

Die pseudoambrosianische Schrift „De sacramentis“.

Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte und Sakramentenlehre
des IV. resp. V. Jahrhunderts.

Von

Dr. Theodor Schermann.

1. Wenn auch der Titel *de sacramentis* nicht als alleiniger der pseudoambrosianischen Schrift überliefert ist, so kann man sich doch keinen andern denken, der in solch einfacher und zugleich treffender Weise den Fortschritt und deshalb auch den Unterschied in der Terminologie und Entwicklung der Sakramentenlehre gegenüber der ambrosianischen Schrift *de mysteriis* aufweist.¹

M deckt sich mit S I—IV nach Inhalt, Anordnung des Stoffes und auch Umfang. Beide Schriften haben in der Anwendung der genannten termini folgendes Zahlenverhältnis.

sacramentum.	mysterium.
M 12	16
S 27	10

Der in M, der Schrift des IV. Jahrhunderts, vorhandene Wechselgebrauch zweier damals noch so ziemlich synonymen Worte hatte in der späteren Schrift S aufgehört. Der Begriff *sacramentum* erfuhr also in der abgeleiteten Schrift eine Steigerung, der von *mysterium* ging zurück, d. h. der allgemeine Begriff *mysterium* wurde in M auf seinen Inhalt geprüft und soweit er auf die Sakramente Anwendung gefunden hatte, in S durch *sacramentum* ersetzt.

¹ Ich schreibe für die ambros. Schrift *de mysteriis* nur noch M, für die ps. ambros. *de sacramentis* nur S; die lateinischen Ziffern bedeuten die Bücher (Homilien) der Schrift *de sacramentis*.

P. Schanz¹ betrachtete die Schrift S als Mittelstufe zwischen der Sakramentenlehre des hl. Ambrosius und der des hl. Augustinus, und gab als deren Verfasser Maximus von Turin an. Wenn wir noch nicht in der Lage sind, die wohl nur vermutungsweise aufgestellte These der Autorschaft zu prüfen, so weisen doch die Bedeutungsunterschiede der zwei Worte in den zwei fraglichen Schriften auf Ungleichheit des Verfassers hin.

- | | | |
|---|--|---|
| 1. <i>mysterium</i> = Sakrament: | M 1, 2; 5, 27; 7, 40; 9, 53. | S (= sakramentale Handlung) I 6, 23; III 1, 7; IV 2, 10. |
| 2. = sakramentale Gnaden: | M 1, 2; 2, 6; 4, 20; 6, 31; 6, 33; 9, 55. | S I 1, 22; I 5, 18. |
| 3. = Wunderwirkung Christi oder Gottes: | M 1, 4; 3, 9, 10; 3, 14; 4, 19. | S II 2, 6. |
| 4. = Evangelientext. | | S III 2, 10. |
| 5. = Typus, Vorbild. | | S V 1, 3; V 3, 12. |
| 1. <i>sacramentum</i> = Sakrament: | M 1, 2; 3, 12; 4, 20. 24; 7, 35. 41; 8, 46. 47; 9, 52. 53. | S I 4, 11; II 7, 23; III 2, 15; IV 2, 7; IV 3, 10. 11; IV 4, 13. 14. 17; V 2, 6. 8; V 3, 12; VI 2, 5. |
| 2. = sakramentale Gnaden: | M 8, 44. | S I 1, 1; I 2, 7; II 5, 15; III 2, 12. |
| 3. = die durch den Kreuzestod des Heilandes verdiente Gnade | | S II 4, 18; |
| 4. = die Konsecration oder die consecrierten Gestalten, Kommunion | | S IV 4, 14; IV 3, 8; IV 4, 19; IV 6, 26; V 4, 25; VI 1, 3. |

M hat demnach noch dieselbe schwankende oder weitläufige Bedeutung für *mysterium* und *sacramentum* wie Tertullian und Cyprian,² S ist dagegen bereits Vorstufe für „die genauere Bestimmung des Sakramentsbegriffs durch Augustinus.“

2. Einen gewissen formellen Unterschied zwischen M und S können wir auch in der Benennung der Kultpersonen kon-

¹ P. Schanz, *Der Begriff des Sakraments bei den Vätern in Theol. Quartalschr.* 73, 1891, 551.

² Schanz, a. a. O. 545 ff., 552. P. Schanz, *Die Lehre von den hl. Sakramenten*, Freiburg 1893, 31 ff.

statieren. M spricht von *summus sacerdos*, *sacerdos* und *levita* als drei Graden des Klerikates, soweit sie bei der Spendung der Taufe oder im eucharistischen Gottesdienst thätig sind. Der *summus sacerdos* nimmt die Taufhandlung vor (M 3, 8), während der Levite ministriert; dem *sacerdos* wird keine besondere Funktion beigelegt (M 5, 27: *officia sacerdotum, precibus sacerdotum* [Taufwasserweihe?]), so dass man nicht ganz klar wird, ob nicht auch *sacerdos* = *summus sacerdos* zu nehmen ist. Jedenfalls war der Stand der *sacerdotes* niedriger als der des Bischofs. S I 2, 4 spricht von *levita* und *presbyter*. Nach S I 3, 9 nimmt der *sacerdos* die Wasserweihe vor (cfr. II 5, 14); der *summus sacerdos* tauft; die Leviten und Presbyter sind behilflich (cfr. II 6, 16). Auch der Presbyter kann taufen. S III 1, 4: *licet enim et presbyteri fecerint, tamen exordium ministerii a summo est sacerdote*. Wie Tertull. de bapt. c. 17,¹ so scheint auch der Verfasser von S damit andeuten zu wollen, dass die Presbyter nur durch die Bevollmächtigung des Bischofs taufen durften.

Man könnte aus dem Gebrauch des Wortes *presbyter*, welches M durch *sacerdos* ersetzt, ein höheres Alter für S vermuten; allein der M und S gemeinsame Wechsel von *summus sacerdos* statt des üblichen *episcopus*² erlaubt nicht, den erwähnten Schluss zu ziehen. Es scheint, dass der Titel *summus sacerdos* aus dem liturgischen Gebete: et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech sich entwickelte (cfr. S IV 6, 27), wie S IV, 1, 1; IV 3, 12 *summum sacerdotem* auch den Hohenpriester des A. T. nennt. *Sacerdos* bedeutet nach S IV 4, 14; IV 5, 21; IV 6, 27; den eucharistischen Liturgen.

§ 1.

Tauf-Symbole, -Liturgie und -Gnade.

Der Beweisführung Probsts,³ dass die Verfasser die Arkandisciplin vor Getauften nicht zu beobachten brauchten, steht

¹ ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, CSEL XX, Vind. 1880, 215.

² Einmal sagt schon Tertull. de bapt. 17: *summus sacerdos qui est episcopus*; allein der Gebrauch des ersten Wortes ohne den zweiten Beisatz findet sich wohl zum erstenmal in Ambr. exp. Psalm. 118 (Migne, 15, 1218 B), wo Ambrosius auch von *presbyteri* spricht, und in den bezeichneten Stellen von M.

³ F. Probst, *Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reformen*, Mainz 1893, 238.

nichts im Wege; wohl aber hätte betont werden müssen, dass nicht bloss Ambrosius in M, sondern auch der Verfasser von S dieselbe kennt; denn der Satz in S I 1, 1: *de sacramentis, quae accepistis, sermonem adorior, cuius rationem non oportuit ante praemitti* ist nicht bloss als Entlehnung, sondern als Sachparallele zu M 1, 2 zu betrachten. Zu den Geheimnissen der Arkandisciplin gehörten, nach dem Inhalt beider Schriften zu schliessen, nicht bloss die Eucharistie, sondern auch die Lehre von der Taufe und deren Symbolen.

1. Die Katakombenbilder und -Symbole unterliegen heutzutage einer sehr verschiedenen Deutung. K. Michel,¹ der sich als letzter ausführlich damit beschäftigt hat, warnt mit Recht vor der allegorisierenden Erklärung der Bilder auf bestimmte christliche Dogmen oder Kulthandlungen. Wenn der allgemeine Gedanke an Gottesführung und Christi Wundermacht sich aus Bildern abstrahieren lässt,² so entbehren aber doch andere Darstellungen ihrer eigenen Verursachung und des aktuellen Interesses. Hierher gehören die Taufsymbole, welche den Lectionen und Prophetien der Ostervigil³ ihren Ursprung verdanken. Offenbar nahm dorthier Ambrosius und der Verfasser von S teilweise die Erklärung der Symbole. S I 6, 22 spielt geradezu auf eine Stelle aus dem *canticum diaconi*, das nach der Weihe der Osterkerze gesungen wurde,⁴ an: „*Christus Dominus qui tenebras infidelitatis depulit, lucem veritatis et gratiae spiritalis affectibus infundit humanis.*“ Jede der zwei Schriften hat aber ihre Merkwürdigkeiten.

M 3, 9 fasst *mysterium* als eine von Gott gewirkte That. Ambrosius erkennt daher in der Welterschöpfung ein Beispiel der Wirksamkeit des Sakramentes, da der heilige Geist hier wie dort eine schöpferische Thätigkeit entfaltet; er spricht vom *mysterium in ipsius mundi praefiguratum origine*. In der Fortsetzung führt er als eigentliche Typen der Taufe an:

1. Noe in der Arche (= de Spir. s. I 9, 107; Cyr. Hier cat. XVII 10).

¹ Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig 1902, 59 ff.

² ebd. 26 ff.

³ L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien*, Paris 1898, 297.

⁴ Vgl. J. Mabillon, *Lectionar. Gallican.*, Paris 1729, 141.

2. Durchzug der Israeliten durch das rote Meer (= de Spir. s. III 4, 20—21; Athan. ad Serap. I 12).
3. Moses macht das Wasser des Flusses Merrha trinkbar (Exod. 15, 23).¹
4. Die Heilung des Aussätzigen Syrers Naaman (IV Reg. 5, 1).

Eine zweite Serie von Taufsymbolen führt Ambr. *de myst.* V 26—27 ein. Zum erstenmale bringt er die Jordantaufe Christi, rekapituliert das Schweben des hl. Geistes über den Gewässern, führt neu ein als Vorbild der Wirksamkeit des Sakramentes durch äussere Zeichen das Gebet Hierobaals und Elias, auf deren Fürbitte der Herr Feuer vom Himmel sandte.

Die Schrift *de sacramentis* nahm aus *de mysteriis* z. T. die wörtliche Fassung der symbolischen Deutung herüber, gebraucht aber den allgemeinen Begriff *mysterium* in M. III 9 im Sinne von alttestamentlichem Sakrament, lässt daher den Vergleich der Thätigkeit des hl. Geistes bei der Welterschöpfung, wie in der hl. Taufe ganz aus, und hat nur drei Symbole:

1. Den Durchzug der Juden durch das rote Meer; *transitus* ist Typus der österlichen Taufe, *transitus h. e. pascha*: S I 4, 12.
2. Die Heilung der Syrer Naamann in IV Reg. 5, 1, schon S I 3, 9 kurz erwähnt, in S I 5, 13 ff. vollständig nach ambrosianischem Vorbilde ausgeführt.
3. Die Taufe Christi selbst.

Der Deutung des Durchzuges der Juden durch das rote Meer schenkt der Verfasser von *de sacr.* nochmal seine Aufmerksamkeit: S I 6, 20—24 anschliessend an I Cor. 10, 1 2. Zweimal betont er (S I 6, 20—22) *tenebat virgam Moyses* als Symbol der Errettung der Juden durch Moyses, der durch seinen Stab die Wasser teilte. Die weitere Erklärung der *columna lucis et nubis* hat für den Verfasser nur dogmatisches Interesse, S I 6, 22: *in mari erat populus, et praeibat columna lucis, deinde sequebatur columna nubis, quasi umbratio Spiritus sancti*. Aber mit dem Satze (S I 6, 23) *in dilu-*

¹ Vgl. meinen Aufsatz über lateinische Parallelen zu Didymus in *Römische Quartalschrift* 1902, 242—252.

vio quoque iam tunc figura baptismatis gedenkt er des bekannten Typus.

Aehnlich wie *de mysteriis* rekapituliert *de sacramentis* die Symbole, S II 3, 9: *ergo habes unum baptisma, aliud in diluvio, habes tertium genus quando in mari rubro baptizati sunt patres, habes quartum genus in piscina, quando movebatur aqua*. Das letztere Symbol, die Heilung des Gichtbrüchigen im Teiche Bethesda, unterzog S II 2, 3 einer ausführlichen Erklärung.

Die Wirkung des Sakramentes erklärt auch S II 3, 11 ff. an dem Gebet des Elisäus und der Trinkbarmachung des Wassers des Flusses Merrha durch den Stab des Moses, wo beide Schriften das *misit lignum Moyses* betonen. Die Parallelen zeigen zugleich von der ruhigen, einfachen Darstellung des Ambrosius, der schwulstigen, gedrängten des Verfassers von S.

Ambr. M III 14: Merrha fons amarissimus erat: misit in eum Moyses lignum et dulcis es factus.

de myst. IX 51: Merrha fons amarissimus erat, ut sitiens populus bibere non posset. Misit Moyses lignum in aquam, et amaritudinem suam aquarum natura deposuit (Exod. 15, 23), quam infusa subito gratia temperavit.

S II 4, 12: Moyses cum venisset in desertum et sitisset populus, et venisset ad Merrha fontem et bibere vellet aquam, qui ubi primum hausit, amaritudinem sensit et coepit bibere non posse, ideo Moyses misit lignum in fontem et coepit aqua, quae erat amara, dulcesere.

Man kommt nicht ganz zur Klarheit, ob Ambrosius das genannte Vorbild nicht im allgemeinen Sinne der Allmachtswirkung Gottes fasst, da in M 9, 51 dasselbe mit Beziehung auf die Wandlung der hl. Gestalten gebraucht wird. Allein die Degradierung all dieser Symbole zu Paradigmen göttlicher Wundermacht ist nicht wohl möglich, da auch M specielle Parallelen zu den Wirkungen der hl. Taufe aufzeigt.

M i c h e l legt den Gebeten, welche alttestamentliche Beispiele oder Typen enthalten, die zeitliche Priorität bei, d. h. er bringt zum Ausdruck, dass die altchristlichen Darstellungen der Katakomben, Sarkophage u. s. w. durch die im Volksmund genannten Typen ihre Entstehung verdanken. Das gleiche Gewicht beanspruchen auch die Gebete der Taufwasserweihe, wodurch ein nicht zu unterschätzendes Moment für den speciellen Zusammenhang der Symbole mit der

hl. Taufe gewonnen ist, zumal in der altchristlichen Kunst manche der genannten Vorbilder nicht eine Darstellung fanden. Ich erinnere nur an den Durchzug der Israeliten durch das rote Meer,¹ ein Symbol, das selbst in den für Michel massgebenden Kyprianosgebeten auf die hl. Taufe angewandt wird:² „Du bist es, der das erythräische Meer zerteilte für die, welche dich fürchteten, und der für sie rechts und links eine Mauer bildete; du hast die Israeliten mit Mose hindurchgehen lassen und ihnen die Taufe geboten; du bist es, der dem Felsen gebot, Wasser hervorsprudeln zu lassen und der das Bitterwasser süß machte.“

2. Ueber den Ritus der Taufhandlung selbst existieren noch soviele Kontroverspunkte,³ dass es am besten ist, die Schriften selbst sprechen zu lassen. Der Täufling steht im Vorraum der Taufkapelle, wo der Priester die „Epheta“ begleitenden Handlungen, Berührung von Nase und Ohr, vornimmt (M I 3, S I 1, 2). Dann tritt der Katechumene in das baptisterium ein (M II 5, S I 2, 4), wo ihm Leviten und Priester entgegenkommen. (Ob eine erste Salbung vorgenommen wurde, lässt sich aus S I 2, 4 nicht direkt beantworten: *unctus es quasi athleta Christi*). Hier wurden die Abrenuntiationsfragen an den Täufling gerichtet, worauf er antwortet (M 2, 5, S I 2, 5–7), sich von Westen gegen Osten als Symbol der Entsagung wendet (M 2, 7) und näher an die Piscina tritt (S I 3, 9–19), welche nun vom Priester geweiht wird (S II 5, 15). Der Täufling tritt in die Piscina ein. Dem Bischof sind bei der Taufhandlung Leviten und Priester behilflich (S II 2, 16). Sodann bekennt der Kandidat seinen Glauben, indem er auf die ihm vorgelegten Fragen antwortet mit „*credo*“, worauf er untertaucht.⁴ Dies wiederholt sich dreimal (M 4, 21; S II 7, 20). Der Getaufte steigt aus der Piscina und wird gesalbt (vielleicht auch tonsuriert: M 6, 30) S II 7, 24;

¹ de Waal, *Meer* in Kraus *Real-Encyklopädie*, Freiburg 1886, II 388 f. Michel 88 f.

² Nach der Uebersetzung von Michel S. 21, Eine Ausgabe der griechischen Kyprianosgebete bereite ich z. Z. vor.

³ Siehe Kirsch, Artikel *Taufe* in Kraus *Real-Encyklopädie*, 826 ff. Vgl. G. Morin, *Révue Bénéd.* 1899, 414–418.

⁴ Ueber diese auffallende Taufform, bei der die Taufworte Matth. 28, 19 nicht erwähnt werden, siehe Kirsch a. a. O. 829. Vgl. den Ritus des Gelasianums bei Fr. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symboles I in Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* IV 2, Leipzig 1899, 239.

III 1, 1. Der Bischof wascht den Getauften, welche mit weissen Gewändern bekleidet werden, die Füsse, (M 7, 34, S III 1, 4). Dann wird ihnen die Firmung erteilt (M 7, 42, S III 2, 8), wobei der Bischof die Worte spricht, S II 7, 24: „*Deus Pater omnipotens qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam.*“

Wie die Formel zur Erteilung der hl. Firmung, welche wie in S auch im altgallikanischen Missale, in gregorianischen und gallikanischen Sakramentarien aufbewahrt ist,¹ und die Ceremonie der Fusswaschung² darauf hinweisen, dass die Schrift *de sacramentis* Beziehungen zu Gallien hat, so sprechen auch dafür die sog. Abrenuntiationsfragen. Caspari³ fand in Cod. Matrit. 58, 4 Abrenuntiations-Glaubensfragen der alten spanischen Kirche, welche mit den von Ildefons von Toledo (*de cognit. bapt.* 111 [cfr. 105, 110] Migne 96, 158) und dessen Quelle, den im Exameron des Ambrosius I 4–14,⁴ gebrauchten aufs engste zusammengehen. Man glaubte einen Gegensatz in der Formulierung der Fragen gegen M 1, 2 und S I 1, 2 und den ambrosianischen des Exameron und der spanischen Kirche feststellen zu können. Es ist aber nicht notwendig daran zu denken,⁵ dass Ambrosius im Exameron aus seiner Quelle, Origenes Homilien in Numer. XII 4, auch die Abrenuntiationsfragen herübergenommen haben könnte, und dass so ein sachlicher Widerspruch zwischen *de mysteriis* und dem Exameron hereinkam, sondern man braucht nur M 5, 28 und S II 7, 20 (III 1, 5) als Ergänzung der Stellen des ersten Kapitels in M und S zu Hilfe zu nehmen, so bleibt der einzige Unterschied der Darstellung, welche in M und S Frage-sätze sind, während im Exameron und bei Ildefons Enuntiationsätze zur Anwendung kommen.

Die von manchen aufgestellte Meinung,⁶ dass der Katechumene das Symbol oder die Glaubenserklärung eigenhändig unterzeichnet habe, war dadurch beeinflusst, dass die meisten altchristlichen Schrift-

¹ Migne, 16, 430 A. f.

² Weiss, Artikel *Waschungen* n. 6 in Kraus, *R.-E.* II 969.

³ C. P. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* II Christiania 1869, 293.

⁴ ed. C. Schenkl, *CSEL XXXII*, 12.

⁵ F. Kattenbusch, *Das apost. Symbol II*, Leipzig 1900, 24 A.

⁶ Kirsch, a. a. O. 827.

steller die *abrenuntiatio* mit der *professio fidei* zusammenstellen, als ob beide in einem Akte stattgehabt hätten. In Wahrheit waren sie aber zeitlich wie lokal getrennt. Die *abrenuntiatio* fand gleich statt beim Eintritt in die Taufkirche, worauf der Täufling sich in ein Buch einzeichnete, die *professio* aber erst, wenn der Täufling in der Piscina stand. Diese Vermischung nahm auch Ildefons vor; Ambrosius aber im Exameron I 4, 14¹ erwähnt nur eine offenbar nach den Gedanken des Täuflings niedergeschriebene Antwort auf die ihm vorgelegten Abrenuntiationsfragen, wenn er den Katechumenen sprechen lässt: *abrenuntio tibi diabole et angelis tuis et operibus tuis et imperiis tuis.*

3. Die Lehre der Kirche, dass zur Spendung der hl. Taufe jedes natürliche Wasser hinreicht, hatte in den ersten sechs Jahrhunderten eine gewisse Modifikation, welche auch manche Lehrer des Mittelalters aufgenommen haben.² Die Wirkungen der hl. Taufe wurden materiell von der Weihe des Taufwassers abhängig gedacht: „*Quid est enim aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu*“ M 4, 20 (cf. M 3, 14; S I 5, 15). Die Exorzismusformel hatte den Inhalt, *ut sanctificetur fons et adsit praesentia Trinitatis aeternae* S I 5, 18. Die Mitteilung der Taufgnade wurde dem heiligen Geiste zugeschrieben (M 4, 24; 5, 26), als dem Prinzip jeder Gnadenvermittlung. Es ist überflüssig, die Wirkungen der hl. Taufe aus den beiden Schriften zusammenzustellen; sie betreffen, wie schon oft vor und nach Ambrosius ausgesprochen wurde, die Reinigung von Sünde (M I, 1; M 3, 18; 4, 20; 4, 21; S II 1, 1); die Mitteilung der *innocentia, gratia, vita spiritualis* (M 3, 13; 4, 23; S I 4, 12), das Anrecht auf *vita aeterna* (M 3, 13; 4, 20). Beide Seiten der unergründlichen Fülle von Gnaden schildern die *tertia comparationis*, welche aus dem Durchzug der Juden durch das rote Meer (M 3, 13, S I 4, 12), aus der Errettung Noes (S II 1, 1), aus der Heilung des Syrer Naaman (M 3, 18), der alljährlichen Verjüngung des Adlers (M 8, 43) und der weissen Kleidung der Getauften (M 7, 34) leicht gedacht werden können. Die Firmung, als das *signaculum spirituale*, verleiht die Gaben des heiligen Geistes

¹ ed. C. Schenkel, CSEL, Vind. 1896, 12.

² P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten*, 217 f.

(M 7, 42) und gibt dem Menschen eine höhere habituelle Gnadenstellung: „*Signavit te Deus Pater, confirmavit Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis.*“ Zwischen die Taufe und Firmung trat in manchen Riten die Fusswaschung der Katakumenen durch den Bischof. Dieselbe hatte im Grunde nur einen symbolischen Zweck, dogmatische Bedeutung wurde ihr bald beigelegt. M 3, 11 spricht von der Reinigung der Taufe, der Befreiung von der Erbsünde: *ablutio carnalis peccati, sepelitur omne flagitium* (M 3, 18); *Naaman Syrus ablutus est ab omni contagione vitiorum*. Andererseits aber fasst M 6, 32 die Fusswaschung als das äussere Zeichen der Nachlassung der Erbsünde: *ideo planta eius abluitur, ut haereditaria peccata relaxentur; nostra enim propria per baptismum relaxantur*. Die Uebertragung des Wortspieles von *planta* und *supplantare* auf den Gedanken der Verführung Adams im Paradiese war Anlass zu der unklaren Vorstellung der Bedeutung der Fusswaschung beim letzten Abendmahle und der weiteren des in manchen Gegenden üblichen Taufritus. Ambrosius aber spricht sich noch zweimal in ähnlicher Weise aus wie in M. Die eine Stelle aus dem verloren gegangenen Isaias-Commentar des Ambrosius hat uns Augustinus contra duas ep. Pelagii IV 11, 31¹ aufbewahrt; die andere ist aus der expositio ps. 48 v. 6 n. 8² genommen, die ebenfalls Augustinus contra Jul. Pel. I 3 citiert. Den Schlüssel aber zur Lösung der Frage bietet gleich eine Stelle in derselben expositio psalmi 48 n. 9,³ wo Ambrosius der Fusswaschung die Bedeutung eines Sacramentale gibt, der Abschwächung der Begierlichkeit.

Wir dürfen diesmal an S froh sein. Da diese Schrift ausdrücklich hervorhebt, dass in der römischen Kirche der Ritus der Fusswaschung (III 1, 5) nicht besteht, müsste sie zugleich den Vorwurf erheben, dass dort die Erbsünde nicht getilgt werde, wenn wirklich die Vorstellung der Befreiung von der Erbsünde durch die Fusswaschung existiert hätte. Allerdings sind diese Väter betreffs des Wesens der Erbsünde nicht im Klaren gewesen; Ambrosius fasst es wohl im Sinne von Disposition zur Sünde, da er lässliche

¹ Migne, 40, 638 A.

² Migne, 14, 1214 D.

³ ebd. 1215 B.

Sünden, welche Augustinus *naturalia* nennt, als *haereditaria* bezeichnet. S interpretiert die Ceremonie der Fusswaschung im Anschluss an Joa. 13, 8—9, wobei der Verfasser von der Voraussetzung ausgeht, dass durch die Taufe jegliche Sünde und Schuld, also die Erbsünde wie die persönliche, getilgt werden: *in baptisate omnis culpa diluitur*. Daher ist die Fusswaschung nur die symbolische Andeutung der Entstehung der Erbsünde und der Befreiung „vom Gifte der Schlange.“ Die geläuterte Theorie des Verfassers von *de sacramentis* war die Folge der pelagianischen Irrtümer. S III 2, 13 richtet sich gegen einen Pelagianer, der sagte: „*Quare baptizor? Peccatum non habeo. Numquid peccatum contraxi?*“ *Nullus enim homo sine peccato* gibt der Verfasser zur Antwort. Wir werden also auch betreffs der dogmatischen Ansichten des Verfassers von *de sacramentis* in den Anfang oder in die Mitte des fünften Jahrhunderts geführt.¹

§ 2

Transsubstantiation und Messliturgie.

1. Die bekannte Stelle Tertullians adv. Marc. IV 10: [*Christus*] *acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit „hoc est corpus meum“ dicendo, i. e. figura corporis mei* ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob der letzte Zusatz die im Vorderatz ausgesprochene Realität der Wesensverwandlung aufheben würde, vielmehr soll durch *figura* am Anschluss an Phil. 2, 6 die Unterscheidung des sichtbar erschienenen Leibes Christi in der Incarnation mit der Wirklichkeit desselben ohne Sinnenfälligkeit in der Eucharistie zum Ausdruck gebracht werden.²

Während *figura* an manchen Stellen die Bedeutung von Typus hat (M 2, 6; 3, 11. 12; 4, 23; 5, 27; S I I 6, 20. 22; II 1, 1. 2. 3. 5; II 3, 8; 4, 13; 5, 15; IV 3, 10), scheint das Wort in Beziehung auf die Verwandlung einen ganz speziellen Sinn zu haben. S IV 5, 21 hat uns das Aufopferungsgebet des Priesters aufbewahrt: *fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis D. N. J. Chr.* Offenbar sind

¹ Vgl. Augustin, *c. d. ep. Pelag.* IV 12, 32 (Migne 70, 636).

² Vgl. P. Schanz, *Die Lehre von den hl. Sakramenten* 344.

mit *figura* die Gaben gemeint, bevor sie konsekriert werden, oder weil sie verwandelt werden sollen, wie eine zweite Stelle S IV 6, 26 erklärt: *ut scias autem hoc esse sacramentum, huius figura ante praecessit.*

Zweifellos sprechen ja beide Schriften von der Verwandlung der sichtbaren Gestalten durch die Herrenworte, wobei *elementum* = Gestalten (cfr. M 4, 20. 21; S I 5, 15; IV 4, 18), das den Gestalten zugrundeliegende Substrat = *species* (cfr. M 2, 6; 4, 25. 24; 9, 51; S II 4, 11; III 1, 1; IV 4, 20; IV 5, 17), *verba coelestia* = die Konsecrationsworte (M 9, 52. 54, S IV 4, 19, cfr. II 5, 14) zu verstehen sind.

Mit letzterer Aufstellung haben wir zugleich eine der schwierigsten und vielbesprochensten Fragen angeschnitten. In der Zeugnisabnahme der beiden in Frage kommenden Schriften ist vor allem zweierlei zu beobachten: Die Schrift *de sacramentis* liegt zeitlich jedenfalls ein halbes Jahrhundert hinter *de mysteriis*, welche sicher mailändischer Liturgie folgt. Eine locale Fixierung von S ist vorerst noch nicht möglich, wohl aber mag sie mailändisch-gallikanisches Gepräge haben.

Joh. Watterich¹ behandelte die Frage nach der Epiklese in grossem Zusammenhang und verfolgte sie durch alle Liturgien. Sein Resultat, das auf Allgemeinheit der Epiklese in allen urchristlichen Kirchen und Liturgien lautet, verdient an einigen Stellen geprüft zu werden. Die Mailänder und oberitalienische Liturgie hatte bis in das achte Jahrhundert die Epiklese. Karl der Grosse liess alle Mailänder Missalien einziehen und mit dem römischen uniformieren. Dabei wurde auch die schon durch die Gelasianische Reform aus der römischen Liturgie verdrängte Epiklese ebenfalls aus der Mailänder Liturgie ausgemerzt. Dies der Beweisgang.

Wir lassen die einschlägigen Stellen der dem Ambrosius und daher der Mailänder Kirche angehörenden Schrift *de mysteriis* folgen. M 9, 52: *quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae,*

¹ Joh. Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg 1896, 118 ff.

ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? Nachdem der hl. Ambrosius bezeugt hatte, dass in der Kommunion wahrhaft Christi Fleisch und Blut genossen wird, nennt er die Konsecrationsworte in M 9, 54: *Ipse clamat Dominus Jesus: Hoc est corpus meum . . . Ipse dicit sanguinem suum. Et tu dicis „Amen“*. Das Respondieren des Volkes mit „Amen“ auf die vollzogene Konsecration findet auch in den Liturgien der hhl. Basilius und Chrysostomus statt.¹ Ein Missverständnis über die Worte des hl. Ambrosius kann nicht vorherrschen; was daran gedeutet wird, liegt in dem Vergleich der durch Christi Worte vollzogenen Verwandlung mit der Erklärung des Gebetes des Elias, welches die bereits verdrängte Epiklese ersetzen soll. Danach würde der Zeitpunkt der Verdrängung der Epiklese noch früher fallen, als bis jetzt als Termin angegeben wurde, also noch in die zweite Hälfte des IV. Jahrhunderts, in eine Zeit, in welcher kaum der Subordinatianismus überwunden war. Nun ist aber sicher anzunehmen, dass die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht wenig auch auf die Liturgie eingewirkt hat. Der hl. Basilius beklagt sich in seiner Schrift „über den heiligen Geist“ bitter darüber, dass das Volk ihn der Haeresie beschuldigt habe, weil er in dem Versikel den heiligen Geist mit Vater und Sohn anbeten lasse. Bei diesem Standpunkt ist es unmöglich, dass eine Epiklese vor Schluss des vierten Jahrhunderts existierte, wenigstens in dem Sinne, als ob die Anrufung des heiligen Geistes auf die vorliegenden Gestalten dieselben verwandle. Es mag der heilige Geist mit Vater und Sohn als das e i n e Prinzip jeglicher göttlicher Wirksamkeit genannt gewesen sein, wie von dem hl. Cyrill von Jerusalem bezeugt ist.² Aber gerade dieser an der Wende der dogmatischen trinitarischen Läuterung stehende Kirchenvater ist daneben ein beredter Verfechter der Verwandlung durch Christi Worte in *cat. myst.* (IV) 6: *μη πρόσχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ, σῶμα γὰρ καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὴν δεσποτικὴν τυγχάνει ἀπόφασιν.*³

¹ Vgl. über andere orient. Kirchen bei B o n a , *Rer. litur.*, II 13, 25.

² *cat.* 19 (*myst. ag.* I) 7: ὡσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτύς, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ.

³ cfr. *cat.* XXII 1: *ὅτι ἐν τῇ νυκτί, ἣ παρεδίδοτο ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαρίστησας ἔκλασε καὶ ἔδωκε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς λέγων· λάβετε,*

Watterich führt als Gegenbeweis zwei weitere Stellen des hl. Ambrosius an, wobei er aber das ganze Verhältnis umkehrt. In der liturgischen Schrift *de mysteriis* sieht er dogmatische Tendenz; in der dogmatischen *de Spiritu sancto* lässt er den hl. Ambrosius die Liturgie beschreiben. Die Stelle *de Spir.* s. III 16, 112: „*Quomodo igitur non omnia habet, quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptisate nominatur et in oblationibus invocatur, cum Patre et Filio a Seraphim in coelestibus praedicatur, cum Patre et Filio habitat in sanctis.*“ Die philologische Kritik, gemäss welcher die Verbindung des heiligen Geistes mit Vater und Sohn bei der Anrufung der dritten Person zur Segnung (oder Verwandlung) der Opfertgaben nicht statt hat, kommt scheinbar der Ansicht von der Epiklese zu Hilfe. Allein da offenbar Ambrosius nach *invocatur* kein Komma setzte, fiel das doppelte *cum Patre et Filio* aus, d. h. die einmalige Setzung desselben gilt für beide Glieder. So hat die Stelle keinen andern Sinn als die Cyrills von Jerusalem in *cat.* XIX 7. Auch die zweite Stelle: *de fide* IV 10, 127: *Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus.* Dass unter der *sacra oratio* nicht die Epiklese zu verstehen ist, sondern eine andere Ausdrucksweise von *benedictio verborum coelestium* (M 9, 50. 54) vorliegt, liegt auf der Hand. Nach Ambrosius ist die Konsekration durch die Worte Christi ein Werk der hl. Dreifaltigkeit, wobei dem heiligen Geiste die gleiche Rolle wie in der Menschwerdung Christi beigelegt wird, ein Vergleich, den Ambrosius selbst (M 9 53) anwendet. Damit stimmt überein das von Pamelius¹ herausgegebene ambrosianische Messbuch, wie auch das des Suffragans von Mailand, Gaudentius von Brescia (387–410), welcher ebenfalls die Worte Christi als Verwandlungsworte nennt:² *sed ut per ignem divini spiritus id effectum quod annuntitum est, credas: quia quod accipis,*

φάγετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας εἶπε. Λάβετε πίετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα. Αὐτοῦ οὖν ἀπορηνομένου καὶ εἰπόντος περὶ τοῦ ἄρτου, Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, — τίς τολμήσει ἀμφιβάλλειν λοιπόν; καὶ αὐτοῦ βεβαιωσαμένου καὶ εὐρηκότος, Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα — τίς ἐνδοιάσει ποτὲ λέγειν, μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ αἷμα;

¹ Pamelius, *Liturgica latina* I, 1571, 293–357.

² *Sermo II de Exodi lectione*, Migne, P. L. 20, 858–859 A.

corpus est illius panis coelestis, et sanguis est illius sacrae vitis. Nam cum panem consecratum et vinum discipulis suis porrigeret, sic ait: Hoc est corpus meum; hic est sanguis meus.

Eine von Ambrosius in der Liturgiebeschreibung ganz unabhängige Schrift ist die *de sacramentis*. Es wäre auffallend, wenn sich die Abhängigkeit ihres Verfassers sogar auf die Herübernahme liturgischer Partien aus M erstrecken würde. Letzteres ist nun, soweit es die Kanongeschichte betrifft, überhaupt nicht möglich, da M den Kanon nicht enthält, und trifft auch sonst nicht zu, wie wir bereits in der Taufliturgie ersehen konnten. Es ist unzweifelhaft, dass die Schrift S nur durch die Worte Christi konsekrieren lässt, von Epiklese schweigt, ja ihr direkt widerspricht, indem jenes Gebet, in welches die Epiklese verlegt wird, den *angelus* (= heiligen Geist nach der Epiklese-freundlichen Richtung) im Plural nennt. S IV 6, 27: *petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum*. Auch positive Belege für unsere Ansicht bringt S IV 4, 14: *consecratio autem quibus verbis est, cuius sermonibus? Domini Jesu. Nam et reliqua omnia quae dicuntur, laudes Deo deferuntur* (cfr. II 5, 14). Die Beweiskraft von M und S ist sehr hoch anzuschlagen. Während die Liturgien selbst Veränderungen erlitten, beeinflusst durch den dogmatischen Fortschritt, wurden diese beiden Schriften in ihrem ursprünglichen Bestande bewahrt. Sie lehren uns die Verwandlung der Gestalten durch die Worte Christi mit Anrufung der hl. Dreifaltigkeit. Die Verlegung der Epiklese in das Gebet nach der Verwandlung war eine Folge der trinitarischen Streitigkeiten und des Sieges der orthodoxen Partei. Der heilige Geist, als Vollender jeder göttlichen Thätigkeit, wurde daher besonders genannt. Dass diese Unterschiebung wiederum entfernt wurde und das Gebet auf den früheren Sinn zurückgeführt wurde, war daher nicht ein Eingriff in die „alte“ Liturgie. Vielmehr bewahrt die Markusliturgie noch die früher gebräuchliche Form ohne Epiklese:¹ τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς τὰ μέγεθῃ τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σοῦ λειτουργίας.

¹ Swainson, *The Greek Liturgies* 1884, 42 f.

2. Die mystagogischen Katechesen des hl. Ambrosius und des Verfassers von S sind ähnlich denen des hl. Cyrill von Jerusalem eine der wichtigsten Quellen der Messliturgie. Die Katechumenen traten in die Kirche ein, Ps. 42, 4: *et introibo ad altare Dei* recitierend (M 8, 43). Offenbar waren die Partikeln zur Austeilung der hl. Kommunion schon auf den Altar vom Diakon getragen worden (S IV 3, 7). Als Danksagungsgebet galt Ps. 22, 1—6 (S V 3, 13), wie dies auch in der alexandrinischen¹ und der Jakobusliturgie zu Jerusalem der Fall war.² Der Verfasser von S holt etwas weiter aus als M. Um den Beweis zu liefern (IV 5, 21), dass durch Christi Worte konsekriert werde, führt er den ganzen Kanon der Messe vor.

Am fühlbarsten machte sich nun bis jetzt die Unsicherheit der Echt- oder Unechtheit der Schrift *de sacramentis* in der Behandlung der Messliturgie. P a m e l i u s³ führte das Fragment des Kanons, das sich hier findet, als dem ambrosianischen Messritus angehörend ein. P r o b s t⁴ wahrte Objektivität; trotz seiner Begründung, die Schrift sei ein stenographischer Bericht ambrosianischer Katechesen, benützte er ihre Liturgie in sekundärer Weise, indem er sie nur dann zn Worte kommen liess, wenn sie durch Citate aus zweifellos echten ambrosianischen Schriften gestützt wurde. J o h. W a t t e r i c h⁵ versetzt sie nicht ohne Begründung in das IV. Jahrhundert, findet demgemäss zugleich in ihr die Einführung der gelaianischen Reform, d. h. die Abschaffung der Konsekration durch Epiklese, und einen litterarischen Sachwalter zur weiteren Verbreitung. D u c h e s n e⁶ glaubt, dass die Schrift einem Ritus angehöre, *où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peut-être* und setzt ihre Abfassungszeit um 400 an. In der neuesten Kon-

¹ *Didym. de Trin.* II 14 (Migne, P. Gr. 39, 708 C).

² Cyrill, *cat. myst.* IV, 7 (ed. Rupp 376); IV 9 (378); *cat.* I 6 (ed. Reischl 36).

³ Pamelius, *Liturgica Latinorum I*, Colon. 1571, 301.

⁴ F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893, 228 und 232 ff.

⁵ Joh. Watterich, *Der Konsekrationmoment im heiligen Abendmahl*, Heidelberg 196, 170.

⁶ L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2 éd. Paris 1898, 169.

troverse um den ursprünglichen Aufbau des Kanons¹ konnte die Schrift S nur wenig oder gar nicht in Betracht gezogen werden, da ihre Altersfixierung noch zu schwankend war. Auch überliefert sie nicht das ausschlaggebende Gebet, das mit „*Te igitur*“ anfängt. Soweit aber S den Kanon überliefert, soll er hier wörtlich Platz finden.

Der Konsekration gehen voran die Praefation, dann die Fürbittgebete (IV 4, 14): *laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris.* IV 5, 21: *Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem quod figura est corporis et sanguinis D. N. J. Chr. Qui pridie quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in coelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur.*

Similiter etiam calicem postquam coenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in coelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus. Resp. populus „Amen“.

IV 6, 26: *Quotiescumque hoc feceritis, toties commemoracionem mei facietis, donec iterum veniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis, et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum, et calicem vitae aeternae: et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisech.*

Der Kanontext von S stimmt wörtlich mit dem des Mailändischen Missale, das Pamelius in seinen *Liturgica latina* ediert hat, überein, während der sog. Kanon des Muratori² wesentlich abweicht. Stellt man den von S überlieferten Rest des

¹ P. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der röm. Messe*, I. Heft der „*Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und gottesdienstl. Lebens*,“ Tüb. 1902. F. X. Funk, *Ueber den Kanon der röm. Messe*, *Hist. Jahrb.* 24, München 1903, 62 ff.; 283 ff.

² F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrh.* 228 f.

Kanons in das Mailänder Missale ein, so fehlen nur die Gebete: *Te igitur, memento* und das *Lavabo* vor „*qui pridie*“. Da diese Orationen zu dem Thema des unbekanntem Verfassers nichts beitragen, so hat er sie ausgelassen. Es ist also deshalb nicht der Schluss zu ziehen, als ob diese Gebete nicht auch an gleicher Stelle wie in dem von Pamelius veröffentlichten Missale gestanden hätten. Demnach liesse sich in S der heutige Aufbau des Kanons nachweisen.¹ Ob dies bereits die Folge einer Reform durch Papst Damasus oder Innocenz I. ist, lässt sich nicht entscheiden.

3. Soweit wir bis jetzt Zeit und Ort des Verfassers der Schrift S fixieren konnten, ergaben sich folgende Momente:

Die Schrift S gehört jedenfalls nicht dem hl. Ambrosius an. Dagegen sprechen die vielen sprachlich-formellen² und dogmatisch-materiellen³ Unterschiede. Der Verfasser stand im Metropolitanverband mit Mailand, wenn er nicht dort selbst ansässig war. Offenbar wurde ihm von Rom aus eine Reform der Liturgie nahegelegt;⁴ ob diese nur auf Abschaffung des Fusswachtungsritus sich bezog oder auch auf eine durchgreifende Umänderung der Messliturgie oder des Kanons schliessen lässt, ist nicht auszumachen.

Von persönlichen Eigenschaften zur Feststellung des Verfassers können in Betracht kommen:

die *fragilitas vocis* (S I, 6, 24); der Umstand, dass derselbe, wohl auch die Zuhörer griechisch verstanden, wenigstens einige Worte (S III 1, 1; S V 2, 11; V 5, 24).⁵

Die Gemeinsamkeit einiger liturgischer Gebräuche in Gallien und Mailand, welche auch der Verfasser von S beschreibt, bestimmten manche, denselben auf der Grenze zwischen diesen zwei Ländern suchen zu sollen. In diesem Falle wäre wohl nur an Maximus von Turin zu denken. Seine Zeit ist jene Uebergangsperiode in der Entwicklung der Sakramentenlehre, welche P. Schanz in *de sa-*

¹ F. X. Funk, *Ueber den Kanon der röm. Messe im Hist. Jahrh.* 27, 1903, 62 ff.

² Hierher gehört auch die wesentlich verschiedene Bibelübersetzung. Vgl. Sabatier a. a. O. zu Genes. I 26. Ueber die bis jetzt noch nicht untersuchte Bibelübersetzung des hl. Ambrosius wird H. Schenk l handeln.

³ *Röm. Quartalschr.* 1903, 13 ff.; und in diesem Aufsatz.

⁴ S. III 1, 4 ff.

⁵ Watterich a. a. O. 120.

cramentis verkörpert findet. Die weniger aggressive Haltung gegenüber dem Pelagianismus spricht nicht dagegen, dass der Kampf noch nicht ausgefochten war, sondern beleuchtet nur die lokale Entfernung des Verfassers vom Schauplatz des Kampfes.

Damit stimmt auch *Cod. Sangall.*, jene älteste Hs, welche den Homilien des Maximus von Turin die Bücher *de sacramentis* folgen lässt.¹

Nach G. Morins Beweisführung² gehört demselben Verfasser die von Caspari edierte *explanatio symboli* an.

¹ *Röm. Quartalschr.* 1903, 4 ff.

² G. Morin, *Que les six livres de sacramentis et l'explanatio symboli ad initiandos, attribuées à S. Ambroise appartiennent à un même auteur in Revue bénédict. XI*, 1894, 340 f.