

Die pseudoambrosianische Schrift „de sacramentis“.

Ihre Ueberlieferung und Quellen.

Von

Dr. Theodor Schermann.

Die Tragweite, welche der Entscheidung der schon vielseitig behandelten und ebenso mannigfach beurteilten Frage, ob die Schrift *de sacramentis* den hl. Ambrosius zum Verfasser hat oder nicht, noch heutzutage zukommt, lässt sich bemessen an der Rolle, welche ihr in der Behandlung der Sakramentenlehre im allgemeinen, der Tauf liturgie, nicht zum wenigsten der Geschichte der eucharistischen Feier, des Messkanons und der Transsubstantiationslehre angewiesen wird. Die katholischen Forscher betrachteten sie als Ergänzung der unzweifelhaft echten ambrosianischen Schrift *de mysteriis*, andersgläubige Gelehrte suchten aus der Verwandtschaft beider Schriften auch gegen die ambrosianische Abfassung letzterer einen Beweis erbringen zu können.

Thatsächlich wurde die Schrift *de sacramentis* in den Abendmahlstreitigkeiten des Mittelalters weit mehr zur Ergründung der Traditionslehre herangezogen als die Schrift *de mysteriis*, verursacht durch ihre ausführliche Behandlung der Eucharistielehre. Trotzdem dass der Streit des Paschasius Radbertus, Ratramus und Rhabanus Maurus nicht um die Verwandlung der Elemente durch Christi Worte gehandelt hat, war doch die Schrift *de sacramentis* Mittelpunkt des Disputes. Zu dem thatkräftigen Angriff gegen Berengars rationalistische Lehre und dann zum Ausbau der Sakramentenlehre in der Scholastik überhaupt, insbesondere durch Hugo von St. Viktor, hatte ihre Lehre wesentlich beigetragen. Dass auch im Reformationszeitalter ihre Lehre, als unverbrüchlicher Zeuge der Tradition, im

Gegensatz zu den Theorien der Neuerer stand, beweist der heftige Angriff, den Bullinger auf sie machte.¹

Es ist jetzt aber höchste Zeit geworden, sich Klarheit über die Echt- oder Unechtheit zu verschaffen, um nicht weiter in der Beantwortung anderer Fragen, welche ebenfalls in *de sacramentis* einen Stützpunkt haben, im Ungewissen zu sein oder mit Citaten aus derselben als gegebenen Grössen zu operieren.

§ 1. Ueberlieferungsgeschichte.

Es steht fest, dass die von Augustinus (c. Julian. II 5, Retract. II 4) dem hl. Ambrosius beigelegte Schrift *de sacramentis* mit der hier in Frage kommenden nicht identisch sein kann; denn jene hatte den Untertitel *sive de philosophia* und war hauptsächlich gegen die Neuplatoniker gerichtet. Wir haben bis zum 9. Jahrh. gar keine Citate aus derselben, sondern den ersten Anhaltspunkt bieten uns die zwei Hss Cod. Sangall. 188 und Cod. Vatic. lat. 5760, welche dem 7. resp. 9. Jahrh. angehören.

Mabillon zählt unter seinen zur Textherstellung benutzten Hss nur französische auf,² er weiss aber auch von dem ältesten Codex, der die Schrift überliefert, dem Codex Sangallensis; er erwähnt ihn in seiner praefatio³ und in seinem Iter Italicum,⁴ ohne ihn collationiert zu haben. Ueber den Grund dieses Versäumnisses geben uns zwei Briefe Mabillons an den Stiftsbibliothekar von St. Gallen Hermann Skench (Schenk) Auskunft, die im Stiftsarchiv Rubr. 29 fasc. 14 aufbewahrt sind.

Der erste Brief, datiert vom 6. Juni 1681 von Paris, bittet um Collation der St. Gallener Hs. Nach einleitenden Worten, worin Mabillon die Unterbrechung der Correspondenz bedauert, schreibt er: *Ad id igitur venio, cuius gratia tibi scribere proposui. Primum est quod te rogant sodales nostri, qui restituendo Ambrosio navant operam, ut librum de Sacramentis, qui in vulgatis Ambrosio tribuitur, cum vetustissimo codice vestro conferre non graveris. Est autem*

¹ Mabillon, *praefatio* (Migne 16, 410); zu Bullingers Angriff vgl. Thomasius, DG II², Erlangen 1889, 584.

² Migne 16, 1413.

³ Migne 16, 417.

⁴ Mabillon, *Iter Italicum*, I 2, Paris 1637, 7–8.

idem iste codex, quo usus es in describendis homiliis, quarum exemplum ad me superiore anno transmisisti. Mabillon gibt nun die Beschreibung der Hs, welche ihm Schenk in einem früheren Briefe gemacht hatte, um ihm für die Identifizierung des Codex Fingerzeige zu geben: qui codex ita incipit, in Christi nomine incipiunt humiliae sive dicta Sancti Augustini etc. Inter istas autem humilias habentur sub medium (ni fallor) quaedam humiliae, quae libros de Sacramentis constituunt. Zu Ende bittet er: Quodsi id praestare possis, quaeso ut quam primum id per otium tibi licebit, exsequi digneris, quoniam interrupta est ob hanc collationem speratam editio. Quod si forte id propter alias occupationes tuas id non erit in tua potestate, rogo te ut quantocius id nobis significes, ut editionem Ambrosianam persequamur. Non est quod te moneam, ut si editos libros cum veteri codice conferas, nobis indices, qua editione Ambrosii usus sis, ut facilius sit variantium lectionum comparatio.

Dieser Brief bietet einen Einblick in die unter Gelehrten hergebrachte Geschäftspraxis; der zweite Brief Mabillons vom 12. Sept. 1687 zeigt eine ernste Kehrseite: *Iam fere duos menses sunt quod te rogavi, ut prioribus beneficiis quae in me liberali animo contulisti, unam adderes gratiam, dubiasve variantes lectiones librorum de Sacramentis, quae S. Ambrosio tribuuntur, ex perantiquo Bibliothecae vestrae codice mihi submittere non gravereris in gratiam nostrorum, qui novae Ambrosii editioni operam dare pergunt. At cum nullum abs te hac de re responsum habuerim, suspicor epistolam ad te meam fuisse interceptam.* Im weiteren wird wiederum die Hs beschrieben wie im ersten Brief. Es scheint, dass auf keinen der beiden Briefe eine Antwort erfolgt ist. So blieb der wertvollste Zeuge bis jetzt in der Echtheitsfrage unberücksichtigt.

Cod. Sangall. 188, s. VII, Pergaments, von Einer Hand in römischer Unciale, enthält keine ambrosianische Schriften, sondern Homilien Augustins und des Maximus.¹ Auf eine solche des letzteren beginnt S. 345 ohne Ueberschrift und Namensangabe mit roter Tinte: *Incipit prima die in pascha - de sacramentis quae accepistis.* Das erste Buch schliesst wie in der Benediktinerausgabe. S. 352: *Item in sequentia - in diluvio quoque - vitae praeferas temporali* mit Doxo-

¹ Weitere Beschreibung im Hsskatalog von St. Gallen, Halle 1875, 69.

logie (= Migne de sacr. I. II). S. 360: *Item denique - Esterno die de fonte disputavimus - de sacramentis ipsis tractabimus* (= Migne de sacr. I. III). S. 366: *Item in sequentia - In veteri testamento sacerdotes - potestas* mit Doxologie (= Migne de sacr. I. IV). S. 373: *Item sequentia*. S. 374: *Hesternus sermo - ipsi ergo laus et gloria* mit Doxologie (= Migne de sacr. I. V). S. 383: *Item sequentia - Sicut verus est Dei filius* — S. 388: *orare in omne* [beigefügt *Domine Deus*] (= Migne de sacr. VI 4, 17). Hier bricht der Text auf der Seite ab, es sind 12 Zeilen unbeschrieben. S. 389 fährt fort: *loco, qua ratione - magni | ficentia, potestas* mit Doxologie (= Migne de sacr. VI 4, 17 — VI 6, 25). S. 392: *Item sequentia - Alium Psalmorum David - pervenire possitis* mit Doxologie (= Migne de sacr. VI 3, 25). S. 393 folgt sogleich: *Incipit de die dominica ascensionis* ohne weitere Autorangabe, also wohl dem Maximus von Turin gehörend.

Eine zweite Hs, welche für die Ueberlieferungsgeschichte der Schrift von Bedeutung ist, ist Cod. Vatic. lat. 5760. Eine ausführliche Beschreibung gab bereits Caspari.¹ Hier ist nur die Stellung und Einteilung der Schrift *de sacramentis* von Interesse. Während bis fol. 127 echte ambrosianische Schriften Aufnahme fanden, beginnen alsbald die unrechtmässigerweise dem hl. Ambrosius zugeschriebenen *libri de trinitate*. Fol. 167^v beginnt ohne jede Ueberschrift: *celebrata actenus mysteria*, von späterer Hand beige-schrieben: *Ambrosii de initiandis sacramentis*. Diese von Caspari edierte Symbolauslegung ist als *liber primus* behandelt, wie die Unterschrift fol. 169^v anzeigt: *finit liber primus, incipit liber secundus*. Es beginnt alsdann *de sacramentis quae accepitis* = de sacr. I. I. Das erste und zweite Buch von *de sacr.* ist zu Einem zusammengezogen, fol. 174^v schliesst daher das erste und zweite Buch als lib. II. Von hier ab ist die Büchereinteilung die von Cod. Sangall. Fol. 182^v hört der Text mitten in der Seite auf mit *possis orare* (= de sacr. VI 4, 18), fährt fort 183^v ohne Zeichen *mulieris gravitas et pudicitia* (= de sacr. VI 5, 219). Das Buch schliesst fol. 184^v mit *pervenire possitis* und Doxologie. Trotz der Sechsteilung des Buches innerhalb des Textes ist im Register fol. 1 eingeschrieben: *eiusdem*

¹ Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiania 1890, 405 A 2.

libri V de initiandis et de sacramentis; offenbar bezieht sich libri V nur auf die letztere Schrift, da *de initiandis* als erste gezählt wurde.

Dass die Einverleibung der Schrift *de sacramentis* in ambrosianische Hss durch die inhaltliche Berührung mit *de mysteriis* sich schon bald vollzog, beweist Cod. Vatic. lat. 266 (s. IX), wo fol. 107^v beginnt: *Mediolanensis episcopi primus liber de mysteriis*, fol. 116^v *de sacramentis* mit der jetzigen Einteilung. Mabillons Angabe lässt vermuten, dass in den französischen Hss die beiden Schriften in unmittelbarer Beziehung standen.

Wenn schon in Cod. Sangall. weder die Ueberschrift *de sacramentis* war, noch auch die Teilung in sechs Bücher feststand, so ist hierin eine ziemliche Willkür in späteren Hss nicht zu verwundern. Während Cod. Vat. lat. 282 (s. XI) unsere Ueberschrift wohl den ersten Worten der ersten Katechese entnommen hat, und zuerst die Schrift *de sacramentis* f. 103–112^v, dann 112^v *de mysteriis* enthält, ist in Cod. Vatic. lat. 278 (s. XII) das umgekehrte Verhältnis. F. 110, 2. Kol. beginnt *de mysteriis* mit der Ueberschrift: *Incipit liber beati Ambrosii episcopi (liber ausradiert) de mysteriis sive liber (beide Worte radiert) de sacramentis*. Es waren offenbar in der Vorlage die beiden Bücher unter Einer Ueberschrift, wie auch in Cod. Vat. 296 (s. XIII) f. 1^v beginnt: *liber sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi unus de mysteriis, (VI) de sacramentis*, während f. 11^v die Schrift *de sacramentis* folgt: *incipit I (I radiert) de mysteriis*; am Rande schreibt eine spätere Hand *de sacramentis*. Fol. 14^v dagegen *explicit liber primus sancti Ambrosii de sacramentis, item eiusdem liber secundus*. Fol. 27^v ist am Rande bemerkt *oratio dominica*. Cod. Vatic.-Ottob. lat. 122 (s. XIII) f. 52^v *incipit beati Ambrosii Mediolanensis de mysteriis liber primus*; f. 59^v *finit de initiandis, incipit de sacramentis*; f. 70^v sind die Pater noster-Erklärung und f. 73^v die letzten zwei Anschnitte von l. VI 25–26 getrennt geschrieben.

Die Hss des 14. und 15. Jahrh. haben die gesichtete Reihenfolge in sechs Büchern: Cod. Vatic. lat. 314 (s. XIV) f. 184, Cod. Vatic. lat. 287 (1477 geschrieben) f. 17; Cod. Vatic. - Urbin. lat. 41 (s. XV) lässt f. 89^v *de sacr. VI 25–26* ganz weg und hat nach *de sacramentis* die Schrift *de mysteriis*.

Auch in einem Briefwechsel des 12. Jahrh., welchen der Bibliothekpräfekt Martinus von Mailand mit Regensburger Mönchen

Paul und Gebhard hatte, geschieht unserer Schrift Erwähnung. Die Regensburger schreiben: ¹ *illum titulum quem tu ponis, incipit liber sacramentorum, nos non habemus, quippe qui non unum tantum, sed et sex Ambrosianos libros de sacramentis lectitare solemus.* In dem Handschriftenbestand des Klosters Cluny im 12. Jahrh.² wird ein Codex verzeichnet, *in quo continentur libri de Trinitate, de pastoribus, de mysteriis et de sacramentis*; auch in einem zweiten folgten sich letztere zwei Schriften. Ebenso war es in einem Codex der päpstlichen Bibliothek unter Gregor XI., beschrieben im Jahre 1375.³ Dagegen überlieferte eine andere Hs das Buch *de sacramentis* für sich nach *sententiae Hugonis*, eine zweite hatte die Titel: *de ministeriis incidandis, de sacramentis*. Dass unter dem ersten Ausdruck nichts anderes zu verstehen ist als *de mysteriis initiandis*, geht aus einem dritten Codex hervor, der die gewohnte Reihenfolge hat mit Verstümmelung des ersten Titels: *de ministeriis, sermones Ambrosii de sacramentis*. Dass diesen letzteren hier aufgeführten Hss ganz verschiedenes Alter zukommt, ist selbstverständlich; immerhin sind sie für die frühe Einteilung der Schrift in sechs Bücher und die Zueignung an Ambrosius wichtige Zeugen.

Der Zeitpunkt, wann die Schrift unter des hl. Ambrosius Namen gestellt wurde, auch die Art und Weise, wie dies möglich war, lässt sich feststellen. Nur ganz allgemein citiert P a s c h a s i u s Radbertus⁴ in seiner Schrift *de corpore et sanguine Domini* eine ambrosianische Schrift eucharistischen Inhalts; aber es bleibt dahingestellt, welche von beiden in betracht kommenden Schriften, ob *de mysteriis* oder *de sacramentis*, er gemeint hat. Einen grösseren Gewinn bietet des R a t r a m u s⁵ Streitschrift gleichen Titels. Zu der Aufforderung: *percontemur quid ex hoc sanctus Ambrosius sentiat* führt er in *de corpore et sanguine Domini* n. 51, 52, 59, 61, 64,

¹ Mabillon, *Museum Italicum* I 96 ff.; Mercati, *le Titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio* 1898, 37 f. (Ambrosiana fasc. VIII).

² L. Delisle, *Appendice des inventaires des Manuscrits de la Bibliothèque nationale fond de Cluni*, Paris 1884, 342.

³ Fr. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum I*, Romae 1890, 483 f.

⁴ Migne 120, 1269 B.

⁵ Migne 121, 144 B. Ratramus citiert in *de corq. et sang. Dom.* 51: de myst. VIII 47; in n. 53 und 56: de myst. IX 52–54; in n. 59, 61, 64, 65: de myst. IX 58; in n. 66: de sacr. V 3, 24–25.

65 unter dem Doppeltitel: *in primo Sacramentorum libro (liber de iis qui mysteriis initiantur)* Stellen aus der ambrosianischen Schrift *de mysteriis* an, während er in n. 66 zweimal das fünfte Buch *de sacramentis* ausschreibt mit der Bemerkung: *in libro quinto Sacramentorum doctor idem affirmat*. Diese Citationsweise hat bereits die Zusammenstellung der beiden inhaltlich verwandten Schriften zur Voraussetzung, und zwar derart, dass die Schrift *de mysteriis* als erstes Buch gezählt und I. I und II *de sacramentis* bereits zusammengezogen war.

Selbst Hincmar von Rheims berief sich im Prädestinationsstreit auf die fragliche Schrift, welche in damaliger Zeit offenbar viel gelesen war. An der einen Stelle *de praed.* II 32¹ gebraucht er den generellen Ausdruck *liber de sacramentis*, wo er das sechste Buch meint; an einer andern Stelle sagt er ausdrücklich: *beatus Ambrosius in tertio libro de Sacramentis (= de sacr. III 2, 10)*. Weitere Citate² lassen schliessen, dass seine Hs die Einteilung in sechs Bücher bereits nach unserer Form hatte. Auch in der Schrift: *de divortio Lotharii et Tetbergae* interrog. VI³ erwähnt er unter dem Titel *de sacramentis sive mysteriis* Stellen aus der ersteren Schrift nach der jetzigen Einteilung.

Die Bedeutung der Schrift *de sacramentis* in den Abendmahlsstreitigkeiten des Berengar lässt sich ermessen aus ihrer häufigen Verwendung. Berengar selbst benützte in seiner Schrift *de sacra coena adversus Lanfrancium* die ambrosianische *de mysteriis* c. 8 und 9 und *de sacramentis* I. IV und VI 1,⁴ hat aber wie Hugo von Langres in *de corp. et sangu. Christi* bald die Ueberschrift *de sacramentis*, bald *de initiandis* für ein und dasselbe Buch. Lanfranc (*lib. de corp. et sangu. Domini* 18)⁵ hat in erster Linie das Buch *de mysteriis* sich zu Nutzen gemacht, dessen VIII. und IX. Kapitel er unter *sermo de mysteriis ad Neophytos* einführt, während er nur *de sacr.* I. IV und VI besonders erwähnt.

¹ Migne 125, 178 A

² *de praedest.* I 35 citiert er: *de sacr.* II 2, 6; II 7, 23; V 1, 4.

³ Migne 125, 666 D: *de sacr.* II 6, 18–20.

⁴ J. Schnitzer, *Berengar von Tours*, München 1890, 276, 291.

⁵ Migne 40, 286.

Diese Zeugnisse genügen. Das Resultat ist: Mit Beginn der Abendmahlsstreitigkeiten wurde die echte ambrosianische Schrift *de mysteriis* mit der vermeintlichen zusammengestellt, da man die stoffliche Uebereinstimmung erkannt hatte. Der Codex Sangall. zeigt die ursprüngliche Unabhängigkeit beider Schriften, und da er selbst für die unechte keinen Titel hat, die Möglichkeit, wie die Verwechslung der Ueberschriften, ihre Vermengung zu einer Schrift vor sich gehen konnte. Zu gleicher Zeit vollzog sich auch die Aenderung der Zählung der Bücher von *de sacramentis*. Cod. Sangall. hat sieben Abschnitte, andere Hss, besonders die späteren haben sechs Bücher, wovon aber das erste gar oft die Schrift *de mysteriis* bildet.

Um hier Klarheit zu erhalten, muss man zum Texte selbst greifen. Der zweite, dritte und fünfte Vortrag bezeichnen sich durch ein *hesternus* oder *hesterno* als die Fortsetzung der begonnenen Katechesen. Das vierte Buch hat kein einleitendes oder anknüpfendes Wort, wohl aber schliesst der dritte Vortrag *de sacr.* III 2, 15 mit: *crastina die, si Domino placet, de sacramentis ipsis tractabimus*. Der sechste Vortrag kündigt sich nicht an; allerdings schliesst liber V mit Doxologie ab. Eine Schwierigkeit, den sechsten Vortrag als Fortsetzung des fünften ansehen zu können, macht aber die Verschiedenheit des Inhalts. Während der letzte Teil des fünften Buches das Pater noster erklärt, handelt der Beginn des sechsten von der dogmatischen Grundlage der Gnadenwirkungen der hl. Kommunion und erweist sich insoferne als Fortsetzung von I, V 3, 16. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Pater noster-Erklärung ursprünglich gar nicht zum ganzen gehörte, und sie wird bestätigt durch den Abschluss in *de sacr.* V 3, 17: *haec sunt quae de sacramentis breviter percurramus*, worauf ganz unvermittelt die Lehre über das Gebet folgt. Dass die Pater noster-Erklärung nicht einen Teil der mystagogischen Katechesen bildete, erklärt neben den Quellen derselben und ihrer Behandlung der Verfasser selbst in *de sacr.* V 4, 23: *memini sermonis mei, cum de sacramentis tractarem*, während er doch im gleichen Vortrag und Tags zuvor davon handelte, und folgt daraus, dass eine zweite Pater noster-Erklärung auch im sechsten Buche sich findet. Die Aeusserung in *de sacr.* IV 6, 29: *crastina die sabbato et Dominica de orationis ordine dicemus, quemadmodum possumus* thut der bisher gewonnenen Ansicht gar keinen Eintrag, sondern

erklärt nur, dass der Verfasser zugleich Redaktor war, der, um seiner Schrift einen grösseren Umfang zu geben, ihr frühere oder spätere Predigten einverleibte und durch solche Verweise einen äusseren Zusammenhang herstellte. Die Pater noster-Erklärung ist ja auch separat überliefert als pseudoaugustinischer sermo 84 (al. de verb. Dom. 28, Migne 39, 1907). Es handelt sich noch um den Beginn der Katechesen. De sacr. I 1, 2 sagt: *ergo quid egimus sabbato?* Würde nur Ein Tag zwischen dem ersten Vortrag und dem Taufstag der Katechumenen liegen, so hätte der Verfasser *hesterno die*, womit er die anderen Vorträge einleitet, gesagt. Jedenfalls lagen zwei Tage dazwischen. Wäre der Schluss der Katechesen nach der Angabe des Verfassers am Sonntag gewesen und am vorhergehenden Montag begonnen worden, so wären sieben Vorträge gehalten worden. Das ist die Rechnung, die Cod. Sang. enthält. Was aber die gleiche Hs als siebentes Buch zählt (= de sacr. VI 5, 25-26), gehört weder inhaltlich zum Ganzen, noch ist es genügend Stoff für einen Vortrag. Andere Hss haben diesen Absatz überhaupt nicht aufgenommen. Dass das jetzige sechste Buch nicht für Katechumenen geeignet ist und sich an Gläubige richtet, wird noch gezeigt werden. Zudem ist der Passus des VI. Buches, soweit er vom Gebet handelt, ein Stück der Pater noster-Erklärung, wie die Quellenanalyse ergibt. Nur der Eingang des sechsten Buches bildet den Zusammenhang mit dem fünften, bevor in ihm die Pater noster-Erklärung beginnt. Demnach waren es nur fünf Katechesen, welche am Dienstag oder Mittwoch begannen und bis Samstag ev. Sonntag dauerten.

§ 2. Quellen von „de sacramentis“.

1. Mit Ausscheidung der Pater noster-Erklärung und des Exkurses über das Gebet in I. V und VI *de sacr.* deckt sich der übrige Inhalt des Traktates mit der Schrift *de mysteriis*. Es ist daher wertvoll, das geistige Niveau des Verfassers durch die Quellenanalyse des von Ambrosius unabhängigen Teiles zu erforschen.

Vor allem kann festgestellt werden, dass Pseudoambrosius weder Tertullians Schrift *de oratione*, noch Cyprians Traktat *de oratione dominica*, auch nicht dessen siebenten Brief, welcher über das Gebet handelt, benützt hat. Seine Auseinandersetzung über Vor-

bereitung zum Gebet, über den Ort, über Betragen während des Gebetes und in der Kirche überhaupt, über Intention u. s. w. erinnern unmittelbar an des Origenes Schrift *περὶ εὐχῆς*. Origenes hatte den Kern seiner Schrift mit den aus I Tim. 2, 8–10 folgenden Vorschriften umgeben, nicht ohne in dem letzten Teile, dem „Nachtrag“, wieder auf die Gedanken des ersten Teiles zurückzugreifen.¹ Deshalb hat der Abschnitt *de sacr.* nicht selten in der einen Schrift des Origenes zwei Parallelen. Excerpte aus Origenes sind die Erklärungen über Ort und Methode des Gebetes: *de sacr.* VI 3, 11 = Orig. *de orat.* 31, 4–7; die Klassifizierung der Gebetsarten: *de sacr.* VI 5, 22 ist nichts anderes als die bei Origenes *de orat.* 14, 2–5 angegebene Reihenfolge mit Umstellung: *δέησις, προσευχή, ἔντευξις, εὐχαριστία*. Die einzelnen Teile des Gebets entsprechen nach Pseudoambrosius der in der Gerichtsbarkeit geübten Praxis. Seine Erklärung ist nur eine Paraphrasierung der von Origenes *de orat.* c. 33 aufgestellten *termini de sacr.* VI 5, 23: *unde et oratores isti sapientes hanc habent disciplinam, ut iudicem fautorem sibi praestent;*

<i>δοξολογία, εὐχαριστία.</i>	incipiunt a laudibus eius, ut benevolum sibi faciant cognitorem.
<i>ἔξομολόγησις</i>	deinde paulatim incipit rogare iudicem, ut patienter dignetur audire,
<i>αἴτησις σὺν δοξολογία.</i>	audet tertio postulationem suam depromere, quid petat exprimere. quarto quomodo coepit a laudibus Dei, sic debet in laudem desinere.

Die Anklänge aus dem 31. Kapitel der Schrift des Origenes an die entsprechenden Abschnitte in *de sacramentis* sind aber weit geringer als die aus dem neunten Kapitel. Hieraus entsprang die Erklärung von I Tim. II 8–9 in *de sacr.* VI 4, 16–19 und VI 5, 20–22. Der Verfasser der Schrift *de sacramentis* ist sogar soweit abhängig von Origenes, dass er die kulturgeschichtliche Schilderung über den Putz der Frauen, deren Betragen in der Kirche, aus Origenes entnahm. Für die Ermahnung der Zuhörer zur Ruhe in

¹ P. Koetschau, Origenes Werke I. Bd. in „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh.“, Leipzig 1899, LXXIX.

der Kirche, insbesondere der Frauen, was *de sacramentis* (VI 3, 15) mit ziemlich unhöflicher Form eingeführt wird, verwies man auf die Schrift des hl. Ambrosius *de virginibus* III 11 (16, 223 B). Um jedermann selbst das Urteil über den Unterschied beider Stellen bilden zu lassen, stelle ich die Texte nebeneinander.

de sacr. VI 3, 15: Matth. 6, 6: quid est clauso ostio? Audi quod ostium habeas, quod debeas claudere, quando oras. Utinam mulieres audirent! . . . Col. 4, 3. hoc est quando oras, noli sermone clamare, nec diffundere orationem tuam, nec jactare per populos.

de virg. III 3, 11: maxima est virtus tacendi praesertim in ecclesia. Nulla te divinarum sententia fugiet lectionum, si aurem admoveas, vocem premas. Luc. II 19: Maria omnia in corde suo conservabat . . . an quidquam est indignius, quam oracula divina circumstrepî, ne credantur, ne revelentur: circumsonare sacramenta confusis vocibus, ut impediatur oratio pro salute deprompta omnium?

Die eigentliche Pater noster-Erklärung schliesst Pseudoambrosius an den Lukastext 11, 1 ff. an, während Origenes das vergleichende kritische Material an Matth. 6, 9 ff. vorführt. Es entspricht die Erklärung von

Πατέρ ἡμῶν	Orig. de orat. 22, 3–5	= de sacr. V 4, 19.
ἐν τοῖς ὄφρανοῖς	„ „ „ 22, 5–23, 5	= „ „ V 4, 20.
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	„ „ „ 24, 2–5	= „ „ V 4, 21.
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου	„ „ „ 25	= „ „ V 4, 22.
γενηθήτω τὸ θέλημά σου	„ „ „ 26	= „ „ V 4, 23.

Die sechste Bitte verlangt eine ausführliche Vergleichung.

Der Text lautet *de sacr.* V 4, 24 und VI 5, 24: *panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Der Verfasser erklärt zu *quotidianum*: *Panem quidem dixit, sed ἐπιούσιον h. e. supersubstantialem*. Diese Erklärung war das Resultat der Textvergleichung von Matth. 6, 11 und Luk. 11, 3 in Origenes *de orat.* 27, 7–17. Wie wenig aber der Verfasser Origenes verstand, folgt daraus, dass er die beiden Begriffe *ἐπούσιος* = *supersubstantialis* und *ἐπιούσιος* = *adveniens* verwechselt und schreibt: *de sacr.* V 4, 21: *ideo Graece ἐπιούσιος dicitur, Latinus autem hunc panem quotidianum dixit, quem Graeci*

dicunt advenientem, quia Graeci dicunt τὴν ἐπιούσῃαν ἡμέραν advenientem diem. Die inhaltliche Erklärung von ἐπιούσιος findet aber nicht ihr Vorbild in Origenes, sondern bei Cyrill von Jerusalem, dessen kurze Pater noster-Erklärung er sich sonst gar nicht zu eigen gemacht hat.

de sacr. V 4, 24: Panem quidem dixit, sed ἐπιούσιον, hoc est supersubstantialem. Non iste panis est, qui vadit in corpus, sed ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit.

cat. myst. 5 (23) n. 15: ἄρτος δὲ οὗτος ὁ κοινὸς ἐπιούσιός ἐστιν. οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ, ... ἀλλὰ πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀναδίδεται, εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς.

Die textkritische Frage findet sich weder bei Tertullian noch bei Cyprian, mit dessen Wortlaut die von Pseudoambrosius mitgeteilte Uebersetzung übereinstimmt, abgesehen von *dimitte*, wofür Cyprian *remitte* schreibt. Ersteres steht auch in der pseudoambrosianischen Apologia David II 74.¹ Die Lesart des Pseudoambrosius: *et ne nos patiaris induci in tentationem* hat auch Cyprian in de orat. Dom. 7,² während Tertullian de orat. 8 liest: *ne nos inducas in tentationem, id est, ne nos patiaris induci.* Bemerket sei noch, dass der Zusatz *ὅτι σου ἡ βασιλεία*, der wohl aus den Liturgien des Jakobus, Basilius und Chrysostomus in den Matthäustext hereinkam, auch in de sacr. VI 5, 24 mit der Einführung: *audi quid dicat sacerdos*, sich findet.

F. Probst baute nicht zum wenigsten seinen Beweis für die ambrosianische Abfassung von *de sacramentis* auf die Bemerkung, dass der Verfasser griechisch verstand und z. T. Origenes gefolgt ist. Aber gerade darin liegt ein Beweispunkt, dass das fünfte und sechste Buch, soweit der Exkurs über das Gebet und das Pater noster dasselbe einnimmt, nicht zum ursprünglichen Bestand der Katechesen gehörte; denn textkritische Fragen zu behandeln über ein Gebet, das eine ascetische Behandlung vor Täuflingen verlangt, oder gar den Unwillen über Unfug der Frauen vor Katechumenen zu äussern (de sacr. VI 5, 20 ff.), welche voll heiligen Eifers zum erstenmal dem Gottesdienst beiwohnen durften, oder über die Lauigkeit der

¹ Corp. scr. eccl. lat. XXXII p. II ed. C. Schenk 1897, 408.

² P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* III 313 und A. 34.

Gläubigen im Sakramentsempfang zu klagen (de sacr. V 4, 25), zeugt von wenig pädagogischem Sinn.

Es bleibt für die Pater noster-Erklärung nur noch die Frage offen, ob sie nicht vielleicht dem hl. Ambrosius angehört. In keiner seiner Schriften gibt er eine Erklärung des Herrngebetes. Augustinus¹ erwähnt in seinem Enchiridion ad Laurentium c. 116, die lateinischen Exemplare hätten nur fünf Bitten, da die dritte und siebente im Lukastexte fehle. Die Schrift *de sacramentis* hat aber alle Bitten nach Matth. 6, 9 ff., trotzdem sie Luk. 11, 1: *Domine doce nos orare* etc., die Einleitung, welche Matthäus nicht hat, vorausschickt. Es scheint, dass der Verfasser durch seine Quelle, Origenes, welcher beide Texte behandelte, verleitet wurde, die bei Matthäus fehlenden Bitten zu Lukas herüberzunehmen.

Ueber diese Manipulation gibt eine dem hl. Ambrosius zugeschriebene, unedierte Homilie Aufschluss, die ich mir aus Cod. Paris.² lat. 18 216 f. 77^o notierte. Dieselbe trägt die Ueberschrift: *Expositio sancti Ambrosii super dominicam orationem* und beginnt: *Quomodo vocatur haec oratio Dominica? Quare Dominica? Quia Dominus eam ore suo composuit. Ubi legitur haec oratio in evangelio? In cuius evangelio? In Matthaei evangelio. Legitur et in alio? Legitur etiam et in Luca. Legitur sic in Matthaeo quomodo et in Luca? Non, sed aliter invenitur in Matthaeo, aliter in Luca. Nam Lucas quinque tantum commemorat petitiones, Matthaeus vero septem. In quo loco invenitur in Matthaei evangelio? In sermone domini quem habuit in monte. Qua inventione docuit hanc orationem? Sicut Lucas narrat rogatus a discipulis: Domine doce nos orare, sicut Joannes docuit discipulos suos.* Nach weiterer Aufzählung des Inhaltes der einzelnen Evangelien kommt der Verfasser wiederum auf das Pater noster zurück: *Huius orationis dominicae septem sunt petitiones. Prima: sanctificetur nomen tuum. Secunda: adveniat regnum tuum. Tertia: Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra. Istae tres pertinent ad vitam contemplativam. Quattuor autem quae sequuntur, pertinent ad activam. Id est: panem nostrum cotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus*

¹ Migne, 40, 286.

² Vgl. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits Latins de la Bibl. Nation.* VI. Paris, 1892, 91.

nostris, et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. Es folgt noch eine Erklärung der *vita activa* und *contemplativa*. Ersichtlich ist die Bibelübersetzung, die hier gebraucht ist, die Vulgata. Dass das ganze Elaborat späterer Zeit angehört und nicht weit von der Scholastik entfernt liegt, zeigt die Unterscheidung der Arten des geistigen und thätigen Lebens. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass gerade der exegetisch-textkritische Teil aus Aufzeichnungen des hl. Ambrosius, die er sich für eine Homilie machte, ohne sie auszuarbeiten, entstanden ist. Die kurzen Fragen der Pater noster-Erklärung lassen auch den Unterschied von dem neueren Bestande, der in den Traktat eingewoben ist, erkennen. Letzterer gibt Definitionen und macht ganze Sätze.

Ob dem Verfasser von *de sacramentis* solche Aufzeichnungen des hl. Ambrosius vorlagen, bleibt dahingestellt; wohl aber bietet die Augustinusstelle im Enchiridion einen Anhaltspunkt zu der Meinung, dass wohl schon längere Zeit die Frage nach der Zahl der Bitten des Vaterunsers Gegenstand der Controverse war. Da aber Tertullian wie Cyprian noch nicht darüber sprechen, legt sich der Schluss nahe, dass mit der Zeit, in welcher die Lateiner griechische Vorbilder benutzten, auch der Unterschied zwischen dem lateinischen und griechischen Texte einerseits und der Unterschied zwischen Lukas- und Matthäustext andererseits klar wurde. In diese Periode fällt nun die Pater noster-Erklärung von *de sacramentis*, denn sie benützt Origenes, aber auch jene soeben genannte, soweit sie Textkritik übt. Dem Verfasser des kleinen Traktates war offenbar die Frage ganz neu, denn er unterscheidet sehr vorsichtig wie Augustin zwischen den beiden Evangelientexten, während der Autor von *de sacramentis* bereits das Resultat dieser Ueberlegung sich angeeignet hat; denn er nimmt alle sieben Bitten aus beiden Texten zu einem Ganzen, ohne ein Wort darüber zu sagen. Die Erklärung in der ps. ambr. Schrift gehört also wohl der Zeit Augustins an.

2. Ich hätte gerne für den älteren Bestandteil des noch unedierten Traktates, welcher die textkritische Seite des Pater noster umfasst, zu der Bemerkung Ausflucht genommen: dem Verfasser lag eine frühere Niederschrift eines Zuhörers vor, welcher nur die einzelnen Gedanken in Frageform aufzeichnete, wäre nicht gerade,

um dem hl. Ambrosius einige Schriften zu retten, schon öfters dies Mittel angewandt worden und zwar in ungerechter Weise.

Caspari¹ hatte in Cod. Vatic. lat. 5760 eine dem hl. Ambrosius zugeschriebene *expositio symboli* gefunden, welcher in dieser Hs mit der Schrift *de sacramenis* zusammengestellt ist. Da aber stilistische Bedenken gegen die Echtheit sich erhoben, griff Caspari zu dem Lösungsversuch, man habe hier nicht ein für die Oeffentlichkeit bestimmtes Elaborat vor sich, sondern lediglich einen stenographischen Bericht eines Zuhörers. Dieser Ausweg wurde von G. Morin² und F. Probst auch für die Schrift *de sacramentis* in Beschlag genommen.

Die Abhängigkeit oder vielmehr die stoffliche Aehnlichkeit zwischen *de sacramentis* mit *de mysteriis*, abgesehen von den vom Gebete handelnden Partien in der ersteren Schrift, hatte bis jetzt die Zuteilung derselben an Ambrosius verursacht. Die Schritt für Schritt zu vergleichende Gedankenfolge konnte allerdings zu der Ansicht verführen, es müsse ein und derselbe Verfasser sein, vollends wenn man nur sein Augenmerk auf den Inhalt richtete. Allein der principielle Gegensatz liegt ebensowohl in der Conception der Gedanken, wie in deren Aussprache. Es ist daher vor allem nötig, sich die Mühe zu nehmen, beide Schriften zu vergleichen.

Schon in der Erklärung von Marc. 7, 34: *Epheta* kommt man zur Ansicht, dass das bisher gefundene Verhältnis umgekehrt ist: *de sacramentis* wäre die niedergeschriebene Rede, *de mysteriis* der stenographierte Bericht, wenn nicht *de sacramentis* die für die ersten Reden unumstößliche Tageseinteilung hätte, von der *de mysteriis* nichts zeigt. Im übrigen wurde bis jetzt der letztere Einwand noch nicht erklärt. Wenn *de mysteriis* nur die nachträgliche, schriftliche Fixierung sein soll, hätte da der Niederschreiber „Ambrosius“ nicht die äussere Einteilung belassen können? Die Einleitung von *de sacramentis* macht einen doktrinären Eindruck, der sich nur durch schriftliches Abfassen ohne Rücksicht auf die Zuhörer, wie es gar oft in dem Niederschreiben von Predigten vorkommt, erklären lässt. *De mysteriis* appelliert in origineller, lebhafter Weise an die Kate-

¹ a. a. O. 405. A. 3.

² *Revue bénédictine* XI (1894) 343 ff.

chumenen: *aperite igitur aures et carpite* (I 3–4). Dass ein und derselbe Redner den gleichen Gedanken in einer grundverschiedenen Form ausdrückt, ist wohl unmöglich. Dafür nur zwei Beispiele:

de sacr. I 1, 2: epheta Hebraicum verbum est, quod Latine dicitur adaperire.

de myst. I 3: epheta quod est adaperire.

de sacr. I 1, 2: ideo ergo tibi sacerdos aures tetigit, ut aperirentur aures tuae ad sermonem et ad alloquium sacerdotis.

de myst. I 3: Marc. 7, 34 ut venturus unusquisque ad gratiam quid interrogaretur cognosceret, quid responderet, meminisse debet.

Das schwerfällige Latein in *de sacr.*, ohne jede rhetorische Schulung, macht es von vornherein zur Unmöglichkeit, dass Ambrosius der Verfasser ist, aber auch dass der Verfasser von *de sacr.* mit demjenigen von *de mysteriis*, wenn derselbe selbst nicht Ambrosius wäre, identisch sein könnte. Es war deshalb ganz unberechtigt, wegen der inhaltlichen Verwandtschaft beide Schriften Einem Verfasser zuzuweisen.

Mit welcher Schicklichkeit und mit welchem feinem Takte Ambrosius sittliche Zustände behandelt, ist ersichtlich aus seiner Schrift: *de lapsu virginis consecratae*. Der Verfasser von *de sacramentis* scheut sich nicht, ungehöriges Benehmen der Kirchenbesucher, Putz in der Kleidung der Frauen zu rügen mit der Bemerkung: *utinam mulieres audirent* (VI 3, 15). Dieser Unterschied tritt auch in der Erklärung hervor, warum jetzt in der hl. Taufe nicht mehr der Mund, sondern die Nase berührt werde, wie es der Heiland gethan. Ambrosius findet den Grund ganz allgemein in der Taufe von Männern und Frauen und lässt den weiteren Schluss den Zuhörer selbst ziehen; der Verfasser von *de sacramentis* aber spricht ihn aus: Bei Frauen sei es unschicklich den Mund zu berühren, da *non eadem puritas servi, quanta et Domini*, ja, er geht noch weiter: *cum enim ille [sc. Christus] peccata concedat, huic [sc. sacerdoti] peccata donentur, quae potest esse comparatio?*

De sacramentis schildert nun den Zug der Katechumenen in das Baptisterium: *venimus ad fontem*; *de mysteriis* dagegen nimmt die Arkandisciplin zu Hilfe: *reserata sunt sancta sanctorum*, wobei

Ambrosius seine oft benützte Quelle, Cyrill von Jerusalem cat. myst. I, nicht verleugnet, und geht gleich über zu den Abrenuntiationsfragen mit dem von ihm beliebten Parellelismus.

de myst. II 5: repete quid interrogatus sis, recognosce quid responderis.	de sacr. I 2, 4: considera quod videris, quid locutus sis considera, repete diligenter.
---	---

De sacramentis schildert nun, was der Kandidat gesehen, einige Zeremonien, und erinnert ohne Zusammenhang in breiter Ausführung an den Lohn eines Streiters Christi. *De mysteriis* geht kurz über die Tauffragen weg, um nur in Gedanken antworten zu lassen, mit dem Faktum rechnend: *Renuntiaſtis diabolo et operibus suis* u. s. w. Dass *de sacramentis* die erweiterte, auf *de mysteriis* aufgebaute Schrift ist und nicht, wie Probst¹ meint, die letztere die für ein weiteres Publikum berechnete und fixierte Form der ersteren, erhellt aus all den Parallelstellen, in welchen die kurzen, treffenden Anreden an die Katechumenen in *de mysteriis* von Pseudoambrosius erweitert und in ungeschickter Weise ausgeführt werden, nur um Stoff zu gewinnen. Dafür nur ein Beispiel:

de myst. I 5: tenetur vox tua, non in tumulto mortuorum, sed in libro viventium.	de sacr. I 2, 7: ergo chirographum tuum tenetur non in terra, sed in coelo — I 2, 8: si teneas promissionem tuam, tenebis et cautionem tuam.
--	--

Der mit der richterlichen Schuldeneintreibung in der letzten Stelle angedeutete Vergleich ist in *de myst.* nur ein einzigesmal (V 28) zu finden, während *de sacramentis* ihn bereits viel früher, als die Parallele wäre, einführt. Der echt ambrosianische Parallelismus *membrorum* wird stets verwischt: In Beziehung auf die Kultpersonen

de myst. II 6: noli considerare corporum figuras, sed mysteriorum gratiam. Malac. II 7.	de sacr. I 2, 7. Malac. II 7: haec ideo dicuntur, ut sacerdotis gloriam predicemus, non ut aliquid personalibus meritis arrogetur.
---	--

¹ F. Probst, *Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Mainz 1893, 239.

Ambrosius erklärt seinen Satz, indem er beifügt, *praesentibus angelis locutus es*, wobei er unter *angelis* die Priester nach Tertullians Sprachgebrauch *de orat.* 22 und *de velandis virginibus* versteht. *De sacr.* kennt nicht mehr die Bedeutung des Wortes, sucht deshalb den Ausdruck in Beziehung auf die eucharistische Feier zu setzen, trotzdem gar nicht von ihr die Rede ist: *ubi corpus Christi, ibi et aquilae volare consueverunt*, während die Schrift dann in zweiter Linie die durch Johannes den Täufer *Matth.* XI 10 und *Malac.* II 7 eingeführte Bedeutung in der allgemeinen Fassung als Gottgesandter aufnimmt.

Es ist sichtlich, dass die Schrift *de sacramentis* manche in *de mysteriis* angedeutete Gedanken weiter ausführt, oft zum leichteren Verständnis für seine Katechumenen, wobei aber regelmässig die Form verloren geht. Wieweit aber *de sacramentis* auch einigemal von *de mysteriis* beeinflusst ist, zeigt die Wiederholung von *vidisti-vidisti-vidisti*: *de sacr.* I 3, 10 = *de myst.* II 6. Der übrige Teil des I. Buches von *de sacramentis* handelt von der Tauf liturgie und muss unter diesem Kapitel behandelt werden. Diese wenigen Beispiele genügen, um zu ersehen, dass der Verfasser von *de sacramentis* die Schrift *de mysteriis* zur Vorlage hatte, und zwar wurde die Schrift *de sacramentis* vom Verfasser selber niedergeschrieben, nicht von den Zuhörern; denn die hslische Ueberlieferung ist im Wortlaut dieselbe.
