν ἢ πράττομεν, μεγαλύνοντες.

B. 8.—13. Jahrhundert.

Alcuin, lib. de off. C. 11: Qui ergo Patrem invocat Deum, talem se debet praeferare, ut filius ejus dignus sit vocari.

Rabanus Maurus, *Comm. in Matth.*: Quanta cura animum tangit usw. (*Aug. Se. 64 s. o.*).

Paschasius Radbertus, *Exp. in Matth.* 4, 6: Unde necesse est, quasi filii Dei vivamus et conversemur, ut id esse, quod dicimus, spiritaliter actu et moribus probemus.

Remigius, *exp. or. dom.*: Alcuin lib. de off.¹⁾.

Incerti Auctoris, *exp. can. missae sec. Amalarium*, M. 147, 191ff.: et sicut filii praecepta patris sui implere cupiunt, ita et nos ipsius praecepta implere.

Eythymius Zigabenus, *Comm. in Matth.* 5, *Bibl. max. vet. Patr.* 29, 506: Jubet enim, ut dicamus Pater, ut digne tali patre conversemur.

Pseudo-Hildebert, *lib. de exp. missae*, M. 171, 1169: Sic debet vivere, qui invenit talem patrem, ut dignus sit venire ad ejus haereditatem.

Anselm v. Laon, *Enarr. in Matth.*: Cum vocet eum patrem, debet esse filius, neque degenerare a tanto patre, qui affectu et benevolentia est pater.

Hugo v. S. Victor, *De off. eccl.* 3, 39; sed qui Deum Patrem vocamus, cavendum nobis a sordibus, ne tanto Patre indigni simus.

Allegoriae in *N. Test.* 2, 2: Quicumque igitur, fratres, Deum in oratione dominica Patrem vocat, quicumque ab eo exaudiri desiderat, taliter vivat, ut Deus eum Filium suum recognoscat per gratiam.

Bernhard v. Clairvaux, *exp. in or. dom.*: Cum vocet eum Patrem, debet esse filius, non degenerare a tanto Patre.

Thomas v. Aquino, *Comm. in Matth.*: Postremo quanta usw. (*Aug.*).

Comm. in Luc.: Vide quantae praeparationis opus est, ut audacter possis Deo dicere „Pater“, quia si ad res mundanas intuitum dirigis usw. (*Greg. v. Nyssa, in or. dom.*).

Sicardus v. Cremona, *Mitræ sive Summa de officiis ecclesiasticis*, C. 6, M. 213, 135ff.: ergo iis moribus vivendum est, ut filii et fratres Christi esse possimus.

¹⁾ Die Erklärung des Remigius ist mit ganz geringen Änderungen = Alcuin lib. de div. off. Nur die 7. Bitte weicht davon ab und scheint selbständig zu sein.

C. 15. Jahrhundert.

Nach Nik. v. Dinkelsbühl: . . . das wir seine chinder nach unserm vermugenn im geleich sein mit ainem tugenthafften leben . . .

Die Gedanken der Auslegung, die wir verfolgt haben, stammen, wie wir sehen, aus der Zeit zwischen (200) 250 und 400 und pflanzen sich von hier aus in ununterbrochener Aufeinanderfolge bis in das ausgehende Mittelalter fort; und zwar treten sie bald mehr, bald weniger hervor, entsprechend dem jeweiligen Stande der theologischen Wissenschaft und literarischen Produktion überhaupt. Bei Punkt 1 sehen wir deutlich, daß Tertullian und Cyprian die in Frage stehenden Gedanken zuerst geprägt haben. Über Chromatius, Hieronymus und Ambrosius hat sie dann Augustin aufgenommen und ihnen in zahlreichen Schriften eine feste Formulierung gegeben. Durch seinen Einfluß vor allem sind diese Gedanken nun in die Schriften der abendländischen Kirchenväter der nächsten zehn Jahrhunderte übergegangen, wo man sich zum Teil darauf beschränkte, die betreffenden Stellen wörtlich aus Augustin und Cyprian herüberzunehmen (z. B. Beda, Raban, Florus, Thomas v. Aquino, Richard Panpolit). Die späteren mittelalterlichen Exegeten gehen z. T. auch auf die griechischen Väter zurück, bei denen sich ebenfalls eine, wenn auch im Ausdruck nicht so konstante Tradition derselben Gedanken gebildet hatte. — Von besonderer Bedeutung ist es, daß diese Auslegung in die verschiedenen abendländischen Sakramentare übergegangen ist¹⁾, wodurch sie auch dem weniger gebildeten Klerus geläufig werden konnte. — So ist der in Frage stehende Gedanke der Auslegung im Laufe des Mittelalters so stehend geworden, daß das „in nobis“ bisweilen in den Text hineingenommen (z. B. Anselm v. Laon, Hugo v. S. Victor, Stephanus) und dieser Text dann ausführlich erläutert wird (vgl. Augustinus Triumphus, Hans Geuss).

Neben der Erklärung „in nobis“ geht nur noch eine andere Tradition nebenher: *ut praedicetur* oder *glorificetur a nobis*; aber die Zahl derjenigen Ausleger, welche nur jene zweite Erklärung haben, ist außerordentlich gering, und die bedeutenden Kirchenväter haben sämtlich an erster Stelle die von uns verfolgte Auslegung. — Es erscheint nur als die ganz naturgemäße Fortsetzung der Reihe der an-

¹⁾ Höfling, Taufe I, S. 233 ff.

geführten Zeugen, wenn wir bei Luther sowohl in der Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien, und in dem dazu gehörigen Anhang: Kurtz begriff und ordnung usw., als auch im Großen und Kleinen Katechismus denselben Gedanken finden. Und wenn der Kleine Katechismus in seiner prägnanten Formulierung nur diesen Gedanken bietet, so kann uns das nicht auffallen, da die Augustinischen Sermonen 56—59 und einzelne Katechesen des Chrysologus ebenfalls nur den einen Gedanken haben, und überdies die Zusammenfassung der altkirchlichen Tradition im Gelasianischen Sakramentar ebenfalls diesen einen Gedanken gewählt hat. Es liegt also kein Grund vor, wegen dieser Übereinstimmung in der Erklärung der 1. Bitte eine Benutzung der Monumente durch Luther anzunehmen.

Der andere Punkt der Übereinstimmung steht hinter diesem an Bedeutung zurück; immerhin ist es nicht unwichtig zu sehen, daß Luther auch bei der Hereinziehung des Gedankens in die Vaterunsererklärung: Die Gotteskindschaft verpflichte zu heiligem Leben, Vorgänger gehabt hat. Bei der Anrede, wo die meisten Ausleger diesen Gedanken ausführen, konnte Luther ihn nicht anwenden, da er das entscheidende Gewicht auf das gläubige Vertrauen legte, das wir Gott als dem Vater entgegenbringen sollen. Doch ließ er sich die erste Gelegenheit, die sich ihm bot, nicht entgehen, diesen wichtigen Gedanken seiner Erklärung einzufügen. Immerhin dürfen wir schwerlich annehmen, daß er hierzu bewußt und unmittelbar durch das Beispiel der Kirchenväter veranlaßt wurde. Der Gedanke ist vielmehr von der heiligen Schrift her allen religiösen Schriftstellern so geläufig, auch tritt er bei Luther so wenig hervor, daß irgend welche äußere Anregung hier nicht notwendig erscheint, zumal da, ebenso wie für die Väter bei der Anrede, auch bei der Bitte: Geheiligt werde dein Name, jener Gedanke nahe lag.

2. Bitte.

Übereinstimmung:

- L: Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst, aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme.
- F: sin richi uuas eo enti eo ist: uzzan des dikkamês, daz daz stn richi uns piqheme enti er in uns richisôja.
- W: richi gotes ist simbles endi eogihuuar: thes bittêm uuir thoh, thanne uuir thiz quedêm, thaz gotes richi st in uns. . . .

WIII, A, B: oramus enim, ut Christus regnet in nobis.

WI: Tunc venit regnum Dei in nobis, quando. . . .

WII: . . . ut diabolo imperium propellat a nobis. . . .

Patristische Tradition.

A. 3.—7. Jahrhundert.

a) Lateinische Väter.

Tertullian, lib. de orat. 5: Nam Deus quando non regnat?

Cyprian, de orat. d. 13: Regnum etiam Dei repraesentari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis sanctificetur postulamus . . . Nam Deus quando non regnat? (s. Tert.) . . . ut regnum Dei nobis veniat, oramus.

Ambrosius de Sacr. 5, 4: Quasi non aeternum sit Dei regnum . . . Sed tunc venit regnum Dei, quando ejus gratiam estis consecuti.

6, 5: Postulatis, ut in nobis sit regnum Dei.

Hieronymus, Comm. in Matth: vel . . . vel ut in unoquoque regnet Deus, et non regnet peccatum in mortali hominum corpore.

Augustin, de serm. Dom. in m.: Adveniat ergo accipiendum est: manifestetur hominibus.

ep. 130 c. 11: Et in eo, quod dicimus, adv. r. t., quod seu velimus, seu nolimus, utique veniet, desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat, atque nos in eo regnare mereamur.

De dono persever. 2, 5: Quid? cum dicimus: Veniat r. t., num aliud poscimus, nisi ut veniat et nobis, quod esse venturum non dubitamus omnibus sanctis?

Sermo 56: Si non petamus, non est venturum regnum Dei? . . . Ut in nobis veniat, optamus.

Sermo 57: Petamus, non petamus, venire habet . . . Hoc est quod optamus et rogamus, quando dicimus: Veniat r. t., ut nobis veniat.

Sermo 58: Veniat r. t.; oramus, ut nobis veniat . . . veniet et si nolumus; sed optare et orare, ut veniat regnum ejus, nihil est aliud, quam optare ab illo, ut dignos nos faciat regno suo, ne forte, quod absit, veniat et non nobis veniat.

Sermo 59, 4: Sive petamus, sive non petamus, venturum est regnum Dei. Quare ergo petimus, nisi ut veniat nobis . . . ?

Sermo 64: Petamus, ut veniat regnum Dei in nos.

Sermo 84, 2. Quasi non sempiternum sit Dei regnum . . . sed tunc venit regnum Dei, quando estis gratiam ejus consecuti (aus Ambros. de Sacr.)

Chrysologus, Sermo 67: Et quando non regnat Deus? Petimus ergo, ut qui sibi regnavit semper, modo regnet in nobis. . . .

Sermo 68: Hic petit, ut tibi et in te adveniat regnaturus.

Sermo 69: Non ut Deo veniat regnum habenti semper, sed postulas, ut tibi veniat non habenti.

Sermo 70: Veniat autem nobis, non illi qui . . . semper regnat in Patre, sed veniat nobis.

Caelius Sedulius, Opus paschale lib. 2: Regnum advenire deprecimur regnatoris, qui regnare non desinit.

Venantius Fortunatus, Misc. 10, 1: Dubitari non licet Dominum Deum semper et hic et ubique regnare . . . sed cum dicimus: Adv. r. t., ut illud nobis adveniat poscimus.

Sacramentarium Gelas.: Deus namque noster quando non regnat maxime, cujus regnum est immortale?

Joslenus v. Soissons, Exp. or. dom.: Quo veniet aut undé veniet, quod ubique est? . . . Postulat ergo, ut in illa excellentia Deus regnet in nobis, in qua regnat in angelis.

b) Griechische Väter:

Origenes, lib. de orat. 25: δηλονότι ὁ εὐχόμενος ἔλθειν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, περὶ τοῦ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι, εὐλόγως εὔχεται.

Cyrrill v. Jerus., Cat. myst. 5, 13: Ὁ γὰρ ἀκούσας Παύλου λέγοντος· Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἀμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὡμῶν σώματι· ἀλλὰ καθάρας ἑαυτὸν πράξει καὶ ἐννοίᾳ καὶ λόγῳ, ἐρεῖ τῷ Θεῷ· Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.

Gregor v. Nyssa, de orat. dom. 3: Ἄρα νῦν ἀξιῶ γενέσθαι βασιλέα τὸν τοῦ παντός βασιλέα . . .; καλῶς εὐχόμεθα τοῦ Θεοῦ τὴν βασιλείαν ἐφ' ἡμᾶς ἔλθειν.

Chrysostomus, in or. dom.: τῆς τοῦ Θεοῦ χρήζομεν βασιλείας, ἵνα μὴ βασιλευσῇ ἡ ἀμαρτία ἐν τῷ θνητῷ σώματι.

Cyrrill v. Alex., Comm. in Matth. Mg. 72, 381: διὰ τοῦτο οἱ δίκαιοι ἐπέυχονται ἑαυτοῖς τοῦτο ὑπάρξειν.

B. 8.—18. Jahrhundert.

Beda, *Comm. in Matth.*: Quando enim Deus non regnat, aut quando apud eum incipit, quod semper fuit, et esse non desinit?

Alcuin, *lib. de div. off.* 11: Deus omnipotens semper regnat in coelo et in terra, et nos nescimus modo, qualiter regnat; idcirco precamur, ut adveniat regnum illius . . . precatur Dominum, ut ipse regnet in nobis.

Predigt über das V.-U., Schnurr a. a. O.: ut in nobis veniat, obtamus et in illo inveniamus, quia nobis non prodest, si ad sinistram inveniet sed (si ad) dexteram, et hoc rogamus, ut perteneamus ad regnum eius et veniat nobis, quod venturum est sanctis eius.

Christian v. Stavelot, *Exp. in Matth.*: ut omnis mundus te cognoscat, et tu regnes in nobis.

Rabanus Maurus, *Comm. in Matth.*: Regnum etiam Dei representari nobis petimus, sicut et nomen eius in nobis sanctificetur postulamus (*Cypr. de or. dom.*).

Walafrid Strabo, *Glossa ordin.*: Regnum Dei semper est: sed veniat, id est, manifestetur hominibus. (*Aug. de serm. D. in m.*)

Exp. in Matth.: oramus, ut ille regnet in nobis et non diabolus, ille et non peccatum. (Vgl. *WIII.*)

Paschasius Radbertus, *Exp. in Matth.* 4, 6: Numquid eum regnare sine initio et fine indesinenter dubitamus? Nequaquam . . . Tum utique, cum . . . bona in nobis fragraverint et . . . tum profecto Patris regnum jam jamque advenire in nobis minime dubitamus . . . Ora Dei Patris in cunctis adveniat regnum. . . .

Florus, *de exp. Missae*: Hac petitione desiderium nostrum ad futurum regnum excitamus, ut nobis veniat atque in eo regnare mereamur; id est, ut veniat et nobis, quod esse venturum non dubitamus omnibus sanctis.

Euthymius Zigabenus, *Comm. in Matth.*: Veniat ad nos regnum tuum, id est, impera tu nobis, et non diabolus.

Pseudo-Hildebert, *lib. de exp. missae*: veniet etsi nolimus; sed optare et orare, ut veniat regnum ejus, nihil est aliud, quam optare ab illo, ut dignos nos faciat regno suo. Cum ergo oramus et dicimus: Adv. r. t., optamus, ut nobis veniat.

Godofredus Admontensis, *hom. fest.* 47: ubi et ipse regnet in nobis et nos cum ipso et in ipso regnare valeamus.

Hugo v. S. Victor, de off. eccl. 3, 39: . . . quia tunc regnum Dei efficietur in nobis, cum ei soli et devote serviemus.

Alleg. in N. Test. 2, 2: Quid est, quod petimus, dum dicimus: Adv. r. t.? Numquid non habet regnum Deus; numquid non est rex Deus? . . . Item adveniat regnum tuum, ut sicut regnes in justificatis, ita regnes in justificandis usw.

Abälard, exp. or. dom.: Numquid non habet regnum Deus, numquid non est [rex] Deus?¹⁾

Sermo 14: orandum nobis est, ut . . . regnum Dei adveniat in nobis . . . Adv. r. t., hoc est, tuum in nobis ita sit dominium, ut tibi spontaneam in omnibus exhibeamus oboedientiam.

Theodoricus v. Paderborn, Comm. in or. dom., M. 147, 333 ff.: adveniente Dei Patris regno omnis gratiae perfectio nobis conferatur . . . ut et in nobis . . . voluntas sua fiat . . .

Simeon Junior, Oratio 4: Quo ergo, qui . . . est ubique et regit omnia Deus, quo, inquam, ille et regnum ejus nunc abierunt? . . . ut super nos regnans, per nos voluntates suas in opus deducat.

Hugo Rothomagensis, De fide cath. et orat. dom.: Regnum ejus manet indissolubile, perseverat immotum et stabile . . . Econtra filius humilis precatur et orat, ut et in se et in quibuslibet debilibus filiis regnum Dei veniat, confortetur et proficiat.

Augustinus Triumphus, in or. dom. tract: . . . ejus regnum in nobis advenire . . .²⁾

Benaventura, Comm. in Luc.: Tunc enim Deus perfecte regnat in nobis, quando nos sumus omnino ei subjecti. . . .

Thomas v. Aquino, Comm. in Matth.: Quod non ita dictum est, . . . — ut manifestetur hominibus. (Aug. de serm. Dom.) . . . vel

¹⁾ Abälard expos. orat. dom. hat Hugo v. S. Viktor wörtlich in seine Allegoriae in Nov. Test. übernommen. Daß auch Abälard in seiner Erklärung nicht selbständig ist, beweist eine Vergleichung seiner Einleitung: Cubiculum nostrum, in quo requiescimus, mens nostra est, a perturbationibus mundanis remota mit der Praefatio des Miss. Gall. ed. Thomas (Höfling, Taufe I, S. 244): Cubiculum quod nominat, non occultam domum ostendit, sed cordis nostri secretum u. s. w.

²⁾ Aug. Triumph. zitiert Augustin, enchir. c. 115 bei seiner Einteilung der Bitten. Während es dort aber heißt: adven. r. t., fiat v. t., schreibt er: eius regnum in nobis advenire, ipsius voluntatem in nobis fieri sicut in coelo . . . Die Erläuterung „in nobis“ war also für ihn etwas ganz Selbstverständliches.

ut in unoquoque regnet Deus (Hier. in Matth.) . . . Regnum namque Dei veniet, sive velimus, sive nolimus . . . (Aug. ep. 130).

Sicardus v. Cremona, *Mitræ*: regnum Dei semper est, sed ad nos veniat, id est, nobis manifestetur, quod regnat in sanctis.

Der Cisterciensermönch Gunther: ideo iste regni adventus non ei, sed nobis optandus atque postulandus est (De oratione, jejuniis et eleemosynis, M. 212, 171 ff.).

Martin von Leon, Se. 29 in Rogationibus¹⁾, M. 208, 1074 f. = Alcuin, lib. de div. off.

C. 14. und 15. Jahrhundert.

Durand, *Rationale div. off.* l. 4: Hoc rogamus, ut semper Christus regnet in nobis et non peccatum.

Richard Panpolitano Erem., orat. Dom. Exeg.: Regnum Dei semper est, Sed veniat, id est manifestetur hominibus (Augustin).

Hermannus de Petra, Se. 16 in or. dom.: Est autem regnum Dei in anima, quando deus regit animam.

Gerson, *Compend. theol.*: Adv. r. t., scilicet in nobis, id est, ad nos veniat.

Johann v. Kaisersperg, *Predigten*: bitt Gott, das nitt in dir richszne das reich des neides und der sünden, sondern sein reich.

Nik. v. Dinkelsb.: zu chom dein reich, das ist: hymelischer vater, herrsch dw in uns . . .

Berl. Germ., Oct. 61, Bl. 70: Wane in uns mit dyner gnaden . . .

Berl. Germ., fol. 1148, Bl. 126b: das dw allain lieber herr allzeit in uns herscht und nicht unser veint.

Berl. Germ., quart. 174: also daz gotes reich nicht an dich, sunder mit dir zu kum . . .

Hans Geuss: din rich kom und sy gantzlichen und frölich in uns.

Berl. Germ., oct. 27, Bl. 4b: das er din hertz besitzen welle also ein kunnig sin rich.

Berl. Germ., fol. 1148, Bl. 389: ut Christus regnet in nobis.

Bl. 447b: ut Deo in nobis regnante per gratiam placeat, ut nos regno suo dignos faciat.

¹⁾ „Explanationem hanc desumpsit vel potius transcripsit Martinus ex cap. 40 de celebratione missæ et ejus significatione in lib. de div. off., qui nomine Alcuini circumfertur“ (M).

Auch bei der Erklärung der zweiten Bitte sehen wir, daß die Gedanken, die wir bei Luther und den Monumenten übereinstimmend finden, von Cyprian, Ambrosius und Hieronymus angedeutet werden, bei Augustin zum ersten Male feste Form erhalten und nun in die späteren, mittelalterlichen Auslegungen übergehen, häufig in wortgetreuer Zitierung Augustins. Wenn auch die einzelnen Kirchenväter in der Auffassung des „Reiches“ weit auseinandergehen und ein großer Teil von ihnen nur Christi sichtbares Reich bei seiner Wiederkunft im Auge hat, so ist doch die Erklärung: *veniat r. t. in nobis* die herrschende geblieben. Das zeigt sich besonders darin, daß überall da, wo es sich darum handelt, den Sinn der Bitte zusammenfassend und möglichst kurz wiederzugeben, eben diese Formel angewandt wurde. So in Augustins und des Chrysologus Sermonen oder in der ganz kurzen Auslegung Berl. Germ. Oct. 61. Ebenso bespricht z. B. Ps. Hildebert die Bedeutung der 2. Bitte erst ausführlicher; zum Schluß will er das Gesagte zusammenfassen und mit einem *ergo* auf eine prägnante Formel bringen; er wählt die zitierte: *ut nobis veniat*. Andererseits wird diese Erklärung bisweilen als selbstverständlich vorausgesetzt und der Text: *Veniat ad nos (in nobis) regnum tuum* weiter erläutert. So Euthym. Zigab., Abälard, Hugo v. S.-V., *de off. eccl.*, Aug. *Triumphus*.

War die Deutung der 2. Bitte: „*v. r. t. in nobis*“ überhaupt erst einmal Gegenstand der patristischen Tradition, so mußte sie sich um so fester einwurzeln, je kürzer die Auslegung gefaßt wurde, und je mehr dadurch die Analogie zur 1. Bitte hervortrat. Das sieht man besonders bei Augustinus und Chrysologus. Und daß diese Analogie in der Tat für die Erklärung der 2. Bitte von Bedeutung gewesen ist, zeigt die mehrfach zitierte Stelle bei Cyprian: *Regnum Dei repraesentari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis sanctificetur postulamus*.

Gegen Ende des Mittelalters wurde die Tradition dieser Auslegung besonders erleichtert durch die deutsche Übersetzung. War schon im lateinischen Text, analog dem bei der 1. Bitte beobachteten Vorgang, das „*nobis*“ aufgenommen worden, so wurde im Deutschen seit dem 12. Jahrhundert (*Spec. eccl.*, Kelle S. 181 u. 186: *zô chome uns din rîche*; auch Reinmar v. Zweter: *zuo müeze uns komen daz rîche din*) die Form „Zu uns komme dein Reich“ zur Regel¹⁾. Wenn Luther

¹⁾ Ganz allein steht mit dem Text „*bi rewme come to þee*“ (S. 94) und

mit einer geringen Minderheit: „Dein Reich komme“ übersetzte, so war das bei ihm vielleicht durch die Berücksichtigung des Urtextes veranlaßt. Denn das griechische ἐλθέτω bot zu jener Übersetzung weniger Veranlassung (entsprechend dem lat. veniat) als das lateinische adveniat, bei dem sich die Frage: Zu wem? besonders leicht aufdrängte.

Jedenfalls zeigt uns die Reihe der zitierten Stellen und die dadurch verbürgte reiche Tradition, daß wir zur Erklärung auch dieser Übereinstimmungen zwischen Luther und den Monumenten eine direkte Abhängigkeit Luthers von diesen nicht anzunehmen brauchen, daß vielmehr Luther zur Formulierung seiner Auslegung durch die patristische Tradition bestimmt worden ist; scheint doch Cyprian auf die Fassung der Erklärung im Großen Katechismus unmittelbar eingewirkt zu haben, und mußten doch besonders die augustinischen Sermonen, z. B. 56, 57 und 59, in ihrer prägnanten Formulierung anregend wirken!

4. Bitte.

Übereinstimmungen.

L: Alles was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört.

F: In desém uuortum sint allo unsro Itemiscúm durufti pifankan.

W: Allo mannes thurfti sintun in themo brótes namen gemeinito.

W III, A, B: Hoc loco panis pro omnibus cibus accipitur, de quibus vivere debeamus.

Patristische Tradition.

A. 4.—7. Jahrhundert.

a) Lateinische Väter.

Augustin, de s. D. in m. 25: Panis quotidianus aut pro his omnibus dictus est, quae hujus vitae necessitatem sustentant . . . aut . . .

ep. 130, 11: vel illam sufficientiam petimus, a parte, quae excellit, id est, nomine panis totum significantes, vel . . .

„Come to be by kyngdom“ (S. 103): Wiclif (Sel. Works, Vol. III). Das dürfte veranlaßt sein durch den Text der Wiclifschen Bibel, der in den Handschr. N und JK in der Tat so lautet, während alle übrigen Handschriften beider Fassungen haben: „thi kingdom cumme to“. [Wycliffes Bibelübers. (Parallel Text Edition by Forshall and Madden, 4 vols., Oxf. 1850.)]

Sermo 57, 7: sive pro necessitate carnalis victus, sive etiam pro necessitate spiritualis alimoniae. Carnalis cibi necessitas propter quotidianum victum, sine quo vivere non possumus. Victus est et tegetum, sed a parte totum intelligitur. Quando panem petimus, omnia accipimus.

Sermo 58, 4: Non miremur, si nominato pane et cetera necessaria intelligantur.

Sermo 59, 6: . . . in pane significantes, quidquid nobis est necessarium.

Joslenus v. Soissons, exp. or. d.: Hic per panem omnis substantia, quae ad praesentem vitam transigendam necessaria est, non incongrue postulatur, id est victus et vestimentum necessaria corpori.

b) Griechische Väter.

Origenes, l. de orat. 27: Ἐπει δὲ πᾶσα τροφή ἄρτος λέγεται κατὰ τὴν Γραφήν, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ περὶ Μωϋσέως ἀναγεγράφθαι: Ἄρτον οὐκ ἔφαγε τεσσαράκοντα ἡμέρας, καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιε· ποικίλος δὲ ἐστὶ καὶ διάφορος ὁ τρόφιμος λόγος . . .

Gregor v. Nyssa, de or. dom. 4: ἄρτον εἰπὼν πᾶσαν τὴν σωματικὴν περιλαμβάνει χρεῖαν.

B. 8.—13. Jahrhundert.

Beda, comm. in Matth.: Panis quotidianus aut pro his omnibus hujus vitae necessitatibus dictus est . . . (Aug. de s. D. in m.).

Amalarius v. Trier, ep. de caer. bapt.: dignare ministrare nobis omnia necessaria.

Alcuin, l. de div. off.: et ideo per panem intelligere possumus omnia necessaria tam in cibo quam in potu et vestimento omnique subsidio corporali . . .

Christian v. Stavelot, exp. in Matth. 12: . . . per panem omnis substantia intelligitur, quae cotidie nobis fertur super substantialem: scilicet quod ad substantiam nostram attinet, id est victum et vestimentum.

Rabanus Maurus, Comm. in Matth.: Panis quotidianus aut pro his omnibus usw. (Aug.).

Florus, De exp. Missae: Qua petitione sufficientiam quotidiani victus petimus, nomine panis totum significantes (vgl. Aug., ep. 130).

Euthymius Zigabenus, in Matth. 5: iussit, quod naturae necessarium est, peti.

Incerti Auctoris exp. sup. can. missae: Pan apud Graecos in nostra lingua omne interpretatur; et nos oramus, ut omnipotens Pater omnem victum spiritualem et carnalem largire dignetur omni tempore.

Hugo v. S. Victor, de off. eccl. 3, 39: Notandum autem, quod dum panem petis, omnia comprehendis, quaecunque necessaria et ad sustentationem corporis et animae tamquam viaticum exigis.

Martin v. Leon = Alcuin, lib. de div. off.

Der Cisterciensermönch Gunther, de orat., jej. et elem.: Significabat autem (panis) apud veteres omne id, quod pro cibi refectioe sumebatur.

Bonaventura, Comm. in Luc.: Sed quia non tantum hoc petitur, sed et omne, quod necesse est praesenti vitae.

Thomas v. Aquino, Comm. in Matth.: Sic ergo hic sufficientiam petimus usw. (Aug., ep. 130).

Augustinus Triumphus, in or. dom. tract.: Panem ergo corporalem petimus, in quo omnia necessaria vitae intelliguntur secundum Chrysostom. . . .

C. 14. und 15. Jahrhundert.

Durand, Rationale div. off.: oramus, ut omnipotens pater omnem victum spiritualem et carnalem omni tempore nobis largire dignetur.

Gerson, Comp. theol.: Et ponitur hic panis pro omni genere sustentamenti corporis.

Die Hymelstrass, C. 44: Das ist, das er uns verleih unser leipliche narung und notturfft, essen und trinken und das gewand, als vil uns defs not ist und füglich zu unserm leben und zu uerpringen das das unserm stand engehört . . . Wann der Lerer Rabanus spricht also . . .

Der beschlossen gart des rosenkrantz Marie: dabey wir süllen verston alles dz da behört und notürfftig ist zu dem leib . . .

Papierhandschrift, Hasak S. 568 ff.: . . . das ist och zu verstan an kleidern und an aller noturfft des libs.

Münzingers Vater Unser: Crisostomus spricht: Hye mügen wir das brot nemen naturlichen, wan das täglich brot . . . das ist der menschen speiß und notturfft des leibs, und um das piten wir nit allain das wir es haben . . . das gemein ist den gerechten und den sündern . . .

sunder wir piten ... das wir die speifs, die wir nyessen, von den henden gotz empfahen.

Nach Nikolaus v. Dinkelsbühel: das ist zeitliche ding, die uns notdurft sin tzw unserer leipleichen narung: essen und trinkchen, gewannt, als vil uns denn not und fuegliche ist zu dem gegenburtigen leben ...

Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 127b: verleich uns hye in dem leben so vil zeitleicher und leipleicher gueter, so vil uns der nottdurfft ist zu zimleicher aufhaltung unsers leipleichenn leben und zu leipleicher sterkch und chrafft ...

Bl. 129b: gib uns zeitleiche und leipleiche gueter, so unil der notdurft ist.

Hatte es sich bei der 1. und 2. Bitte um Übereinstimmungen nicht nur im Gedanken, sondern auch in der Formulierung, im Ausdruck, gehandelt, so kommt von der 4. Bitte an nur noch die Gemeinsamkeit des Gedankens in Betracht.

Die übereinstimmende Verallgemeinerung des Begriffes „Brot“ bei Luther und den Monumenten ist keineswegs auffallend. Denn von jeder suchte man in den sieben Bitten des Vaterunsers, des „verbum abbreviatum“, alles Erdenkliche, was dem Menschen irgend am Herzen liegen kann, zusammenzufassen (vgl. bes. die 7. Bitte). Wenn also überhaupt die natürliche Erklärung gewählt wurde, so lag eine Erweiterung auf alle menschlichen Bedürfnisse der Natur nahe, und sie wurde überdies durch die Tradition, besonders durch Augustin, angeregt.

Beachtenswert ist nur der Umstand, daß L. und W. allein von allen Auslegern sich auf die natürliche Erklärung des Brotes beschränken. Vor allem bei W ist das auffallend; denn in den sieben ersten Jahrhunderten ist diese Auffassung, auch zusammen mit der allegorischen, nur sehr spärlich vertreten. Indessen entspricht eine solche Beschränkung bei W ganz den Beobachtungen, die wir für die Art seiner Schriftstellerei machen konnten. Im Gegensatz zu F beschränkt er sich nämlich in allen Erklärungen streng auf einen einzigen Gedanken; und daß der hier gewählte gerade die natürlich-sinnliche Auslegung war, kann rein äußerlich dadurch hervorgerufen worden sein, daß letztere — wie aus F hervorgeht — in dem gemeinsamen lateinischen Original für W und F voranstand; oder aber: der Verfasser von W hat in richtigem Verständnis für das Volksempfinden diese Erklärung als die volkstümliche ausgewählt.

Luther hat in seinen Auslegungen von 1518 und noch in den Katechismuspredigten die allegorische Auffassung neben die sinnliche gestellt. Wenn er sich in seinen letzten Predigten und dann in den beiden Katechismen auf die letztere beschränkt, so entspricht das nur seinem Sinn für das Natürliche überhaupt. Irgend welche äußere Anregung war dazu nicht notwendig; jedenfalls aber können wir die Hypothese einer Bekanntschaft Luthers mit den Monumenten des 8.—13. Jahrhunderts aus den angeführten Gründen auf die Übereinstimmungen bei der vierten Bitte nicht stützen.

6. Bitte.

Übereinstimmungen.

1. L: Gott versucht zwar niemand.

W: Ni leitit got eomannon in ubilo thoheinaz.

2. L: Daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten.

F: úzzan sôso uuir mit dñnera anst enti mit dinem ganadon ubar-
uehan mekin.

Patristische Tradition zu 1.

A. 3.—7. Jahrhundert.

Tertullian, l. de or. 8: Caeterum absit, ut Dominus tentare videatur.

Augustin, de serm. D. in m. 30: Non enim per se ipsum inducit Deus . . .

Se. 57a: In illa tentatione, qua quisque decipitur et seducitur, neminem tentat Deus.

Chrysologus, Se. 70: Deus, sicut scriptum est, neminem tentat.

Caelius Sedulius, Op. Pasch. 2: Non quod Dominus, qui lucis via, pacis et semita, in laqueos quemquam tentationis inducat . . .

B. 8.—13. Jahrhundert.

Beda, Comm. in Matth.: Non enim per se ipsum usw. (Aug. de serm. D.).

Rabanus Maurus, Comm. in Matth.: Non enim per se ipsum usw. (Aug. de serm. D.).

Paschasius Radbertus, exp. in Matth.: Non quod Dominus

dux et magister veritatis, qui via est credentibus, quempiam in laqueum tentationis inducat (vgl. Caelius Sed.).

Älfric (Homilies of Älfric v. Thorpe, S. 263): God ne costnaþ nænne mannan.

Euthymius Zigabenus, in Matth.: Atqui Deus neminem tentat...

Abälard, exp. or. d.: Cum scriptum sit: „Deus intentator malorum est, ipse neminem tentat“ . . . quid est, quod petimus?

Thomas v. Aquino, Com. in Matth.: Non enim per se (Aug.).

Für die Übereinstimmung zwischen L und W läßt sich also eine, wenn auch nur spärliche Tradition nachweisen, an der übrigens der dominierende Einfluß Augustins besonders klar zu Tage tritt. An Stelle dieses Gedankens tritt in den meisten Auslegungen die Besprechung des Unterschiedes von temptatio ad probationem und temptatio ad peccatum. Dies könnte wundernehmen, da Jak. 1, 13 leicht zu jener Erklärung hätte führen können. Doch ist zu beachten, daß häufig die 6. Bitte mit der 7. in Hinblick auf Lukas verschmolzen und gemeinsam erklärt wird, was dem Gedankengang sogleich eine andere Richtung gibt; und ferner, daß in der oft wiederkehrenden Erklärung des tentare durch induci in tentationem oder permittere tentari [letzteres ist auch bisweilen in den Text eingedrungen] jene Ablehnung einer Versuchung durch Gott vorausgesetzt wird (z. B. Sacram. Gelas.: Id est, ne nos patiaris induci ab eo, qui tentat, pravitatis auctore).

Für die Übereinstimmung zwischen L und F existiert eine Tradition, unmittelbar wenigstens, nicht. Bei fast allen Auslegern finden wir den gleichen Gedanken negativ ausgedrückt (z. B. Origenes, lib. de orat. 29: διόπερ εὐχόμεθα ρυσθῆναι πειρατηρίου, οὐκ ἐν τῷ μὴ πειράζεσθαι, ἀλλὰ ἐν τῷ μὴ ἠττάσθαι πειραζομένουσ.) Diese Form war durch die negative Fassung der Bitte selbst nahegelegt. Die übereinstimmende Wendung ins Positive bei L und F scheint aber nur zufällig zu sein; denn gerade hier, wo sich Zwischenglieder nicht finden, ist die Übereinstimmung so gering, ist irgend welche Gemeinsamkeit im Ausdruck so wenig nachweisbar, daß ein Zusammenhang von L und F durchaus nicht angenommen zu werden braucht.

Jedenfalls geben auch die Übereinstimmungen bei der 6. Bitte keinen Anhaltspunkt für eine Benutzung der Monumente durch Luther.

7. Bitte.

Übereinstimmungen.

L: . . . als in der Summa, daß uns der himmlische Vater von allerlei Übel Leibes und der Seele . . . erlöse.

W: in thesemo uorde ist bifangan allero ubilo gihuelth.

Patristische Tradition.

A. 4.—7. Jahrhundert.

Cyprian, de or. dom. 27: comprehendentes adversa cuncta, quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus. — Quando autem dicimus: . . . Libera nos a malo: nihil remanet, quod ultra adhuc debeat postulari . . .

Augustin, Se. 64, 11: quo peracto nihil restabit lugendum.

Chrysostomus in or. d.: Ἐπειδὴ τοίνυν πολλὰ καὶ διάφορὰ ἐστὶ κολλαχθεὶν προσπίπτοντα λυπηρὰ, ἐδιδάχθημεν παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὄλων αἰτεῖν τὴν τούτων ἀπαλλαγὴν.

B. 8.—12. Jahrhundert.

Christian von Stavelot, exp. in Matth.: hoc est a malo praesentis saeculi et a futuro et perpetuo.

Rabanus Maurus, Comm. in Matth.: Quando autem dicimus usw. (Cyprian).

Walafrid Strabo, Glossa ordin.: Haec una petitio tantum continet, quantum omnes superiores.

Florus, de exp. Missae: Quando dicimus: Libera nos . . . (Cyprian).

Amalarius, De eccl. off. 3, 29: comprehendentes adversa cuncta — adhuc debeat postulari. (Cyprian.)

Paschasius Radbertus, exp. in Matth.: . . . quia ab omni malo tunc penitus liberabimur.

Abälard, exp. or. dom.: . . . ab omnibus istis et ab aliis quae per ista continentur, petimus liberari.

Hugo v. S. Victor, Alleg. in N. Test. 2, 2: Ab omnibus istis et ab aliis, quae per ista comprehenduntur, et sub istis continentur, petimus liberari (vgl. Abälard).

Der Cisterc. Gunther, de or., jejun. et eleem: petitio, quae omnia concludit.

Sicardus v. Cremona: quo facto nihil est metuendum et nihil restat orandum (vgl. Augustin).

C. 14. und 15. Jahrhundert.

Gerson, Comp. theol.: Simpliciter dicit a malo, nihil determinando; dans hoc de omni malo intelligi posse et debere.

Der beschl. gart d. rosenkrantz Marie: vor allem ubel, das uns angeboren ist oder dz uns wider ist, sichtbar und unsichtbar, Der pein, und der schuld, vergangen, gögenwärtig oder künftig usw., usw.

Hymelstrass: . . . und bitten, das uns unser hymelischer vater erledige von der pen und trübsal und von alle dem übel, das wir yetz oder hinfür leiden sölten.

Auch für die Übereinstimmung zwischen L und W bei der 7. Bitte läßt sich also eine patristische Tradition aufzeigen. Eine Anzahl von Auslegern drückt denselben Gedanken mit den Worten der Messe aus: libera nos, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris; und dadurch, daß die Erklärer der Messe diese unmittelbar auf das Vaterunser folgende Stelle als Erläuterung der 7. Bitte auffassen und deshalb die Bitte selbst nicht besprechen, erklärt sich zum Teil die verhältnismäßig geringe Zahl der angeführten Zeugen für die Verallgemeinerung des Begriffes „malum“. Es kommt hinzu, daß die Lukas-kommentare für die 7. Bitte ausscheiden; und endlich wird von vielen Auslegern a malo von malus abgeleitet und dementsprechend erklärt. (So auch Luther im Großen Katechismus.) Andererseits ist zu beachten, daß, wie noch später (S. 121) ausführlich zu zeigen sein wird, eine Reihe der deutschen Vaterunser-Formeln die Erweiterung: von „allem Übel“ in den Text aufgenommen hat. Letzteres braucht nicht notwendig durch die patristische Tradition veranlaßt worden zu sein. Vielmehr beobachten wir, wie schon zur 4. Bitte bemerkt, während des ganzen Mittelalters in den Auslegungen das Bestreben, alle erdenklichen, menschlichen Bedürfnisse im Vaterunser zusammengefaßt erscheinen zu lassen. Vor allem da, wo es sich um einen bestimmten Begriff handelt (Brot, Übel) führte dies Bestreben zu einer Erweiterung desselben. Aus diesem Grunde würden wir auch dann, wenn sich keinerlei Zwischenglieder nachweisen ließen, eine Bekanntschaft Luthers mit W aus dieser einen Übereinstimmung nicht folgern dürfen; denn der gemeinsame Gedanke ist nicht eigenartig genug, als daß nicht zwei Schriftsteller ihn unabhängig voneinander aussprechen könnten.

Da aber auch die patristische Tradition für sich allein zur Erklärung dieser Übereinstimmung, die sich ja nicht auf die Formulierung des Gedankens, sondern nur auf den Gedanken selbst bezieht, ausreichen würde, so können wir aus allen diesen Gründen aus der Erklärung der 7. Bitte keinen Anlaß nehmen, eine Bekanntschaft Luthers mit den Monumenten des 8.—13. Jahrhunderts zu behaupten.

Die Untersuchung der einzelnen Übereinstimmungen zwischen Luthers Kleinem Katechismus und den Monumenten volkstümlicher Katechese aus dem 8.—13. Jahrhundert hat somit ergeben, daß wir an keinem einzigen Punkte eine Abhängigkeit Luthers von den Monumenten anzunehmen brauchen, daß vielmehr überall da, wo eine gewisse Beziehung beider zueinander überhaupt notwendig ist, diese in der gemeinsamen Benutzung der patristischen Tradition besteht. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die Zahl der Belege um so mehr wächst, je auffallender und größer die Übereinstimmung ist. Da, wo nicht nur der Gedanke, sondern auch dessen Formulierung Luther und den Monumenten gemeinsam ist, war bereits die Tradition durch die Häufigkeit des Gedankens zu einer bestimmten Ausdrucksweise gekommen. (1. und 2. Bitte.) Und endlich besitzen wir gerade für die 1. Bitte, bei der die Übereinstimmung am weitesten geht (bei der 2. Bitte wirkt bereits die Analogie ein; s. S. 103) in der Zitierung Cyprians ein äußeres Zeugnis dafür, daß Luther in diesem Punkte auf der Tradition fußt. Wenn überdies das Gelasianische Sakramentar durch die Anlehnung an die Tradition in der Erklärung der 1. Bitte zu einer Fassung gekommen ist, die (abgesehen von dem Passus: *ut qui in baptis- mate usw.*, den Luther im 3. Hauptstück noch nicht bringen konnte) auch im Wortlaut stark an Luthers Auslegung anklingt, wird man es da für unwahrscheinlich halten, daß auch Luther lediglich durch die Anregung der patristischen Tradition zu seiner Erklärung gelangt ist? Nur die erste Bitte aber hätte, aus den angeführten Gründen, eine Bekanntschaft Luthers mit den Monumenten wahrscheinlich machen können.

Nachdem sich so die Annahme einer literarischen Abhängigkeit Luthers von den Monumenten als unbegründet erwiesen hat, erübrigt es noch, die Möglichkeit einer mündlichen Überlieferung der betreffenden Gedanken zu erwägen.

4. Die mündliche Tradition.

Im Jahre 1857 hat in No. 12 der Darmstädter Kirchenzeitung Weingärtner die Vermutung geäußert, die Übereinstimmungen zwischen Luthers Erklärung der ersten beiden Bitten und den entsprechenden Stellen der althochdeutschen Monumente beruhten auf einer vulgären, mündlichen Tradition dieser Gedanken, die neben der offiziellen Auslegung einhergegangen sei.

Bevor wir auf diese Hypothese näher eingehen, sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Weingärtnersche Artikel an einer Ungenauigkeit leidet: Die Hypothese wird gegründet vor allem auf die Übereinstimmungen von L und W, die in der Tat die auffälligsten sind. F und N werden daneben genannt, eine Gegenüberstellung ihres Textes mit L aber wird nicht gegeben. Nun würde zwar eine solche Vergleichung von L mit F zu demselben Resultate führen wie diejenige mit W; denn die übereinstimmenden Sätze in der 1., 2., auch 4. Bitte haben beide gemeinsam. Anders verhält es sich aber mit N. Wir haben bisher überall da, wo es sich um wörtliche, formelle Übereinstimmungen handelte, nur W und F berücksichtigt, N dagegen ebenso wie W III, A, B und W I oder W II ganz außer acht gelassen; und in der Tat finden Übereinstimmungen zwischen L und N nur bei der 1. Bitte statt. Notkers Erklärung der 2. und 4. Bitte hat völlig andere Gedanken als L; diese beiden Bitten scheiden also für die Frage einer Beziehung zwischen L und N gänzlich aus. Aber auch in der Erklärung der 1. Bitte entbehrt N der für W, F und L charakteristischen Gegenüberstellung: Gottes Name ist heilig, aber . . .; die Übereinstimmung mit L beschränkt sich lediglich auf die Gedanken: Gottes Name ist heilig; sein Name soll in unsern Herzen (nicht wie W, F und L in uns [Menschen]) geheiligt werden. Dasselbe ist aber auch bei einer großen Reihe von Kirchenvätern, die wir unter II, 3 aufgeführt haben, der Fall. Ebensowenig, wie wir von Augustin oder Chrysologus zu Luther eine mündliche Tradition annehmen können, vielmehr, wenn wir eine Abhängigkeit oder Verwandtschaft feststellen zu müssen glauben, auf literarische Vermittelung, sei es direkte, sei es Benutzung gemeinsamer Quellen, gewiesen sind, ebensowenig können wir Notkers Katechismus als Ausgangspunkt einer mündlichen Tradition aufstellen. Müssen wir uns also für die vorliegende Frage auf W und F beschränken, so bleiben uns nur drei Handschriften als Ausgangs-

punkt oder erste Bezeugung dieser mündlichen Überlieferung, die sämtlich aus dem 9. Jahrhundert stammen. Weingärtner hat dagegen die beiden Notkerhandschriften aus dem 12. Jahrhundert mit hinzugezogen. Eine etwaige mündliche Tradition müßte sich also nicht über „3—4 Jahrhunderte“, sondern über 7 Jahrhunderte erstrecken. Eine so lange Tradition anzunehmen, ohne Mittelglieder anführen zu können, ist jedenfalls weit schwieriger, als es nach Weingärtners Aufsatz hätte scheinen können.

Es kommt hinzu, daß Weingärtner die patristische Tradition für die in Frage stehenden Gedanken nicht gekannt, jedenfalls aber nicht berücksichtigt hat. Es erscheint fraglich, da er, wie er selbst sagt, zu seiner Hypothese nur aus Mangel an Auslegungen des Mittelalters gegriffen hat, ob er bei Berücksichtigung der reichen patristischen Tradition seine Vermutung aufrecht erhalten haben würde, oder ob er nicht vielmehr mit Zezschwitz (Syst. d. Kat. II, 1, S. 331) die Übereinstimmungen zwischen L und W, F auf diese patristische Tradition zurückgeführt haben würde.

Demgegenüber läßt sich nun m. E. der Nachweis erbringen, daß eine solche mündliche Tradition durch 5 und 6 Jahrhunderte hindurch nicht nur möglich ist, sondern daß sie in Bezug auf die katechetischen Hauptstücke, insbesondere den Glauben, tatsächlich bestanden hat, und daß wir gewisse Übereinstimmungen zwischen Luther und der althochdeutschen katechetischen Literatur auf diese mündliche Tradition zurückführen müssen.

Das zeigt sich zunächst an der, zuerst von R. v. Raumer erwähnten, seither viel beachteten aber noch nicht weiter verfolgten Übersetzung von ecclesia im 3. Artikel durch „Christenheit“.

Von den uns erhaltenen deutschen Glaubensformeln aus dem Mittelalter bis zum 14. Jahrhundert einschließlich scheiden in unserer Frage Hahn § 112 und die Formel Specklins aus, weil sie den betreffenden Satz nicht enthalten.

Von den übrigen übersetzen das lat. ecclesia mit	
khirihhu	§ 93 (Ende des 8. Jahrh.)
	§ 118 (9. Jahrh.)
	[Massmann N. 16c, wohl 15. Jahrh.]
gesamenunga	§ 101 (um 1000)
ladhunga (am Rande unten: samanunga):	§ 95 (9. Jahrh.).

Dagegen mit Christenheit:

§ 100	10. od. 11. Jahrh.
§ 102	11. „
§ 103	11. „
§ 105	11. „
§ 106	11. „
§ 108	12. „
§ 109	12. „
§ 110	12. „
§ 111	12. „
§ 114	13. „
§ 115	14. „

Hartmanns Rede v. Glauben, V. 9693 13. Jahrh.

§ 116	14. „
[§ 117	15. „]
[Massm. N. 15	15. „]
[Massm. N. 16 b	15. „]

Dagegen findet sich z. B. in den mir bekannten englischen Formeln die Übersetzung „christianity“ oder „christendom“ niemals; vielmehr wird *ecclesia* wiedergegeben:

Hahn § 78: gelathunge	9. Jahrh.
Reliquiae antiquae B. I. S. 35: gelaðunge	10. „
H. § 79: gelathunge	11. „
§ 80: gesomnunge	12. „
§ 81: chirche	13. „
§ 82: kirke	13. „
§ 83: chirche	13. „
R. a. S. 22/23: kirke	13. „
S. 57: chirche	13. „
S. 234: chirche	13. „
H. § 84: chirche	14. „
H. § 85, R. a. S. 38: cherche	14. „
§ 86: chirche um 1400	
[§ 87: chirche	15. „]
[R. a. S. 159: cherche	15. „]

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß im Mittelalter in Deutschland die übliche Übersetzung des *ecclesia* im Symbol nicht

„Kirche“ sondern „Christenheit“ war. Während des 9. und 10. Jahrhunderts ist die Übersetzung noch schwankend. Etwa seit dem Jahre 1000 aber wird sie ganz feststehend. Mir ist kein deutsches Symbol des 11.—14. Jahrhunderts bekannt, das ein anderes Wort für ecclesia aufwies. Eine ähnliche Entwicklung scheint ein Jahrhundert später in England stattgefunden zu haben; doch bildet sich hier als feststehende Übersetzung „church“ heraus, entsprechend dem, seit dem 15. Jahrhundert in Deutschland zu allgemeiner Geltung gekommenen „Kirche“.

Von allen zur Übersetzung von ecclesia benutzten Wörtern erklären sich sowohl *gelathunga* und *gesamenunga*, als auch *kirke*, *church* ohne Schwierigkeit, je nachdem man den Begriff ecclesia als Versammlung(sort) der Gläubigen oder als die Anstalt und feste Organisation der „Kirche“ faßte. Zu der Übersetzung „Christenheit“ bietet dagegen der Text *unam sanctam ecclesiam catholicam* keine unmittelbare Veranlassung. Denn einerseits war das Wort „Kirche“ schon im Althochdeutschen ein geläufiges Wort (vgl. die verschiedenen Wortformen in Schades ahd. Wörterbuch) und wurde ganz gewöhnlich zur Übersetzung von ecclesia gebraucht (vgl. Grimms Wörterbuch 5, 796). Andererseits ist das englische *christianity* und besonders *christendom* nach Bedeutung und Anwendung ganz parallel dem deutschen „Christenheit“; *christendom*, bereits für das 9. Jahrhundert bezeugt, seit dem Anfang des 12. aber ganz gewöhnlich = *church* (Murray, *New English Dictionary*). Wäre also „Christenheit“ aus sachlichen, inneren Gründen immer wieder von neuem in Deutschland zur Übersetzung von ecclesia gebraucht worden, so ist nicht einzusehen, weshalb in England das entsprechende Wort niemals benutzt worden ist.

Aus der Bedeutung der betreffenden Wörter an und für sich ergibt sich also schlechterdings kein Grund dafür, daß in Deutschland die Übersetzung „Christenheit“ über vier Jahrhunderte lang die übliche, ja die ausschließliche war, bis die Wiedergabe durch „Kirche“ allgemein wurde, während in England das gleichbedeutende Wort „church“ sehr bald zur ausschließlichen Geltung gelangte.

An literarische Abhängigkeit ist bei den in Betracht kommenden Symbolen nicht zu denken. Zahl und Wortlaut der darin vorkommenden Zusätze sind so durchaus verschieden, daß wir bei ihnen in keinem einzigen Falle eine solche annehmen dürfen.

Somit bleibt uns m. E. nur die eine Möglichkeit, eine mündliche Tradition zu vermuten. Diese Annahme macht umsoweniger Schwierigkeiten, als die Übersetzungen in die Volkssprache, um die es sich hier allein handelt, in erster Linie für den Unterricht solcher, die des Lateinischen nicht mächtig waren, angefertigt wurden, oder aber als Niederschlag eines solchen Unterrichtes, sei es vom Lehrer oder Schüler, direkt oder durch Vermittelung eines Schreibkundigen, anzusehen sind¹⁾. Zu diesem Zwecke brauchte man nicht nach irgend einer Autorität unter älteren Kirchenschriftstellern zu suchen, wie man es bei wissenschaftlichen Werken zu tun pflegte, oder etwa nach bereits vorhandenen Übersetzungen²⁾, man übersetzte auch nicht ganz von neuem, sondern hielt sich an den Wortlaut, wie er im Volke unter denen lebte, welche das Symbol bereits in ihrer Muttersprache gelernt hatten. So ist es wohl möglich, daß sich ein bestimmter deutscher Wortlaut des Symbols in mündlicher Tradition herausbildete und erhielt; und wenn man weiß, wie zäh das Volksgemüt einmal Überliefertes festhält³⁾, so wird man angesichts der vielen Belege zur Annahme einer mündlichen Tradition greifen müssen. Mit dieser mündlichen Tradition wird dann wohl im Zusammenhang stehen, daß auch sonst in der religiösen Schriftstellerei des Mittelalters, insbesondere bei Vaterunsererklärungen, „heilige Christenheit“ in dem Sinne von *ecclesia* gesetzt wird. So z. B. Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 127b in der Erklärung der 3. Bitte: Erde und Himmel sind die ungeläubigen menschen und die heilige christenheit, die da ist dein hymel; vgl. Augustin, Sermo 57, 6: *Ecclesia Dei coelum est, inimici ejus terra sunt*, und öfter in der patristischen Tradition. Ähnlich Gött. Theol. 293, Bl. 2: hws der hailgen christenheit, wo zu „Haus“ nur die fest determinierte Bedeutung von *ecclesia* = „Kirche“ paßt. So wird auch in der schonen Uthlegginge des Gelovens o. O. u. J. (um 1500) [Gött. Patr. Lat. 1066] beim 3. Art., wo im Text *ecclesia catholica* durch kerke der cristenheit wiedergegeben wird, in der Auslegung gesagt: Ed weren böse cristen, de heten honaciani, de vorsmeden de wyse und ordeninge und de gesette

¹⁾ Vgl. Specht, *Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland*, S. 29, und W. Scherer: *Über den Ursprung der deutschen Literatur*. Preuß. Jahrb. 1864, XIII, 456.

²⁾ Von Klöstern, in denen sich mehrere deutsche Symbolformeln befanden, sind uns nur St. Gallen, Wessobrunn und Benediktbeuren bekannt.

³⁾ Weingärtner, a. a. O.

der hilgen cristenheit, wo ebenfalls die feste Institution der „Kirche“, der ecclesia, gemeint ist. Dagegen ist sonst die Wiedergabe von ecclesia durch Kirche so allgemein, daß man, bevor R. v. Raumer auf die althochdeutschen Formeln hinwies, Luthers Ausführungen im Großen Katechismus (s. u.) als reformatorische Neuerung betrachtete.

Nehmen wir nun an, daß die mündliche vulgäre Tradition im Apostolikum ecclesia durch Christenheit übersetzte — eine Untersuchung über Grund und Ursprung dieser Tradition würde über den Rahmen unseres Themas hinausführen; uns ist nur die Tatsache an und für sich von Wichtigkeit — so können wir auch, da unsere Belege dafür bis um 1500 reichen, die Möglichkeit zugeben, daß Luther diese Tradition gekannt hat. Ja, diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit durch Luthers bekannte Ausführungen im Großen Katechismus: „denn das Wort Ecclesia heißet eigentlich auf deutsch eine Versammlung . . . darumb solts auf recht deutsch und unser Muttersprache heißen ein christliche Gemeine oder Sammlung, oder aufs allerbeste und klärte eine heilige Christenheit“. Wissen wir doch, wie sehr Luther es sich angelegen sein ließ, in seinen Erklärungen die Ausdrucksweise des Volkes zu berücksichtigen. So können wir m. E. annehmen, daß Luther jene oben nachgewiesene mündliche Tradition gekannt hat; daß diese Tradition die angeführte Stelle im Großen Katechismus beeinflußt oder veranlaßt hat, und damit auch die Ersetzung von Kirche durch Christenheit bei der Erklärung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus. Im Text des Symbols selbst scheute sich Luther, eine so eingreifende Änderung vorzunehmen; er ließ „Kirche“ stehen wohl aus Pietät gegen den lateinischen wie gegen den deutschen Text des Symbols: gegen den deutschen, indem er den im Laufe des 15. Jahrhunderts zur allgemeinen Geltung gekommenen Wortlaut möglichst unverändert lassen wollte, gegen den lateinischen, indem er trotz seiner sachlichen Bedenken den Ausdruck wählte, der den Text ecclesiam catholicam am genauesten wiedergab. Doch suchte er die im Großen Katechismus zum Ausdruck gebrachte Auffassung in dem Zusatz „christlich“ geltend zu machen, wobei er sich vielleicht auch an das Beispiel früherer Übersetzungen hielt¹⁾.

¹⁾ Mir ist nur ein solches begegnet: Berl. Germ. fol. 1148, Bl. 79b: die heylig christenleich chirchen, wo es zweifelhaft ist, ob christenleich freier Zusatz zu chirchen ist — sodaß also, was gerade im 15. Jahrhundert nicht

Zu demselben Resultat, wie die eben angestellte Untersuchung führt uns noch eine andere Beobachtung:

In seiner Erklärung des zweiten Hauptstückes redet Luther ausschließlich vom einzelnen Menschen und von dessen religiösem Verhältnis zu Gott. Wenn er beim 3. Artikel zum Schluß darüber hinausgeht, so ist er dazu genötigt durch den Text des Symbols: unam sanctam ecclesiam, sanctorum communionem. Wie stimmen dazu in der Erklärung des 1. Artikels die Worte „samt allen Kreaturen“, die einzige, gänzlich alleinstehende Erweiterung? Durch den Text: Schöpfer Himmels und der Erde ist diese Stelle schwerlich veranlaßt; denn 1. hat Luther auch in den andern Artikeln mit den einzelnen Bestandteilen des Textes sehr frei geschaltet und keineswegs jedes einzelne Wort erklärt, und 2. würden die Worte: „samt allen Kreaturen“ keine genügende Erklärung dafür bieten, daß sich Gottes Schöpfung über Himmel und Erde erstreckt. Den Zusatz für zufällig zu erklären, geht m. E. nicht an; denn nachdem zuletzt Mönckeberg den Kleinen Katechismus für flüchtig hingeschrieben erklärt hat, ist man in letzter Zeit immer mehr auf den Fleiß und die Sorgfalt aufmerksam geworden, die in diesem Werkchen stecken, bei dem es auf jedes Wort ankommt, und in dem Luther einen überflüssigen Passus nicht hat stehen lassen. Wir müssen also nach einem Grunde suchen, der Luther zur Aufnahme dieser Worte in seine Erklärung des 1. Artikels bewogen hat. Auch hier bieten sich die mittelalterlichen Symbolformeln als Erklärung dar:

In den über 220 mir bekannten nichtdeutschen Formeln findet sich der Zusatz *creaturarum* nur dreimal, und zwar:

1. Hahn § 76, Formel der altirischen Kirche,
2. § 130, Übersetzung des Symbols der Antiochenischen Kirche,
3. § 212, 1. Formel des Johannes von Jerusalem,

alle dreimal in Verbindung mit dem nicänischen Zusatz: *omnium visibilium et invisibilium*, mit dem zusammen er also eine Wiedergabe des griechischen *ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν* bildet.

selten vorkommt, „*catholicam*“ fehlt (vgl. Hahn 116, 117, 118) — oder ob es als Übersetzung von *catholicam* gilt. Überhaupt schwankt im Gegensatz zu dem im 9.—13. Jahrh. ständigen „allich“ zu Ende des Mittelalters das 2. Beiwort zu *ecclesia* häufig. Nik. Ras z. B. hat: *hillighe louische kerke*. Erst eine Durchsicht des reichen, ungedruckten Handschriftenmaterials aus dem 14. u. 15. Jahrh. dürfte hier Klarheit bringen.

Dagegen enthalten von den 20 aus Deutschland stammenden Formeln aus dem 10.—15. Jahrhundert, die Hahn mitteilt, sieben den Zusatz: unde aller geschepfede, resp. et totius creaturae (creaturarum). Dazu kommen noch die drei auf deutschem Boden befindlichen Handschriften der in § 45 aufgeführten Formel aus dem 4. Jahrhundert. Diese Handschriften verteilen sich nach Zeit und Ort folgendermaßen:

Reichenauer Handschrift § 45	10. Jahrhundert
saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem.	
Wessobrunner Handschrift § 105	11. Jahrhundert
der dir skephari ist himelis unde erda unde allero geskephidi.	
Nach Honorius Augustodensis § 107	12. Jahrhundert
creatorem caeli et terrae et totius creaturae.	
Benediktbeurer Handschrift § 111	12. Jahrhundert
der dir schephar ist himilis unde der erda unde aller der geschepfede.	
Münchener Handschrift § 112	12. Jahrhundert
der da schephare ist himels und der erda unde aller geschepfede.	
Baumgartenberger Handschrift § 116	14. Jahrhundert
der ein schepher ist himel und erden und aller beschepunge.	
Linzer Handschrift § 117	15. Jahrhundert
der ein schöpfer ist himeles und erd und aller geschöpft.	
Zwei Wiener Handschriften zu § 45	14. u. 15. Jahrhundert
Dazu kommt noch	
Berl. Germ. fol. 1145, Bl. 448b	15. Jahrhundert
creatorem celi et terrae et totius creaturae.	

Dieser Zusatz, der eine volkstümliche Wiedergabe des nicänischen: omnium visibilium et invisibilium zu sein scheint, ist um so auffallender, als seine Form (creatura) durch keins der ökumenischen Symbole veranlaßt ist. An literarische Tradition ist auch hier aus demselben Grunde wie oben bei der Übersetzung von ecclesia durch Christenheit nicht zu denken. Es läßt sich also die Tatsache, daß der Zusatz „und aller Geschöpfe“, „et totius creaturae“ sich vom 10. bis zum 15. Jahrhundert in den verschiedensten Gegenden Deutschlands, aber auch nur auf deutschem Boden, häufig findet, nur dadurch erklären, daß wir annehmen, dieser Zusatz sei volkstümliche Tradition gewesen und sei durch mündliche Überlieferung in die genannten Glaubensformeln gekommen¹⁾. Aus denselben Gründen wie oben dürfen wir auch hier

¹⁾ Hiermit hängt wohl auch die Erklärung in der schonen Uthlegginge

annehmen, daß Luther diese Tradition gekannt hat und daß die Aufnahme der Worte „samt allen Kreaturen“, die im Gegensatz zu dem sonst durchweg eingehaltenen Gesichtspunkt der Erklärungen steht, eine Anlehnung (bewußte?) an diese volkstümliche Tradition ist.

Auf diese beiden Punkte scheint sich aber auch die nachweisbare mündliche Tradition zu beschränken. Beim Vaterunser könnte man vielleicht noch die 7. Bitte heranziehen: Die Verallgemeinerung dieser Bitte, in der L und W übereinstimmen (L: von allerlei Übel, W: In diesem Wort ist befangen alles mögliche Übel), findet sich nicht nur, wie wir früher gezeigt haben, in den lateinischen Auslegungen der alten und mittelalterlichen Kirche (so auch WIII, A, B: a diabolo, a peccato et ab omni malo temptamento), sondern sie begegnet auch als Zusatz im Texte deutscher Formeln (im lateinischen Text finden sich beim Vaterunser nirgends Zusätze).

Im Speculum ecclesiae altdeutsch (12. Jahrh., Kelle): S. 182 zweimal, S. 185, 186: von alleme ubele

Reinmâr von Zweter: unt loese uns auch von alleme übele.

Aber die vier Beispiele im Speculum ecclesiae haben für uns nur den Wert eines einzelnen, da sie von einer Hand herrühren, und die Fassung bei Reinmâr v. Zweter ist poetisch, kommt also für uns kaum in Betracht¹⁾. Wir haben es also nur mit einem vereinzelt Falle zu tun. Ob wir diesen besser aus dem Einfluß der lateinischen Erklärungen, oder aus der Vorliebe aller Auslegungen für eine Zusammenfassung möglichst aller menschlichen Bedürfnisse im Vaterunser verstehen werden, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls können wir auf diese eine Bezeugung im 12. Jahrhundert, selbst unter Hinzunahme von W und L die Hypothese einer volkstümlichen Tradition in diesem Punkte nicht gründen.

des Gelouvens (a. a. O.) zusammen: To dē drud dē sprickt s̄ncte peter: schepper hēmelrickes und ertrikes, darmede he uns wol bewiset, das von gode dem almechtigen alle dingk synt gerecht geworden: de creaturen, se sy lyflik edder geystlik, sychtych edder unsyctich, de synt alle von ihm entfangen.

¹⁾ Aus demselben Grunde scheidet für unsere Frage auch die Erklärung des Paternosters, Müllenh. u. Sch., No. 43 aus:

erlös uns von dem ubill,
wir mainen al die wēnichait
sorge nôt und aribait . . .

Ebenso die französische Paraphrase, Bulletin de la Soc. usw., S. 40:

Sire de toz maux nos delivre.

Ähnlich verhält es sich mit den Übereinstimmungen zwischen W, F und L, für welche Weingärtner eine volkstümliche, mündliche Tradition glaubte annehmen zu müssen. Der Grad der Übereinstimmung zwischen diesen drei Auslegungen, der über die Ähnlichkeit mit den angeführten Stellen der patristischen Tradition hinausgeht, besteht in der gemeinsamen scharfen Gegenüberstellung der Zurückweisung dessen, was nach dem Wortlaut des Textes das Nächstliegende wäre, und des eigentlichen Sinnes der Bitte:

L: Gottes Name ist zwar . . . heilig — aber wir bitten.

F: nist uns des duruft daz wir — uzzan des dikkamēs.

W: Gotes namo ist simbles giuthit — auh thanne . . . bittēm wir.

L: Gottes Reich kommt wohl ohn . . . — aber wir bitten.

F: sin richi was eo enti . . . — uzzan des dikkamēs.

W: richi gotes ist simbles . . . — thes bittēm uuir thoh . . .

Nur diese durchgeführte prägnante Formulierung des Gegensatzes fehlt den meisten patristischen Auslegungen, die dem Sinne nach völlig dasselbe enthalten. Auf diese Gegenüberstellung müßte sich also eine etwaige mündliche Tradition beziehen; denn die Überlieferung des Gedankens an und für sich ist durch die patristische Tradition hinreichend erklärt. Und selbst wenn wir ein Monument nachweisen könnten, das dieselben Gedanken enthielte, dabei aber doch von der patristischen Tradition unabhängig schiene, so müßten wir nach dem ganzen Charakter mittelalterlicher Bildung dennoch eine indirekte Einwirkung der literarischen Überlieferung annehmen; denn von mündlicher Tradition kann doch nur da die Rede sein, wo sich ein Gedanke oder eine Formulierung von Mund zu Mund fortpflanzt, ohne durch feste Aufzeichnungen immer wieder aufgefrischt und korrigiert werden zu können und, was dann unausbleiblich ist, auch tatsächlich aufgefrischt und korrigiert zu werden. Nur vereinzelte, volkstümliche Aufzeichnungen können als Niederschlag einer mündlichen Überlieferung angesehen werden, nicht aber eine solche Fülle von Belegen aus wissenschaftlichen Werken, wie wir sie für die 1. und 2. Bitte nachgewiesen haben.

Nun existiert tatsächlich zwischen W, F und L noch ein Zwischenglied, welches dieselbe prägnante Formulierung enthält und als Zeugnis für eine mündliche Tradition angesehen werden könnte; freilich nicht auf

deutschem Boden: Eine Predigt Älfriks über das Vaterunser. (Kurz vor 1000.) Dort¹⁾ heißt es:

1. Bitte: Nis þæt na swá to understandenne swylce Godes nama ne sý genôh hâlig, sêpe âfre wæs hâlig and âfre bið, and hê ús ealle gebletsað and gehalgað, ac þis word is swá to understandenne, þæt his nama sý on ús gehalgod . . .²⁾).

2. Bitte: ^âÊfre wæs Godes rice and âfre bið, ac hit is swá to understandenne, þæt his rice bæo ofer ús, and hê on ús rixige³⁾).

Wir finden hier in der Tat die für W, F und L charakteristische Gegenüberstellung in einer (volkstümlichen) Predigt, über 150 Jahre nach W und F, und die Möglichkeit, daß Älfrik hiermit an etwas seinen Zuhörern Geläufiges angeknüpft hätte, legt in Hinblick auf unsere Beobachtungen beim Glauben den Schluß nahe, wir hätten es hier mit einer volkstümlichen Tradition zu tun. Indessen dürfte diese Vermutung einer genaueren Betrachtung nicht standhalten:

Die Ähnlichkeit zwischen F und Älfrik ist so groß, die Übereinstimmungen sind so wortgetreu, daß eine literarische Abhängigkeit wahrscheinlich ist. Zwar gibt uns unsere Kenntnis des handschriftlichen Materials nicht die Möglichkeit, einen direkten Zusammenhang von Älfrik und F anzunehmen; aber wir dürfen vielleicht vermuten, daß Älfrik entweder die lateinische Vorlage für F (s. S. 76f.) oder die Erklärung des Gelasianischen Sakramentars, die F zu grunde liegt, gekannt hat⁴⁾. In diesem Falle hätten wir einen Beweis für die Verbreitung jener Vorlage, aber nur für die Zeit um 900. Denn zu Älfriks Zeit war die geistige Kommunikation zwischen England und Deutschland nicht so lebhaft, daß wir ohne bestimmte Bezeugung annehmen dürften, die fragliche Auslegung sei erst damals von Deutsch-

¹⁾ Homilies of Älfric, herausgeg. v. Thorpe, S. 263.

²⁾ Nicht ist dies so zu verstehen, als ob Gottes Name nicht genug heilig sei, der immer heilig war und immer ist, und der uns alle segnet und heiligt; sondern dies Wort ist so zu verstehen, daß sein Name an uns geheiligt sei.

³⁾ Immer war Gottes Reich und immer ist es: aber es ist so zu verstehen, daß sein Reich über uns sei und er an uns herrsche.

⁴⁾ Bei der großen Verbreitung, welche diese Erklärung im 7. und 8. Jahrhundert gefunden hat, ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie auch nach England gedrungen ist. Wenn dagegen Mönckeberg S. 80 meint: „wir können nicht bezweifeln, daß Luther dies Sakramentar gekannt hat“, so sind irgend welche Anhaltspunkte für diese Behauptung nicht ersichtlich.

land nach England gekommen. Vielmehr wird sich dieser Vorgang hundert Jahre früher, zur Zeit Alfreds des Großen, abgespielt haben.

Gegen die Annahme einer mündlichen Tradition spricht endlich noch der Umstand, daß das einzige Zwischenglied zwischen W, F und L auf englischem Boden entstanden wäre. Bevor wir aber eine Verbreitung deutsch-volkstümlicher Überlieferung bis auf englischen Boden annehmen dürfen, müßte diese selbst erst durch unanfechtbare Belege gesichert sein. Solche aber sind meines Wissens nicht zu erbringen.

Man könnte noch etwa darauf hinweisen, daß die Zusammenstellung zweier ähnlicher, vor allem alliterierender Worte, die Luther als etwas echt Volkstümliches vielfach in seiner Erklärung angewandt hat (z. B. Notdurft und Nahrung, Leibes und Lebens, reichlich und täglich, behütet und bewahret, Güte und Barmherzigkeit, Verdienst und Würdigkeit usf.), sich sowohl in der Freisinger Auslegung (za *éuutgera heilt enti za éuukemo lpe, dtn anst enti dtno minná, snemo kanóz enti snemu pröder, hugin enti hercin, mit dtnera anst enti mit dtnem ganadón*), als auch sehr häufig in anderen volkstümlich-religiösen Denkmälern des Mittelalters (vgl. besonders Hartmanns Rede vom Glauben) finden. Doch besagt auch dies nichts mehr, als daß man sich im Mittelalter bei der Auslegung religiöser Stoffe gern dieser volkstümlichen, poetisch anklingenden Redeweise bedient hat, daß also auch hierin Luther schon im frühen Mittelalter Vorgänger gehabt. Da sich nirgends bestimmte Verbindungen an bestimmter Stelle wiederholen, so kann von irgend welcher Tradition nicht die Rede sein.

Für die Punkte, für welche Weingärtner eine volkstümliche, mündliche Tradition glaubte annehmen zu müssen, läßt sich eine solche schlechterdings nicht erweisen; und wir dürfen wohl annehmen, daß sie überhaupt nicht bestanden hat: In den Fällen, in denen wir eine mündliche Überlieferung glaubten nachweisen zu können, bezog sie sich auf Zusätze oder bestimmte Worte im Text. Es liegt auf der Hand, daß diese direkte Verbindung mit dem Wortlaut einer Formel selbst eine solche Tradition sehr leicht möglich machte; wo man die Formel lernte, lernte man die Zusätze mit, ohne dabei das Bewußtsein zu haben, einen Zusatz zu lernen. Anders liegen die Verhältnisse dagegen dort, wo es sich um eine selbständige, vom Text getrennte Auslegung handelte. Diese Auslegungen werden nur in seltenen Fällen zum Auswendiglernen durch die Masse des Volkes bestimmt gewesen sein. Meistens dürften sich Priester und Mönche damit be-

gnügt haben, dem Volke die Formeln selbst einzuprägen¹⁾. Die Erklärungen werden mehr für den Gebrauch beim Unterricht, seltener zur Aneignung seitens des Schülers bestimmt gewesen sein. Fordern doch auch alle Gesetze und Kapitularien von dem mündigen Christen nur die Kenntnis der Formeln selbst.

Aus diesen Gründen ist eine mündliche Fortpflanzung der gedachten Vaterunsererklärung durchaus unwahrscheinlich, und wir werden eine solche nur dann annehmen dürfen, wenn uns neues, handschriftliches Material zwingende Gründe dafür liefern sollte.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so kommen wir zu folgendem Endresultat:

Gegen eine Benutzung der volkstümlichen Vaterunsererklärungen aus dem 8.—13. Jahrhundert durch Luther spricht zunächst der Handschriftenbefund, sowie der Umstand, daß sich eine sonstige Benutzung jener Monumente in mittelalterlichen oder reformationszeitlichen Auslegungen nicht nachweisen läßt. Da ferner nachweisbar sowohl Luther als auch die Monumente für ihre Erklärungen aus der patristischen Tradition geschöpft haben, so liegt die Vermutung nahe, daß die Übereinstimmungen zwischen beiden sich aus der gemeinschaftlichen Benutzung eben dieser Tradition erklären. Wir können ferner für jede einzelne dieser Übereinstimmungen eine ausführliche Tradition nachweisen, und zwar wissen wir, daß Luther gerade für die erste Bitte, wo die Übereinstimmungen am auffälligsten sind, die Tradition in der Tat benutzt hat. Eine volkstümliche mündliche Überlieferung hat sich zwar im Mittelalter an den Text des Apostolischen Symbols angeschlossen, und von ihr scheint auch Luther bei seiner Erklärung des 2. Hauptstückes nicht unbeeinflusst geblieben zu sein. Für die Auslegung des Vaterunserers dagegen ist eine solche Tradition nicht nachweisbar. Somit müssen wir eine Bekanntschaft Luthers mit den althochdeutschen Auslegungen verneinen, und sehen das Verhältnis von Luthers Kleinem Katechismus zu den Vaterunsererklärungen aus dem 9.—11. Jahrhundert in der gemeinsamen Benutzung der patristischen Tradition.

¹⁾ Specht a. a. O.

Literaturnachweis zu III.

- Alexander de Alesia, *Universa theologiae summa*. Köln 1622.
Arnold, *Select English Works of John Wiclif*, Vol. III. Oxford 1871.
Augustinus Triumphus, *In orationem dominicam tractatus*. Rom 1587.
Bonaventura, *Opp. omnia*, Voll. VI, VII, VIII. Venedig 1754.
Bulletin de la Société des anciens textes français. Paris 1880.
Durand, *Rationale divinatorum officiorum*. Ohne Ort und Jahr.
Gerson, *Opp. omnia*, Vol. I o. O. 1488.
Guido de Monte Rocherii, *Manipulus curatorum*. Argentina 1508.
Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. Breslau 1897.
Hasak, *Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmälern usw.* Regensburg 1868.
Höfling, *Das Sakrament der Taufe*. B. I. Erlangen 1846.
Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis historia et monumenta. 2 Voll. 2. Aufl. Nürnberg 1715.
Kelle, *Speculum ecclesiae altddeutsch*. München 1858.
v. d. Leyen, *Des armen Hartmann Rede vom Glouven*. Germanist. Abhandlungen, begr. von K. Weinhold, Heft 14. Breslau 1897.
Massmann, *Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis 12. Jahrh.* 7. Band der *Bibl. der gesamten deutschen Nationalliteratur*. Quedlinburg und Leipzig 1839.
Mönckeberg, *Die Erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus*. Hamburg 1851.
Müllenhoff und Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—18. Jahrhundert*. 3. Ausgabe von E. Steinmeyer. 2 Bde. Berlin 1892.
Probst, *Geschichte der katholischen Katechese*. Breslau 1886.
Reliquiae antiquae, hrsgg. v. Th. Wright und J. O. Halliwell. London 1841.
Schnurr, *Katechetisches in vulgärlateinischer und rheinfränkischer Sprache aus der Weissenburger Handschrift 91 in Wolfenbüttel*. Greifsw. Diss. 1894.
Specht, *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart 1885.
Theophylact, *Opp. omnia*, Vol. I. Venedig 1754.
Thomas von Aquino, *Expositio continua super quattuor evangelistas*. Lyon 1686.
Thorpe, *Homilies of Ælfric*. London (Ælfric society) 1844.
Wackernagel, *Altddeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften*. Basel 1876.
Weingärtner, *Über Ursprung und Alter der Lutherschen Erklärung des Vater Unfers*. Allgemeine Kirchenzeitung. 36. Jahrgang. Darmstadt 1857.
v. Zezschwitz, *System der christlich-kirchlichen Katechetik*. Bd. II, Abt. I und 2, 1. Leipzig, 1863—71.
-

Anhang.

**Ungedruckte Vaterunsererklärungen,
vornehmlich aus der Handschriftensamm-
lung der Königlichen Bibliothek zu Berlin.**

Zur Erleichterung des Verständnisses ist in den folgenden Texten moderne Interpunktion durchgeführt. Ferner ist der Vollständigkeit halber eine kurze Übersicht über diejenigen Texte der Berliner Sammlung angefügt, welche das Vaterunser zwar behandeln, deren Inhalt aber für unsere Frage nicht von Bedeutung ist.

Ms. germ. fol. 1148.

Zweispaltig geschriebene Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts. Enthält auf 451 Blättern 23 religiöse und politische Schriften von durchweg verschiedenen Händen; und zwar bis Bl. 216 deutsche, von da an lateinische Schriften. Darunter:

Bl. 13a—124a: Die christliche Lehre nach den Predigten des Mag. Nyclas von Dinkelspuchel.

Bl. 125a—130a: Ain auslegung uber den pater noster.

Bl. 387a—394a: Pater noster, qui es in coelis. — **Expositio Mgri. Johannis Wezlini.**

Bl. 447a—448b: Kurze Vaterunsererklärung. (Aus den beiden letztgenannten Schriften s. die Zitate auf S. 98 und 102.)

I. Bl. 62b—79a.

Auslegung des Vaterunser nach Nikolaus von Dinkelsbühel.

Die Auslegung ist ein Teil eines größeren Werkes, welches die Hauptstücke der christlichen Lehre (Zehn Gebote, Vaterunser, Ave Maria, Glaube, acht Seligkeiten, sieben Todsünden, Buße, Beichte usw.) ausführlich behandelt. Von diesem Werke heißt es in der Einleitung: (Bl. 13) dye matery des gegenwurtigen puechleins ist genommen warden aus etleichen predigen mayster Nyclasen von dinkelspuchel, dem got genad, und understunden ist etwas dartzw gesetzt aus etleichen andern predigen. Nikolaus von Dinkelsbühel (vgl. über ihn Jos. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Bd. I, Wien 1865, S. 430 ff.) gehörte zu den angesehensten und einflußreichsten Schriftstellern seiner Zeit (um 1400). Von seinen zahlreichen Traktaten behandelt einer das Vaterunser. Dieser Traktat, der der folgenden Erklärung zu Grunde zu liegen scheint, ist in zahlreichen Handschriften (in Wien und München) überliefert, ist auch einmal, i. J. 1516 zu Straßburg, gedruckt worden. Da mir diese Texte zur Zeit nicht zugänglich sind, muß ich mir eine

Neuherausgabe für eine spätere Gelegenheit aufsparen; schon jetzt aber läßt sich aus den z. T. wörtlichen Übereinstimmungen der folgenden Auslegung mit der Erklärung Bl. 125a ff. ein Teil jener Schrift des Nikolaus von Dinkelsbühl wiederherstellen, was für die Berichtigung einzelner Textfehler von Wichtigkeit ist. Auch in der Vaterunsererklärung Gött. Theol. 193 wird N. v. D. als Quelle angegeben. Aber diese Schrift ist von den bisher genannten so grundverschieden, daß an eine Benutzung jenes Traktats schwerlich zu denken sein wird.

Von den Zusätzen lassen sich die meisten leicht ausscheiden; ihre Herkunft vermag ich dagegen nicht zu bestimmen, da die katechetische Literatur des ausgehenden Mittelalters noch jeglicher Sichtung entbehrt. Bei der Anrede ist die sechsfache Ausführung des „vater unser“ und nicht „herr unser“ angefügt. Der Anhang zur Erklärung der 2. Bitte, der mit seinen häufigen Apostrophen und starken Applikationen gänzlich aus dem Rahmen der sonstigen Erklärung herausfällt und dessen Inhalt zur eigentlichen Auslegung nur in losem Zusammenhang steht, ist augenscheinlich einer Predigt über das Reich Gottes entnommen. Ebenso verhält es sich mit dem Teil der Erklärung zur 4. Bitte, der das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus praktisch anwendet. Der ganze erste Teil der Erläuterungen zur 4. Bitte scheint mit seinen „Fragen“ (quaestiones, dubitationes) dem Kompendium eines Scholastikers zu entstammen; ebenso der Schluß der 6. Bitte. Bei der 5. Bitte scheinen drei Quellen ineinander gearbeitet zu sein.

Beachtenswert ist endlich noch die Verwandtschaft unserer Auslegung mit der Hymelstrass. Es finden sich oft wörtliche Übereinstimmungen zwischen beiden (besonders bei der 1. Bitte, der 4. Bitte und der Anrede), sodaß die Annahme einer gemeinsamen Quelle nahe liegt. Doch möchte ich hierüber keine weiteren Vermutungen aussprechen, solange mir nicht mehr Material zu Gebote steht.

Das ist der heylyg pater noster.

Vater unser, der dw pist in den hymeln. Geheylygt werd dein nam. Zw chom dein reich. Dein wil geschech auf erden als in den hymeln. Unser tegleich prot gib uns hewt. Und vergib uns unser schuld, als wir vergeben unsern schuldigern. Und verfur uns nicht in versuchung, sunder erlozz uns von ubel. amen.

Merkch ain chlaine auslegung über den heylygen pater noster.

Vil gueter und andechtig gepet vindt man geschriben, aber uber alle gepet ist der heylig pater noster. wenn¹⁾*) in dem mit churtzen warten alle ding beslossen sind, die wir rechtleichen und ordenleichen von gott pitten mugen und schullen*).

Das erst ist das gepet, das uns unser lieber herr Jhesus (Bl. 63) mit seinem heyligen mund selber gelernet hat; der hat uns auch gelert, wie wir schullen pitten. Der heylig pater noster ist erhorleicher von got fur andre gepett durich dreyer ding willen: wenn in dem gepet pitt wir nicht anders, denn das got geuellig ist und das er wil, das wir von im pitten. das ander ist durich unsers lieben herren jhesu christi willen, der uns das gepet mit seinem heyligen mund gelernt hat, und darumb mag er uns nicht vermehren und pitt auch selber got den vater fur uns, der im nichtz versagen mag; wen er sein lieber sun ist, in dem er ain wolgeuallen hat, von dem er uns gepeten²⁾ hat, das wir im schullenn horen; wenn also geschriben stet: in dem heyligen ewangely: das ist mein lieber sun, in dem ich mir wolgeuallen hab; ir schult in horen. Das dritt, darumb der heylig pater noster erhorleicher ist uber die andern gepet, ist das, wenn der almechtig got, der voller genaden und guetichait ist, gern und willikchleichen verleicht uns, was wir rechtleich und ordenleich pitten und das uns nutz und fugleich ist tzw unserm hail, und pesunderleich wann wir das pitten in dem namen Christi. wenn in dem ewangely spricht unser lieber [herr]^{b)} Jhesus christus: was ir pitt von got dem vater in meinem namen, das wirt er euch gebenn. Wie mug wir pas etwas pitten von got dem vater in dem namen christi, denn wann wir das pitten mit dem gepet, das er uns selber gelernet hat.

Seit den maln, das der heylig pater noster das gepet ist und got als geuellig ist, darumb hernach durich ainer pessern verstantnuzz willen wirt davon etwas geschriben churtzleich der warten³⁾, das der mensch ain grossere lieb und andacht hab tzw dem heyligen gepet, das uns unser herr gelernet hat.

Es ist tzemerkchen, das in dem pater noster sind peslossen siben stukch oder syben gepet, und von ainem (Bl. 63b) ygleichem pesunder ist in dem puchlein etwas geschriben.

*) Die Zahlen beziehen sich auf die Anmerkungen am Schlusse der Texte.

a) Vgl. S. 107 und 111.

b) herr wie oben und wie S. 131, 138f., 141 u. ö.

Nun zw dem ersten ist zemerckhenn mit fleyyz:

Von erst sprech wir: Vater unser. an dem ertzaig wir unserm hymelischen vater ain erwirdichait und erpieten im ain grus als frumme und getrewe chinder irm allerliebsten und hochwirdigisten vater^{a)}.

Da hye ist tzw merkchen, das got der herr ist unser vater durich dreyerlay sach willen^{b)}.

von erst durich unsers naturleichen wesens willen; wenn er hat uns von nichte peschaffen ain schone wol geschickhtew creatur nach dem leichnam und vil schoner nach der sel, die er nach im selber gepildet hat. und das ist unschetzleich mer da, denn das uns unser fleischleich vater gepert⁴⁾ habent nach dem leichnam, und dartzw mit seiner vaterleichen fursichtigchait uns tegleichen neret und allzeit pehalt und peschirmet.

Zw dem andern mal ist er unser vater durich des willen, wenn er hat uns mit seiner heyligen genad erwelt zw chindern und uns mit seinem eingeparn sun ebengemacht^{c)} des reichs der hymel.

Zw dem dritten mal ist er unser vater darumb, wenn, da wir tod warenn an der sel von der ubertrettung wegen unsers ersten vater Adam, hat er uns widergepert tzw dem leben der gerechtichait in dem Rosenuarben pluet seins eingeporn sun ihesu christi und hat uns verdient das lebenn der ewigen frewd und selikait^{d)}.

An dem anfang des heyligen pater noster sprech wir „vater unser“ und nicht: „herr unser“^{e)} durich sechs sach willen:

Von ersten: an dem ist uns petzaihent, das wir got schullen dienen in chindleicher lieb und nicht in chnechtlicher varcht, als die lonchnecht furchtent ir herrn, sunder wir schullen in lieb haben und furchten als getrewe chinder iren frumen vater.

Die ander sach warumb wir sprechen „vater unser“ ist, das wir an dem ermant werden tzw haben ain pruederleiche lieb zw allen menschem; (Bl. 64) wenn wir sprechen nicht „mein vater“ oder „dein vater“, sunder wir sprechen „vater unser“; und darumb, als wir haben ain

a) Vgl. Hymelstrass: das wir yn lieb haben und uns ym gantz vertreuwen als frume und getreuwe kinder irem allerliebsten vater.

b) Zu der folgenden Dreiteilung vgl. das bei Berl. Germ. Oct. 61 auf S. 172 Bemerkte.

c) Wohl verschrieben aus *erben gemacht*. Vgl. Bl. 126 a.

d) Bis hierher nach Nikolaus von Dinkelsbühel. Vgl. S. 130 und 158.

e) Der hier ausgeführte Gedanke ist Gegenstand der patristischen Tradition seit Augustin..

vater in dem hymel, also schull wir erchennen, das wir alle an einander prueder und swester sein, und schull lieb und trew an einander ertzaigen und ains dem andern hilffleich sein in seinen notten.

Zw dem dritten mal sprechen wir darumb „Vater unser“, das sich ains uber das ander nicht hochuertikchleich ubernem und das die edlen und die reichen die armen nicht vermehren, wenn wir all geleich ain scheppher und ain vater haben, arm und reich.

Zw dem vierden mal sprech wir darumb „vater unser“ der warten, das wir uns dester mer uben in guten und tugenthafften werchen, damit wir dester gleicher werden unserm wirdigenn vater, dem allmechtigen got. wenn unser ewiger vater hat grosse lieb tzw uns und ist guetig und parmherzig, gerecht, weis und vol aller tugent und genaden, ist tzimleich, das wir, seine chinder, nach unserm vermugenn im geleich sein mit ainem tugenthafften leben und in lieb haben, loben und eren, und des er nicht pedarff, schullen wir durich seiner lieb willen unserm nagsten trewleich mittailn und im in seinen notten ze hilf chomen mit warten und mit werchen; da mit verdienn wir, das uns auch in unsern notten und in unserm trubsal genad und parmherzichait ertzaigt wirt.

Auch schull wir fleiszlich sund meiden, das wir icht verlezten die huld ains soleichen wirdigen vater; wen furwar, das wer gar untzimleich, das wir den almechtigen got, der unmessleich pesser ist den alle geschepp, vater hiessen und nichtz ertzaigen an unsern sitten und leben, darinn wir etwas im geleich wern.

Zw dem funften mal, das wir sprechen „vater unser“, an dem wirt ertzaigt die wirdichait Christenleicher menschen uber die juden, wenn der almechtig got ist den menschen (Bl. 64b) vor der zwkunft unsers lieben herren jhesu christi verchundet warden als sein chnechten. Aber den menschen in der newn Ee ist er verchunt warden als seinen chindern, und darumb sprech wir „vater unser“.

Zw dem sechsten mal wirt an dem ertzaigt und geben ain grossew hoffnung der erhorung unsers gepetz von unserm liebenn milten vater aller der ding, die wir vernufftichleich und ordenleich pittn und uns fueggleich sind tzw unserm hail^{a)}; wenn der namen „vater“ ist ain

a) Dieser Gedanke ist in der patristischen Tradition auferordentlich hainfig und wird entweder hier oder am Schluß der ganzen Erklarung ausgefuhrt. So auch Luther: Denn er selbst hat uns geboten also zu beten und verheissen usw.

namen der guetichait und ainer naturleichen lieb tzw denn chindern. Auch an dem das wir sprechen „vater unser“ und nicht „mein vater“ hat uns unser herr^{a)}) ihesus christus gelernet, das unser yegleichs nicht allain fur sich selber schol pitten, sunder in rechter pruederleicher lieb schull wir gern fuer ainander pitten^{b)}); wenn ain soleichs gepet ist dem almechtigen got suels und geuellig.

Darnach so sprech wir: der dw pist in den hymeln. Hye ist tzw merkchen: wie wol das ist, das got uberall ist, wenn er ist unmessleich und unpegreiflich etc., doch nach maynung der heyiligen geschrift sprech wir, das er sey pesunderleich in den hymeln. darumb, wenn uns erscheint daselbs grosleicher sein wunderwerich, als wir dan yetz mit leipleichen augen sehen die auswendig tzier der hymel als in diser welt, so wer wir unschetzleicher grossere tzier sehen in den hymeln inwendig; wenn der almechtig got ertzaigt sich denn heyiligen daselbs chlerleichen und lautterleichen, yedem nach seinem verdien, nachdem und er hye auf erdreich gelebt hat, also das wir daselbs sein heilig verchlerte menschait mit unsern leipleichen augen und sein vil heylige gothait mit den augen unser verstentichait chlerleichen mit ewigen frolokchen froleichen anschawen werden.

Der lerer (Bl. 65) Crisostomus spricht: darumb sprech wir in dem pater noster: „der dw pist in den hymeln“, das wir an dem erchennen unsern hymelischenn vater und uns schamen tze vast pechumern mit irdischen dingen, mit den wir geirret werden an der lieb gottes, an seiner gedechtnuzz und an seinem dinst, das wir got lieb haben uber alle ding, als wir den phlichtig sein; so sol auch entzikleichen^{b)}) unser gedechtnuzz und pegir dahin sten, da wir wissen wanung haben unsern hymelischen vater. wenn also stet geschriben in dem heyiligen ewangely: wo dein schatz ist, da ist auch dein hertz; wenn was der mensch lieb hat, des vergisset er hart. des geleichen hat getan der lieb sanndt Mert, von dem geschribenn stet, dass er entzikchleich mit aufgerachten hennden den hymel an gesehen hat, also das seiner priester ainer, genant Briccius, von desselben wegen inn schetzd fur ein unsinnigen menschem, und dem petler der umb sanndt Merten fragt, also antwurt gab: ist

a) hr' später darüber geschrieben.

b) Diese Ausführung ist nur eine Wiederholung des vorhin als Punkt 2 gebrachten Gedankens. Solche Wiederholungen finden sich häufig und beweisen, daß der Verfasser seine Erklärung aus verschiedenen Quellschriften zusammenstellt.

das dw suchst den unsinnigen, so lug von verren und merkch: welher den hymel stetickhleich anplikcht als ain unsynniger, der selb ist der, da dw umb fragst. an dem mug wir wol erchennen, ob wir got lieb haben, ist: das unser hertz und gemuet mer pechumert ist mit guten dingen wenn mit eytelchait der welt, und unser gedennkchen, unser leben und allen unsern hanndel schikchen entleich⁶⁾ darauf, das wir damit got wellen geuallenn und also verdienn das ewig leben, dar inn wir volkomenleicher erchennen mugen und lieb haben got den herren, wenn wir hye mugen getun.

Es ist tze merkchen^{a)}, das unser herr auch ain pesundre wanung hat in den geistlichen hymeln, das ist in hymelischen, gerechten und heyligen menschen, in den und mit den er auff erdreich wanung hat mit seinen genaden und mit heyliger veraynung, und hinfur in dem ewigen leben mit in und in in wanung habenn wirt mit ewiger glori und (Bl. 65b) ewiger selichait.

von dem ersten gepet des heyligen pater [. .]

Darnach sprech wir: Geheyligt werd dein nam. Es ist tze merkchen, als auch vorgeschriben stet, das in dem heyligen pater noster sind beslossen siben stukch oder siben gepet; und hye hebt sich an das erst gepet, das ist: Geheyligt werd dein nam. Durich pedeutung willen des stukchs ist tze merkchen, das die heylichait gottes und sein unmesleiche volkomenhait^{b)}; wenn sein heylichait ist sein almechtichait, ewichait, unverwandelwertichait, gerechtichait, weishait, parmertzichait, miltichait und ander vil soleich volchomenhait und hochwirdig tugent got des herren, die unertzelleich sind und ir yesleiche ist unmesleich. Durich soleicher grosser und unmesleicher heylichait gottes alle ding, die tzw geaigent sind zw dem dinst gottes als priester, chirichen, corporal⁷⁾, chelich, messgewannt, altertuecher und ander soleicher sind genant heylig⁸⁾, und schol man soleiche ding hinfur nicht mer cheren tzw gemainen und weltleichen nutz; also pehalt es auch die mueter der heyligen christenhait^{d)}. Sannd Augustinus

a) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 158.

b) Die zweite Hälfte des daß-Satzes fehlt.

c) Vgl. die ganz entsprechende Aufzählung der Hymelstrass. Denselben Gedanken hat Luther in den Gr. Kat. aufgenommen.

d) Zu dem Ausdruck: heylige christenhait, wo dem Sinne nach ecclesia = Kirche am Platze wäre, s. S. 117.

spricht^{a)}: wann wir pitten: „geheyligt werd dein nam“, pitt wir nicht, als gottes nam yetz nicht heylig sey und das er (und das er) heylig werd; wenn er ist heylig ymmer und ewickhleich, und sein heylichait mag weder auf noch ab nemen; Sunder wir pitten, das sein nam von uns geheyligt werd, also das wir vestikchleich gelauben sein heylichait und rechtlich an irsal erkennen und entzikchleich pedenkchen und vergeben und den andern verchunden sein unmesleiche heylichait und die uber alle ding lieb^{b)} haben und loben, und ain grofs wolgeuallen haben in seiner volkomenhait und im des wol gunnen und darinn uns frewen. Als auch vorgeschriben stet, tzw ainem ordenleichen gepet gehort, das der mensch nicht [*allain*]^{c)} (Bl. 66) umb etwas pit, sunder das er menschleichen seinn fleyzz tw, da mit er mug das erraichen: Also ist auch hye tzw versten, das der mensch nicht *allain* pit, das gottes namen von uns geheyligt werd, sunder das der mensch also heylichkchleich und frumkchleichen leb, damit er got dester wirdikchleicher geloben und geheyligen mug; wenn also spricht er in der heyligen schrift tzw den menschen: ir schult heylig sein, wenn ich heylig pin. als vil der mensch heyliger ist und frumer, also vil mer wirt gottes namenn wirdikchleicher von im geheyligt; wenn frum lewt, als sanndt paul spricht^{d)}, sind ain gueter gesmacht Cristi an allen steten. und darumb pitt wir an dem ersten gepet des heyligen pater noster, das unser gotleicher vater, in den hymeln ist, uns verleich, das wir mit seiner hilf also geschickht werden, das alles unser leben und allew unsrew handlung inwendig und auswendig in loben und eren, also^{e)} das unser verstantnuzz rechtlich an irsal erkennen und vestikchleich gelaub sein volkomenhait, das er ist almechtig, ewig, gerecht, weis, parmhertzig, und uns des frewen und im des wol gunnen, das er ain soleichs hochwirdigs und volkomens gut ist, und das wir entzikchleich in unser gedechtnuzz haben sein wunderwerich, die er gewarcht von anefankch der welt und hinfur ewickhleichen wurchen wirt, und auch entzikhleichen mit andacht pedenkchen sein gueter, die er uns manigveltikchleichen hat ertzaiht, das er uns peschaffen hat ain schone wolgeschickhte creatur nach dem leichnam und vil schoner nach der sel, die er nach im selb gepildt hat und sey der ewigen selichait verfennkchleich gemacht hat, und uns auff von mueter-

^{a)} Sehr freie Paraphrase von Aug. de serm. Dom. in monte 2, 4ff.

^{b)} Hs: *lieben*.

^{c)} *allain* wie unten.

^{d)} Gemeint ist 2. Kor. 2, 15.

^{e)} Nach Nik. v. D. Vgl. S. 158.

leichem leichnam gar vaterleichem genert und vor vil ubeln und verderben gehalten hat^{a)}, und wie er uber unser sund (Bl. 66 b) grossegeduld hat, und durich unsern willen mensch wardē ist, uns von dem ewigen tod erledigt hat, seynen heyligen werden leichnam mit manigen schonen und hochwirdigen genaden uns tzw ainer speis gegeben hat und sich uns tzw ainem ewigen lon verhaissen hat und geben wil, also das wir sein heylige verchlerte menschait mit unsern leipleichen augen und sein vil heylige gothait mit den augen unser verstentikait chlerleichen mit ewigen froloken anschawen werden^{b)}.

Dye yetzund penansten und ander undertzeleich gueter, genad und hilf, die wir von got haben enphangen und noch hin fur emphahen werden, schull wir fleyzkchleichen petrachten und entzikchleich in unser gedechtnuzz haben und auch den andern verchunden und mit andern auswendigen guten werhen in loben und eren und damit ertzaigen und versehen, das er der allerheyligist ist und der aller volkomust, und mit soleichen guten werhen, die wir im tzw lob tun, uns selber und auch unsern nagsten erwekchen tzw seiner lieb und tzw seinem lob. Amen.

Das ander gepett von [. .]

Darnach sprech wir: tzw chom dein reich. das ist das ander gepet des heyligen pater noster, mit dem die gelaubigen pittent den stanndt des reichs der hymel.

Der heylig lerer sannd Augustin spricht, das wir mit dem gepet [*nicht*]^{c)} pittent, als got yez nicht hersch und das er anheb tzw herschen; wen er herscht uberall tzw aller tzeit und hat albeg⁸⁾ regniert, und alle ding sind in seinem gewalt, also das nichtz geschicht, nur das er wil, tut oder verhenngt. wie wol dem also ist, So sind doch vil poser, ungelaubiger menschen gewesen und sind noch hewt des tags, die nicht gelaubent noch veriehent⁹⁾, das der almechtig got hersch uber alle ding, sunder gelaubent und anpitten fromde gotter und sprechent, das die herschung und das reich der welt (Bl. 67) in irem gewalt sey; und darumb pit wir nach der maynnung Sand Augustin, das tzw chom dein

^{a)} Aus der Anrede nach Nikolaus von Dinkelsbühel wiederholt. Vgl. S. 132 und S. 158.

^{b)} Wiederholt aus der Anrede, vgl. S. 134.

^{c)} Nicht nach Augustin, de Serm. Dom. in monte II, 6, 20.

reich, (gotz)^{a)} das albeg gewesen ist und hin fur ymmer und ewikchleich ist, allen menschen geoffenbart werd und scheinperleich erchennen, das got uber allew ding hersch und albeg geherscht hat und albeg herschen wirt. und^{b)} das wirt geschehen an dem jungisten tag: wann unser lieber herr ihesus christus wirt erscheinen in grosser mechtichait, so wirt man dan erchennen sein herschung uber alle ding; wenn nach seinem haissen werdent sich *pewegen*^{c)} hymel und erd und die totten menschen werdent ersten, also das *yeder* mensch offenleich erchennen wirt sein mechtichait und sein herschafft in der gewaltigen peinigung der posen und in der parmherztigen belonung der guten. denn werdent die posenn menschen und die posenn engel, das ist die tyeffel, mit der gerechtichait gottes als gar offenbarleich nidergedrukcht, das gantz und gar gotz wil an in volbracht wirt, und ir aigner poser will wirt hinfuer chain chrafft mer haben. So wirt den unser lieber herr jhesus christus die frumen gelaubigen fueren tzw der chlarn und lauttern anschaw des almechtigen gottes, und werdent den die gerechten erchennen die gerechtichait gotz in der peynung gottes^{d)} der posen und in der parmherztigen belonung der guten und werdent singen, als geschriben stet in dem puch der hannleichait[?]: Alleluia lobt got, wenn unser herr, der almechtig got wirt herschen ewikchleichen; frolokche und frey wir uns und geb wir lob und er got! Seidmaln das wir also tegleich pitten nach der auslegung Sand Augustin: zw zechomme das reich gottes, das ist: das jungist gericht ist uns gar notdurft, das wir ains tugenthafften leben sein und albeg ain guete gewissen haben; wen wir wissen nicht (Bl. 67b), wie wir gericht werden, und wissen auch nicht die tzwchunfft der selben tzeit; von dem stet geschriben in dem heyiligen ewangely, das der tag des herren wirt chomen als ain dewp in der nacht; und darumb unser lieber herr Jhesus christus ermant uns gar trewleichen in dem heyiligen ewangely, So er spricht: also ir schult wachen; wenn ir wist nicht die tzwchunfft des herren. frumen und gotuorchtigen menschen, die da haben ain guetew gewissen und got dem herren fleissikchleichen diennen, und die da nicht unordenleiche lieb haben tzw weltleichen und tzeitleichen dingen, den ist das gepet „tzw chom dein reich“ gar suez und geuellig; wen sy pegernt die erlozzung aus dem charcher des fleisch, und

a) *gotz* vermutlich Glosse.

b) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 159.

c) Nach S. 159; Hs. *pegeben*.

d) Durchgestrichen, aber durch Punkte wieder hergestellt.

wolten gern sein pey unserm lieben herren jhesu christo, in der mainung als dan auch pegert hat der heylig zwelffpo¹⁰⁾ sanndt paul; wenn durich der grossenn hoffnung willen, dye sy haben tzw den gnaden und der parmhertzichait got des herren und auch in ir aygens verdienn, furchten sy nicht tze verdampft werden mit den posen, sunder das sy werden emphahen den ewigen lon mit den frumen. wie wol das ist, das got der herr, als auch vor geschriben stet, regniert und herscht uberall und in allen dingen, yedoch besunderleichen regniert er in frumen und gerechten menschen, in den er hat ain .genuellige wonung mit seinen genaden und heyliger veraynung und ist in auch pestentig und hilfleich tzw guta und tugenthafften werchen. Aber in den posen menschen herrscht der tyeffel, das fleisch und die welt*), und sind auch geharsam irer pegir und schunttungen¹¹⁾; und daruber in der heyiligen geschriff wirt der tewffel genant ain furst, das ist der weltleichen menschen, die da die tzeitleichen und weltleichen ding unordenleichen liebhaben, und darumb pitt wir zw dem andern (Bl. 68) mal^{b)}: tzw chom dein reich, das ist: hymelischer vater, hersch dw in uns, also das wir dein heylygn gepoten und reten geharsam sein in allen dingen, und das der tewffel und das fleisch und die welt chainen gewalt in uns haben, also das wir iren reten und schunttungen nicht nachuolgen.

Zw dem dritten mal legt man das gepet „tzw chom dein reich“ also aus: „tzw chom dein reich“, das ist: verleich uns genad, das wir hie also leben, damit wir nach dem tod chomen in das ewige leben, das ist das recht reich; wenn da sind die rechten reichtumb und uberfluzzichait aller guten ding.

Zw dem vierdenmal so mug wir versten pey dem reich gottes die ewig selichait, als sy ist an ir selbs wesenleich, das ist die chlar und lauter anschaw gottes, und von der grossen lieb, so sy got ewikchleich an ennd lieb haben werden; und darumb, wann wir sprechen „tzw chom dein reich“, so pit wir, das unser hymelischer vater uns verleich, das uns nach dem leben zw chom dasselb sein reich, also das wir in in der ewigen selichait mit den geistleichen augen des hertzen mugn chlerleichen sehen, als er ist, und selichleich sein nyessen mit unmesleichen und unschetzleichen frewden ewikchleichen an ende.

a) Vgl. S. 83 f.

b) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 159.

a) O Almechtiger got, laider wie gar vil menschen sind, die das reich pitten in tze uerleihen, aber nicht in der mass als geschriben stet in dem heyiligen ewangely: tzw vordrist schult ir suchen das reich gottes und sein gerechtichait; Sunder sy suchen tzw vordrist das reich der welt und weltleich lob und er, reichertum und wollustichait des leichnams, und gar wenig oder nichtz achtent sy geistlicher ding und tugenthaffter werich, mit den der mensch das ewig leben verdient; wenn als vor geschriben stet, tzw ainem ordenleichen gepet gehort, das der mensch nicht allain pitt, sunder das er auch sein mogleichen fleiss tw, damit er das ding, darumb er pitt, mug erraichen.

(Bl. 68b) Die ewig selichait verdient der mensch mit pehaltung der gepot, mit versmechung weltleicher ding und mit lieb und pegir ewiger ding. Dartzw hilfft gar wol, das der mensch augenleich erchen und entzikhleich pedennkch, wie gar eytel ist die wollustichait der welt, wie gar unstet sind weltleiche ere und reichertumb, wie gar (wie gar) churtz sind leipleich gelust, wie gar graussam wiert das jungist gericht, wie gar scharff die pen der helle und wie gar unmesleich die frewd der ewigen selichait. O Almechtiger got, wie gar graussam wirt dem sunder das jungist gericht, wenn er wirt umgeben voller trubsal! ob sein¹²⁾ wirt er sehen den gerechten und tzornigen richter, des er hye nicht geachtet hat; under im wirt er sehen dye offen hell vol aller unsawberchait, die in als pald sliken¹³⁾ wirt und in ewikhleich pehalten; in im selber wirt er sehen sein sund, die aller menikhleich offenbar werdent, und also sein aigenew poshait wirt in ubersagen¹⁴⁾ und vertailen¹⁵⁾ tzw der ewigen verdampnuzz; um sich uud pey im wirt er sehen dye prinunde welt und die menig der tiefel, die auf in wartent, das sy in tzhwannt¹⁶⁾ mit in tziehent in die hell! O wer mag gentzleich pedennkchen, wie gar ain grofs chlagen und wainen wirt den der arm sunder habenn, wenn er wirt abgeschaiden von der seligen gesellschaft aller heyiligen und von der seligen und pegirleichen anschaw der heyiligen drualtichait, dafür er tzw geselt wirt den schewtzleichen und graussamleichen tewffel ewikhleichen! O wie gern er denn sech, das er hye gelebt hiet¹⁷⁾ nach dem willen gotz und nach seinen heyiligen gepoten! Aber sein rew wirt im den unfruchtper und tzw spat; wenn die tzeit, die im got het verlihen hie auf erdreich ze puessen sein sund, hat er unnutzleich vertzert in eitelchait der welt. (dar) (Bl. 69) Darumb ir^{b)} allerliebsten brueder und

a) Hier beginnt eine andere Quellenschrift.

b) Hs. *ist*.

swester in christo jhesu unserm herren, die tzeit, die euch hye verlihen ist, vertzert nutzleich in dem dinst gottes, damit ir ewickleich mit der seligen gesellschaft aller heyiligen got dienn mugt in der ewigen selichait, da grossew und unmesleichew frewd ist und chain petrubnuzz noch widerwertichait, da man got ewickleich an hinderlazz lobt und eret an aribait¹⁸⁾ und an verdriessen, da alle gutew ding sind, und da nichtz pozz ist; wenn der heylig lerer sannd Augustin spricht, das in dem reich gottes ist uberfluzzichait aller guten ding, also das der mensch nicht lennger denn ain tag scholt darinn sein, darumb scholt er gern versmehen vil jar der anzal, (wer) darinn er hye lebt aller frewd und wollustichait. Seid den maln, das der mensch das tun scholt durich ains tags willen, als sanndt Augustin spricht, vil mer schol er das tun, das er ewickleich da sey und got lob und ere an ennde, und darumb gern versmehen alle ding, die in daran irren und hindern mochten*).

Von dem dritten gepet

Darnach sprech wir: Dein wil geschech auf erden als in dem hymel. Das ist das drit gepet des heyiligen pater noster, daran uns unser lieber herr jhesus Christus lernet, das wir schullen pitten die ding, mit den wir verdienn mugen die ewig selichait, und das ist gerechtichait und geuellige werich dem almechtigen got. und die selb gerechtichait stet tzw vodrist an der prauchung unsers willen nach dem willen gottes, der dye gerechtist regel ist aller gerechtichait; und die ungerechtichait vernufftikchleicher creatur stet an der misshelung¹⁹⁾ seines willen zw dem willen gotz. und darumb spricht sannd Augustin: die menschen sind ains rechten hertzen, die in dem gegenburtigen leben (Bl. 69b) nachvolgent dem willen gotz. der willen gotz ist, das dw understunden krankch seist und underweillen gesunt seist; das²⁰⁾ dier der wil gotz suefs ist und wolgeuelt, wan dw gesunt pist, und dir der wil gotz pitter ist und ubel geuellet, wann dw krankch bist, oder wann dw ain andre widerwertichait hast: spricht sannt Augustin, das dw nicht pist am rechten hertzen, wenn du wilt deinen willen nicht prauchen

*) Hier endet das eingeschobene Predigtstück. Zu seiner Charakteristik ist der viermalige Anfang: *O Almechtiger got, o wer mag, o wie gern zu beachten*, der in der ganzen Anlegung so nicht wieder vorkommt. Auch die direkte Anrede: *brüder und swestern* findet sich in der Erklärung nur noch an einer Stelle, bei der eine ähnliche Vermutung nahe liegt.

nach dem willen gotz, sunder dw wilt, das got prauch sein willen^{a)}. Unser gerechtichait, als auch geschriben vor stet, leit an dem, das wir unsern krannkchen willen, der an im selber gerecht ist, prauchen nach dem gotlichem willen, der albeg gerecht ist. Auch schul wir wissentleich und pedechtikhleichen nicht widerstreben noch murmeln wider die werich und ornung gottes; wenn was geschehen ist, oder yetz geschiecht oder hinfuer geschicht, das ist gottes wil, ausgenommen die sund, die verhengt²¹⁾ er allain. Wann^{b)} wir sprechen in dem heyiligen pater noster: „dein wil geschech auf erden als in dem hymel“, so pit wir, das unser hymelischer vater uns verleich, als die lieben engel und heyligen in dem hymel volkomenleich und gentzleich veraint sind mit gotlichem willen und wolgeuallen und im tzw aller tzeit in seiner gepietung gehorsam sind, das wir hie auf erdreich auch also nach unserm vermugen prauchen unsern willen nach dem willen gotz, also das wir willikchleich tun, was er uns gepoten hat, und auch uns fleyzzen tzw volpringen, was er uns geraten hat, und das geuallen seine werich, die er mit uns oder mit den unsern *wurchund*^{c)} ist, es sey gelukchsamkait oder widerwertichait, also das wir dawider wissentleich und pedechtikhleich nicht murmeln noch widerstreben, und das wir auch vermeiden, was er uns verpoten hat.

Es^{d)} ist tze merkchen, das wir tze vodrist wissen mugen den willen gottes in der heyiligen (Bl. 70) geschrift; wen da vindt man, was got von uns haben wil oder was er uns gepewt, wie wir gelauben schullen und hoffen, was wir tun schullen und was wir fliehen schullen. Auch spricht der heylig lerer Gregorius an dem puch der sitten: die gelaubigen in der heyiligen geschrift ansehent den mund gottes; wen mit der heyiligen geschrift lernet er sy, was er von in haben wil oder nicht; und darumb sol ain yegleichs mensch(s) sein fleyss tun mit lesen, mit predig horn und mit andern soleichen dingen, damit er dester pas mug erchennen den willen gottes und sein leben darnach schikchen. welicher mensch an dem sawmig ist, das ist ain tzaichen, das er nicht vast achtet seines hailes und mag sich gegen got darumb nicht ausreden; wenn also redt sanndt paul: der nicht wais, der wirt nicht auch verwisst²²⁾.

a) Der Schluß des Satzes fehlt.

b) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 159.

c) *wurchund* nach S. 160; Hs. *urchund*.

d) Neues Stück.

Das vierd gepett von un —

Darnach sprech wir auch: verleich uns hewt unser tegleich prot. das ist das vierd gepet des heyligen pater noster, an dem unser herr nach den dingen, die da gehorent tzw dem hail der sel, uns lernet pitten umb die ding, die da gehorent tzw unsers leichnams narung und aufhaltung^{a)}. An dem gepet pitt wir dreyerlay prod^{b)}: von erst das gemain prot, und in dem alle andre ding leiplicher narung und notdurfft. Zw dem andern mal pit wir das hymelisch prot: das ist gottes leichnam. Zw dem dritten mal pit wir das geistlich prot der lere, das da geistleichen die sel nert und pesterkcht.

Da^{c)} ist ain frag, warumb unser herr allain nennet das prat und nicht andre notdurfft; wenn wir doch vil ander ding tzw unser leipleicher narung pedurffen. daruber ist antwurt, das unser herr an dem hat uns wellen zw erchennen geben, als vil den unser chrankhait verhengt, das wir uns schulln genuegen lazzen an schlechten, (Bl. 70b) gemainen dingen, die da gehorent tzw unser speis, und schullen nicht uberfluzzichait und chostperleichait suchen durich dreyerlay sach willen: Von erst darumb, wenn der lerer Gregorius spricht: ye zerleicher²³⁾ des menschen leichnam gespeist wirt, ye mer er dem geist widerstrebt und in irret an guten werchen und pesunderleich an geistleichen dingen. Zw dem andern mal durich des willen, wenn sannd Bernhart spricht: ye schlechter speis ist, ye pas der mensch geschickcht ist und froleicher inwendig und auswendig. Zw dem dritten mal durich des willen, das den armen leutten davon ain hilff und ain trost desterpazz widervaren mag; wenn wann der mensch messikchleich und nicht chosstperleichen lebt, so mag er desterpas armen lewtten tzw hilff chomen, und daran tut er ain werich der parmhertzichait und verdient darumb ain ewigen lon.

Da ist aber ain frag, warumb wir pitten schullen umb unser leipleich narung, wenn geschriben stet in dem ewangely: das wir nicht schullen fleyzzig sein umb essen und trinkchen und schullen auch nicht sargen umb den margigen tag, sunderbar²⁴⁾ wir schullen zw vodrist suchen

a) Regelmäßige Einteilung der patr. Tradition seit Cyprian.

b) Es folgt die in der Tradition stehend gewordene Dreiteilung, die vielfach in die deutschen Schriften übergegangen ist; z. B. Berl. Germ. Oct. 61, Bl. 71:

Dat materlye broth
Dat sacramentlike broth
Dat brot der lere.

c) Neues Stück.

das reich gottes und sein gerechtichait. daruber ist antwurt, das uns an obgeschriben warten verpoten ist ubriger fleiss und sargualtichait zeitlicher ding, da von wir icht^{a)}) geirret wurden an dem dinst gottes und an unserm hail. aber menschlicher fleiss und vernuftichkleiche fursehung ist uns nicht verpoten; sunderwar es ist zimleich und gar fuegliche, wenn uberfluzzichait chumpt der ding, die geborent zw unser narung, das man etwas fur spar, ob es hinfur not wurt zw der tzeit, da geprechen an soleichen dingen ist, als tet der heylig Joseph in Egypteland; und pesunderleich wann der mensch (Bl. 71) das tut in ainer guten maynung und nicht durich geitichait willen, sunderbar das er den durftigen tzw der tzeit der tewrung dester pas mug tzw hilf chomen und davon den gottes dinst fuerdern[?] und mern und damit sich uben in werchen der parmertzichait.

Da ist aber ain frag, ob die reichen auch schullen pitten umb das tegleich prat und andre narung des leibs: Daruber ist antwurt, das die reichen schullen pitten umb das tegleich prot und andre narung des leibs darumb, wan wir pitten nicht allain umb die notdurfft ains tags sunder meniger tag, das ist dieweil wir leben. Auch wan die reichen das gepet sprechent, so pitten sy, das in got pehalt und pehuet narung und ir notdurfft hinfuer, dieweil sy leben. Auch wan die reichen das gepet sprechent, so pitten sy nicht allain fur sich selber, sunder fur ir nagsten und fuer die gemain aller gelaubigen; und darumb so sprech wir: verleich uns und nicht allain verleich mir, pitten die reichen, wan sy das gepet sprechent, das in got verleich, das sy ir hab, die er in verlihen hat, ordenleichen und vernuftichleichen nutzen, got tzw lob und in selber fruchtperleich zw sel und tzw leib.

Also tet nicht der reich man, von dem geschriben stet in dem evangeli . . .

[Es folgt die Erzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus.]

(Bl. 71 b.) An dem allen erchent ir, allerliebsten prueder und swester in Cristo Ihesu unserm herrn, das der reich man das gut, das im got hie auf erdreich verlihen het, nicht ordenleich und vernuftichleich genutzt hat tzw lob gottes und im selber tzw hail sel und leibes. Seit den maln das er verdampft ist umb das, das er seinen durftigen menschen nagsten von seinem guet nicht hat parmertzichait ertzaigt, wo werdent Rauber, preenner, dewp hinchomen; und darumb, ir aller-

a) Hs. *ich*.

liebsten, nach ewrn^{a)}) mittailn von ewrer hab den armen lewttē und chaufft euch umb tzeitleiche ding die ewig selichait; wenn das tegleich prot und all unser tzeitleich notturfft pitt wir nur in der mainung, als vil uns die hilfleich sind tzw fuegleicher aufhaltung unsers leipleichens lebens und fuerderleich zw der ewigen selichait.

Das ist aber ain frag, warumb wir sprechenn „verleich uns unser tegleich prot“: ist, das er unser ist, so pedurff wir darumb nicht pitten. Darüber antwort der lerer wilhelmus und spricht also: wan wir pitten „unser tegleich prot gib uns“, das ist als vil gesprochen: gib uns das prot, das uns tegleich notdurft ist. und also an dem, das wir sprechenn „unser“, erchenn wir unser notdurftichait und unsern geprechen; wenn des pratz wir pedurffen pesunderleich, und ist auch pesunderleichen durich unser narung willenn peschaffen.

Als^{b)}) vor geschriben ist an dem gepet: gib (Bl. 72) uns unser tegleich prot, pitt wir dreyerlay prat: von dem gemainem und leipleichen prot hat das gepet ainen soleichen sinn: vater unser, der dw pist in den hymeln, unser tegleich prat gib uns hewt, das ist tzeitleiche ding, die uns notdurft sind tzw unsrer leipleichen narung: essen und trinkchen, gewannt, als vil uns denn not und fuegleich ist zw dem gegenburtigen leben und sunderleich tzw guten werchen und pesunderleich geistleichen, da mit wir mugen verdienn selichait.

Zw dem andern mal an dem gepet pitt wir uns tze verleihn das hymelisch prat, das ist den werden leichnam unsers lieben [herrn]^{c)}) ihesu christi, der sich in dem heyligen sacrament under der gestald des pratz und des weins geit den gelaubigen tzw ainer geistleichen speis; von dem hymelischen prat geschriben stet in dem heyligen ewangely also, und redt von im selber unser lieber herr ihesus Christus: Ich pin das lembtig²⁵⁾) prat, das von hymel chomen ist; wer gespeiset wirt von dem prat, der wir ewichleihn leben.

Das^{d)}) hymelisch prat, da von wirt yetz reden²⁶⁾), das wirt auch gehaissen das tegleich prat darumb, wenn in der mueter der heyligen christenhait wirt es tegleich emphanen und besunderleich die eber²⁷⁾) priesterschaft emphecht es tegleich fur sich und fur dy gemain der gelaubigen. Auch wirt das heylig sacrament darumb gehaissen ain

a) Hier scheinen einige Worte ausgelassen zu sein.

b) Nach Nikolaus von Dinkelsbühl. Vgl. S. 160.

c) Wie unten. Vgl. S. 131.

d) Neues Stück.

tegleichs prat, wenn die tegleich nyezzung des heyligen sacrament ist dem menschen gar fruchtper, und als wir tegleich pedurffen das gemainn und leipleichen prat zw unser leipleichen narung, also pedurffen wir tegleichen des hymelischen prat tzw widerpringung und geistlicher narung unser sel. Es ist auch fleyzzikchleich tzw merkohen, das das heylig sacrament in tzwayerlay weis enphangen wirt von den gelaubigen: (von) in sacrament weis, als den gemainchleich geschicht (Bl. 72 b) in der gestalt des pratz und des weins in der heyligenn mess; wenn under der gestalt des pratz wirt werleich enphangen der leichnam unsers lieben herren jhesu christi, und under der gestalt des weins wirt werleich enphangen sein heyliges rosenvarbs plut, das er durich unsern willen vergossen hat. Zw dem andern mal wirt gotz leichnam enphangen von den gelaubigen geistlich, und das geschicht denn, wan der mensch in ainem warenn gelawben gedennkcht mit andacht an unsern herrn Ihesum Christum, als er ist in dem heyligen sacrament mit seinem werden leichnam, an dem er vil wunten hat enphangen und geliten durch unsern willen die heylig marter, und hat auch durich unsern willen vergossen sein rosenvarbs plud, das geflossen ist aus seinen heyligen wunden; und also mit soleicher gedechtnuzz seiner heyligen marter und rechter lieb und danknemchait²⁸⁾ sich veraint mit unserm lieben herren jhesu christo, der uns also parmertzikchleich mit seinem pittern tod erledigt hat von der ewigen verdampnuzz, und das er uns also speist mit dem selben seinen leichnam durich unsern willen also gemartert. Die menschen, die da andechnikchleich mess horn und also gut gedennkch habent vor dem heyligenn sacrament, das der priester vor inn auf dem alter handelt, die enphahent das sacrament geistlich und werdent tailheffig grosser genaden von got durich soleichen andacht und lieb willen, die sy haben tzw unserm lieben herren jhesum Christum, als er werleich ist in dem heyligen sacrament; und darumb, ir aller liebsten, wann ir stet pey der heyligen mess, tut ewren fleyss, da mit ir got geuellikchleich und euch selber nutzperleich denn gottes dinst volpringt, und pesunderleich, das die gewissen rain sey vor todleichen sunden! wer²⁹⁾ aber, (Bl. 73) das ewr ains oder maniger umbfangen wer wissentleich mit todleichen sunden, der schol daruber rew haben und genad pitten von got, und hab auch vesten fursatz tze pessern sein leben und tzw fuegleicher tzeit peichten sein sund, und das er die aufgesetzt puess well volpringen und scholden also guetew hoffnung haben zw got, das er im sein sund gern vergeben well. wenn so spricht er durich denn weissagen mund: ich wil

nicht den tod des sunder, das er sich bekcher und lebe; wenn dan der mensch also ain guetew gewissen hat gegen got, was er tut es⁸⁰) mit erhebung seines gemuetz in got mit rechter lieb, mit gueten gedennkchen, mit warten, mit werchenn, das ist geuellig und im selber fruchtper zw dem ewign leben. [Es folgt eine weitere Schilderung der Messe und der notwendigen Vorbereitung dazu.]

(Bl. 73b) darumb pit wir auch in dem heyligen pater noster das hymelisch prat und sprechen: „verleich uns hewt unser tegleichs prat“, das ist: hymelischer vater, verleich uns das hymelisch prat, das ist den werden leichnam unser[s] lieben herren jhesu christi also tzw emphahen, das es dir geuellig sey und uns fruchtper tzw dem ewigen leben; und wan wir das sacrament selber nicht emphahen, so verleich uns, wann die gemainen dienner der gelaubigen, das ist die priester, das ophern in der mess auf dem altar, das wir tailheftig werdenn der genaden und selichait, die verlihen wirt den, die das sacrament wirdikchleichen emphahent.

Zw^a) dem dritten mal wirt das gepet verstanden von dem geistlichen prat, das auch die sel des menschen speist, als ist die heylig ler und letzen⁸¹) der heyligen schrift und entzige gedechtnuzz der heyligen gottes wart und der heyligen geschrift und die hymelspechung⁸²) der ewigen selichait. Soleicher geistlicher speis pedarf unser sel gar wol, wenn an dem puech der offenbarung^b) stet geschriben also: der mensch lebt nicht alain des leiplichen prat, sunder ains yegleichen wart, das da fleust aus dem mund gottes (Bl. 74), das ist aus der heyligen geschrift, die da ist als ain mund gottes; darumb wan⁸³) darinn lernt uns got, was er von uns wil haben. An das gottes wort mag chain mensch geistlich lebn, wen der lerer Rabanus spricht also: wer nicht gespeist wirt mit dem gottes wart, der lebt nicht; wenn als der menschleich leichnam an zeitleich speis nicht geleben mag, also mag die sel nicht geleben an das gottes wart. und darumb, ir allerliebsten prueder und swestern in Christo jhesu unserm herren, get gern tzw der predig, und leset gern und hort gern lesen guete ding und pehalt es in der gedechtnuzz und schikcht ewr leben darnach, got dem herren tzw lob und euch selber tzw hail! dawider tuent vil menschen, die ir tzeit pozleichen vertzeren in eytelchait der welt und gern redent oder horent reden von weltleichen und

a) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 161.

b) Die beiden ersten Buchstaben sind undeutlich.

leichtuertigen dingen und verdriessen(t) habent in dem dinst gotz und in geistleichen dingen. Es ist tzw merkchen, das die heylyg geschrift ain soleiche chrafft hat, wer sey andechnikleich list oder horet lesen oder predigen, das sy nicht allain erleucht den sin und verstentichait des menschen, sunderbar von newn dingen widerpringt den menschen und chert in von weltleichen dingen tzw got, und ertzundt in in seiner lieb und macht in desterpaz geschikcht tzw guten dingen. und darumb, wann wir sprechen in dem heylygen pater noster: „verleich uns hewt unser tegleich prat“, pit wir, das uns unser hymelischer vater verleich, das wir tegleichen gespeist werden nach der sel geistleich von der heylygen geschrift mit lesen und predig horen und hymelspechung der volkomenhait gottes mit gedechnuzz der lieb und guttet³⁴), die er uns ertzaigt hat, mit der erchanntnuzz und volpring seiner heylygen gepet mit pegir und hymelspechung der ewigen selichait, damit wir hye nach vermugen unser menschleicher chrankchait dahin unser (Bl. 74b) hertz und gemuet erheben, das wir nach dem leben got da ewikchleich loben und eren. Amen.

Das ist das funfft gepett.

Darnach sprech wir: vergib uns unser schuld, als wir vergeben unsern schuldigern. Das ist das funfft gepet des heylygen pater noster, an dem wir pitten umb abblas und vergebung unser sundenn, die wir pegangen haben. darumb haissent dye sunde schuldt, wen sy machent uns schuldig der pen.

Es ist tzw merckhn, das wir uns dreyerlay schuld pitten tzw vergeben, das ist die sund wider got, wider unsern nagsten und wider uns selber^{a)}). Wenn also [stet] geschriben in dem salter: wir haben gesundet mit unsern vatern, wir haben unrechtleich getan, wier haben poshait begangen. An dem gegenburtigen gepet pitt wir unsern hymelischen vater, das er uns unser schuld, das ist unser sund, vergeb, als wir vergeben unsern schuldigern. Allhie scholtu merkchen, das in der vergebung dem nagsten sein schuld sint antzeschawn drew ding: Das erste, das er an meiner unrech[t]leichen leyd[ig]ung auch got gelaydigt hat. als ob ainer mensch mich unrechtleich hyet gelaydigt an meinem leichnam oder an meinen eren, so hat er von erst getan wider got und sein (und sein) gepot, und das selb mag ich im nicht vergeben, sunder unser herr vergeit das dem menschen, ob er darumb rechte puezz peget. Das ander ist, das er wider mich getan hat; und das selb schol ich im also vergeben, das

a) Die gewöhnliche Einteilung. Vgl. S. 173.

ich wider in chainen tzorn noch hass noch veintschafft schol haben, sunder lautterleich durich gotz willen aus dem hertzen vergeben; wenn got hat uns gepoten, das wir unsern nagsten schullen lieb haben als uns selber, und schullen auch pitten fuer die uns echtent und in gut ertzaigen. Welcher mensch in solher weis, als yetz geschriben ist, seinem nagsten nicht (Bl. 75) vergeit, sunder tzorn oder hass oder veintschafft tzw im hat, dem vergeit auch got sein sund nicht; wenn also stet es geschriben in dem ewangely: Darumb sech der mensch, das er sich selb nicht petrieg, wann got mag nyemant gelaichen. Etleich ainvaltig menschen vindet man, die so gar unwissend sind der ding, die tzw irm hail gehorennt und doch sunst gar chunstlich^{a)} sind, die da wenent, wen sy etwer gelaidigt hat, es sey mit warten oder mit werchen, das sy pilleich tzorn, hass oder veintschafft zw in mugn haben, all die weil so man nicht pitt oder in nicht genueg tut. dem ist nicht also, sy petriegent sich selber, wenn uns gepoten ist, das wir unsern nagsten schullen lieb haben als uns selber. Und darumb mug wir nicht pilleich zorn oder hass oder veintschafft tzw in haben, wir wern gepoten oder nicht. aber den schaden, der uns von in wideruarn ist, mug wir suchen mit dem rechten, und das schol geschehen seuberleichen und mit lieb, und das mag ain mensch wol tun, ob er wil; und also tundt auch sitsam verstentig menschen, die damit mer ausrichtent, wenn die andern mit tzorn und unfurt⁸⁵⁾.

Das drit, das awstzeschawen ist in der unrechtleichen laidigung, so mich mein nagster gelaydigt hat, ist der schaden, den ich von im emphanen hab, es sey an meinem leichnam, an meinem gut oder an meinen eren. davon sprich ich tzw dem ersten, das ich phlichtig pin tzw haben ain willigs, peraitz hertz gegenburtikchleichen, oder aber tzw dem mynnsten in meinem willen schol ich haben ain soleichew gutew schikung, das ich gern wolt soleich scheden und soleiche unrechtleiche laidigung nachlassen, ob da durich die ere gotz und aufnemung christenleiches gelaubens, pesserung meins nagsten oder gemainer nutz betracht wurd, und wann es sich dan also gepurd⁸⁶⁾ und die tzeit und dy stat kumpt, so schol ich es auch auswendikchleichen mit werchen ertzaigen (Bl. 75 b). Also hat getan unser lieber herr jhesus christus, der durich lieb und geharsam willenn seines hymelischen vater und durich ewigen hails willen vil trubsal und widerwertichait geliten hat, die im poss menschen mit

^{a)} Ms. *chuplich*.

warten und mit werchen manigveltikchleichen ertzaigt habent, und tzw dem letzten durich unsern willen geliten den pitern tod. Also habest auch getan die heyiligen martrer, die nicht allain durich gottes ere und christenleichts glauben willen ir tzeitliche ere und ir tzeitlichs guet ver-lazzen haben, sunderbar sich selber willichleich geophert in manigerlay peynigung und tzw dem letzten in den pittern tod. Also schol wir auch tun got dem herren damit tzw geuallen. Amen.

Item tzw dem andern mal sprich ich, wann mich mein nagster unrechtlich gelaidigt hat, es sey an meinem leichnam, an meinen eren oder an meinem guet, so schol ich dennoch, als vor geschriben stet, chain tzorn, weder hass noch veintschaft zw im haben. aber ich pin nicht phlichtich, das ich soleich scheden nachlass, sunder ich mag des meinen von im pechomen mit dem rechten, vor dem, der recht und redleich dartzw gesetzt ist; nur imer wer verseechlich³⁷⁾, das ain grossew ergernuzz daraus ging oder ain michelers ubel davon auf erstund. Chain mensch schol sich selber rechen; sunderbar, hat er etwas tzw sprechen tzw seinem nagsten, das schol er tun mit dem rechten und vor dem rechten. dawider tunt laider vil frewntleicher menschen, die sich selber rechent mit warten oder mit werchen und oft vil grosleicher dem nagsten schaden tundt, den in widervaren ist; und das ist wider got und wider die gerechtichait.

Item tzw dem dritten mal sprich ich, wann mich mein nagster unrechtlich gelaidigt hat, wie das sey, so mag ich im parmertzikchleich, ob ich gern wil, dasselb nachlassen, pesunderleich, wan ich erchen (Bl. 76) sein notdurft, also das ich nicht gepunden pin, das ich dasselb muess suchen von im; nur allain mir wer verseechleich³⁷⁾, das soleich nachlessung nicht fuegleich wer, also das es wer wider das hail des nagsten oder wider den gemainen nutz, damit villeicht den andern oder im selber wurd ursach gegeben, das sy dester durstecleicher³⁸⁾ poshait triben und die andern dester freileicher peswerten und niderdrukchten, oder ob es wer wider den glauben und pesunderleich uider die ere gottes, wenn in soleicher mass seinleiche³⁹⁾ ubersehung oder nach-lazzung wer nicht fuegleich. Und darumb ist notdurft, das ain yegleichs mensch in soleichen dingen vernuftichleich und weisleich handel und aigenleich merkch, was fuegleich sey oder nicht, und sich darnach dan also richt; und durich pesserer sicherhait willen ist geraten, das ain mensch in soleichen dingen handel nach rat aines gelerten und frummen mannes oder aber sunst nach rat aines weisen und lewffigen⁴⁰⁾, frummen

manes. Es schol auch chain mensch sich selber rechnen noch rachtung suchen in rachtung weis also, das er sein posew und tzornige pegir wel setten mit chestigung⁴¹⁾ oder laidigung seines nagsten, sunder hat er etwas tzw im tze sprechenn, das schol er tun mit lieb und vor den, der den gewalt hat, in ainer guten maynung als durich gottes (gottes) ere willen, durich rettung oder peschuttung⁴²⁾ kristenleichts gelaubens oder durich des willen, das sich der sunder pesser an seinem leben und sich hinfur von soleicher unrechtleicher laydigung seines nagsten huet und auch das die andern davon vorchten nemen und sich vor ungerechtichait hueten, oder durich pehaltung willen der gerechtichait und gemaines nutz und frides und durich ander soleich gueter sach willen. Auch ist tzw merkchen, das wir nicht allain pitten schullen umb ablas unser schuld oder sunden, sunder nach der ornung gottes und der (Bl. 76 b) heyligen christenleich kirichen schull wir willikchleich tun, was tzw tun ist, also das wir schullen haben laid und rew umb unser sund und uber ain yseleiche todsund pesunder mitsampt den grossen und swern umbstennenden; und schullen auch das tzw vodrist tun durich gotz willen, den wir mit unsern sunden gelaidigt haben der warten, das wir im genug tun und sein genad erwerffen⁴³⁾ und schullen auch aufhoren tzw sunden und festen fursatz haben tzw pessern unser leben, besonderleich das wir uns huetten vor todsunden; und schullen auch lewtterleich peichten oder aber vesten fursatz haben, das wir wellen peichten tzw fuegleicher tzeit all unser todsund, die wir vor nicht gepeicht haben mitsampt den swern umbstenden, und die aufgesatzt puefs verpringen mit den werchen. Dawider tundt laider vil menschen, die da pitten, das in got ir sund vergib durich seiner parmhertzichait willen, allein aber seiner gerechtichait wellen sy nicht enphinden; und wie wol das ist, das sy erchennen, das sy sunder sein, so horent sy doch nicht auf tzw sunden, oder ob sy auf horen tzw sunden, so pegent sy doch nicht ain puesswertigs leben, als es pilleich wer. Sy habent wollust gehabt in den sunden und wellent chain pitterchait leyden in der puef. die selben schullen fleyzikchleich pedennckh, das sy ye (dye sund)^{a)} muessen hye gepuezt werden oder auer in ener⁴⁴⁾ welt gar swerleichn; wenn also stet geschriben: Es ist gar graussam tzeuallen in die hennde des lembtigen gottes.

Das^{b)} gepet: „vergib uns unser schuld als wir vergeben unsern schuldigern“ hat tzwen syn: vergib uns unser schuld, das ist unser

a) *dye sund* scheint Glosse zu sein.

b) Nach Nik. v. D. Vgl. S. 161.

sunde, die uns nach deiner gotleichen gerechtichait schuldig machent der pen, die selbig sund vergib uns, hymelischer vater, als wir vergeben unsern schuldigern die unrechteleich laidigung, die sy wider (Bl. 77) uns getan habent, also das wir darumb zw inn chain tzarn, noch has, noch veintschafft haben noch haben wellen. Der ander synn des vorgeantent gepet ist: vergib uns unser schuld, das ist die ewig pen von unser sunden wegen, die dw uns parmhertzikhleich verwandelt hast durich der puefs willen in ain tzeitleich pen, die wir hye oder im fechfewr solten gelten; die selb schuld oder pen nachlass uns^{a)} hymelischer vater, als wir vergeben unsern schuldigern, den wir auch parmhertzikhleich durich deinen willen nachlazzen, das sy uns schuldig sind, als oft wir sehen ir armuet und ir notdurfft, oder aber parmhertzikhleich peyten^{4b)} untz^{4c)} das sy petzalen mügen.

Das ist das sechst gepet.

Darnach sprech wir in dem heylign pater noster: und verfuere uns nicht in versuechung. Nach dem gepet der vergebung unser vergangen sund pit wir, das uns unser hymelischer vater pehuet, das wir icht vallen in chunftig sund. Etleich sprechent also in dem pater noster: „verheng nicht, das wir verfuert werden in versuechung“, und ist das ir maynung, als sy wollten sprechen(t): verheng nicht, das wir mit der anweigung⁴⁷⁾ vallen^{b)} in sunde. wenn got von im selber nyemant furt in versuechung, also das der mensch entichleich in sund vall, sunder er verhengt es wol, wann er sein hilff von dem menschen tzeucht; und darumb schull wir tzw aller tzeit anruffen die hilff gotz, wenn wir von uns selber an besonderleiche hilff und genad des almechtigen gotz nicht mugen widersten den sunden. Es sind dreyerlay veindt unser sel: das fleisch, der tewffel und die welt^{c)}, und haissent darumb die veint unser sel, wann sy ir manigualtichkleichen schadent und tziehent sy in sund; und darumb, wenn der mensch durich gottes willen in widerstet und irer schuntung nicht nachvolget, so verdiennt er umb got ainen grossen lon. Die posen und unrichtigen (Bl. 77b) lewt sind gelider des tewfels, mit den er in manigerley weis anficht die frummen menschen, und werdent oft von im getzogen in sunde. und darumb schol man sich von in gar weisleich abschaiden; wenn also steht geschriben an dem puech der spruch: dw scholt nicht entzikhleich sein pey dem tzornigen

a) Hs. und.

b) Hs. wellen.

c) Vgl. S. 83f.

menschen, das dw icht sein steig lernest und emphachest ain *ergernuzz* deiner sel; und wer sich *tzwgeselt* den *unchewschern*, der wirt ain *schalk*. Also verstee es auch in andern dingen. an dem gegenburtigen *gepet pit* wir nicht, das wir *chain anfechtung* schullen haben, *sunder* wir *pitten*, das uns got mit seiner *genad* und *hilff* *peystentig* sey, wann wir werden *angeweigt*⁴⁷⁾, das wir icht in *sund vallen*, *sunder* das wir *durich* seinen *willen* *mendleich* *widerstreben*, also das wir *inwendig* mit dem *willen* nicht *verhengen* *tzw* *sunden* und auch *auswendig* die *sund* nicht *verpringen* mit den *werchen*. *Weli(s)che* menschen die *anweigung* recht *chunnen* *nutzen*, den sind sy gar *nutz* *tzw* dem, und *darumb* *pat* der *dauid*, das in got *scholt* *pewern* und *versuchen*. als oft der *mensch* *durich* *gottes* *willen* *widerstrebt* *poser* *anweigung*, als oft *verdient* er *umb* got *ainen* *ewigen* *lon*.

Da ist ain *frag*^{a)}, *warumb* got *verhengt*, das *etleich* menschen in *sund vallen* von *irer* *anweigung* und *etleich* menschen nicht. *Daruber* ist ain *antwort*, das wir *todleich* menschen *hye* auf *erdreich* des *sach* *gentsleich* nicht *mugen* *erchennen*, wenn *geschriben* *stet*, das die *gericht* *gotz* sind gar *haymleich*. Aber doch *sandt* *Augustin* *penennt* des *dreyerlay* *sach*: *Dye* *erst*, das *unser* *herr* *etwenn* *soleichen* *val* *verhengt* *durich* der *vordern* *sund* *willenn*, und also *puest* die *vordern* *sund* mit dem *val* in ain *andre* *sund*. Die *ander* *sach*, das der *mensch* *dester* *diemutiger* sey, wann er nu mit *ainem* *pueswertigen* *leben* *wider* *auferstanden* ist, und *hin fuer* sich *dester* *fleyzzikchleicher* vor *sunden* *huet* und *desterpazz* *erkchenn* *dye* (Bl. 78) *unmesseleich* *parmhertzichait* *gottes*. Die *dritt* *sach*, das die *andern* *menschen* da von *vorcht* *nemen*, *wan* sy *etleich* menschen *sehend* in *sund vallen* und *pesunderleich* *namhaft* menschen, als was der *Dauid*, der *Salomon*, *sanndt* *Peter* etc.; und sich nicht *tzw* *vast* *trostenndt* *irer* *heylichait*, und sich *dester* *fleyzzikchleicher* *tzw* got *cheren* und *sein* *hilff* *anrueffen* und sich *huetten*, damit sy icht auch in *sund vallen*. Auch an dem, das *etleich* *gross* und *merkchleich* *lewt* *geuallen* sind und sind *wider* *auferstannden* mit *ainem* *rechten* *puesuertigen* *leben* und got sy *parmhertzikchleich* *aufgenommen* hat, daran ist den *sundern* ain *grosser* *hoffnung* *geben*, ob sy sich *wellen* *pekchern* und *aufersten* mit *ainem* *pueswertigen* *leben*, das

a) Aus derselben Frage- und Antwortquelle, aus der die Erklärung der vierten Bitte genommen war, und die sich durch ständige Zitierung der Kirchenväter von der Grundschrift abhebt.

sy got auch parmertzikchleich aufnehmen wil und sy nicht versmehen. Auch, nach der maynung sanndt Gregory, das etleich menschen in sund geuallen sind und auch noch etwann in sund vallen, das verhenngt underweilen unser herr parmertzikchleichen darumb, das sy an irer eigen chranchait und schuld erchennen, wie gar parmertzichleichen sy ubertragen⁴⁸⁾ schullen die andern. Aber an dem, das sy unserr herr mit der puess genedikchleichen aufnempt, geit er den sundern ain hoffnung, ob sy sich pechern wellen, (das sy sich pechern wellen), das er sy auch genedikchleichen aufnehmen wel.

Das vorgeschriben gepet verstee also^{a)}: hymelischer vater, wir pittten, wann wir angeweygt werden von unsern veinten, das ist von dem tewfel oder von dem fleisch oder von der welt^{b)}, das dw uns nicht lassest uberwinden, also das wir verhenngen²¹⁾ soleichen schuntungen und in sund vielen; sunder verleich uns chreff und dein hilf, damit wir vestikchleich widerstreben aller anweigung und schuntung.

Das ist das subent gepet.

Darnach sprech wir in dem heyligen pater noster: Sunder erlozz uns von ubel. Amen. An dem gepet pit wir, das uns der almechtig got erledig von (Bl. 78b) der pen und trubsal, die wir yetz gegenwurtikchleichen leiden scholtzen, und vor sunden wegen, die wir pegangen haben, oder von der angeporen sunden wegen und der ubertrettung unsers ersten vater Adam und unser ersten mueter eue. und sind soleich pen und trubsal tzwiualtig:

Von erst alle die geprechen und widerwertichait, die wir hie in dem gegenburtigen leben leiden, und als ist hunger, durst, chelten und hitz, kranchait des leichnams, vorcht, müe und aribait, smertzen, unfrid, tewrung, vergessenhait, unverstentichait in unserm willen, snellichait tzw posen dingen und trakchait tzw guten dingen und vil ander geprechenn, die wir tegleich an uns enphinden. Soleich geprechenn hiet wir chainen an uns gehabt in dem stannd der unschuld, das ist das, ee unser erster vater Adam und unser mueter Eva gesunt habent, und wern auch hinfur albeg an soleich geprechen gewesen, wann sy in unschuld peliben wern; und darumb von der selben ersten sund wegen unser ersten geperer, und auch von unsern tegleichen sunden willen mues wir tailhefftig sein soleicher pen und geprechen. Dye andern

a) Neue Quelle.

b) Vgl. S. 83f.

pen sind des chunfftigen lebens, als ist die ewig verdampnuzz und das leyden in dem vechfeuer. Von dem ubel pitt wir got an dem gegenburtigen gepet, das er uns gentsleich erlozz und erledig, also das wir hye genuegtuen umb unser sund, und das es uns dort hin nicht werd gespart.

Von dem ersten ubel, das ist von den prechen, die hye tzevar nach(ch) ainander penant sind und die wir in dem gegenburtigen leben tegleich an uns enphinden, pit wir nicht gentsleiche erlosung; wenn hye auf erdreich in dem leben wirt das nyemant verlihenn; sunder wir pitten, das uns (Bl. 79) die unser hymelischer vater parmhertzikchleicher ringer und senftmuetiger mach, das wir es mugen ge leiden, und das soleich tzeitleich pen und trubsal geprauchet werden tzw pesserung unsers lebens und damit got genuegtun fur unser sund, also das wir mit soleicher seiner gaislung und chestigung werden hye in dem leben gerainigt und gepessert an unserm leben, damit wir verdienn das ewig leben nach dem leben, in dem wir werden sein an allen geprechen und an alles ubel, und got den herren daselbs volkomenleicher erchennen und lieb haben, wen wir hye mugen getun.

Welicher mensch die pen und trubsal und geprechen des gegenburtigen lebens gedultichleich leidet durich gotz willen in der maynung als vor geschriben stet, dem sind soleich tzeitleich geprechen und trubsal gar nutz und fruchtper, wen sy tziechent oft den menschen von der lieb der welt tzw der lieb gottes; und also herwiderumb: glukchsamptchait der gegenwurtigen welt, als ist gesunt des leichnams, schon, sterkch, reichtumb, weltleiche ere und ander soleich ding ziechent oft den menschen von der lieb gottes tzw der lieb der welt, und sind im oft ursach grosser sunden und Ettwen der ewigen verdampnuzz.

Zw dem lesten sprechent wir in dem heyiligen pater noster: Amen. das ist ain wunschwart auf die vorgeschriben suben stukch des pater noster, und ist als vil gesprochen: Amen, des wir gepeten haben, das geschech.

II. Bl. 125 a—130 a.

Deutsche Auslegung des Vaterunser.

Durch die Worte der Einleitung: „Als dann auch davon geschriben haben die lerer, und besonderleichen die tzwey lerer der heyiligen geschrift, mayster hainreich von hassen und mayster niclas von dinkels-

pübel“, kennzeichnet sich die Auslegung als zusammenhängend mit der offiziellen, kirchlichen Tradition. Und in der Tat enthalten die Erklärungen fast alle stehend gewordenen Auslegungsgedanken, meist nur diese. Die Quellen sind geschickt verarbeitet, sodaß sich Wiederholungen und dergleichen nicht finden. Die Dreiteilung, die in den Auslegungen beliebt war (vgl. Berl. Germ. oct. 61), ist hier — allein von den mir bekannten Erklärungen — konsequent und wirklich sinn gemäß durchgeführt. Wie es bei religiösen Schriften der damaligen Zeit öfter geschehen zu sein scheint (vgl. Luthers Vaterunsererklärung von 1519), ist der ausführlichen Auslegung ein kürzerer Auszug angefügt, der ohne die dort befolgte Dreiteilung die wichtigsten Gedanken, meist mit denselben Worten, zusammenfaßt. Dieser Teil ist für uns der wichtigere; denn er zeigt uns, welche Sätze der Auslegung der Verfasser für die wesentlichen gehalten hat. Wir sehen, daß bei der 2. Bitte der von uns verfolgte Gedanke ausgewählt wird. Bei der 1. Bitte kommt die entsprechende Formulierung nicht vor, wenn auch dem Sinne nach dasselbe gemeint ist; denn schon in der ausführlicheren Auslegung ist dieser Gedanke nicht zu ganz deutlichem Ausdruck gelangt. Daß wir bei der 4. Bitte die (ausgesprochene: „gib uns zeitliche und leibleiche gueter, so vil der notdurft ist“) Verallgemeinerung des „leiblichen Brotes“ nicht weiter ausgeführt finden, liegt z. T. daran, daß die ganze Auslegung im Gebetsstil gehalten ist, der zu rein sachlichen Auseinandersetzungen keine Gelegenheit bietet. Dasselbe gilt von der ausführlicheren Erklärung, deren sorgfältige Konzeption sich auch auf den streng durchgeführten Stil erstreckt.

Ain auslegung über den pater noster.

(Bl. 125) In ainem warn christenleichen gelauben, in steter hoffnung und in ainer volkomen lieb pehalt uns der parmhertzig got! Amen.

Unser lieber herr jhesus Christus, der durch unsern willen mensch ist warden, da er erchannt die notdurft und dye geprechenleichait seiner gelaubigen, da perait er in ain heilsames gepet, mit dem sy in allen iren notten flyehen scholten zw got irem hymelischen vater und von im seiner gotleichen hilf pegern. Amen.

Das selb gepet ist fur dy andern gepet mer erhorleich von tzwayerlay sach wegen: Am ersten, das wir damit allain soleiche hail same und nutze ding pittn, die da dem gotlichem willen gar wol geuallen. Zw dem andern mal darumb, das das gepet geticht und gemacht

ist warden von dem aller liebisten chinde gottes, dem da sein hymelischer vater nichtz mag versagen, von dem auch got der vater zw uns allen gesprochen hat: das ist mein lieber sun, in dem ich mir wolgeuallen hab; ir schult in horen! des gepetz pegerten dye heyiligen jungern von irem liebisten maister und sprachen: herr, lern uns pitten! da tet er auf seinen vil seligen mund und sprach: So ir pitten wertht, so sprecht also: Der pater noster^{a)}. Vater unser, der du pist in den hymeln. Geheyligt werd dein nam. Zw chom uns dein reich. Dein wil der geschech auf erdreich als in dem hymel. Gib uns hewt unser tegleich prot. Und vergib uns unser schuld, als wir vergeben unsern schuldigern. Und fuer uns nicht in versuechung. Sunder erlozz uns von ubel. Amen.

(Bl. 125 b) Als aber unser lieber herr in seiner aygn person geliten hat fuer all menschen, also hat er uns gemacht ain gepet, darinn aygn yeder mensch aus bruederlicher lieb schol pitten nicht allain fur sich selbs, sunder fuer all menschen. darumb sprech wir nicht: „vater mein“, sunder wir sprechen: „vater unser“. Wir sprechen auch nicht: „gib mir hewt mein tegleich prot“, sunder wir sprechn: „Gib uns hewt unser tegleich prot“; wenn das gepet hat uns der herr gebn, das wir damit schullen pittn sunderleichn fur uns selbs und darnach fuer all unser nagsten, fuer dy lebentigenn und fuer dy toten in den weitzen¹⁾; auch fuer unser frewnt und fuer unser veint. und darumb ist es ain got geuelligs und ain gar volkomens gepet. Das gepet ist gar chlaynn und churtz an den wartenn, aber es ist gar merkchleich, gar hoch und gross in seiner maynung und innhaltung; wann in im sein verslossen gentsleichen und pegreifen alle ding, die wir got unserm hymelischen vater ordenleichen und zimleichen mugen oder schullen pitten und pegern.^{b)} und darumb das ain gotuorchtiger mensch die stukchel des selben heylign gepetz ettwas andeckhtichleicher mug beschawen, bedennchken und betrachten und zw grosser lieb und andacht mug erwechkt und ermant werden, so wil ich^{c)} hye pey ainem stukchen ein wenig sein bedeutung in dreyerlay weis emplossen²⁾. Als dann auch davon geschriben haben die lerer und besunderleichen dye tzwey lerer der heyiligen geschriff: mayster hainreich von hassen und mayster nielas von dinkelspuhel, den paiden got genad; und also mag ain mensch das gepet sprechen mit soleicher auslegung:

a) Der pater bis Amen mit roter Tinte.

b) Vgl. 107 und 111.

c) ich von späterer Hand.

Vater unser. wann du hast uns peschaffenn, ain schone, wol geschikchte creatur nach dem leichnam und vil schoner nach der sel, die dw auch nach dir selbs gepildet hast, und sey der ewigen selichait veruenkchleich (Bl. 126a) gemacht hast und uns auf von mueterlichem leichnam gar vaterleichen genert hast und uns von vil ubeln und verderben parmhertzikchleichen pehuet und gehalten ha[s]t.

Vater unser. wann dw hast uns gar genedikchleichen dir erwelt zw chindern, das wir mit geriben^{a)} wern deines naturleichen sun in dem ewigen erbtail.

Vater unser. wann da wir gestorben und tot warn von der sunden wegen unsers ersten geperer, da hast dw uns wider geparn und erchukcht⁴⁾ durch das vil heylige pluets deines liben chinde[s] und zw dem leben der gerechtichait und zw dem leben der ewigen glori.

Der dw da pist in denn hymeln; in den leipleichen hymeln, die da getziert sind mit den schonen planetenn, mit der Sunn und mit dem mann und mit den stern, in den dw also lobsamer und wunsamer erscheinst als ain kunstreicher und wunderleicher werichmann in seinem schonem werichenn.

Der dw pist in den hymeln, sunderleichen in dem aller obristen und hochsten hymel, der da ist die vil heylig stat und die gar schone, die durchtlewcht und dye prynnund wanung aller heyligen, da dw in auch yetzund und allzeit gar chlerleichen ertzaigest den froleichen und den wunsamen annplikch deiner gotleichenn maiestat.

Der du pist in den hymeln; in allen guten und gerechten menschen, die da undertenig und geharsam sind deynem willen; dye sind dein hymel, dye sind dein heyliger tempel; mit den pistu heilichleichen veraint; in den hastu dein sunderew wanung mit deinen heyligen genaden und wuchst in in und durich sew soleiche schone werich, der geleichen du nicht wuchst in allen menschen.

Heylig werd dein nam, das wir dich recht erkennen und von dir vestikchleichen glauben, das dw pist der aller heyligist, der mochtigist, der weisist, der gerechtist, der parmhertzigist, und in allen hochwirdigen guetern der aller volkoment^{a)}, (Bl. 126b) dem da chain ubel mag wolgeuallen und chain gutz ding mag misuallen.

Heylig werd dein nam in Aller welt, das all menschen veriehn⁵⁾ und erchennen, das dw pist allain heyliger, warer got, und das sy

a) Hs. *volkomems*.

gelauben, das uber dich nichtz heyliger ist noch mug gesein, und das all menschen dich lieb haben und furichten, dich loben und eren und dich also heyligen, das sy von dir geheyligt werden.

Heylig werd dein nam, den dein lieber sun geoffenbart und gepredigt hat hye in der welt, also das all menschen all ir gedennkchen, wort und werch und das gantz ir leben ornenn und laitten in dich in dem lob und glori, und das sy gelauben, das dw pist unser erlediger durich deinen lieben sun, ihesw christum, in des namen sich muessen piegen alle chnyee, dye hymelischen, die irdischen und dye hellischen.

Zw chom uns dein reich, der iungistag und das letzte gericht, da dw, lieber herr, chomen wirst mit grosser maiestat, und da alle welt chlerleichen erchennen wirt, das dw allain pist gewesen und ewikchleichen wirst sein ain herr und ain chunig uberr alle ding, da auch nach deinem gepot hymel und erde sich pewegen werden und all toten ersten werden, da dein reich und dein grosser kaiserleicher gewalt erscheinen wirt in den mochtigen slegen der posen und in der gar milten und der parmhertzigem pelonung der guten; und verleich uns, lieber herr, das selb dein gericht und dein reich genedikhleichen chom uber uns, das wir nicht gepeynigt werden mit den verdampften, sunder selikhleichen gechronet werden mit den seligen und mit den erwelten.

Zw chom uns dein reich, das dw allain, lieber herr, allzeit in uns herrscht und nicht unser veint: das fleysch, dye welt und der tewfel*), der da ist ain furst der welt, das ist aller weltleichen menschen, die da weltleiche ding unordenleich lieb haben. verleich uns, das wir den selben unsern veinten nicht geharsam sein nach (Bl. 127) iren gepoten, iren retten, noch irem tzwsmaikchen⁶⁾ und schunttungen⁷⁾.

Zw chom uns dein reich. verleich uns, dw aller liebstiss gut, durich dein genad hye also tzeleben, das wir nach unserm tode chomen in dein hymelisch reich, da da sind dye waren reichtumb, da wir dich chlerleichen mugen ausschawn und dich volkomenleicher loben und lieb haben, dan wir hye mugen tun auf erdreich.

Dein wil der geschech auf erdrich als im hymel. Lieber herr, als die heyligen sel und die lieben engel in dem hymel volkomenleichen veraint sind mit dem willen deines gotleichen wolgeuallen und gentzleichen geharsam sind deinen heyligen gepoten und nichtz wellent, dann was dw wilt, und habent ain wolgeuallen in allen deinenn wer-

*) Vgl. S. 83f.

chen; also verleich uns, das wir mensch hye auf ertreich nach unserm vermugen veraint sein allzeit mit deinem gotleichen wolgeuallen und geharsam sein deinen gepoten; und das uns allzeit wolgeuallen deine werch, die dw aus deinen gerechten willen pey uns und pey den unsern wurchund pist, sy seyen geluckhleich oder widerwertig, sye seyen uns suess oder pitter; ja, lieber herr, als dich nyema[n]t mag gestraffen, warumb dw das oder das tust, also nicht was wir wellen, sunder was dw wilt, das schol an uns allzeit volpracht werden.

Dein wil der geschech auff erdreich als in dem hymel. lieber herr, verleich uns, das unser leichnam, der da ist ain ertreich und altzeit pegert irdischew und fleischleichew ding, und der da entzikhlichen streit wider unser sel, ganz undertenig und geharsam [sey] unser vernufft, die da ist dein hymel, und die da pegert hymelisch und geistleiche ding, und das von in paiden genomen werde der tegleich streit, und das also dein heyliger will allzeit geschech in dem ertreich unsers leichnams, als er ordenleichen geschiecht in dem hymel unserr vernufft, unser verstentichait Du merkch^{a)} (Bl. 127b) [. . .]

Dein wil der geschech auf ertreich als in dem hymel. verleich uns, lieber herr, das dye sammung aller ungelaubigen menschen, der hayden, der juden, der ketzer und aller totsunder und totsunderin und aller unser veint, die da als sint ain ertreich und ain fuesschamel deiner heyligen fuezz, pechert werden zw der heyligen christenhait, die da ist dein hymel, und die allzeit lebt nach deinen hymelischen gepoten, und das also von in genomen werd aller irsal und in sew geplantzt werden alle warhait.

Gib uns hewt unser tegleich prot. du guetiger und hymelischer vater, du ayniger unserr schepherr, in den da altzeit schawent und hoffent die augen aller ding, das du in gebest ir speis: verleich uns hye in dem leben so vil zeitleicher und leipleicher gueter, so wil uns der nottdurfft ist zw zimlicher aufhaltung unsers leipleichenn leben und zw leipleicher sterkch und chrafft, dadurch wir deinen dinst und gute werch altzeit mugen ordenleichen volpringen.

Gib uns hewt unnserr tegleich prot. das edl und das vil wurdig prot, das da von im selbs gesprochen hat: „ich pin das lebentig prot, das von dem hymel herabgestigen ist.“ verleich uns, lieber herr, das wir das hochwurdig Sacrament des waren leichnams unsers herren

^{a)} *Du merkch* mit roter Tinte.

tegleichen empfaßen geistlichen in den edlen fruchten und genaden, die davon pechoment deinenn lieben frewntten, und gib uns, das wir auch sunst dasselb und auch dy andern sacrament wirdikchleichen empfaßen, so wir uns darzu peraiten wellen oder schullen.

Gib uns hewt unser tegleich prot, das wir oft geistlichen gespeist und getrost werden durich dye ler der heyiligen geschriff, durich das horen des heyiligen gotz wart, durich die peschawung und bedechtnuzz deiner volkomenhait, durich dye andechtig petrachtung der unertzelleichen gueter, die dw uns verlihen hast, und durich dy pegir der hymelischen frewden.

Und vergib uns unser schuld, als wir (Bl. 128) vergeben unsern schuldigern. O lieber hymelischer vater, vergib unser schuld mit den wir nach der ornung deiner gotlichen gerechtichait verschult und verdient haben das leyden der pen. vergib uns dye, als wir in unsern hertzen gantz varen lassen allen neid, zorn, veintschaft und ungenad gegen geden, die da wider uns gesundt haben oder uns petrubt haben.

Vergib uns unser schuld, als wir vergeben unsern schuldigern. lieber herr, die ewig pen der hell, die wir verschult haben mit unsern todsunden, dye verwandel uns parmhertzikchleichen in ain zeitliche pen, die wir mugen kurtzleichen ablegen und abgelten^{a)}, als wir, lieber herr, parmhertzikchleichen nachlassen unsern geltern, so sy uns vor armuet oder sunst nicht mugen petzalen, oder inn doch als lang guetleichen wartten, untz das sy uns nach irem vermugen genueg mugen tun.

Vergib uns unser schuld, als wir vergeben unsern schuldigern. lieber herr, nicht suech uns zw unser lesleich sund und auch unser vergessen sund und unser unerchannt todsund, und die wir tun aus plintichait unsers gemuetz. vergieb uns die, als wir vergeben den, die uns aus unwissen oder aus plintichait ires gemuetz habent gelaidigt nach dem ebenbild des heyiligen sanndt Stephan, der da pat fur die in verstantten, ja nach dem ebenbild deines lieben chinds, das da an dem chrewz sprach: „Vatter vergib in, wann sy wissen nicht, was sy tuen!“

Und fuer uns nicht in versuechung. O getrewer, lieber herr, nicht urlaub unsern veintten, das sy uns anfechten nach irem willen und wolgeuallen. ob dw in aber verhengst uns antzefechten, so verleich uns dein genad und hilf, das wir in mugen angesigen und

^{a)} Hs. *abgelten*.

Dibelius, Vaterunser.

von inn nicht werden überwunden; als dw dein genad verlihen hast deinem lieben dienner, dem iob.

Fur uns nicht in versuchung. o dw ungeprechleichts guet (Bl. 128b), Seid wir an dich nichtz vermugen, so pitten wir dich: so uns die unpedachten und dye grossen anfechtungen des fleysch, der welt und des tewfels^{a)} petwingent, das dw uns wellest raichen die reicht hannt deiner gotleichen hilf, das wir nicht vallen in die unere deiner erschrikhleichn wirdichait.

Fur uns nicht in versuchung. o dw hochster erchenner menscheleicher plodichait, nicht versuch uns mit soleichen geluckh, mit soleicher widerwertichait, mit soleicher krankchait, mit soleicher armuet, da dw aus deiner gotleichen weishait vor erkennest, das wir dadurich wurdenn vallen oder davon in unserm leben nicht wurden gepessert.

Sunder erlozz uns von ubel. von dem ubel der ewigen verdampnuzz, da dich [*die*] verdampften altzeit schelten und dich hazzen und uneren, so dw doch, allerliebster herr, nichtz an dir hast, das da sey zw schelten.

Erlozz uns von ubel. von dem ubel und von dem leyden der wetzen¹⁾, da wir gehindert wurden, das wir nicht als schier mochten chomen zw der anschawung deines gotleichen, chlarn aplikch und dich nicht als schier volkomenleichen mochten loben und eren und lieb habenn, als dich lobent dye heyligen in dem vaterlandd; und lass uns hye also geraynigt werden und pussen unser sunde, das wir nach dem leben gar schier zw dir chomen in das ewig leben.

Erlozz uns von ubel. O dw aller gerechtigster richter, des urtail und gericht wol genellig sind allen heyligen: wir bekennen und wissen, das wir von der sunde wegen unsers ersten geperer und auch unserr aigen sunde wegen muessen leiden, ja halt gar pilleichen leiden hye auf ertreich vil ubel und vil geprechen, als da ist hunger und durst, kelten und hitz, armut und ungeluckh, kranckchait und smertzen, aribait und vorcht (Bl. 129), unfrid und sterben, krieg und tewrung, snellichait zw dem ubel und trakchait zw dem gueten und vil andre und untzelleich ubel und geprechen, der wir nicht gehabt hietten in dem stande der unschuld; und ob wir dich, lieber herr, nicht geturren²⁾, noch schullen pitten, das dw die ubel hye von uns getzleichen nemest, so pitt wir dich doch, das dw die selben ubel wellest uns also parmerhertzikhleich ringern und also guettikhleich senften und linden, das wir

a) Vgl. S. 83f.

sew gedultikchleichen mugen getragen, und das sy uns gedeyhen zw ainer pesserung unserm leben und zw ainem genuegtun umb unser sunde, und das wir durich soleich dein gerten und gaisel also hye gestrafft werden, das wir dadurich verdienn zechomen zw dem lebenn der glori, da wir dann von allem ubel frey und ledig werden sein ewikchleichen.

A men. hymelischer vater, geschech und werd volpracht an uns alles, das wir von deinen heyligen genaden in dem yetz gesprochen gepet gepeten und pegert habenn.

So aber ain mensch den heyligen pater noster nach churtzer wil petrachten, das mag er tun in ainer soleichen weis:

Vater unser, wann dw (pist) hast uns peschaffen nach leib^{a)} und nach sel, und^{b)} hast uns dir zw chindern erwelt, das wir mit deinem lieben chinde schullen sitzen den ewigen eribtail.

Der dw pist in den hymeln. Sunderleichen in dem aller obristen hymel, da yetzund all heyligen chlerleichen anschawent den anplichk deiner majestat, und pist auch mit deinen [*genaden*]^{c)} in den hertzen aller frummen und guten menschen, die da tunt deinen willen, wann die sind dein hymel und dein heyliger tempel.

Geheyligt werd dein nam, das wir dich und dein vil heylig, hochwirdig tugennt recht erchennen und das all menschen veriehen, das dw allain pist ain heyliger und ain warer got, und das dich all menschen lieb haben, loben und eren.

Zw kom uns (Bl. 129b) dein reich. Genedikchleichen chom uber uns dein letztes gericht, da dw obrister gar gewaltikchleichen richten wirst allew werlt, und verleich uns, das dw allain in uns herscht, und das wir nach dem leben chomen zw dir in dein hymelische reich, da wir dich mugen volkomenleicher loben und eren, den wir hye mugen tun auff ertreich.

Dein will der geschech auf erdrich als in dem hymel. das wir dir und deinen heyligen gepoten gehorsam sein hye auf erdrich nach unserm vermugen, als dir geharsam sind dye heyligen enngel in dem hymel; und nicht was wir wellen, sunder was dw wild, das werd an uns volpracht, und das unser leichnam geharsam sey dem geist, und alle ungeläubig menschen bechert werden zw deiner heyligen christenhait.

Gib uns hewt unser tegleich prot. lieber herr, gib uns zeitleiche und leipleiche gueter, so uil der notdurft ist, und verleich uns

a) Hs. *lieb*.

b) Hs. *uns*.

c) *genaden* nach S. 158.

dye heyiligen sacrament wirdikchleichen zw emphahen, und gib uns lieb und pegir zw der heyiligen geschrift und zw dem heyiligen gotz wart, da durich wir geistleichen gespeist werdenn.

Und vergib uns unser schuld, unser todsunde, die wir, lieber herr, wider dich getan haben, und verwandel uns genedikchleichen [*die ewig*]^{a)} pen in ain zeitleiche pen, dye wir churtzleichen mugen ablegen; und, lieber herr, nicht gedennkch unser vergessen und unerhannten sunde, sunder vergib uns dye alle, als wir vergeben unsern schuldigern, dy sich wider uns versundet haben, hintz^{b)} den wir in unsern hertzen mit deiner hyllf chaynen neid, chainenn zorn, chain veintschafft, chain unordenleiche ornung haben noch tragen.

Und fur uns nicht in versuchung. ob wir, lieber herr, versucht und angefachtenn werden, so las uns nicht uberwunden werden. Sunder raich uns dein hannt, das wir icht vallen in die (Bl. 130) unere deiner christenleichen wirdichait.

Sunder erlozz uns von ubel, von dem ubel der ewigen verdampnuzz, do dich die verdampften schelten, von dem ubel der weitzen, do wir gehindert wurden in deinem volkomen lob, und gib uns sennftigung und geduld in den ubeln des gegenwurtigen lebens, da wir da-durich verdienen zechomen zu dir, hymelischer vater, da wir dan von allem ubel frey und ledig werden sein ewickchleichen. Amen, das geschech.

III. Ms. germ. oct. 37.

Deutsches Gebetbuch aus dem 15. Jahrhundert.

Inhalt: f. Bl. 1b—11a: Deutsche Auslegung des Vaterunser.

Bl. 14—17: Von dem Leiden Jesu Christi.

Bl. 29—86a: Gebete für die verschiedenen Tageszeiten.

Bl. 87—92: ein nütze güt gebet von unser lieben fröwen.

Bl. 95—119: betütunge der heligen messen kurtzlich begriffen.

.Bl. 119b—133: Ein andehtige betrachtunge von der geburt XPI (s. Bernhard).

Alles von verschiedenen Händen geschrieben.

Die Auslegung des Vaterunser

Bl. 1b—11a

scheint in keinerlei Zusammenhang mit der patristischen, kirchlichen Tradition zu stehen. So fehlen alle Zitate aus Kirchenvätern (auch

^{a)} Nach S. 161.

aus der Schrift) und die in der Tradition üblich gewordene Gliederung der einzelnen Erklärungen. Überhaupt bezieht sich die Auslegung bis zur 4. Bitte wenig auf den Text, sodaß man vermuten möchte, es sei ein Traktat über die Wunden Christi in sehr ungeschickter Weise mit der Vaterunsererklärung zusammengearbeitet worden. Auch diejenigen Sätze, die sich auf die Bitten selbst beziehen, enthalten fast keinen einzigen der traditionellen Gedanken. Nur bei der 1. Bitte finden wir an der einen Stelle, in der überhaupt von dem Namen Gottes die Rede ist, den von uns verfolgten Gedanken, vgl. S. 93.

Mit Bl. 8a bricht die Erklärung kurz vor dem Ende ab^{a)}. Es fehlt vielleicht nur der Schluß des letzten Satzes. Mit fol. 8b beginnt unvermittelt, von derselben Hand geschrieben, ein Bruchstück einer Predigt, das von der Jungfrau Maria und von der Dreifaltigkeit in mystisch überschwenglichen Worten handelt.

(Bl. 1): Der dis pater noster mit andacht sprichet, dem sol wunderlichen, verborgen nutz do von komen, der verborgen lytt in den wunden unsers lieben herren Ihesu Cristi.

Darunter ein Bild, grün und gelb getuscht: Kleiner, nackter Knabe, mit einer Armbrust, der gerade einen Bolzen abschießt. An Armbrust und Bolzen findet sich je ein Band mit undeutlicher Inschrift.

Über dem Bilde steht:

Wer dis pater noster spricht zwor,
den schüzt ihesus mit einem guten ror.

(Bl. 2)^{b)}. Zu dem ersten, so bringet es nutz zu sele und zu libe und zu allen tugenden, der du begerende bist. Es fromet ouch alle din frunde, lebende und doten, wunderlich sere. Du wurst ouch teilhaftig alles des, das von den mynnenden hertzen beschicht, Die in der genoden sint. Der nutz der hynnan von kompt Den, die sich mit ernste hie üben, den enkan¹⁾ nieman gezalen; und sol man es mit dem priester uber alter demütielichen alsus anevohen, wanne (Bl. 2b) wir von den heilsammen gebotten gemynnet sint und von dem gottlichen uffsatze gelert sind. So bittent wir und sprechent: pater noster, qui es in celis, sanctificetur^{c)}. Und als du dis sprichest, so rüwe und bekenne,

^{a)} Im Berliner Handschriftenverzeichnis nicht beachtet.

^{b)} Auf dem unteren Rande steht die Zahl 1478.

^{c)} Die Hinzunahme des sanctificetur zur Anrede ist wohl nur versehentlich, da in der Erklärung nirgends darauf Bezug genommen wird. Überhaupt

das er din vatter ist, und du ine kuntlich²⁾ mynne und vorcht zu ime gewynne, also du schuldig werest, und danne begere ein gantz sün mit ime zu machen, und das er din gebette empfohe in einikeit des fruchtbern gebettes sins mynneclichen eingebornnen (Bl. 3) suns und aller siner usserwelten frunden in himel und uff erden, und bitte in, das (er) din klein kaltt gebett und werg und mynne durch ir kröfftige mynne ime empfanglichen werden, und begere dan der almüsen von allen den, die himmelich gottesz sint, Das sint alle die usserwelten, die in himelrich und uff ertrich sind.

Nu sprich zu den wonden an dem lincken füsze: Sanctificetur nomen tuum, und rüwe und dancke ime der groszen mynne, die er uns erzoiget hett und desz smertzen und (Bl. 3b)^{a)} (und) bitterkeit, die er het erlitten in sinen heiligen wonden, und lo⁸⁾ dir zu hertzen gonde⁴⁾, das din gott und din herre alle sin wonden empfangen hatt durch dinen willen. Begere auch mit grosser myene, usser den wunden zu sugen alles das mynclich blüt, daz usser den wonden ist gefloszen, und drucke dich so nohe in die wonden, das dir ein einiges dröppfelin sins mynclichen blütts nit^{b)} entgange, und begere mit eim jegelichen dröppfelin ingeflösset werden in das götlich hertz, Das im zu empfohende werde ein götlich (Bl. 4) crafft eins nehern inwurckendes⁴⁾ zu eim volbringende⁴⁾ dez Liepsten willen gottesz; das machtu thun zu einer jeglichen stund wonden[?], Das din begerung geluttert werde, Das din ungeordenten gluste werden gezoymet, und din zerspreitten gedencke geeniget werdent, und das din hertz zu im gekert werde, und das sin nam in dir und in allen den sinen geheiligt werde, und das du sin lustlich neigung gewynnest, mit eim woren byblichen ernst, zu allein dem dienste gottesz.

Zu der wunden an dem rechten füss so sprich (Bl. 4b): Adveniat Regnum tuum, und rüwe und dancke ime also vor und heisch usz^{o)} der wonden gedult und demüttikeit, Gehorsamkeit, gelossenheit, Sanfftüttikeit, langmüttikeit, volhertung⁵⁾ und wore volkomenheit Aller tugende, beide, inwendig uud uszwendig, und das er din hertz besitzen

ist mir eine andere Abteilung, als die gewöhnliche nur einmal begegnet: Theodoricus von Paderborn, Comm. in or. dom., M. 147, 333 ff.: Pater noster, qui es; in coelis sanctificetur nomen tuum.

a) Über Bl. 3b und 4a ist auf dem oberen Rande in großen roten Buchstaben geschrieben: Ein Ingonte güt selig gluckig ior.

b) Hs. mit.

c) Hs. uff.

welle, Also ein kunig sein rich, und das er gebe alle[n] dinen kröfftē recht undertenikeit und gewore gehorsamkeit, als knecht irem herren schuldig sint; und das er dir gewalt gebe, allen untugenden (Bl. 5) und bekorungen⁶⁾ zu widerstonde.

Nün betten zu der wunden an der lincken hant: Fiat voluntas tua Sicut in celo et in terra. Und rüwe und dancke und begere, das du din selbesz verloycken⁷⁾ mügest, So was über dich vellet und über din frunde. zu dem gecröneten haupt Sprich aber: fiat voluntas tua Sicut in celo et in terra. Nü rüwe und dancke und begere mit grosser demüttiheit, das du got also cröffliclichen Sunder on⁸⁾ allesz warumb mynenen müssest; soltestu ioch⁹⁾ (Bl. 5b) niemer komen in sin rich, das du ym nit dester mynre dientest; und begere, das er dir gebe, das du des glich erstandest¹⁰⁾, So wurt dinre selen nuwe craft und empfindlicheit des ewigen erbesz mit Christo. Dis vorgeschriben bede soltu heischen us den mynñenden wunden, dir und allen menschen und für die du esz begerende bist; und unser herre hatt sin gebott zu geben allen den, die su mit worer demüttiheit und mit grosser besserung heischan sint.

Zu den wonden an der rechten hant sprich: panem nostrum (Bl. 6) Cottidianum da nobis hodie. Und ruwe und dancke und beger, das er din hungerige sele gewurdige, zu spisende mit im selber, wann er des woren lendez¹¹⁾ lebendig brot ist; Das er dir gebe friheit des geistesz, dz din geist uff nüt erüwe¹²⁾, das dich des nehsten gehindern mag; Das du gefriget werdest von aller unart der naturen, und das er dir gebe uberwesentlichen ker zu thunde¹³⁾ unt das er dir gebe wiszheit und stercke aller tugende zu volbringen.

Zu der wund in dem hertzen So spriche aber: panem nostrum cotti- (Bl. 6b) dianum da nobis hodie. Und ruwe und dancke und beger^{a)}. Hie inne lit der verborgen schatz alles götlichen richtümsz. Hie schetz rilichen¹⁴⁾ gewalt aller kunst und aller wiszheit, was du begeren macht, das vindestu hie. Sencke dich in in mit aller diner armüt und begere, das dir werde uberwesentlich mynne mit allen sinen götlichen tugenden. Das dir werde starckheit, gloube, usz dem du alle din werck wurcken mügest, und wore hoffnung in gantzer zuversiht, danne wurt din sele volle- (Bl. 7) komlichen gespiset. Dis soltu alles begeren und heischen von unserm herren, dir und allen den, die in genoden sint.

a) Der Inhalt des Begerens, der nach Analogie der übrigen Bitte in einem Daß-Satz folgen müßte, fehlt.

Nîn strecke dich in grosser demütikeit für unsern herrn und sprich: Et dimitte nobis debita nostra Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Bekenne, das er der wore priester ist, von dem alle (priester ist von dem alle) priester iren gewalt nemen, und begere und heisch von sinem^{a)} appelofs aller diner sunden in gantzem vollem rüwen, und vergibe allen dinen vigenden¹⁵⁾ luterlichen, (Bl. 7b) als du wilt, das dir got vergebe alle dine grosse schulde, die du ime schuldig bist. und bitte in ouch, das dich dine sunde nit geyren mügen in der empfunglicheit dirre¹⁶⁾ goben, wanne du von dinre sunden wegen aller dirre goben nit empfunglich bist; wissest¹⁷⁾, wie böse der vigent ist, so hat er doch keinen gewalt uber dich, wanne also verre, also ime gott verhengett¹⁸⁾.

Darumbe so bitte got, das er dem vigende keinen gewalt engebe¹⁾, dich zu ver- (Bl. 8) leitende in keiner bekorung und sprich: Et ne nos inducas in temptationem; Sed libera nos a malo. amen. So¹⁹⁾ dirre dienst mit merer mynne und andacht beschicht, zu mynnen unsern lieben herren, so man je me goben do von empfohet. ist dis gebet züm ersten einem menschen unsmeglichen²⁰⁾, so me er sich daran übet, je me es im liebet²¹⁾, und soll ein nuwe mensche werden in Christo. Dis het man eine sicher offenborung von got von ernsthafftiger übung. dis pater (Bl. 8b) So wurt geborn ein einfaltiges, worteloses, bildeloses, ein uff dringende, begirlich gemüte usw. (Scheint schon zum folgenden zu gehören.)

IV. Göttinger Universitätsbibliothek Theol. 293.

Traktat über die Hauptstücke der christlichen Lehre aus dem 15. Jahrhundert.

Auf dem inneren Einbände steht in roter Schrift: „Diss tractat hat der erwidrig lerer maister Hans Geüss¹⁾ zeteützsch gemacht, und hat das gezogen uss andern bewaerten buechern der hailgen geschriff, uss dem von den hohen sinnen und Dinkelspuehel und andern, do er was ain beychtvatter der durchleüchten hochgeboren fürstin fraw Elssen, kayser Sigmunds dochter, küng Albrechts herczzogen zuo Oesterreich gemahel und küng Ladislaus muoter. und von ir bett und begerung hat er ander teützscher buecher auch gemacht“. Anno xLvij.

a) Es fehlt ein Substantiv.

Die Auslegung des Vaterunser,

Bl. 1 und 2,

ist, wie schon aus der angeführten Einleitung hervorgeht, kein einheitliches Werk. Soweit wir nach den Auslegungen der Berliner Handschrift Germ. fol. 1148 urteilen können, ist Nikolaus von Dinkelsbühl nicht direkt benützt. Das Buch „von den hohen sinnen“ ist mir unbekannt. Doch läßt uns die auffallende, noch näher zu besprechende Verwandtschaft einiger Stellen unserer Auslegung mit Berl. Germ. Oct. 61 vermuten, daß die gemeinsame Vorlage beider eben dies Buch gewesen ist, daß also jene Stellen unserer Erklärung aus jenem Buche stammen. Denn es handelt sich um Sätze, die zur Erklärung des „Nikolaus von Dinkelsbühl“ nicht passen, vielmehr aus einem ganz eigenartigen Werk genommen sein müssen.

das ist das pater noster.

Vater unser etc. zû dem ersten sprechen wir vater. Nach der schöpfung mit der erlösung und mit der narung, die er uns beschaffen hat, erlöst und (und) behelt in unserm laben, und nere(s)t. süsser in der liebîn, starcker in der erlösung, Barmhercziger in der bekerung, Grofs in dem gelobten rich in deinem geben, Ewiger in dem erbe.

Unser: aller creatur, gûter und böser, verstendiger und unverstendiger, sichtiger und unsichtiger, nach der schöpfung, on den wir nit weren noch lepten; unser von gnaden, durch den mittler der menschen, ihesum christum. Unser zû dem leben und zû ewigem erb; unser im leben, im tod, im gelük und im ungelük; on den wir nit wellen, on den wir nicht haben weltlich und seliglich, on den uns aller creatur und aller gab nicht benügt, die in dem himel sint oder uff erden, du syest dann selber unser. wenn du nun unser bist und wir din, so haben wir alle ding in dir, von dem, durch den, und in dem alle ding seind. was hett ich im himel und was wölt ich uff erden on dich! darumb so bysz²⁾ unser vatter, darumb dasz wir dine kind sint; laussz ainen des andern geniessen, die bösen der gûten, das wir ycht schaiden von dinem erbe der ewigen selikait. Amen.

Der du bist in den himeln. ain spiegel der ewigkait, ain bron der eren, ain schatz der seligkait, ain brunn des lebens, Ain genügnung aller fröden und lustesz. wir ellenden waysen schryend, wainnend und klagnend zû dir alsz die betrübten kint zû irem vatter,

der in billichen von naturlicher liebun und barmherczikait zû raut zucht[?], wes sy bedürffend, darzû, das (Bl. 1b) wir mügen gan den rechten weg diner gebott, die du uns gezaiget hast, in die himel, do du unser wartest mit allen hailgen und engeln, so erhöre uns in unserm leben. amen.

Gehailiget werde din nam in uns, an dem wir dich erkennen im gelauben, von dem wir genant sint nach dir, in dem wir empfahen ablasz der sünden und geseliget werden; vor dem sich biegen alle knie im himel und uff erden und in der helle. das der selb hailig nam also gehailiget werde in uns sündern, das wir bestettiget werden, das wir stettliclicher tragen mit dencken, Worten und mit wercken, in gelück und in ungelück, im leben und im tod, bysz an unser end; das wir denn by dem selben namen werdend erkant von dir, als kinder und erben dins rychs; das wir dir nit unerkannt werden mit den verdampneten, zû den du wüerst sprechen: Gend hin, ir verffüchten; ich kenne üwer nit! din nam sy uns also ain fröd und andacht im herczen über alle liebun diser welt. Süß im mund über all honigsamkait, lust und fröd, unueroosenlich in unsern oren über harpfen und allesz saiten-spyl, und sy uns erlich und unerschrockenlich in allen unsern wercken über all ere und rûm in diser welt, das wir mit dem selben namen geschriben werden in die ewigen gedechtnüssz der gerechten menschen.

Zûkom unsz din rych, uns hie in gnaden, und wüst in uns das rych des bösen gaistesz, des flaisches und der welt^{a)}, dasz du allain unser künig syest und wir din rich, das wir dir allain gehorsam syend und gebend unser gult zû iren zythen von unserm herczen, mund und wercken. din rich kom und sy genzlichen und frölich in uns vermischet mit andern herczen, styl und lustlich on betrübsal, gewyssz und sicher on unlust und irrsal. din rych sy also hie in uns, das wir komen zû dinem rich der himel, da wir mit dir richsen on ende.

Din wylle werd als in himel und in der erden. Als din wylle und wolgefallen ist im himel in allen hailgen und engeln, die also in dir verainet sind, das sie nichzyss⁴⁾ mügend wellen, dann dasz du wilt: Also werde (Bl. 2a) dein wille auch volkomen in uns, das unser ungehorsamer wille und sündiger wille dim hailigen, gerechten willen also verainet werde, das wir nichzyss mügen noch wöllen, dann was du wilt; was du hassesst, das wir das auch hassen; was du lieb

a) Vgl. S. 83f.

hast, das wir das auch lieb haben; und was dir wolgefall, das wir dasselbe volbringen.

Unser teglich brot gib uns hüt; das lebendig brot von himel dins hailgen gebeneditten lichames und ander hailikait der hailigen cristenhait. Gib uns das brott dins worts, das wort deiner genaden und das liplich prott, on das wir nit mügen generen unser leben [*und*] zânemen liplich und gaistlich; dar umb fordern wirs zû dir, als die kind zû irem vatter, die sich selber nit generen mügen on dich. Tû uff dein vätterlich milte hand und spyse uns lyplichen und gaistlichen, als die hündlin, die erzogen werden in dem hwsz der hailgen cristenhait^{a)}.

Und vergib uns unser schuld, das wir gesundet haben wider dich mit gedencken, worten und wercken, wider unsern nechsten und wider uns selbs. Also und wir vergebend unsern schuldigern, die uns unrecht getan haben mit worten und mit werken. Das aller menglich gelaubte durch in an unser habe, an unsern eren, an unserm libe, wan dir gehort zû naturlichen barmhertzikait und göttikait.

Und für uns nit in versüchung, in der wir mer versücht und angefochten werden, denn wir mügen widerstan. verlass uns nit in kainerlay versüchung, sie sye von dir, damit du uns bewären wilt, oder sie sy von übel des bösen gaistes, von diser welt oder von unserm flaisch^{b)}, das wir nymer darinn underligen.

Sunder erlös z uns von übel, das uns von dir müge geschaiden, du höchstes göt, das uns schedlych sy an lib und an sel und an göt. erledige uns von dem vergangen und von dem gegenwertigen und von dem zükünftigen übel.

Amen. das alles bitten wir, des begeren wir von dir, das es alles geschech; den die da belybend in der gerechtikait bysz an das ende, hat got gehaissen die krone des ewigen lebens, wenn Jeronimus sprichet: din gehaben^{b)} (Bl. 2b) gerecht sein ist nit genüg; volbringen gerechtikait on ende, die ist lons wert.

V. Berl. Ms. germ. oct. 61.

Niederdeutsches Erbauungsbuch aus dem Jahre 1498.

Inhalt: Bl. 1—62: Dyt bock leret uns tho hebben got leyf uver alle dynck.

a) Vgl. S. 117.

b) Vgl. S. 83f.

Bl. 63—68a: en gulden rosenkrantz dir iunkfrowen marien.

Bl. 68a—69b: de uthdudynghe der hilgen missen in gantz korten worden.

Bl. 70a—72a: Zwei Vaterunsererklärungen.

Bl. 73—287; van der navolginge Jesu Christi. (4 Bücher. Nach dem 3. Buche sind einige Predigten eingeschoben.)

Alle Stücke sind von derselben Hand geschrieben.

Die beiden Vaterunsererklärungen,

Bl. 70a—72a,

sind uns ihrer Kürze wegen besonders wichtig. Beide stehen in gewissem Zusammenhange mit der patristischen Tradition. Bei der ersten geht das aus dem Inhalt der letzten Erklärungen hervor. Um so auffälliger ist es, daß wir gerade bei der ersten Bitte die gewöhnliche Auslegung „in nobis“ nicht finden, sondern eine selbständige Wendung des patristischen Gedankens: a Christo enim derivatur Christianus usw., während der entsprechende Gedanke bei der 2. Bitte zur Erklärung benutzt ist. Vielleicht dürfen wir, da wir das patristische „in nobis“ sonst fast überall auch bei der ersten Bitte finden, diese Erscheinung mit der analogen, die wir bei der von Nikolaus von Dinkelsbühl abhängigen Auslegung fol. 1148, Bl. 125ff. beobachtet haben, in Zusammenhang bringen.

Am interessantesten ist die zweite Auslegung, oder besser: Auslegungsdisposition, von der wir schon auf S. 169 zu sprechen hatten. Das bisher veröffentlichte Handschriftenmaterial gestattet noch keine Untersuchung über das Verhältnis dieser Disposition zu den offiziell-kirchlichen Traktaten einerseits und den mystischen „Erklärungen“ mittelalterlicher Klosterfrömmigkeit andererseits. Doch sei hier wenigstens auf einige Punkte hingewiesen.

Die Disposition bei der Anrede: Gott ist Vater 1. nach der Schöpfung, 2. nach der Liebe, 3. in dem Erbe, entspricht der Dreiteilung 1. Schöpfung, 2. Erwählung, 3. Wiedergeburt, die sich in den Kompendien der Scholastiker und seitdem auch in deutschen Auslegungen, z. B. bei Nikolaus von Dinkelsbühl, findet.

Zu der Einteilung bei: „der du bist in den hemelen“ vgl. man Gött. Theol. 293: „ain spiegel der ewigkeit“ (hier „eyn spygel der hilligen dryuoldicheit“), „ain bron der eren, ain schatz der seligkeit“ (hier: „Eyn schath der salicheit“) „ain brunn des lebens, Ain genügung aller fröden

und lustesz“. Hier kommt von solchen unvermittelt und ohne ausgesprochene Beziehung zum Text stehenden Epitheta, die wir oben auf die Schrift „von den hohen sinnen“ glaubten zurückführen zu dürfen, noch hinzu: „eyn crone der frolicheyt“.

Bei der ersten Bitte s. zu: „Up dat he sy uns honnygch in deme munde“: aus der angef. Handschrift: „Süss im mund über all honigsamkeit“; zu: „eyne harpe in den oren“: „in unsern oren über harpfen und allesz saiten spyl“.

Bei der zweiten Bitte vgl. zu „frolik ane vorstornysse“ a. a. O. „lustlich on betrübsal“; und zu den folgenden: „gewysz und sicher on unlust und irrsal“.

Zur dritten Bitte vgl. a. a. O.: „was du hassest, das wir das auch hassen; was du lieb hast, das wir das auch lieb haben, und was dir wolgefall, das wir das selbe volbringen“.

Die Disposition der 4. Bitte ist die übliche der gesamten patristischen Tradition.

Zur 5. Bitte vgl. die Erklärung der Göttinger Handschrift S. 171 und des Nikolaus von Dinkelsbühl S. 148, die dieselbe Einteilung aufweisen. Auch Markus von Weida (Hasak S. 491 ff.).

Zur 6. Bitte siehe die S. 40/41 angeführten Stellen der Tradition.

Die Disposition der 7. Bitte stammt aus der Messe.

(Bl. 70.) Vader unse. Aller barmcherticheyt Almechtige schepper aller dyngē. De du byst in den hemelen, in den engelen, In den hilgen unde in den guden luden. Gehilget werde dyn name. Dyn vederlike name werde an uns bestediget in gnaden, dat wy dyne uthewelden kyndere ewichliken moten heyten unde in warheyt wesen. Tho kame dyn ryke. Wane in uns met dyner gnaden, also dat wy met dy ewichliken moten wanen in dyneme ryke. Dyn wille de gewerde also in deme hemele ok in der erden. Gef uns to vorvullende dyne gebade unde dyne rade, dat wy na dyneme gotliken willen al unsen willen rychten hyr in der erden, also de engele und de hilligen don in deme hemele. Unse dagelike brot gyf uns huden. Gef uns alle tydt, wes uns noth is to salicheyt des lyues und der selen. Unde dat hemelsche brot, dat du suluen byst, in begerynghe unses herten stedeliken to entfangende. Unde vorgif uns unse schulde also wy vorgeuen unsen schuldeneren. Unse sunde, de wy hebben gedan in gedanken, [Bl. 70b] in worden unde in werken yegen dy, unsen

negesten und uns suluen, de vorgef uns, also wy vorgeuen den, de in uns sundigen, uns to krenkende in unsem gude, in unsem geruchte, in unsen vrunden. Unde fure uns nicht in bekorynge¹⁾. Lat uns nicht vulborden²⁾ in quader³⁾ bekorynge des bosen gystes und unses lychnames unde menneger bedrygynghe der wertliken lust. Zunder lose uns van ouele des lyues unde der selen, der schult und der pyne, van arge, dat wy rede⁴⁾ hebben getan unde dat uns yegenwerdich anvechtende ist unde dat uns noch to kamen mach. Amen, dat gesche. Gef uns allet, dat wy ynnichliken bidden und othmodichliken⁵⁾ begeren. amen.

Eyn ander [. . .]

Vader unse	{	hoch in der scheppynghe Sute in der leue ⁶⁾ Ryke in deme erue.
De du bist in den hemmelen	{	Eyn spygel der hilligen dryvoldicheyt Eyn crone der frolicheyt Eyn schath der salicheyt.
Gehilliget werde dyn nam	{	Up dat he sy uns honnych in deme munde [Bl. 71] Eyne harpe in den oren Eyne frolicheit in dem herten.
Tho kame uns dyn ryke	{	frolik ane vorstornysse ⁷⁾ Vredesam ane vormeygynghe ⁸⁾ [?] Seker ane vorlysynghe ⁹⁾ .
Dyn wille geuerde also in den hemmele ok in der erden	{	Up dat de dynck wy beleuen, de du beleuest Dat wy haten, de du hatest Dat wy vullebryngen, de du gebedest.
Unse degelike brot gif uns hude	{	Dat materlye broth Dat sacramentlike broth Dat brot der lere.
Und vorgif uns unse schult	{	Wedder dy gedan wedder unsen negesten wedder uns suluest.
also wy vorgeuen unse schulde- geren	{	De uns hebben schaden ghedan met unrecht der worder myt vorsprenisse[?] der worder De uns unse titlik gut und unse ere nemen.

Und fure uns nicht in bekorynge	<table> <tr> <td>Des flesches der werlt des bosen geystes</td> <td rowspan="2">} Dat wy nicht werden in den vordrucket [Bl. 71 b].</td> </tr> </table>	Des flesches der werlt des bosen geystes	} Dat wy nicht werden in den vordrucket [Bl. 71 b].
Des flesches der werlt des bosen geystes	} Dat wy nicht werden in den vordrucket [Bl. 71 b].		
Sunder lose uns von ouele		<table> <tr> <td>yegenwerdighen vorgangen thokunftig.</td> <td></td> </tr> </table>	yegenwerdighen vorgangen thokunftig.
yegenwerdighen vorgangen thokunftig.			

VI. Ms. germ. quart. 174.

Enthält nach 57 Kapiteln aus der Epistel des Dominikanergenerals Humbertus auf neun Blättern:

Das vatter unser mit der auszlegung.

Bl. 66—74.

Die Auslegung beschränkt sich fast ausschließlich auf das Vater-unser als Ganzes. Sie behandelt seine Entstehung, den Inhalt der Bergpredigt, die Wirkung des Gebetes usw. Nur gegen Schluß wird ganz kurz auf die einzelnen Bitten eingegangen:

(Bl. 72b) ... daz du die siben glide an dem pater noster, daz ist die siben tzelln, als doch tzu dem mynsten mit kurtzer andacht uber leufest. das erst glid sol dich an dein andacht entzunden zu deiner vernunft, wie deines schepfers nam, daz ist got, geheiligt ob allen creaturen. Daz ander glid sol dich tzu der hoffnung tragen, also daz gotes reich nicht an dich, sunder mit dir zukum und volbracht (Bl. 73) werde. Daz drytte gelid sol dich tzu rechter gehorsam tragen. Also daz gotes wille an dir volge in ertreich und in himelreich; so kon ez dir nymmer miszgen, volgestu im. Daz vierde glid pringet dich tzu gaistlicher speise kammern, do du daz himelische brot ayschest und es dir wirt. Daz funft glid pringt dich in die mynne, wenn du gantzlich vergaist deinen schuldigern, und dir got darumb vergibt dein schulde, so pistu in der mynne lant getreten. Daz sechst glid pringt dich tzu der beschawung deines frides, do du bitest unsern hern, daz er dich darynne erlose und nicht lasz versincken in die bekorung, sunder daz er dir helf, daz du ir gewaltig seist und sie nit dein. Daz sibent glid pringt dich mit vorchten in ain nothaftigen begerung, daz du uberig bist dez aller iemerlichen und dez grosten ubels, daz ist: schaiden von got; wenn anders ist kain ubel. erlose mich herre von dem ubel! amen.

VII. Ms. germ. oct. 47.

Der neuw Salter. von Gott gegeben.

Anno 1448.

„Es sind siebenhundert Pater noster und sieben geistliche Nocturn. Das Pater noster hat siben bitt, jeder bitt sein sunderlich gebett. Keines wies ander, durchs gantze buch“.

Der Inhalt dieser 441 Blätter starken Handschrift besteht, nachdem Blatt 1—7 eine Reihe von Gebeten, darunter auch ein Vaterunser, vorangegangen sind, von Bl. 8—441 aus 700 aufeinander folgenden Paternostern, von denen jedes in sieben Teile geteilt ist. Mit Ausnahme des ersten ist überall die 7. Bitte fortgelassen und durch Zählung der Anrede als erste Bitte die Siebenteilung beibehalten. Zu jeder einzelnen Bitte ist eine kurze, oft nur eine Zeile lange „Erklärung“ hinzugefügt, die meist in keinem Zusammenhang mit dem Text steht, sich oft sogar auf einzelne Worte beschränkt, z. B.: „Geheiligt w. etc.: aller würdigester, gesegenter got.“ Die vierte Bitte ist stets allegorisch verstanden. Schon hierdurch, sowie durch die ganze Art der Zusätze, die sich mit Vorliebe auf Christi Wunden und Leiden beziehen, endlich auch durch seine ganze Anlage kennzeichnet sich das Buch als ein Werk vulgär-mystischer Klosterfrömmigkeit, das mit der patristischen Tradition keinerlei Zusammenhang hat.

VIII. Ms. germ. quart. 1095.

Niederdeutsche Auslegung des Vaterunsers.

Bl. 125 a—130 b.

Die Erklärungen beziehen sich nicht auf den Text der Bitten, sondern auf die entsprechende Gabe des h. Geistes und dann auf eine der sieben Seligpreisungen. Für die Erklärung des Vaterunsers kommt diese Auslegung also nicht in Betracht.

IX. Ms. germ. quart 1084.

Niederdeutsche Vaterunsererklärung aus dem 15. Jahrhundert.

Die Erklärungen beziehen sich nur sehr lose auf den Text der Bitten; es sind Gebete im Stil mystischer Frömmigkeit.

Anmerkungen:

I. (Seite 130—155.)

- 1) wenn, mhd. *wan* = denn.
- 2) gepeten, mhd. *bitten*, *pitten*, oft = befehlen.
- 3) der warten = der Worte, des Inhalts.
- 4) gepert = geboren.
- 5) entzikleichen, mhd. *énsic* neben *einsic*.
- 6) entleich, mhd. *endeliche* = eifrig.
- 7) corporal = pallium corporale, das Tuch, das beim Abendmahl zur Bedeckung der Hostie dient.
- 8) albeg = alle Wege, immer. In unserm Text öfters mhd. b = nhd. w.
- 9) veriehent, mhd. *verjehen* = bekennen.
- 10) tzwelffpot = Zwölfbote, Apostel.
- 11) schuntungen, mhd. *schünden*, dazu Sbst. *schündunge*, *schüntunge* = anreizen, verführen.
- 12) ob sein, mhd. *ob* mit Genetiv selten = über.
- 13) sliken, mhd. *sliken*, *slichen* = schlucken.
- 14) übersagen, mhd. *übersagen* = als Zeuge auftreten, widerlegen.
- 15) vertailen = verurteilen.
- 16) tzwannt, mhd. *zehant* = sogleich.
- 17) hiet, mhd. *hete*, *hete* = hätte.
- 18) aribait, mhd. *arebeit* = Mühsal, Anstrengung.
- 19) misshelung, mhd. *misschellunge* = Verschiedenheit.
- 20) das dier der wil gotz ain andre widerwertichait hast. Dieser ganze Satz ist Vordersatz zu dem Nachsatze *das du nicht pist am rechten hertzen* usw., der seinerseits wieder in Abhängigkeit gebracht ist von *spricht sannt Augustin*. Wir würden uns etwa ausdrücken: ‚Wenn dir der Wille Gottes . . . wohlgefällt, solange du gesund bist, und übel gefällt, wenn du krank bist . . . , so hast du nach St. Augustin nicht das rechte Herz; denn . . .‘
- 21) verhengt = gestattet.
- 22) verwisst, mhd. *verwissen* = 1. verführen, 2. verbannen, verstoßen, 3. überführen; mhd. *verwissen* = tadeln. Dann wäre wohl zu lesen *wirt der nicht auch verwisst?* Vielleicht aber ist *verwisst* schwaches Partizip (vgl. Dibellius, Vaterunser.

Anm. 4) statt des starken *verwissen* zum Infinitiv *verwissen* = für unschuldig halten. Jedenfalls ist nicht ersichtlich, welche paulinische Stelle gemeint ist.

23) zerleicher, mhd. *serlich* = was zur Nahrung dient. Oder = sierlich?

24) sunderbar = sondern.

25) lembtig, mhd. *lebendic* = lebendig.

26) da von wirt yetz reden = ‚da von wird jetzt ein Reden‘, davon wird jetzt geredet.

27) eber = **ebere* = *ehaft*, *ëlich*, ‚gesetzmäßig‘?

28) danknemchait, mhd. *dancnamecheit* = Dankbarkeit.

29) wer = wäre. Der Sinn ist ‚wäre es der Fall, daß‘ usw.

30) was er tut es usw. Wohl Vermischung zweier Konstruktionen: ‚Was er tut ... das ist wohlgefällig‘ und ‚Tut er es ... so ist es wohlgefällig‘.

31) letzen = Lektion.

32) hymelspechung = Spähen nach dem Himmel.

33) darumb wan, Pleonasmus: beide Wörter bedeuten ‚denn‘.

34) guttet, mhd. *guottete* = Geschenk.

35) unfurt. Wohl Substantiv zu mhd. *unvertet* = leichtfertig, lasterhaft.

36) gepurd = gebührt.

37) versechleich = versehenleich zu mhd. *versehen* = vorhersehen, Vorsorge treffen.

38) durstecleicher, mhd. *türstec*, *türsteclich* = kühn.

39) seinleiche zu mhd. *seime* = langsam.

40) lewffigen, kaum (nd.) = gläubig, eher = mhd. *löwfec*, ‚weltläufig‘, bewandert.

41) chestigung, mhd. *kestigunge* = Kasteiung.

42) peschuttung = Beschützung.

43) erwerffen = erwerben.

44) ener = jener.

45) peyten, mhd. *büten* = warten.

46) untz = bis.

47) anweigung = Versuchung; angeweigt = versucht.

48) ubertragen = ertragen.

II. (Seite 155—164.)

1) weitzen, wetzen, mhd. *wize* = Strafe, Fegefeuer.

2) emplossen = entblößen.

3) geriben = mhd. *ge-erben*, *ge-eriben* ‚Erben‘.

4) erchukcht, mhd. *erkücken* = erquicken.

5) veriehn, vgl. Anm. 9 zu Text I.

6) tzw smaikchen, mhd. *smeichen* = schmeicheln.

7) schunttungen, vgl. Anm. 11 zu Text I.

8) geturren = wagen.

9) hintz = *hin se* ‚zu gegen‘.

III. (Seite 164—168.)

- 1) enkan = kann nicht, engebe = gebe nicht.
- 2) kuntlich = deutlich.
- 3) lo = laß.
- 4) gonde, Partizip *gânde* statt des flektierten Infinitivs *gânne*, wie häufig in diesem Texte. Ebs. inwurckendes = *inwürckennes* ‚Einwirken‘, volbringende = Vollbringen.
- 5) volhertung = Ausdauer.
- 6) bekorungen = Versuchungen.
- 7) verloycken = mhd. *verlougen*, verleugnen.
- 8) sunder on pleonastisch; beide Wörter bedeuten ‚ohne‘. Vgl. Anm. 33 zu I.
- 9) ioch, mhd. *joch* konzessivisch = auch.
- 10) erstandest. Vgl. mhd. *erstân* beständig bleiben.
- 11) lendez = *lebendes* Partizip zu *leben* (vgl. Anm. 4).
- 12) erüwe = mhd. **er-riuwon?*
- 13) uberwesentlichen ker zu thunde = geistliche (transsubstantialis) Umkehr zu vollbringen (über *thunde* vgl. Anm. 4).
- 14) rilichen = reichlich.
- 15) vigenden = Feinden.
- 16) dirre, mhd. *dirre* ist Gen. Plur. zum Fürwort *dieser*.
- 17) wissest. Textverderbnis statt *wisse?*
- 18) verhengett, vgl. Anm. 21 zu I.
- 19) So dirre dienst . . . do von emphohet = Mit je größerer (*mêrer*) Andacht dieser Dienst geschieht (*beschehen*), um so größere (*mê*) Gaben empfängt man davon. *su mynnen unsern lieben herren* ist Apposition zum Subjekt des Vordersatzes.
- 20) unsmeglichen, mhd. *unsmalich* = schlecht schmeckend, unangenehm.
- 21) liebet, mhd. *lieben* = erfreuen.

IV. (Seite 168—171.)

Das Göttinger Ms. konnte ich während der Korrektur nicht noch einmal vergleichen.

- 1) Hans Geüss. Trotz der genauen Angaben über Lebenszeit und Stellung war es mir nicht möglich, irgend etwas Näheres über diesen Verf. festzustellen.
- 2) bysz, mhd. *bis* Imperativ zu *wesen* = sein.
- 4) nichzyss = mhd. *nih̄tes nih̄t, nih̄sit* ‚gar nichts?‘
- 5) gehalten = nhd. Vorhaben.

V. (Seite 171—175.)

- 1) bekorynge, vgl. Anm. 6 zu III.
 - 2) vulborden = einwilligen.
 - 3) quader, mnd. *quāt* (nhd. Kot) = schlecht.
 - 4) rede = bereits.
 - 5) othmodichliken, mnd. *ōtmōdīch* = demütig.
 - 6) sute in der leue = süß in der Liebe.
 - 7) vorstornysse = mnd. *vorstūrnisse* ‚Heftigkeit‘.
 - 8) vormeygyngē. Etwa mnd. *vorsmāinge* = Verachtung? oder mnd. *vorgeringe* = Ärgernis?
 - 9) vorlysyngē, mnd. *vorlēsirge* = Verlust.
-

Soeben erschienen:

Die Haupt-Parabeln Jesu.

Ausgelegt von

Chr. A. Bugge

Dr. theol.

Mit einer Einleitung
über die Methode der Parabel-Auslegung.

Erste Hälfte.



Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1903.

VIII u. 240 S.

Preis M. 5.40.

Wir bitten auch die Mitteilungen zu beachten über: Dibelius, Das Vaterunser; Morris Jastrow Jr., Die Religion Babylonens und Assyriens; Zeitschrift für die alttestam. und Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft.

Die II. Hälfte in gleichem Umfange erscheint Herbst 1903.

Der Bezug der I. Hälfte verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

Inhaltsverzeichnis.

Erste Hälfte.

Widmung	S. I.	Vorwort	S. III.
Methode. I. Das Problem			1
II. Der Versuch einer Lösung			13

Erster Teil. Die Parabeln von den Geheimnissen des Reiches Gottes.

Zur Einführung	98
--------------------------	----

Erster Abschnitt.

Auslegung der Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs.

Der Säemann	102
Das Unkraut im Weizen	125
Die selbständig wachsende Saat	157
Das Senfkorn	171
Der Sauerteig	182
Der Schatz und die Perle	190
Das Fischnetz	201

Zweiter Abschnitt.

Die Geheimnisparabeln und die Reichgottes-Idee	210
--	-----

Zweite Hälfte.

Zweiter Teil. Die späteren Reichs-Parabeln bei Matthäus.

Der Schalksknecht.	
Die Arbeiter im Weingarten.	
Die bösen Weingärtner.	
Das königliche Hochzeitsmahl.	
Die Jungfrauen.	
Die Talente.	
Die zur linken und die zur rechten Seite.	

Dritter Teil. Die Individual-Parabeln bei Lucas.

Der barmherzige Samariter.	
Der bittende Freund.	
Der reiche Tor.	
Das verlorene Schaf.	
Der verlorene Groschen.	
Der verlorene Sohn.	
Der kluge Haushalter.	
Der reiche Mann.	
Der Richter und die Witwe.	
Der Pharisäer und der Zöllner.	

Stellenregister. — Namenregister. — Sachregister.

Literatur zur Parabel-Auslegung.

Die II. Hälfte in gleichem Umfange erscheint Herbst 1903.

Der Bezug der I. Hälfte verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.

VORWORT.

Das Buch, welches ich hier dem theologischen Publikum vorlege, ist eine Frucht vieljähriger Studien über die Parabelfrage. Zum großen Teil sind diese Studien in einer Reihe von kleineren Arbeiten allmählich in dänischer Sprache veröffentlicht worden im Verlage der Gyldendalschen Buchhandlung in Kopenhagen und von Jac. Dybwad in Christiania. Hier habe ich eine Zusammenfassung und weitere Bearbeitung versucht. Somit erscheint dieses Buch nicht sowohl als eine Übersetzung früherer Arbeiten, als vielmehr als ein selbständiges Werk, das auch die letzten Erzeugnisse der Wissenschaft verwerten will.

Aber warum denn nun wieder ein neues Werk über die Parabeln? Haben denn nicht die Vorgänger die hierher gehörigen Fragen zur Genüge erledigt? Hat denn nicht Johannes Weiß recht, wenn er meint, daß kaum so bald jemand es wagen werde, nach Jülicher ein Werk über das von diesem Forscher so erschöpfend behandelte Thema zu veröffentlichen? Ist das in der Tat nicht eine *Ilias post Homerum*? Nun freilich, daß Jülicher das wissenschaftliche Verständnis dieser Frage vielfach gefördert hat, erkennt niemand herzlicher an, als ich. Allein, daß er die Wissenschaft in diesem Punkte völlig zum Stocken gebracht hätte, wenigstens auf absehbare Zeit, kann wohl kaum jemand behaupten, der weiß, daß die Forschung niemals enden und die Wissenschaft niemals abgewirtschaftet haben wird. Daß das Ende der Parabelwissenschaft (*finis scientiæ parabolicæ*) noch nicht vorhanden ist, halte ich für um so sicherer, weil eine wichtige Seite dieser Frage noch immer wenig beachtet und fast gar nicht ernstlich behandelt worden ist. Um zum richtigen

Verständnis der Parabeln Jesu zu gelangen, gehört doch zweifellos, daß man diese Redeformen in Verbindung mit der Redekunst des jüdischen Volkes seiner Zeit und auf dem Hintergrunde derselben wie auch im Hinblick auf die vorausgehenden Zeiten betrachtet. Diese Methode ist mit großem Erfolg und Ertrag für die weltliche Literatur in Anwendung gebracht worden, und es ließe sich denken, daß dieselbe Methode für die heilige Literatur ebenso fruchtbar wäre, wie für die profane. Hierin nun sucht das Erscheinen meines Buches sein Recht. Nur bitte ich als ein erster Wanderer auf dem neuen Wege um Nachsicht. Ich zweifle gar nicht, daß der Weg von andern mit besseren Voraussetzungen betreten werden kann. Einstweilen werde ich mich mit dem alten horazischen Worte trösten: *est quodam prodire tenus, si non datur ultra.*

Die hier erwähnte neue Methode hat unwillkürlich dazu geführt, daß ich mich durchgängig mit meinem Vorgänger Jülicher habe auseinandersetzen müssen. Ich bin diesem großen Parabelforscher Dank für Förderung und Aufklärung schuldig. Die Schärfe, mit der er das Problem stellt, die entschiedene logische Energie, mit der er seine Theorie durchführt, die großartige wissenschaftliche Befähigung, mit der er auf alle Punkte der Frage ein interessantes Licht wirft, kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Und besonders für mich ist sein Werk über „die Gleichnisreden Jesu“ von der allergrößten Bedeutung gewesen. Ohne Jülichers Anregung wäre meine Parabelforschung nicht zu stande gekommen. Allein das letzte Wort in der Wissenschaft hat er nicht gesprochen, und nach ihm ein Wort über dasselbe Thema zu sagen, ist doch wahrlich keine Kühnheit. Vor allen Dingen nicht gegenüber einem Forscher wie Jülicher, der gerade in seiner kräftigen Einseitigkeit seine größte Stärke hat. Gerade einem solchen Manne gegenüber gilt doch wahrlich noch das alte Wort:

audiatur et altera pars. Vor allen Dingen ist es vonnöten, gegenüber der Jülicherschen Befangenheit in der aristotelischen Rhetorik ein Gegenwort im Namen der jüdischen Rhetorik zu sprechen. Erst dann können die wirklichen Verdienste Jülichers um unsere Frage klargestellt werden.

Ich habe nach Kräften versucht, alle unnötige Umständlichkeit zu vermeiden. Deshalb habe ich es nicht für richtig gehalten, alle Meinungen aller größeren und kleineren gleichzeitigen Ausleger zu erwähnen, zu besprechen und zu widerlegen. Ich kann diese Gewohnheit nicht fruchtbar finden. Sehr oft werden solche akademische Pflichtbesuche dazu benutzt, den geehrten Mitarbeitern einige nicht besonders freundliche Worte zu sagen. Das finde ich nicht ersprießlich. Zudem unterbricht dieses kriegerische Verfahren nur zu oft den ruhigen Strom der Ausführung und lenkt in störender Weise die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ab. Zum Ersatz habe ich nach jeder Parabel eine Probe der hauptsächlichsten Auffassungen innerhalb der kirchlichen Exegese aller Zeiten gegeben. Eine solche, namentlich mit den Worten jener klassischen Ausleger wiedergegeben, kann wenigstens auf historisches Interesse Anspruch machen.

Das Billardkugelschieben der so beliebten „inneren“ und „höheren“ Textkritik habe ich auch nicht besonders kultiviert, und zwar mit vollem Bewußtsein. Ich leugne nicht, es mag wohl seinen Reiz haben, sich dieser trügerischen Wissenschaft hinzugeben. Denn da jedes dieser „inneren“ Argumente meistens nach sechs bis acht verschiedenen Richtungen hin verwertet werden kann, so kann man in dieser Weise allerdings ohne großes Genie leicht neue Kombinationen hervorbringen. Man kann immerhin leicht den Billardkugeln eine neue relative Stellung zueinander geben. Aber irgend einen festen Punkt zu gewinnen halte ich bei der Beschaffenheit der Sache für

beinahe ausgeschlossen. Ist doch sogar derselbe Forscher von einst und jetzt oft mit sich uneinig, ohne daß inzwischen etwas Neues hinzugekommen wäre.

Von dieser, der unerfreulichsten Seite der neutestamentlichen Wissenschaft, wende ich mich lieber an die fruchtbarere Aufgabe, nämlich die ausgesprochen historisch-theologische Erklärung dieser berühmten Redestücke Jesu. Insofern schließe ich mich ganz Prof. D. Gunkel an, wenn er folgende erlösende Worte sagt: „Alle Literarkritik aber ist nur Vorfrage. Diese Wahrheit hätte niemals verdunkelt werden dürfen. Nicht darauf kommt es in letzter Linie an, zu wissen, von wem und wann ein Buch geschrieben ist und aus welchen Quellen es etwa besteht, sondern die eigentliche Frage der Wissenschaft soll immer diese sein: Wie ist das Buch zu verstehen? Daß es aber die theologische Exegese hieran hat fehlen lassen, liegt am Tage. Exegese gilt als langweilig. Und vielfach sicherlich mit Recht. Warum? Weil sie sich zu sehr mit Vorfragen abgibt, mit der Textkritik, dem Grammatischen, Archäologischen, Lexikographischen, mit den Einleitungsfragen, im Neuen Testament besonders mit dem logischen Zusammenhang. Alles dies ist löblich und gut, wenn es Vorfrage bleibt und sich in seinen Schranken hält. Die Hauptsache aber ist alles dieses nicht; die Hauptsache ist, den lebendigen Schriftsteller, der hier zu uns redet, lebensvoll zu erfassen, ihm innerlich nahe zu kommen und ihm nachzufühlen, wenn er jauchzt oder wenn er sich grämt, wenn er verschmachtend betet oder wenn er im Dankgebet triumphiert. Dies lebendige Verständnis des Buches, das ist Exegese. — Man mag mir entgegen: Man solle die Vergangenheit nicht zu sehr schelten, daß sie sich bei den Vorfragen vielfach aufgehalten und zu diesem Eigentlichen bisher so wenig gekommen sei; denn eben jene Vorfragen hätten doch zuvor erledigt werden müssen. Ich acceptiere das gern und wünsche nur, daß man mir zugibt,

jetzt sei es an der Zeit, mit der eigentlichen Exegese energisch zu beginnen“ (Die Christliche Welt, 1901, No. 7).

Aus derselben Überzeugung, wie dieser hochgeehrte Fachgenosse, habe ich es vorgezogen, der Kürze halber meine sprach-, altertums- und textkundigen Vorgänger mehr vorauszusetzen und für meinen Zweck, soviel ich brauchte, zu benutzen, als sie zu wiederholen, — zum Vorteil, wie ich hoffe, der theologischen Erkenntnis. Es ist mir wirklich oft, wenn ich exegetische Bücher gelesen oder exegetische Vorlesungen gehört, vorgekommen, als ob der betreffende hochgelehrte Forscher beinahe hätte um Verzeihung bitten mögen, sobald er irgendwie ausnahmsweise die theologische Seite der Sache berührte. Diesem Mißverständnis möchte ich energisch entgegenreten. Wir Theologen sollten lieber um Verzeihung bitten, daß wir zu wenig Theologie treiben. Vor allen Dingen: Schämen wir uns ja nicht unserer Wissenschaft! Sie ist eine heilige Sache und soll uns dies bleiben.

Für eine überaus wertvolle Hülfe habe ich vom Herzen zu danken. Für mich als Ausländer wäre die Herausgabe eines deutschen Werkes eine Unmöglichkeit gewesen, wenn ich nicht von zwei deutschen Theologen der Gießener Schule die treueste Hülfe erfahren hätte. Herr Pfarrer Lic. theol. Fritz Herrmann in Alsfeld (in Hessen) und Herr Lic. theol. Willy Gaul zu Friedberg (in Hessen) haben mein Manuskript einer sprachlichen Revision unterworfen, soweit dies unumgänglich nötig und unbeschadet des Charakters der Darstellung möglich war. Wenn wirklich mein Buch in anständigem deutschen Gewande auftritt, so haben diese meine verehrten Freunde das Hauptverdienst.

Christiania 1903.

D. Chr. A. Bugge.

Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
Dr. Erwin Preuschen
in **Darmstadt.**

Die Zeitschrift erscheint seit Anfang 1900. Sie will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich nicht auf das Gebiet, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des N. T. bezeichnet zu werden pflegt, sondern zieht ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit in ihren Rahmen hinein; denn es scheint, dass eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das N. T. und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden. Der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang.

Die vollständigen Jahrgänge I—III können jederzeit nachbezogen werden.

Aus dem Inhalte der vorliegenden Hefte:

- Boussset, W.:** Die Testamente der XII Patriarchen. u. A.
Bugge, Chr. A.: Das Gesetz und Christus.
Corssen, P.: Die Urgestalt der Paulusakten. u. A.
Deissmann, G. A.: Anathema.
Dieterich, A.: Die Weisen aus dem Morgenlande. Mit 1 Abbildung.
Debschütz, E. v.: Der Process Jesu nach den Acta Pilati.
Franke, J.: Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des N. T.
Furrer, K.: Das Geographische im Evangelium nach Johannes.
Harnack, A.: Zu Lc 1, 34. 35. — Probabilia über die Adresse und den Verfasser d. Hebräerbriefes. — Pseudopapianisches. — Cyprian als Enthusiast. — Zu Röm 1, 7.
Hennecke, E.: Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen.
Holtzmann, H.: Zum 2. Thessalonicher-Brief. — Unordnungen u. Umordnungen i. 4. Ev.
Holtzmann, O.: Der Messiasglaube Jesu. u. A.
Kattenbusch, F.: Der Märtyrertitel.
Knopf, R.: Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers. u. A.
Lichtenhan, R.: Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker.
Mommsen, Th.: Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus. — Papianisches. — Die Pilatusakten.
Preuschen, E.: Paulus als Antichrist. — Bibelcitate bei Origenes.
Schürer, E.: Zu II Macc 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeier).
Schwartz, E.: Zu Eusebius Kirchengeschichte.
Soltan, W.: Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte. u. A.
Usener, H.: Eine Spur des Petrus-evangeliums. — Geburt und Kindheit Christi.
Wendland, P.: Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche.
Willamowitz-Moellendorf, U. v.: E. Bruchstück a. d. Schrift d. Porphyrius geg. d. Christen.
Weitere Mitarbeiter: **H. Achelis, Dom E. C. Butler, C. Clemen, F. C. Conybeare, S. A. Fries, K. Goetz, A. N. Jannaris, H. A. Köstlin, J. Kreyenbühl, Eb. Nestle, D. Völter, H. Weinel, P. Wernle, P. v. Winterfeld, W. Wrede. u. A. m.**

DAS VATERUNSER

UMRISSE ZU EINER GESCHICHTE DES GEBETS

IN DER

ALTEN UND MITTLEREN KIRCHE

VON

OTTO DIBELIUS

XII u. 180 Seiten.

Preis M. 4.80.

Vorwort.

Von den drei Studien, die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, ist die letzte zuerst entstanden. Sie bildete den Kern einer Arbeit über „das Verhältnis von Luthers kleinem Katechismus zu den Monumenten volkstümlicher Katechese aus dem 8.—13. Jahrhundert“, die am 3. August 1901 von der Theologischen Fakultät zu Berlin mit dem Königlichen Preise gekrönt wurde. Mein Bestreben, diese Untersuchung auf eine breitere Basis zu stellen, führte mich zur Beschäftigung mit den Vaterunsererklärungen der griechischen Kirchenväter und diese wiederum auf die Vorstellungen

jener Griechen vom Gebet überhaupt. Zur Zusammenfassung dieser drei Studien unter einem gemeinsamen Titel glaubte ich aber nicht nur durch ihre Entstehungsgeschichte berechtigt zu sein, sondern die erste und die dritte meiner Untersuchungen bilden m. E. in der Tat die äußersten Umriss einer Geschichte des Gebets, die früher oder später geschrieben werden muß, die sich aber der Natur der Sache nach zunächst auf die alte und mittlere Kirche beschränken wird. Mit den Vorstellungen der griechischen Christen aus der ältesten Zeit wird sie beginnen; auf lateinischem Boden bringen die juristischen Anschauungen des altrömischen Kultus ein Element in die Auffassung des Gebetes hinein, das zwar mit jedem Jahrhundert an Bedeutung verliert, das aber doch eine gesonderte Behandlung notwendig macht. Und den Beschluß wird die Geschichte des Vaterunser machen müssen, der einzigen Gebetsformel von allgemeiner und von schlechthin autoritativer Geltung. Die Übereinstimmung der Lutherschen Vaterunsererklärung mit den althochdeutschen Auslegungen, dieses oft besprochene Problem, wird dabei eine neue Behandlung verlangen; und für diese beiden Endpunkte hoffe ich mit den vorliegenden Untersuchungen eine Vorarbeit geleistet zu haben. Als Bindeglied endlich steht in der Mitte die zweite, kurze Studie über die Vaterunsererklärungen der griechischen Kirchenväter.

Für die ersten Seiten meiner Schrift bin ich Herrn Dr. Carl Ausfeld in Darmstadt zu Dank verpflichtet, der mir in das Manuskript seiner im Druck befindlichen Abhandlung „de Graecorum praecationibus“ einen Einblick gestattet hat. Dagegen habe ich das Buch von E. v. d. Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, wenig benutzt. Für meine Arbeit kamen im wesentlichen in Betracht S. 123—321, die das Gebet in der ältesten Kirche behandeln. Hier aber trennt mich von v. d. Goltz die verschiedene Fassung der Aufgabe. Der Verf. stellt die Nachrichten und Ausführungen zusammen, die wir aus jener Zeit

für das Gebet besitzen. So ergibt sich ihm eine Sammlung von Stellen, die nach bestimmten, formellen Gesichtspunkten geordnet werden, und für deren Zusammenfassung in einem sorgfältigen Register ihm jeder dankbar sein muß, der den gleichen Gegenstand behandelt. Eine „geschichtliche Untersuchung“ aber im strengen Sinne des Wortes scheint mir diese Arbeit nicht zu sein; denn nirgends wird nach Entwicklung und nach Entstehung gefragt. Es geht m. E. nicht an, das Gebet in den christlichen Gemeinden völlig isoliert, ohne die geringste Berücksichtigung der alten, „heidnischen“ Volksvorstellungen zu behandeln. Zeigen doch — von allem andern ganz abgesehen — schon die magischen Gebetsformeln gnostischer Sekten, wie hier „Christliches“ und „Hellenistisch-heidnisches“ ineinanderfließt; v. d. Goltz aber hat z. B. zum Abendmahlsgebet der Markosier nur zu bemerken (S. 311): „Gegen diese Segensformel kann auch von gemeinchristlichem Standpunkt aus nichts eingewendet werden. Nach dem Glauben der Markosier sollte sie das Wunder bewirken, daß der Wein aus dem kleinen Becher sich so mehrte, daß er auch den großen mehr als füllte. So freilich wäre aus einem christlichen Gebet eine magische Zauberformel geworden, die Irenäus mit Recht verurteilt“. Und wie so bei allen Einzelstellen und Einzelworten auf eine historische Untersuchung, die als eine religionsgeschichtliche in des Wortes vornehmster Bedeutung zu bezeichnen wäre, verzichtet wird, so beschränkt sich v. d. Goltz auch bei den Schriften des Clemens und Origenes auf eine Inhaltsangabe, die nur von gelegentlichen Urteilen über die Berechtigung des betr. religiösen Gedankens durchbrochen wird, während die Motive der einzelnen Ausführungen und ihre geschichtliche Bedingtheit unbesprochen bleiben. Diese Behandlungsweise, mit der auch die Einteilung nach rein formalen Gesichtspunkten zusammenhängt, macht das genannte Buch für meine besonderen Zwecke wenig ergiebig. Mir war es um die Geschichte der Religion innerhalb des Christentums zu tun, und ich em-

pfinde es als den Hauptmangel meiner Arbeit, der aber mit dem Stoff und den Quellen notwendig gegeben ist, daß sich Religion und Religionsphilosophie dabei nicht reinlich voneinander scheiden lassen. Am Stoff liegt es endlich auch, daß meine Darstellung in den einleitenden Abschnitten erheblich kürzer ausgefallen ist als bei v. d. Goltz; denn das scheint mir sein Buch bewiesen zu haben, daß ein Eingehen auf die einzelnen Stellen in weitaus den meisten Fällen nur für die Liturgik fruchtbar ist.

Für die zweite und dritte Studie waren Vorarbeiten nicht vorhanden. — Mit der Herausgabe der beigefügten Texte möchte ich einen kleinen Anfang machen zur Verarbeitung der großen handschriftlichen Literatur für die Frömmigkeit des späteren Mittelalters, einer Arbeit, die vielleicht nicht sehr lohnend, dennoch aber notwendig ist. Hierbei hat mir mein Bruder Wilhelm, Privatdozent der englischen Philologie an der Universität Berlin, mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Für mehrere Verbesserungsvorschläge bin ich auch Herrn Professor Dr. Roediger zu Dank verpflichtet. — Was ich für meine ganze Arbeit meinen Lehrern Adolf Harnack und Albrecht Dieterich verdanke, wird dem Sachkundigen nicht verborgen bleiben.

Ich empfehle meine Schrift, deren Mängel ich selbst am deutlichsten empfinde, der Nachsicht, auf die eine Erstlingsarbeit Anspruch machen darf.

Groß-Lichterfelde, im März 1903.

Dr. Otto Dibelius.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Die Vorstellungen vom Gebet in der alten griechischen Kirche.	
1. Voraussetzungen und Anfänge	1
2. Clemens von Alexandrien	20
3. Origenes	33
4. Gregor von Nyssa	45
5. Ausgänge	51
II. Die Auffassung des Vaterunserers bei griechischen Schriftstellern	59
III. Das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im Kleinen Katechismus zu den althochdeutschen Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts.	
1. Äußere Zeugnisse	73
2. Der Zusammenhang Luthers und der Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts mit der patristischen Tradition	76
3. Die patristische Tradition für die Punkte der Übereinstimmung zwischen Luther und den Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts	86
4. Die mündliche Tradition	113
Literaturnachweis zu III	126
Anhang. Ungedruckte Vaterunsererklärungen, vornehmlich aus der Handschriftensammlung der Königlichen Bibliothek zu Berlin.	
1. Ms. germ. fol. 1148, Bl. 62b—79a	129
2. Ms. germ. fol. 1148, Bl. 125a—130a	155
3. Ms. germ. oct. 37	164
4. Göttinger Universitätsbibliothek Theol. 293	168
5. Berl. Ms. germ. oct. 61	171
6. Ms. germ. quart. 174	175
7. Ms. germ. oct. 47	176
8. Ms. germ. quart. 1095	176
9. Ms. germ. quart. 1084	176
Anmerkungen zu den Texten	177

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

herausgegeben von

D. Bernhard Stade

Geh. Kirchenrate u. Prof. d. Theologie in Giessen.

Die Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft zählt die hervorragendsten Vertreter des In- und Auslandes zu ihren Mitarbeitern. Die zahlreichen und bedeutsamen Aufsätze, die in derselben veröffentlicht werden, machen sie für Bibliotheken und besonders für Gelehrte, die auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft arbeiten, geradezu unentbehrlich.

Jährlich erscheinen 2 Hefte im Gesamtumfang von etwa 24 Bogen zum Preise von 10 Mark.

Die vollständigen Jahrgänge 1—22 können in **geschlossener Reihe** noch **sämtlich** geliefert werden; die **Einzelabgabe** früherer Jahrgänge müssen wir **von Fall zu Fall vom Vorrat abhängig** machen.

Das I. Heft des XXIII. Jahrgangs (1903) enthält:

Bender, A., Das Lied Exodus 15.
Zillessen, A., Die crux temporum in den griechischen Übersetzungen des Jesaja (c. 40—66) und ihren Zeugen.
Mittwoch, E., Aus einer arabischen Übersetzung und Erklärung der Psalmen.
Zillessen, A., Berichtigungen zu Mandelkerns kleiner Konkordanz.
v. Gall, A., Nachtrag.
Matthes, J. C., Der Sühnegedanke bei den Sündopfern.
Matthes, J. C., Miscellen.
Nestle, E., Miscellen.

Klostermann, E., Onomasticum Marchalianum.
Preuschen, E., Doeg als Incubant.
Schill, Genesis 2, 3.
v. Gall, A., Eine Spur von Regenzauber.
Meissner, Br., Zu Jos. 7, 21.
Stade, B., Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften.
Stade, B., Der Mythos vom Paradies Gn. 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel.
Bibliographic.

Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

Morris Jastrow, jr.

Dr. phil. (Leipzig), Prof. der semit. Sprachen a. d. Universität von Pennsylvania (Philadelphia).

Vom Verfasser vollständig durchgesehene und durch Um- und Ueberarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Uebersetzung.

Vollständig in etwa 10 Lieferungen (zus. 50 Bogen) zu je M. 1.50.

Die ersten drei Lieferungen liegen fertig vor.

Der Subscriptionspreis erlischt mit Ausgabe der letzten Lieferung.

Jastrow's englisches Werk (1898) war die erste zusammenfassende Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion auf Grund der neueren Keilschriftforschungen und hat sich als solche rasch grosses Ansehen erworben. Die deutsche Ausgabe ist keine blosse Uebersetzung, sondern eine vollständige Neubearbeitung. Die neuesten Funde sind benutzt, die Literatur nachgetragen, Unsicheres fester bestimmt, Unhaltbares ganz ausgeschlossen. Sie wird also in ihrer Vollendung das englische Original noch übertreffen.

Das Buch zerfällt in vier Abteilungen:

- I. **Einleitung und Erläuterung der Methode der Forschung;** kurzer Überblick über die Geschichte Babyloniens und Assyriens, sowie über das für die Darstellung der Religion zu Gebote stehende Material.
- II. **Die Darstellung des babylonisch-assyrischen Pantheons,** die sich wieder in vier Unterabteilungen gliedert: das altbabylonische Pantheon, das Pantheon nach der Vereinigung der babylonischen Staaten, das assyrische und schliesslich das neu-babylonische. Alle irgendwie bedeutenden Götter werden unter Berücksichtigung der einschlägigen historischen und religiösen Literatur ausführlich besprochen.
- III. **Die religiöse Literatur.** Zahlreiche Zaubertexte, Gebete und Hymnen, Orakel und Omina, Mythen und Legenden werden vollständig oder auszugsweise in genauer Uebersetzung wiedergegeben, wobei den kosmologischen Texten, dem Gilgamesch-Nationalepos und dem astronomischen System besondere Kapitel gewidmet sind.
- IV. **Die Ansichten der Babylonier und Assyrer vom Leben nach dem Tode** werden unter Berücksichtigung und teilweiser Wiedergabe aller wichtigen Texte eingehend besprochen. Eine ausführliche Schilderung der Einrichtung der Tempel und des Kults. Ein allgemeiner Überblick und eine auf Vollständigkeit Anspruch machende Bibliographie beschliessen das Werk

Die nestorianische Taufliturgie

ins Deutsche übersetzt

und

unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde

historisch-kritisch erforscht von

Lic. Dr. G. Diettrich

Pfarrer an der Heilandskirche zu Berlin, früher in London.

Gr. 8^o.

XXXI u. 103 S. 1903.

M. 4.—

Die nestorianische Taufliturgie ist das älteste Kindertaufritual der Christenheit, fast ein Jahrtausend älter als die ältesten Parallelercheinungen des Abendlandes. Diese Tatsache allein sichert dieser vorliegenden ersten historisch-kritischen Untersuchung das gespannteste Interesse der Gesamtheit der christlichen Theologen beider Konfessionen.

Jesus Christus und die soziale Frage

von

Fr. G. Peabody

Professor an der Harvard-Universität.

Deutsche Übersetzung von E. Müllenhoff.

Geh. M. 5.—

ca. 350 S. 1903.

Geb. M. 6.—

Lic. Dr. H. Weinel urteilt in der „Theol. Rundschau“ (1902 S. 284 ff.) über das Buch:

Da ist zuerst eine umfassende Kenntnis des christlichen Sozialismus aller Länder, von dessen Geschichte uns ein Abriss mit guten Literaturangaben gegeben wird. Dazu kommt das Vermögen, wie Harnack es ähnlich hat, aus den Grundgedanken Jesu, auch wenn sie scheinbar zunächst gar nichts Soziales an sich haben, die sozialen Forderungen für die Gegenwart abzuleiten. Nachdem dies in einem 2. Kapitel im allgemeinen geschehen ist, behandelt P. in den folgenden Abschnitten alle einzelnen Fragen: Familie, Eigentum, Reichtum und Armut, die Organisation der Industrie usw., indem er stets eine kurze Geschichte des Problems vorausschickt und dann genau angibt, wie sich dasselbe gerade unserer Generation darstellt usw. usw.

Dieser Prospekt enthält weiter Mitteilungen über:

Bugge, Die Hauptparabeln Jesu. I. Hälfte.

Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung.

Dibelius, das Vaterunser

Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche;

Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens;

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

hrsg. von Prof. D. Bernhard Stade;

**Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde des Urchristentums**

hrsg. von Dr. Erwin Preuschen.

AUG 16 67

~~SECRET~~
~~SECRET~~

AUG 10 1967



