

## DIE SABBATRUHE IN DER HÖLLE.

Ein Beitrag zur Prudentius-Erklärung und zur Geschichte der Apokryphen

VON

SEBASTIAN MERKLE.

*E. Schürer* machte in der Theol. Litteraturzeitung 1893, 267 auf eine kleine Arbeit *Israel Lévy's* aufmerksam, in welcher dieser über die 'Sabbatruhe der Verdammten' mit besonderer Berücksichtigung der *Visio Pauli* handelt und die Spuren dieser aus jüdischen und christlichen Vorstellungen zusammengesetzten Apokalypse in der altchristlichen Litteratur zu konstatiren sucht(1). Von einer Stelle dieser apokryphen Schrift fällt ein überraschendes Licht auf oftzitirte Verse des Prudentius und auf die Quellen, nach denen der Dichter gelegentlich arbeitete. Vielleicht dürfte auf dies hin auch derjenige Gelehrte, welcher uns den Bibliothekskatalog des spanischen Sängers im engsten Anschluss an die römischen Indexregeln zu rekonstruiren unternahm, seine Bemühungen als Sisyphusarbeit erkennen.

In den 'Tagesliedern' 5, 125 ff. lesen wir:

Sunt et spiritibus saepe nocentibus  
poenarum celebres sub Styge feriae

(1) Le repos sabbatique des âmes damnées, in der *Révue des études Juives* XXV (1892, II), 1-13. Nachträge ebd. XXVI (1893, I) 131 ff. Vgl. *C. Weyman* in der *Tübinger Theol. Quartalschr.* LXXVII (1894), 699 f. Diese Studie war in anderer Form sofort nach Schürers Mittheilung niedergeschrieben worden, noch ehe *H. Weymans* Referat erschienen war.

illa nocte, sacer qua rediit Deus  
stagnis ad superos ex Acheronticis

134 exultatque sui carceris otio  
functorum populus liber ab ignibus  
nec fervent solito flumina sulphure.

Der Glaube an eine Unterbrechung der Höllenqualen findet sich in der ganzen abendländischen Litteratur des Altertums nirgends wieder vertreten. *Augustinus* erwähnt ihn an zwei Stellen, das einermal ihn entschieden verwerfend, das anderemal ihn freigebend. Enarr. in psalm. 105, n. 2 (M. 37, 1406) heisst es: Tolerabiliorem quosdam excepturos damnationem in quorundam comparatione legimus; alicuius vero mitigari eam cui est traditus poenam vel quibusdam intervallis habere aliquam pausam quis audacter dixerit, quandoquidem unam stillam dives ille non meruit? (Luc. 16, 24 ff.). Wesentlich anders ist das Urteil des Kirchenlehrers im Enchiridion c. 112. Ein Ende werden die Qualen der Verdammten sowenig nehmen, als das Glück der Seligen. Sed poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment [quidam], si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Wie dieser Gegensatz zu erklären, darüber ist andern Orts zu handeln. Über die Quelle, aus der Prudentius schöpfte, kann kein Zweifel mehr sein. Die Abfassungszeit des betreffenden Abschnitts in den Enarrationes in psalmos kennen wir nicht; aber dass der katholische Spanier, wenn er die Schrift des Bischofs von Hippo je kannte, eine von Augustinus dort so energisch verworfene Meinung zu der seinigen gemacht hätte, ist auf keinen Fall anzunehmen. Das Enchiridion aber, erst 421 geschrieben, erschien sicherlich lange nach dem Cathemerinonbuche. Zudem sind beide Augustinusstellen viel zu allgemein und farblos, als dass

in ihnen die Vorlage für die mit so grosser Bestimmtheit auftretende Fassung der fraglichen Vorstellung bei Prudentius gesehen werden dürfte. Vielmehr bleibt nur die eine Annahme übrig, dass der Dichter hier die *Paulus-Apokalypse* vor sich hatte und ihr Einfluss auf die Gestaltung seiner eschatologischen Anschauungen gestattete.

Es ist längst darauf hingewiesen worden, dass diese Apokalypse dem h. Augustinus nicht fremd geblieben. Im Kommentar zum Johannesevangelium c. 16. tr. 98 spricht er ausdrücklich von ihr, und aus der Stelle lassen sich noch andere wertvolle Schlüsse ziehen, weshalb sie hier folgen mag. Nachdem von verschiedenen Stufen der christlichen Erkenntnis die Rede gewesen, heisst es weiter: *Quamquam et inter ipsos spirituales sunt utique aliis alii capaciores atque meliores, ita ut quidam illorum ad ea pervenerit (1), quae non licet homini loqui. Qua occasione vani quidam apocalypsim Pauli, quam sane non recipit ecclesia, nescio quibus fabulis plenam stultissima praesumptione finxerunt, dicentes hanc esse, unde dixerat raptum se fuisse in tertium coelum et illic audisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui. Utcunque illorum tolerabilis esset audacia, si se audisse dixisset, quae adhuc non licet homini loqui. Cum vero dixerit: quae non licet homini loqui, isti qui sunt, qui haec audeant impudenter et infeliciter loqui? Der Johanneskommentar stammt etwa aus dem Jahr 416. In der angezogenen Prudentiusstelle aber haben wir ein sicheres Zeugnis, dass die Paulus-Apokalypse schon er-*

---

(1) So, nicht *pervenerint*, ist natürlich zu lesen; der *quidam* ist niemand anderes als Paulus, dessen Bemerkung 2 Cor. 12, 21 Anlass für die *vani* bot, eine Apokalypse zu erdichten. *Spiritualis* ist hier nicht ironisch gemeint.

heblich früher im Abendlande bekannt war. In derselben (ed. Tischendorf, Apoc. apocr. [Lips. 1866] p. 63) verheißt Christus den Verdammten: διὰ Γαβριήλ τὸν ἄγγελον τῆς δικαιοσύνης μου καὶ διὰ Παῦλον τὸν ἀγαπητόν μου δίδωμι ὑμῖν νόκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἀγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν (1).

Auf welchem Wege diese Apokalypse nach dem Westen kam, ist nicht direkt bezeugt; aber wenn wir die erste Spur derselben in Spanien finden, so wird man bei der Frage, wer sich denn dort um jene Zeit für Apokryphen interessirte, unwillkürlich sofort an die Priscillianisten denken, zumal da deren Zusammenhang mit dem Orient, insbesondere mit Ägypten, von allen Seiten betont wird. Zwar ist in der Liste der von dieser Sekte verehrten ausserkanonischen Litteratur (2) unser Schriftstück nicht genannt. Allein auf Vollständigkeit des Registers dürfen wir auch gar nicht rechnen; denn dass uns z. B. nicht mehr Briefe erhalten sind, in denen von priscillianistischen Apokryphen

---

(1) Lévy a. a. O. macht mit Recht gegen die Ausführungen von Rénan's Lehrer Abbé *Le Hir* (études bibliques, Paris 1869, II, 128) geltend, dass die Polemik gegen den Nestorianismus keineswegs verbietet, mit der Datirung der Apokalypse über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaufzugehen, da sich unsere dormalige griechische Fassung keineswegs als die ursprüngliche erweist. Nicht nur hat *Le Hir* selbst sichere Spuren einer ursprünglich *aramäischen* Abfassung aufgedeckt, sondern es scheint auch die griechische Redaction des Sozomenos (7, 19, abgedruckt b. *Tischendorf* l. c. XIV f.) eine andere gewesen zu sein, da dieser sich bezüglich der Provenienz der Schrift auf das Zeugnis von Mönchen beruft, dessen er nicht bedurft hätte, wenn damals schon die Vorbemerkung an der Spitze des Buches gestanden hätte. Wer aber (die mündliche Tradition fixirend?) diese Notiz beigab, kann auch die Polemik gegen Nestorius interpolirt haben.

(2) Vgl. die Zusammenstellung bei *Lübker* De haeresi Priscillianistarum (Hauniae 1840) p. 17-21.

die Rede ist, beruht doch nur auf Zufall, da gerade zu Anfang des fünften Jahrhunderts von verschiedenen hierüber berichtet wurde. Im Jahre 415, also kurz vor Abfassung des Johanneskommentars, gelangte des *Orosius* Bericht in die Hände Augustins. Über die nähere Zeit des Briefwechsels mit *Ceretius* lässt sich leider nichts Bestimmtes ausmachen, aber auch hier handelte er sich um Apokryphen (1).

Die Benützung derartiger Litteratur durch Prudentius *a priori* zu leugnen, um nachher diese Leugnung durch einen Scheinbeweis zu stützen, ist nur möglich durch eine völlig unhistorische Zurückdatirung heutiger Anschauungen ins vierte Jahrhundert. Schon damals soll eine Benützung des Tertullian, wie sie Brockhaus dem Prudentius nachweisen will, ohne Verletzung der Pietät gegen die Kirche nicht möglich gewesen sein! Wobei man nur das nicht einsehen kann, warum der Afrikaner im 4. Jahrhundert gefährlicher gewesen sein soll als zur Zeit *Cyprians*, welcher mit seinem « Da magistrum » aus den kirchlichen Censuren bei obiger Voraussetzung gar nicht mehr herausgekommen wäre. Freilich ist die Abhängigkeit des Spaniers von Tertullian auf der einen Seite sicher übertrieben worden, aber mit deren sogut als völliger Leugnung auf der anderen ging man noch viel sicherer in die Irre. Wenn Prudentius so ausgesprochenermassen Schüler Cyprians ist, warum sollte er von ihm nicht auch die Verehrung des Tertullian gelernt haben? Es ist doch keine Methode mehr zu nennen, wenn man eine Abhängigkeit von Olympius und Audentius, welche nach Verlust von deren Werken schlechterdings unerweislich ist

---

(1) Vgl. u. a. *Gams* K. G. v. Spanien II, 1, 403.

und kaum an dem Strohalm einer Inhaltsangabe von ein paar Worten hängt, behaupten zu müssen vermeint, während man die offen daliegende von Tertullian eigensinnig in Abrede stellt, doch auch nur 'aus Liebe zu einer vorgefassten Meinung'. Wer von versifizierten Lehrsätzen eines Konzils bei Prudentius redet, sollte über einen in Verse gebrachten Tertullianismus, den übrigens niemand behauptet hat, nicht sich lustig machen. Der Dichter brauchte ja mit den orthodoxen Ansichten des geistreichen Afrikaner nicht auch dessen heterodoxe sich anzueignen (1). Auch sollte man meinen, was dem h. Hieronymus Recht ist, sollte seinem Zeitgenossen Prudentius billig sein; wie wenig aber der Verfasser der Schriften gegen Helvidius und gegen Jovinian in der Benützung des Montanisten

---

(1) Wenn man einmal die Dogmengeschichte als theologische Disziplin anerkennt, so ist es eine arge Inkonsequenz, gleichzeitig zu behaupten, eine 'eigentümliche Theologie' irgend eines Kirchenschriftstellers setze das protestantische Prinzip freier Forschung voraus. Die auf katholischer Seite erfreulicherweise stets häufiger werdenden Monographien über die Theologie biblischer oder späterer Autoren wären doch sinnlos, wenn nicht eine 'eigentümliche Theologie' derselben möglich wäre, wenn es zwischen protestantischer Willkür und byzantinischer Verknöcherung nicht ein sehr berechtigtes und gesundes Tertium gäbe. 'Wie die Pflanze von dem Boden, auf welchem das Samenkorn ausgestreut war, so nimmt auch das Christentum von der Beschaffenheit des Geistes, welchen es durchdringen soll, seine eigentümliche Beschaffenheit und Färbung an', sagt H. Hagemann (Die röm. Kirche, Freib. 1864. S. 5 f.) ebenso schön als wahr. Ebenso ist es nichts anderes als ein 'grossartiger Anachronismus', dessen Naivetät wahrlich der katholischen Wissenschaft keine Ehre macht, wenn man die gewaltigen inneren und äusseren Kämpfe vergisst, durch welche die Frage: wer hat die orthodoxe Lehre? zwischen Athanasius und Arius erst gelöst werden musste, wenn man thut, als ob dies von Anfang an so klar und eine Kontroverse zwischen Athanasius und Arius eigentlich niemals vorhanden gewesen wäre.

von Karthago eine Verletzung der der Kirche schuldigen Pietät sah, ist neuestens sehr einleuchtend nachgewiesen worden (1).

Mit der Paulus-Apokalypse steht die Sache noch einfacher. So gut palästinische Mönche sie lesen und schätzen durften, so gut war dies auch dem Laien Prudentius erlaubt, der ihren apokryphen Charakter weniger erkennen konnte. Dies umso mehr, als die Benützung der Apokryphen in der *christlichen Kunst* — worauf Msgr. Dr. de Waal mich gütigst aufmerksam macht — seit dem vierten Jahrhundert gang und gäbe war (2), trotz den Erklärungen von Innocenz I., von Hieronymus und Augustinus. Solche Aeusserungen wurden eben wenig bekannt, und es heisst für jene Zeit, welcher ein fester Kanonbegriff fehlte — hat ihn ja unser Volk heute noch nicht! — zuviel vorausgesetzt, wenn man von ihr eine reinliche Scheidung des Apokryphen und Kanonischen verlangte. So ist auch unser Fall nicht der einzige für Apokryphenspuren bei Prudentius: dass die obstetrix Cathem. 11, 97 auf solche Quellen zurückgeht, hat noch niemand zu leugnen gewagt, und dass die Stelle nicht im Sinne von Hieron. c. Helvid. 10., sondern im entgegengesetzten zu nehmen ist, das hätte für solche, die ihre Augen lieber aus Interesse für die Wahrheit öffnen als aus pseudoapologetischem Interesse schliessen wollen, nicht erst konstatiert zu werden brauchen. Wenn man gleichwohl meinte: 'Dass Prudentius diese Annahme aus Apokryphen direkt geschöpft und überhaupt diese Art von Litteratur benützt habe, folgt keineswegs aus unserer Stelle. Aus

(1) *F. Schultzen* N. Jahrb. f. d. Theol. III (1894), 485-502.

(2) Vgl. auch *de Waal's* Arbeiten hierüber in der Röm. Quartalschrift I (1837), 173 ff. 272 ff. 391 ff.

dem Volksglauben hat der Dichter diese Meinung geschöpft' (1) so ist dies nichts weiter als eine Behauptung, welche weder selbst bewiesen werden noch das beweisen kann, was sie erweisen soll. Hat der Dichter die Tradition aus dem Volksglauben (in welchem uns aber Hr. Rösler deren Vorhandensein nachweisen unterlassen hat; dieser Beweis könnte höchstens aus den Kunstdenkmälern geführt werden) genommen, so war dieser von Apokryphen gespeist; umsoweniger Anlass hatte jener, ein Buch zu verwerfen, das nur allgemein verbreitete Anschauungen fixirte (2).

(1) *Rösler* Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Clemens (Freib. 1886), 320 f.

(2) Die oben abgewiesene Annahme hat in dem vorhin zitierten Buche, das an unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothesen ebenso reich ist, wie an Widersprüchen, einen tieferen Grund: Prudentius polemisiert gegen den Priscillianismus, also muss er auch gegen den Apokryphengebrauch polemisieren, dessen jener sich schuldig machte, darf jedenfalls nicht selbst denselben Fehler begehen. Dabei verwickelt sich aber Rösler in eine Menge von Schwierigkeiten, die seinen Hypothesen den Hals brechen. Prudentius kämpft gegen Apokryphenbenützung der Priscillianisten (S. 321 f.); und doch waren zu seiner Zeit die Apokryphen der Sekte den Katholiken unbekannt, trat erst Mitte des 5. Jahrhunderts die Apokryphenlitteratur als Merkmal der Sekte auf (203). Also hatte die spanische Kirche auch keinen Anlass gegen solchen Missbrauch einzuschreiten; und doch soll gerade sie damals die schärfsten Verbote gegen Apokryphen erlassen haben (320). Prudentius durfte daher solchen Missbrauch nicht treiben; und doch wird sein gegenteiliges Verfahren damit gerechtfertigt (S. 321 Anm.), dass erst 405 Innocenz I die Apokryphen scharf verurteilte! Prudentius, der *nicht vor 390* zu dichten anfang (S. 23), hatte *noch keinen Grund*, gegen die irrthümliche Tradition von der obstetrix bei Maria anzukämpfen; erst als Helvidius gleichzeitig oder einige Jahre *später* diese Tradition missbrauchte, erhob sich Hieronymus gegen dieselbe (S. 321): Hieronymus aber schrieb *contra Helvidium* — 383 (Bardenhewer Patol. 435)! Nach S. 322 wäre der berufsvergessene Dichter unter die Bibliographen gegangen, indem er uns (Apoth. 438) mittheilt, die delphischen Orakelsprüche seien 'in

Was Prudentius der Paulusapokalypse entnimmt, ist für seine Zeit nicht so anstößig, wie manche meinen, und man müsste eine ganze Reihe alter und neuer christlicher Theologen von Augustin bis zu dem Jesuiten Hurter ignorieren, um mit *Israel Lévy* (dessen Name ebenso beredt für seine Konfession zeugt wie das seine Arbeiten publi-

den sibyllinischen Büchern veröffentlicht', während Georges' Lexikon jeden Schüler darüber belehrt, dass *edere* der terminus technicus von Sprüchen der befragten Orakel oder heiligen Bücher ist, und Cicero-Stellen, wie: *Haec ex oraculo Apollinis Pythii edita tibi puta*, oder *Livius: ex fatalibus libris editum erat* ohne weiteres den richtigen Sinn an die Hand geben. Aber es müssen die von den Christen benutzten späteren Sibyllinen sein, damit Prudentius vor 'Apokryphen' gewarnt und gegen Priscillian polemisiert hat. Da war Arevalo wieder der Klügere, indem er wenigstens mit 'mihi non liquet' schloss! Wiederum soll antipriscillianistische und apokryphenfeindliche Tendenz folgen aus Apoth. praef. 23 ff. wegen der 'merkwürdigen Ähnlichkeit mit der Antwort eines gewissen Peregrin, die derselbe an seinen Freund zur Widerlegung der sog. canones Priscilliani zu den paulinischen Briefen schickte' (321 f.): es ist Schepss 110, 10 ff. gemeint. Eine böse Geschichte! Die Überarbeitung des priscillianischen Textes durch den 'gewissen Peregrin' ist eben erst 'vor 821' (Bardenhewer 399) bezeugt und sicher nicht zu Lebzeiten des Prudentius oder Hieronymus erfolgt, sonst wäre die Verbreitung der Kanones unter des Letzteren Namen nicht so leicht gewesen. Also hat der Dichter den intakten Text Priscillians vor sich gehabt und haben wir wieder ein Beispiel von Übereinstimmung des Prudentius mit dem Haeresiarchen, statt mit dessen Bekämpfern (vgl. Tüb. Theol. Quartalschrift 1894, 108 ff.); Prudentius ist in diesem Falle ein Zeuge dafür, dass wirklich, wie allgemein angenommen wird, die Redaktion Peregrins eine wenig einschneidende war. Die verächtlichen Urteile über profane Weisheit und Kultur sind auch dem Priscillian der Traktate sehr geläufig: tr. III, p. 47, 21: *picturis se dicat credere vel poetis, quoniam iam facilius admittunt quod philosophorum studia mentiuntur*; ibid. 48, 15: *nec de sophisticis quaestio est, ubi quod quis adsumpserit sequitur et, dum dialecticum ingeniorum opus voluit, sectas de persuasionem fecerunt*; ibid. 20: *Inde denique heresis, dum singuli quique ingenio suo potius quam deo serviunt et non sequi symbolum, sed de symbolo disputare disponunt u. s. w.* Vgl. auch tr. VI, p. 75, 10 ff., besonders die bezeichnende Erweiterung von

zirende Organ) behaupten zu können, die Theologen hätten die in Frage stehende eschatologische Sondermeinung stets als Häresie behandelt (1). Nicht immer hat man gegen jede nicht die gewöhnlichen Pfade wandelnde Anschauung sofort auf Ketzerei erkannt; um so unbefangener konnte man eine abweichende Meinung, wo sie sich zeigte, als solche bezeichnen, und hatte nicht nötig, derlei Schwachheiten eines 'katholischen Dichters' durch exegetische Künste zu heilen. Solche Praktiken von 'Theologen' neuester Schule stehen in einem wenig erfreulichen Kontrast zu der freisinnigen Unbefangenheit des Jesuiten Petavius, der vor dritthalbhundert Jahren seine *Dogmata theologica* schrieb.

Eingehender ist in litterarhistorischem, nur sehr summarisch in theologischem Interesse der Gang verfolgt worden, welchen jener Glaube an eine Ruhe der Verdammten am Sabbat bzw. Sonntage durch die mittelalterliche Litteratur gemacht hat (2). Wenn es im *mozarabischen Missale* zum Mittwoch nach Ostern heisst: *Viderunt te inferi, Deus,*

---

Tit. 3, 9; II Tim. 2, 23 (*captiosas mundi et inutiles respuat quaestiones*). Solche Stellen fehlen auch nicht in dem sicher echten Tr. I (9, 21; 14, 9 ff.) s. *Schepss Pro Priscilliano* (Wiener Studien XV [1893], 138; Separatabdr. 12). Auch die Betonung Christi in den Kanones im Vergleich mit der Apotheose verdient wie noch manches Andere reifere Erwägung.

(1) *Lévy, Revue, XXV, 17.*

(2) *A. Graf A proposito della Visio Pauli*, in *Giorn. stor. della lett. ital. XI* (1888) 344-62; mit geringen Beifügungen wieder abgedruckt in dessen *Miti, leggende e superstizioni del medio evo I.* (Torino, 1892) 241-270. Ich zitiere nach der ersten Bearbeitung. *Th. Batiouchkof Le débat de l'âme et du corps. Romania XX* (1891), besonders S. 17 ff. Eine von *Paul Meyer, Romania VI* (1877), 11 in Aussicht gestellte Studie über die *Visio Pauli* scheint nicht erschienen zu sein. *H. Brandes' Schrift* habe ich nur früher einmal flüchtig ansehen können.

viderunt et tremuerunt a voce tonitruui tui, dicentes: Absorpta est mors in victoria.... Propter quod attonita paululum stetera supplicia miserorum (1), so ist hier die Stelle des Dichters um so gewisser vorgeschwebt, als das mozarabische Brevier den betreffenden Hymnus aufgenommen hat. Selbstverständlich aber wird hiedurch, dass das Missale nicht zur Erklärung der Prudentiusstelle verwendet werden darf, wie dies geschehen ist. *Augustins* wechselnde Stellung wurde bereits angegeben und muss bei anderer Gelegenheit noch zur Sprache kommen. *Caesarius von Arles* zeigt in einer Homilie starke Reminiszenzen an die Worte des Prudentius (2). Aus dem karolingischen Zeitalter ist die *Heito'sche* Bearbeitung der *Visio Wettini* (3) zu erwähnen, nach welcher die unenthaltamen Priester im Jenseits gepeinigt werden *sine intermissione uno tantum die intermisso, die tertia*. Diese Wendung scheint nun allerdings von der alten Auffassung wesentlich abzuweichen; allein da auch die poetische Bearbeitung derselben Vision durch *Walahfrid* (4) eine Modifikation gegenüber Heito's Fassung aufweist, zugleich aber starke Anklänge an Prudentius (5), so ist der Einfluss des letzteren auf jenen Gelehrtenkreis sichergestellt. Direkt nimmt auf den altchristlichen Dichter Bezug *Peter Damiani* im dritten Kapitel seines Briefes an Papst Nikolaus V (1059—61) über das Recht der Abdankung

(1) Angeführt von *Arevalo* in seinen Prolegomena n. 182.

(2) Hom. 1 de pasch. (M. 67, 1043), unrichtig zitiert von *Arevalo* z. d. St.

(3) M. 105, 770 ff. oder *Dümmler* Poet. lat. II, 267-275. Vgl. *Wattenbach* Deutschlands Geschichtsqu. <sup>5</sup> I, 260 *Ebert* Litt. d. M. A. II, 149.

(4) M. 114, 107. *Dümmler* l. c. 301-334 *Wattenbach* u. *Ebert* a. a. O.

(5) *Bock* in Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl. L (1871), 7. *Wattenbach* 260, A. 3.

(M. 145, 423). Hier gibt er eine Erzählung des Erzbischofs Humbert wieder, wonach dieser auf der Rückkehr von Apulien in der Gegend von Pozzuoli unheimliche kleine schwarze Vögel gesehen hatte, welche am Samstag Abend plötzlich aus dem Sumpfwasser auftauchten und bis zum Montag früh sichtbar blieben, eine Frist die ihnen gestattet sei *ad tempus refrigerii*. Am Montag früh aber erscheine ein grosser geierartiger Rabe, welcher *concavo gutture* laut krächze — man wittert des Pudels Kern — worauf die Vögel ebenso plötzlich wieder im Wasser verschwinden. Keinem Vogelsteller sei es jemals gelungen, einen dieser Vögel zu fangen, niemand habe sie noch fressen oder mit andern Vögeln fliegen sehen. Einige sagen, es seien die Seelen der Verdammten, welchen für diese Zeit Ruhe gegönnt sei. Als Desiderius, der Abt von Monte Cassino, an der Wahrheit dieser Erzählung Zweifel äusserte, habe Humbert erklärt, so erzähle das Landvolk von Pozzuoli.

Von *Konrad von Querfurt* († 1202) wird dieselbe Geschichte, nur mit Lokalisierung auf Ischia, wiederholt (1), während *Vinzenz von Beauvais* sie fast mit denselben Worten wie Peter Damiani berichtet (2). In der *Legende vom h. Brandan* sieht dieser Heilige u. a. den Judas in seinen Peinen, von denen er zu gewissen Zeiten des Kirchenjahrs, vor allem aber jeden Sonntag ruhen darf (3). Von letztgenannter Schrift ging die Vorstellung in das Gedicht *Imago Mundi* über, welches dem 13. Jahrhundert angehört, und in verschiedene andere Schriften (4).

---

(1) Bei *Leibnitz* *Scriptores rerum Brunsviciensium* II, 698, zitiert von Graf 353.

(2) *Speculum hist.* 26, c. 62.

(3) Graf 355.

(4) Graf 356.

Was man sonst gelegentlich über das Vorkommen ähnlicher Meinungen bei patristischen oder scholastischen Autoren angegeben findet, erweist sich bei näherem Zusehen als nicht zur Sache gehörig; denn wenn bei *Chrysostomus*, bei *Dionysius Areopagita*, in Rufins *Macariuslegende*, bei *Isidor von Sevilla* und in einer unechten Rede des hl. *Johannes von Damascus*, in der *Barontaslegende* und bei den Scholastikern *Robert von Pulleyn* († 1150) und *Peter von Poitiers* († 1205) von der Möglichkeit geredet wird, dass (durch das Gebet der Seligen im Himmel oder der auf Erden Lebenden) den Gepeinigten im Jenseits Hilfe und Linderung zuteil werden könne, so fehlt dort gerade das Moment völliger Unterbrechung und ist auch nicht überall ganz klar, ob nicht das Fegfeuer damit gemeint ist. Auch beim h. *Thomas von Aquin* lässt sich nicht mit Sicherheit konstatiren, wie er sich zu unserer Frage stellte, da er sie stets nur im Zusammenhang mit der anderen behandelt, ob auf das Gebet der Heiligen oder Gläubigen hin eine Milderung der Höllenqualen möglich sei, wie denn auch der von ihm angeführte und bekämpfte *Wilhelm von Auxerre* beide Fragen — die er verneint — zusammenwirft. Über jede derartige Meinung urteilt der Fürst der Scholastik: *est praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria, et vana et nulla auctoritate fulta, et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis, tum quia totaliter ad vitae terminum pervenerunt* (1).

---

(1) *Summa theol. suppl. III. q. 1. a. 5.* Mit fast denselben Worten in 4. dist. 45. q. 2 qcl. 1. Vgl. Hurter, *Theol. dogm. comp. III* (6 Oenip. 1889), 581.

Einer grösseren Bekanntheit und milderer Beurteilung erfreut sich die erörterte Vorstellung bei den Theologen der neueren Zeit. Wenn *Bellarmin* (*De purgatorio* 2, 18) — welchem neuestens *Abbé Le Hir* (1) nachfolgte, indem er von *licenze poétique* des *Prudentius* redet — mit der Bemerkung *more poetico lusisse Prudentium* sich über die Schwierigkeit hinwegsetzt, so nimmt ein halbes Jahrhundert später sein Ordensgenosse *Petavius* die Sache gründlicher, indem er nach Beiziehung der von uns erwähnten verwandten Stellen von *Chrysostomus* und *Augustinus* sein Urteil dahin abgibt: *De hac damnatorum saltem hominum respiratione nihil adhuc certi decretum est ab ecclesia catholica, ut propterea non temere tanquam absurda sit explodenda sanctissimorum patrum haec opinio, quamvis communi sensu catholicorum hoc tempore sit aliena* (*De angelis* 3, 8, 18). Der Mauriner *Mathoud* kommt in seinem Kommentar zu den von ihm (Paris 1655 fol.) edirten Sentenzen *Robert Pulleyn's* 1, 14 (vgl. auch zu *Peter von Poitiers* 5, 20, ebend. p. 336<sup>a</sup>) auf die Frage zu sprechen, will aber von dieser vereinzeltten Anschauung nichts wissen und meint von *Peter Damiani*: *plus aequo videtur aliis credidisse*. Dem *Petavius* stimmt in wesentlichen zu *J. B. Faure*, ebenfalls Jesuit, in seinem Kommentar zu *Augustin's Enchiridion* ([ed. II.] Neapel 1847 p. 208). Gegen *Thomas* bemerkt er, wenn derselbe sage, die Ansicht von einer möglichen Linderung der Höllenstrafen habe keine Auktorität für sich, so habe er *Chrysostomus* und *Prudentius* nicht beachtet, und doch sei letzterer sehr zu beachten: *cuius auctoritatem si eludamus, quod poetice cecinerit, nulla eius*

---

(1) *Études bibliques* 1. c.

auctoritas erit, ubi tam multa adstruit religionis nostrae mysteria aut ceremonias. Non itaque spernenda eius auctoritas est; poeta est enim, qui non fabulas, sed mysteria ritusque religiosos metro illigavit. Der Herausgeber des Prudentius *F. Arevalo* (I, Rom 1788, Proll. c. 18, p. 156 ff.) ärgert sich über die Auskunft seines Ordensgenossen Belarmin, welche anderen nur Anlass zu schlechten Witzen gegeben. Die Sache sei ja nicht so vereinzelt; Petavius habe den Dichter gewiss besser verstanden als jene, die denselben *non dogmatice, sed poetice* reden lassen: möchte man ihm doch diese feine Distinktion erklären! Von der Bemerkung eines 1607 zu Rom erschienenen Index (welcher zu der Stelle ein « Cautè lege » anordnet): Forsan Prudentius poetico more lusisse tantum voluit ad indicandum laetitiam diei resurrectionis Domini meint er: Quam interpretationem alii tueantur per me licet; ego potius credam Prudentium cum aliis errasse, si tamen certo affirmari potest illam opinionem quorundam veterum errorem esse.

Um noch einige Neuere zu nennen, so ist für *H. Klee* die Ansicht im Sinne Arevalos unverfänglich, *Oswald* in seiner Eschatologie registriert sie mit dem blossen Beifügen, sie sei unbegründet, und *Hurter* endlich beschränkt sich darauf, sie in einer Anmerkung zu erwähnen und die Urteile einiger auch von uns zitirter Auktoritäten darüber anzuführen (1).

So ist denn der häretische Charakter dieser Prudentiusstelle, auch wenn man ihr ihren ursprünglichen Sinn

---

(1) *Rösler* a. O. 455 findet es mit Recht 'sonderbar', dass bei *Jungmann* De novissimis (Ratisb. 1871) n. 118 unser Lied als 'Hymnus V. post fest. paschale' zitirt wird. Das Zitat ist einfach aus

belässt, keineswegs so ausgemacht, wie *Lévy* meint und *Rösler* zu fürchten scheint, weil er eine neue Deutung versuchen zu müssen glaubte. Dass der ursprüngliche Sinn jener ist, welchen ausser den mittelalterlichen Autoren Theologen wie Bellarmin, Petavius, Arevalo und Faure darin fanden, war für jeden Unbefangenen klar und ist durch den Nachweis der Paulusapokalypse als Quelle des Dichters evident geworden. Denn dass die letztere nicht etwa nur eine Ruhe für die Verdammten in der Auferstehungsnacht selbst, sondern an jedem Sabbat begw. Sonntage lehren will, geht aus den von Lévy beigezogenen Parallelstellen unzweifelhaft hervor: in den betr. jüdischen Schriften sollte die Heiligkeit des Sabbats dadurch illustriert werden, dass die Feier dieses Tages als nicht auf diese Welt beschränkt, sondern auch noch ins Jenseits sich erstreckend dargestellt wurde (1).

---

Faure herübergenommen und ist die falsche Anflösung einer Abkürzung — Missverständnisse, welche durch die Meinung mancher Dogmatiker entstehen, dass sie ihre Gewährsmänner nicht selbst einzusehen brauchen, sondern sich mit sekundären Zitaten begnügen dürfen.

(1) Wo es sich um Anleihen zwischen Christen und Juden handelt, ist die Frage, wer der entlehrende Teil ist, nicht schwer zu lösen, und auch in unserem Falle hatte Lévy geringe Mühe zu beweisen, dass der Verfasser der Paulusapokalypse jüdische Vorstellungen verwertete. Jedenfalls also für diesen Glauben an eine Sabbatruhe in der Hölle muss eine jüdische Quelle angenommen werden, und damit gewinnt die Frage wieder an Berechtigung, ob nicht auch andere Stücke jüdischen Volksglaubens auf die Paulusapokalypse wie auch auf andere Apokryphen einwirkten. Die *Petrusapokalypse* allein genügt offenbar nicht; übrigens muss auch sie noch andere Quellen als nur hellenistische haben, und ist der eschatologische Vorstellungskreis des späteren Judentums m. E. bei weitem nicht genügend durchmustert worden, ehe man eine so weit gehende hellenistische Unterlage annahm, wie *A. Dieterich* (*Nekyia*, Leipzig 1898) — trotz der Verwahrung S. 214 — dies thut. Bei aller Anerkennung seiner umfassenden Gelehrsamkeit und gewandten Kombination bleibt doch der

Ein so wirkungsvolles Motiv, wie die christlich gefärbte Fassung dieser Idee es darbot, mochte der Dichter sich umso weniger entgehen lassen, als er von der wahren Abkunft desselben keine Ahnung haben konnte.

---

Eindruck bestehen, als ob bisweilen um jeden Preis eine griechische Quelle sich finden müsste.

Nachträglich stosse ich auf *J. Réville's* Besprechung des Dieterich'schen Buches in der *Révue de l'histoire des religions* XXXI (1895), welcher S. 75 meint: es sei Hn. Dieterich gegangen, wie es gerne gehe: bei dem Suchen nach orphischen und pythagoreischen Einflüssen sehe er überall nur solche; mit ebensoviel Recht, wie D. (S. 228) in der orphischen Religion in gewissen Ländern im zweiten Jahrh. die Hauptmacht sieht, die dem Christentum gegenüberstand, könnte man dies von den Cynikern sagen. D. habe die Gesellschaft, in welcher das Christentum entstand, studirt, aber doch nur einen Bruchteil, und nun alles um diesen gruppiert. Ein weniger summarisches Studium der jüdischen Apokalyptik hätte ihm gezeigt, dass es da viel mehr Berührungspunkte für die christliche Eschatologie gibt, als er gelten lässt, und hätte ihm Gelegenheit gegeben zu noch fruchtbareren Untersuchungen über das Problem griechischer und persischer Einflüsse, welche auf den jüdischen Geist wirkten theils nach der Restauration, theils durch die Eroberung Alexanders d. Gr., wodurch der Uebergang von der prophetischen Litteraturgattung in die apokalyptische erfolgte. [Dies scheint mir freilich die Ersetzung unseres Problems durch ein noch complizirteres, bei dessen Erforschung nicht weniger bedeutende Irrgänge gemacht wurden]. Der ägyptische Glaube über das Leben nach dem Tode hätte ihn gelehrt, dass es nicht nötig sei, auf orphische und pythagoreische Einflüsse zurückzugehen, um die Petrusapokalypse zu erklären, er hätte in Ägypten selbst alles gefunden was er brauchte. Sehr treffend bemerkt Réville weiter: die Ägyptologen vergessen bei derlei Untersuchungen die griechischen und orientalischen Einflüsse, die Gelehrten von der Schule Dieterichs vergessen Ägypten und Syrien — immer das, was man in Deutschland Einseitigkeit nenne. Dies veranlasst ihn, der Methode *G. Anrich's* (Das antike Mysterienwesen und sein Einfluss auf d. Christentum. Gött. 1894) vor der *E. Rohde's* (Psyche, Freiburg 1887 ff.) u. *Dieterich's* den Vorzug zu geben.

## NACHSCHRIFT.

Aus dem von H. P. Rösler mir eben gütigst zugesandten Manuskripte seines Artikels *Prudentius* für das Freiburger Kirchenlexikon ersehe ich, dass derselbe meinen Widerspruch gegen einzelne seiner Aufstellungen als in vielen Punkten begründet anerkennt. Hätte ich das vor Drucklegung der vorstehenden Abhandlung gewusst, so hätte manches kürzer abgemacht, manches als erledigt beiseite gelassen werden können. Nach einer früheren Kundgebung des genannten Gelehrten hatte ich annehmen müssen, dass er seine Hypothesen im ganzen Umfange aufrecht erhalten wolle, und so war mir daran gelegen, für meine Kritik immer wieder neue Gründe geltend zu machen.

M.