

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 31 (1953)  
**Rubrik:** Kleine Beiträge

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Kleine Beiträge

## Äthiopische Gebetbücher in Freiburg Schweiz

Die Kantons- und Universitätsbibliothek von Freiburg (Schweiz) besitzt seit einigen Jahren zwei äthiopische Handschriften. Sie stammen aus dem Naturhistorischen Museum von Péroles, wo ich sie 1943 vorfand und durch freundliches Entgegenkommen des Konservators Dr. Othmar Büchi einsehen konnte.

### I

174 × 122 mm, Papier. Holzeinband mit braunem Lederüberzug; einheimische gepreßte Verzierungen: in der Mitte zwei Kreuze, oben ein äthiopisches, unten ein lateinisches. Zum Buche gehört ein sogenannter « *Maḥdar* », eine Kapsel aus starkem Leder zum Aufbewahren der Hs. — 142 Folios (in Wirklichkeit: 143; fol. 3 ist aus Versehen zweimal gezählt worden). Nach Schrifttypus und Rechtschreibung zu urteilen, dürfte die Hs aus dem 18. oder frühestens aus dem 17. Jahrhundert stammen. Spätere Hände auf der Rückseite des vorderen Schutzblattes und am Ende, von fol. 140b bis zum Schluß. Auf beiden Seiten des vorderen Schutzblattes steht das Wort *ber'e*, d. h. Schreibrohr, wohl als Schriftprobe. Inhalt:

1. Auf der Rückseite des vorderen Schutzblattes Fragment eines sogenannten *Malke'e* des heiligen TAKLA HÄYMĀNOT. Der « *Malke'e* », d. h. Abbildung oder Personsbeschreibung, bildet eine beliebte Hymnengattung, die in den äthiopischen Hss unserer Bibliotheken reichlich vertreten ist; vgl. M. CHAÎNE, *Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe*, *Revue de l'Orient chrétien*, XVIII, S. 2-5. Der hl. Takla Hāymānot ist einer der berühmtesten einheimischen Heiligen der äthiopischen Kirche, ein Klostergründer, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gewirkt hat. Anfang des Fragments:

*Salām la'es[te]nfāseka fawwāsē 'eduyān [sic] baneḥāḥātu wasaraya [sic] gēgāy bakehilotu*

« Heil deinem Atem, der Kranke heilt durch seinen Hauch und Sünde vergibt durch seine Kraft »

fol. 1a - b leer

2. fol. 2a - 107a. Das BUCH DER PSALMEN, nach äthiopischem Stil stichisch in durchlaufenden Zeilen geschrieben und eingeteilt in fünfzehn Abschnitte zu je zehn Psalmen. Voraus geht ein Vierzeiler zum Lobe des Psalters:

*Zāti mazmura Dāwit temasel ganata  
zateşagi şegēyāta, watafari 'aqmāhta,  
temale' barakata, tesaded 'agānenta  
watāqareb malā'ekta.*

« Der Davidpsalter hier gleicht einem Garten,  
der Blumen spendet und der Früchte zeitigt;  
von Segen ist er voll, vertreibt die Teufel,  
lockt aber Engel an. »

Am Schluß steht auch der apokryphe Psalm 151.

3. fol. 107b - 119a. Die fünfzehn « LIEDER DER PROPHETEN », die in den äthiopischen Hss fast immer dem Psalter beigegeben werden :

- a) *Das Gebet des Moses* = Exod. XV 1 - 19 (Anfang und Schluß NICHT wie in den gewöhnlichen Ausgaben des Bibeltextes, sondern wie in der Hs C in Dillmanns und in Boyds Ausgaben des Buches Exodus).
- b) *Das Gebet des Moses aus dem « zweiten Gesetz »* = Deut. XXXII 1 - 21.
- c) *Das Gebet des Moses aus den « zweiten Gesetz »* = Deut. XXXII 22 - 43.
- d) *Das Gebet der Hannā* = 1 Kön. II 1 - 10.
- e) *Das Gebet des Königs Ezechias* = Isaias XXXVIII 10 - 20.
- f) *Das Gebet des « Propheten Manasses »* (ein bekanntes weitverbreitetes Apokryphon, das u. a. auch in den Anhängen zur lateinischen Vulgata abgedruckt zu werden pflegt. Es gibt äth. Bibelhandschriften, in denen dieses Apokryphon zum Text der Bücher Parolipomenon gerechnet wird; vgl. *Patrol. Orient.* XXIII, 747 - 749).
- g) *Das Gebet des Propheten Jonas* = Jonas II 3 - 10.
- h) *Das Gebet des Propheten Daniel* = Dan. III 26 - 45.
- i) *Das Gebet der drei Jünglinge* = Dan. III 52 - 56.
- j) « *Als Ananias, Zacharias und Misael Gott segneten* » = Dan. III 57 - 88a.
- k) *Das Gebet des Propheten 'Anbāqom* (= Habakuk) = Hab. III 1 - 19.
- l) *Das Gebet des Propheten Isaias* = Is. XXVI 9 - 20.
- m) *Das Gebet unserer Herrin Maria* = Luc. I 47 - 55.
- n) *Das Gebet des Propheten Zacharias* = Luc. I 68 - 79.
- o) *Das Gebet des Propheten Simeon* = Luc. II 29 - 32.

4. fol. 119a - 125a. Das HOHE LIED, wie die Psalmen stichisch in durchlaufenden Zeilen geschrieben, nach äthiopischem Kirchengebrauch eingeteilt in fünf Abschnitte (der erste schließt mit II 7, der zweite mit III 5, der dritte mit V 8, der vierte mit VIII 4; am Ende des ERSTEN und des ZWEITEN Abschnittes die Doxologie « Ehre dem Vater und dem Sohn » usw.). — Die bei S. EURINGER, *Die Auffassung des Hohen Liedes bei den Abessiniern*, Leipzig 1900, wegen ihrer eigentümlichen Fassung besprochenen Stellen, weisen in dieser Hs folgende Formen auf: I 6: 'iter'ayani 'esma 'ana ḏalām, 'esma 'ire'eyani ḏaḥay; II 7: 'amaḥalkuken, 'awalda 'Iyarusālēm, baḥāyly wabaşen'u lagadām. 'Ama tanşe'a wa'anşe'a kuello mutāna, 'aḥaqero 'eska 'ama faqada (darauf folgt in Rotschrift die Doxologie; die Worte « 'ama tanşe'a ... 'ama faqada » werden auch am

Schluß der Abschnitte II, III und IV wiederholt); V 10: 'eḥuya ḏa'ādā waqayḥ, wulud 'em'ā'elāf; VII 1: waner'ay beki salāma . . . ba'enta salāma seṭāwit.

5. fol. 125a - 135b. Das MARIENOFFIZIUM für sämtliche Tage der Woche, in zwei Kolonnen geschrieben, unter dem Titel: *Weddāsēhā la'Egzi'etena Māryām dengel, walādita 'Amlāk*. Text wie in der Ausgabe von KARL FRIES, Leipzig 1892; nur handelt es sich hier um die sogenannte « Montagsrezension ». — fol. 125a - 126a: Lobgesang für den Montag (am Ende fehlt die bei Fries abgedruckte Sonderrubrik für die Fastenzeit). — fol. 126a - 127b: für den Dienstag. — fol. 127b - 129b: für den Mittwoch. — fol. 129b - 131b: für den Donnerstag (Schluß wie in den bei Fries, S. 45, Fußnote 11, erwähnten Hss C, D und E). — fol. 132a - 133a: für den Freitag. — fol. 133a - 135b: für den Samstag (auch hier der Schluß wie in den Hss C, D und E bei Fries). — fol. 134b - 135b: für den Sonntag, am Schluß fehlt die Formel « la'ālama 'ālam, 'amēn ». Drei Abschnitte (für Montag, Dienstag und Mittwoch) habe ich mit der Textausgabe von Fries verglichen. Der Vergleich zeigt auffallende Ähnlichkeit des Textes mit dem der Hss C, D und E von Fries, die alle drei auch die « Montagsrezension » enthalten.

6. fol. 135b - 140b in zwei Kolonnen der auch sonst in vielen Hss in Anschluß an das Marienoffizium vorkommende Prosahymnus « *Weddāsē wagenāy* »; vgl. darüber ADOLF GROHMANN in den *Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 33, N. IV, S. 18 - 25. IGNAZIO GUIDI hat den Text dieses Hymnus herausgegeben, Rom 1900.

7. fol. 140b. Kolophon des Schreibers. Übersetzung: « Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge uns retten von dem Zorne ihres Sohnes! Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge das Christenvolk retten vor dem Zorne ihres Sohnes! Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge unseren König retten von dem Zorne ihres Sohnes! »

8. fol. 140b - 142b in zwei Kolonnen, von späterer Hand. Gebet an die heiligen Erzengel Raphael, Sātu'el, Fānu'el, Rāgu'el, 'Āfnin, Michael und Gabriel. Die Einzelabschnitte fangen an mit einer kurzen « *dersān* » (homiletische Erzählung), die erklärt, bei welchen Anlässen Gott der Herr jedem einzelnen Erzengel gewisse Zauberworte anvertraut hat. Wir geben hier den Anfang des ersten Abschnittes: « Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, ein Gott! Geschichte (*dersān*) des heiligen Raphael. « Berhānā'el », « Mabḥe'el », « Kesatnā'el », « Baḥaṣya'el », « 'Eṣ-ḥaye'el » sind die Worte, die Gott dem hl. Raphael mitteilte, damals wo er dem Auge des Tobit das Licht wiedergab » usw. — Der Betende bezeichnet sich in den an die Erzengel gerichteten Gebetsformeln als « dein Diener », worauf dann nach äthiopischem Brauch ein EIGENNAME, nl. der des Betenden, folgen sollte, der aber überall fehlt. Zu vergleichen ist die äth. Hs « Griaule 56 », fol. 1b - 8a, nach der Beschreibung von S. GRÉBAUT, *Catalogue des Manuscrits Ethiopiens de la Collection Griaule II*, p. 75 - 76.

## II

150 × 134 mm, Pergament. Holzeinband ohne Lederüberzug. 122 Folia. Die Hs ist zwischen den Jahren 1755 und 1762 geschrieben worden von einem gewissen Walda Ḥawāryāt (fol. 29a) zum Gebrauche eines gewissen Zakāryās (fol. 29a, 87b). Der Terminus a quo: 1755 und der Terminus ad quem: 1762 ergeben sich daraus, daß die Hs angefertigt worden ist unter der Regierung des Negus' 'Iyo'ās (1755-1769), dessen Name in mehreren Gebeten erwähnt wird (fol. 76b, 77b, 83a, 108b, 114a) und unter dem Pontifikate des Metropolitens Yohannes (1745-1762), dessen Name fol. 76b, 78a und 83a vorkommt. Zwei Kolonnen zu je 17-19 Zeilen. Schrift sehr klein. Die meisten Stücke tragen oberhalb der Zeile winzig kleine Musiknoten und dürften deshalb für die Geschichte der äthiopischen Kirchenmusik ein gewisses Interesse haben. Sehr viele Abkürzungen, besonders in der technischen liturgischen Terminologie. Anfang (fol. 1a bis 2b) und Schluß (fol. 122a - b) von späterer Hand. Inhalt:

1. fol. 1a - 2b. Leben und Martyrium eines Heiligen 'Abutarbu unter Kaiser Diokletian. Der Text ist unvollständig und gehört nicht zur ursprünglichen Hs.

2. fol. 3a - 87a. Die sogenannten « *Me'erāf* von Johannes bis Johannes », d. h. die Gesamtordnung der kirchlichen Gebete für das ganze Jahr, soweit sie nicht zum Meßopfer gehören. — fol. 3a - 7a: Das « *Testament der Morgenfrühe* ». Anfang wie bei AUGUST DILLMANN in der Chrestomathie, S. 46, aber nach dem Lobe der hlst. Dreifaltigkeit weicht der Text ab. — fol. 7a - 11a: *Vespergebete* für die einzelnen Wochentage. — fol. 11a - 29a: « *Me'erāf zamawaddes* », Nachtoffizium am Sonntag für die verschiedenen Abschnitte des Kirchenjahres. — fol. 29a - 33a: der hier « 'Anqaša Berhān » genannte Marienhymnus, der sonst auch als « Weddāsē wagenāy » bezeichnet wird. Text identisch mit dem auf fol. 135b - 140b der ersten Handschrift; hier aber mit Musiknoten und mit einigen Zusätzen am Schluß. — fol. 33b - 40b: *Tägliche Morgengebete* mit Variationen für gewisse Feste, wie für das des hl. Michael und aller Engel, für das Fest des heiligen Kreuzes, für Marienfeste, für die Festtage der Propheten usw. — fol. 40b - 67a: *Me'erāf für die Fastenzeit*, eingeteilt nach Wochentagen und Tageszeiten. — fol. 67a - 87a: die sogenannten « *Me'erāf der Anfänge* » (za'ar'est). Auf fol. 87a das Kolophon: « die Me'erāf sind zum Abschluß gebracht im Frieden Gottes: Ihm sei Ehre! Herr (Christ), erbarme dich unser! »

3. fol. 87a - 94b. Das Marienoffizium (*Weddāsē Māryām*) und zwar nach der « Montagsrezension », wie in der ersten Handschrift, fol. 125a bis 135b. Hier aber geht das Glaubenssymbolum (fol. 87a - b) und « Vater unser » (fol. 87b) voraus, und das Ganze ist mit Musiknoten versehen.

4. fol. 94b - 98a. Eine Sammlung von je zwei Hymnen für jeden Wochentag.

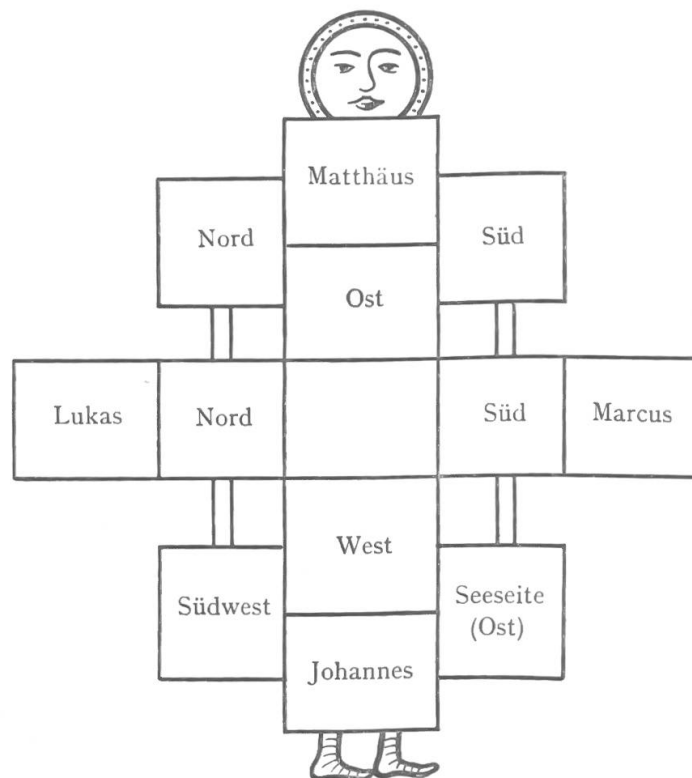
5. fol. 98a - 119b. Sammlung verschiedener Hymnen und Gebete; darunter einige bekannte Stücke, wie das « 'Aryām » (fol. 100a - 102b), das « Abendgebet für die Verstorbenen » (fol. 111a - 112a), der Hymnus « *Zayenagś* » für die Fastenzeit mit anschließenden Gebeten (fol. 112a - 114b), das

offizielle Morgengebet « Testament der Morgenfrühe », HIER identisch mit dem von Dillmann in seiner Chrestomathie, S. 46 - 50, abgedruckten Text (fol. 114b - 117a), der « Hymnus über die Lehre der Geheimnisse », der für gewöhnlich als Vorbereitung auf die Meßfeier vorgetragen wird (fol. 118a bis 119b) usw.

6. fol. 120a - 121b. Das sogenannte « *Alleluja - Kapitel* », eine Rubrikangabe über die Verwendung des « Alleluja » bei den verschiedenen Hymnen nach den drei von alters her überlieferten Singweisen der äthiopischen Kirchenmusik.

7. fol. 122a - b. Fragment eines Hymnus, der die Nummer « 262 » trägt ; gehört nicht zum ursprünglichen Textbestand der Hs. So auch :

8. fol. 122b. ZAUBERFIGUR, wohl zum Wahrsagen oder zum Befragen der Zukunft. Es ist eine roh gezeichnete, aus Quadraten kreuzförmig aufgebaute Menschenfigur. Die Quadrate tragen, mit Ausnahme des Mittleren, in kleiner Schrift den Namen je eines Evangelisten oder einer Himmelsgegend. Und damit wird in dieser Figur jeder beliebige RAUM und jede beliebige ZEIT ausgedrückt, denn die Jahre werden von alters her eingeteilt nach einem vierjährigen Zyklus, dessen einzelne Jahre nach dem Namen je eines Evangelisten benannt werden. Die Figur zeigt diese Form :



Freiburg.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

## Petrus Jünger - Apostel - Märtyrer

Das so betitelte Buch von Oskar Cullmann<sup>1</sup> wird bestimmt für die Geschichte der katholisch-protestantischen Auseinandersetzung mit dem römischen Primat epochemachend sein. Es fordert sowohl für die katholische als auch für die protestantische Seite zu neuen Untersuchungen auf!

In einem ersten Teil wird zunächst das geschichtliche Petrusproblem gestellt. Wir begegnen hier einem protestantischen Forscher, der nach schürfender und eingehender Untersuchung bekennt, Petrus habe in der Urkirche eine wirkliche Rechtsgewalt, einen eigentlichen Primat, ausgeübt, — und dies auf Grund des Willens Christi. Ferner wird als sicher betrachtet, Petrus sei nach Rom gekommen, habe dort das Apostelamt ausgeübt und sei höchst wahrscheinlich dort als Märtyrer gestorben. Trotzdem entfernt sich aber die geschichtliche Rekonstitution von Cullmann in einem nicht unbedeutenden, im zweiten Teil weiter ausgewerteten Punkt von der traditionell katholischen Auffassung. Als Petrus nach Rom kam, so sagt Cullmann, übte er die Obergewalt über die gesamte Kirche nicht mehr aus. Er legte dieses Amt schon geraume Zeit vorher zu Gunsten von Jakobus, des Vorstehers der Kirche von Jerusalem, nieder. Den Grund für diese Behauptung sieht man erstens in einer gewissen Veränderung der Haltung und Handlungsweise des Petrus. Vor der Gefangensetzung durch Herodes sehen wir ihn als eigentliches Haupt der Kirche. Nachher aber, als er unter dem Druck der Verfolgung gezwungen war, Jerusalem zu verlassen, erscheint er nur noch als Missionar, der sich ausschließlich um die Ausbreitung des Glaubens bemüht. Zweitens macht man geltend, Petrus stehe als Vorsteher der Judenmission (Paulus leitet die Bekehrung der Heiden) in engster Abhängigkeit von Jerusalem, mit anderen Worten unter der Führung von Jakobus. Wie hätte er also, fragt man, Rom ein Amt, den Primat übergeben können, den er selber nicht mehr besaß?

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß der Wechsel im Leben des Petrus nicht so klar und so deutlich zutage tritt, wie man es gerne haben möchte. Es ist zwar richtig, daß Petrus in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte Jerusalem nicht verläßt. Das kommt aber daher, daß die Kirche sich noch nicht nach außen entwickelt hatte, wie dies deutlich aus dem Gesamtplan der Apostelgeschichte hervorgeht (dazu Apg. 8, 1; 11, 19). Was tut aber Petrus, wenn er in Jerusalem das Wort Gottes verkündet (Apg. 6, 2; ferner die großen Missionspredigten Kap. 2 u. 3), anders, als für die Ausbreitung des Glaubens zu wirken? Alle Texte der Kapitel 8-12, d. h. bevor er Jerusalem verläßt, zeigen ihn als Verkünder des Wortes Gottes; er wird mit Johannes nach Samaria geschickt, um den Neubekehrten den Geist zu spenden, und « nachdem sie Zeugnis abgelegt und das Wort des Herrn ver-

<sup>1</sup> *Petrus Jünger-Apostel-Märtyrer*. Das historische und das theologische Petrusproblem. — Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 285 SS.

*Saint Pierre Disciple-Apôtre-Martyr*. Histoire et Théologie. — Delachaux & Niestlé S. A. Neuchâtel-Paris 1952. 229 pages.



kündet hatten, kehrten sie wieder nach Jerusalem zurück, indem sie die Frohbotschaft in verschiedene samaritische Dörfer trugen » (Apg. 8, 25). Später, bevor die Tätigkeit des Petrus in Lydda und Joppe berichtet wird, schiebt Lukas folgenden kleinen Satz ein : « Petrus, der eine Rundreise machte, kam zu den Heiligen von Lydda » (Apg. 9, 32). Wir sehen also, daß alle Stellen der Apostelgeschichte, die sich auf Petrus beziehen, ihn als Missionar, mit dem Werk der Bekehrung beschäftigt, zeigen ; dies sowohl in Jerusalem, als in Samaria, als auch in den übrigen Gebieten Judäas. Wenn er also, um nicht wieder in die Hände des Herodes zu fallen (Apg. 12, 17), gezwungen wurde, Jerusalem zu verlassen, so brauchte er deswegen nicht notwendig seine Handlungsweise zu ändern. Sie bestand ja schon vorher darin : das Wort Gottes zu verkünden, Zeuge der Auferstehung zu sein und die neuen Christengemeinden im Glauben zu bestärken.

Und hört er im übrigen nach dem Verlassen von Jerusalem wirklich auf, sein Amt als Haupt der Kirche auszuüben ? Zeigen ihn die Texte in einem Abhängigkeitsverhältnis von Jerusalem » ? — Um dies darzulegen stützt sich Cullmann erstens auf den Bericht des Apostelkonzils, zweitens auf die näheren Umstände des Zwischenfalls von Antiochien. Der Bericht des jerusalemischen Konzils aber birgt, in der Form wie er im Kap. 15 der Apostelgeschichte vorliegt, nicht wenige Schwierigkeiten. Manche Autoren nehmen an, Lukas habe hier zwei verschiedene Ereignisse zusammengekoppelt : eine erste Apostelversammlung, auf der die Frage der Aufnahme der Heiden erörtert wurde ; eine andere, spätere Zusammenkunft, auf der das den Heidenchristen ein Minimum von Gesetzesvorschriften auferlegende « Dekret » erlassen wurde (Cullmann S. 49). Wenn man aber annimmt, das « Dekret » sei erst später, und unter veränderten Umständen, promulgiert worden, wie kann man dann da noch behaupten, es sei Jakobus gewesen, der, weil er « aus dem Gehörten die Schlußfolgerung zieht und das 'Dekret' formuliert » (Cullmann S. 49), den Vorsitz der Verhandlungen geführt habe ? Andererseits ist es ungenau, die Rolle des Petrus auf diejenige eines Missionars zu beschränken, der die Erfahrungen seiner Tätigkeit erzählt. In Wirklichkeit nimmt Petrus auf ein einziges Ereignis Bezug, das stattfand, als er nach der Meinung von Cullmann noch Vorsteher der Gesamtkirche war : die unter der Eingebung des Heiligen Geistes erfolgte Taufe des Hauptmanns Kornelius. Er spricht als erster, und seine Rede geht darauf hin, die Frage zu entscheiden, und zwar nicht auf Grund von willkürlichen Ansprüchen, sondern kraft göttlichen Willens, der sich ihm, dem Vorsteher der Kirche, kundtat. So wäre es vielleicht besser, im Einklang mit verschiedenen Autoren sich die Ereignisse des 15. Kapitels der Apostelgeschichte folgendermaßen vorzustellen : zunächst eine Versammlung der Apostel, wobei Petrus den Vorsitz führte, und auf der beschlossen wurde, daß die Heidenchristen völlige Freiheit genießen (Befreiung von den alten Gesetzesvorschriften), wie dies auch Paulus Gal. 2 betont ; eine andere Versammlung, die bedeutend später stattfand, höchst wahrscheinlich unmittelbar vor den Ereignissen, die Apg. 21, 15-26 berichtet werden. Anläßlich dieser wurde das « Dekret » erlassen, auf das Apg. 15, 20 anspielt. Auf dieser zweiten Zusammenkunft führte tatsächlich Jakobus den Vorsitz, Petrus weilte schon fern.



Was den Zwischenfall von Antiochien, von dem Paulus im Galaterbrief berichtet, betrifft, fragen wir, ob er wirklich folgende Worte rechtfertigen kann: « Immerhin hängt Petrus in dieser Stellung eines Leiters der judenchristlichen Mission von Jerusalem ab. Daraus erklärt es sich, daß er nach Gal. 2, 12 die 'Jakobusleute' zu fürchten hat und sich ihretwegen 'verstellen' muß » (Cullmann S. 42) ? Gewiß, Petrus hat « Angst gehabt vor den Leuten der Beschneidung » (daselbst Anm. 61a), und wir hätten unrecht, die Ausdrücke von Paulus abschwächen zu wollen. Aber hatte er Angst vor ihnen, weil sie Abgeordnete des Jakobus waren, die Vertreter einer Autorität, die er anerkannte, oder hatte er einfach Angst, weil er ihre fanatische Gesinnung kannte ? Halten wir zunächst fest, daß es nicht leicht ist, die genaue Bedeutung jener « Leute des Jakobus » zu bestimmen. Wir können hier nichts besseres tun, als die Worte von Professor Bonnard aus seinem jüngst erschienenen Kommentar zum Galaterbrief zitieren: « Stehen wir wirklich vor einer ersten Art kirchlicher Visitation ? Soll der Name Jakobus Jerusalem bedeuten ? Kommen diese Leute wirklich in seinem persönlichen Namen und im Namen der Kirche ? Alle diese Fragen stellen sich dem Exegeten, können aber nicht eindeutig beantwortet werden. » Andererseits steht fest, daß es in Jerusalem eine ganze Partei bekehrter Juden gab, besonders aus den Kreisen der Pharisäer (Apg. 15, 5), die sich nie mit der Abschaffung des Gesetzes, der Beschneidung und der übrigen Vorschriften, abfinden konnten. Diese Partei stützte sich vorzüglich auf Jakobus, der persönlich dem Festhalten an der alten Observanz günstig gesinnt war. Man sieht ihn schon etwas ungehalten, als Petrus das erste Mal einen Heiden, den Hauptmann Kornelius, zur Taufe zuläßt (Apg. 11, 1 ff.). Es handelte sich um eine Partei von Gewaltsamen, die, wie wir später sehen, Paulus mit Haß verfolgen und Unkraut in die von ihm gegründeten Kirchen sähen. Petrus, man muß es anerkennen, hatte nicht das gleiche Temperament wie Paulus ! Wenn er nachgab, so deshalb, weil er jene Hitzgeister kannte, die die junge Kirche mit Zwietracht und Schisma zu zersetzen drohten. Wir müssen auch zugeben, daß diese Befürchtung nicht falsch war. Wir wissen, daß jene Judenchristen von Jerusalem nach dem Tod des Jakobus, der für sie die Rolle eines Vermittlers und Besänftigers gespielt haben muß, sich immer mehr durch übertriebene Betonung des Gesetzes von der Kirche entfernten, um jene Splittergruppe, Ebioniten oder andere, zu bilden, die sich schließlich unseren Blicken entzieht. Daß der Kreis dieser aufrührerischen Judenchristen von Anfang an Jakobus über Petrus zu stellen versuchte, davon haben wir fast Gewißheit. Verschiedene Schriften, wie z. B. die Pseudo-Clementinen, bekräftigen dies. Aber kann man deshalb sich gerade auf diese Schriften stützen, um zu beweisen, Jakobus habe wirklich auf die Gesamtkirche jenen Primat ausgeübt, von dem sich Petrus entledigte ? Im Gegenteil, nichts erlaubt uns anzunehmen, Petrus sei, als er nach Rom kam, nicht mehr im Besitz des von Christus ihm übertragenen Primats gewesen. Mit welchem Recht, so müssen wir weiter fragen, hätte er überhaupt auf ihn so kurze Zeit, nachdem er damit bekleidet wurde, verzichten können ? Wieso hätten denn die Evangelisten Matthäus, Lukas und Johannes sich die Mühe genommen, die feierlichen Worte Christi aufzu-

schreiben, oder doch wenigstens mehr oder weniger auf sie anzuspielen, wenn ihre ganze Wirkung darin bestanden hätte, Petrus einen beschränkten, kurzlebigen Primat zu übertragen ?

Im zweiten Teil seines Werkes behandelt Cullmann im besonderen den Primattext, wie er bei Mt. 16, 17-19 vorliegt. Auch hier wird man mit Freude sehen, wie ein protestantischer Gelehrter die Authentizität des Textes verteidigt und annimmt, das Ziel jener Worte sei gewesen, Petrus einen wirklichen Primat im Apostelkollegium und eine eigentliche Rechtsgewalt über die gesamte Kirche zu verleihen. Man ist der Ansicht, das Logion sei von Christus nicht anlässlich des Bekenntnisses von Cäsarea, wie es Matthäus möchte, gesprochen worden, sondern im Verlauf des Abendmahles, wie dies Lukas, ja sogar Johannes, nahelegen scheinen. Die Hypothese scheint ziemlich annehmbar zu sein und würde der Eigenart des griechischen Redaktors des ersten Evangeliums entsprechen. Sie bringt im übrigen dem historischen Wert der bei Matthäus überlieferten Worte keinen Abbruch.

Cullmann nimmt also an, daß diese Worte einen wirklichen Primat, wie wir ihn verstehen, an Petrus verliehen haben. Doch glaubt er, diese Worte können sich nur auf Petrus, und dies in einem unübertragbaren Sinn, beziehen. Deshalb wird folgende, im übrigen völlig berechnete, Unterscheidung gemacht : « Wir haben gesehen, dem Petrus wird zweierlei verheißen : 1. er ist der Fels für die kommende Kirche, die gebaut wird ; 2. er hat in der Kirche, deren Bau begonnen wird, die Leitung inne. Dem entspricht es, daß Petrus im Urchristentum eine doppelte Rolle spielt : die einmalige des Apostels und die in der Kirche sich fortsetzende des Leiters der Kirche » (Cullmann S. 241). Es ist klar, und wir hätten unrecht, es zu leugnen, daß Petrus als Apostel, als eminenter Zeuge der Auferstehung Christi, zu Beginn der Kirche eine völlig unübertragbare Rolle gespielt hat. Das Zeitalter der Apostel, der Zeugen des Lebens und der Auferstehung Christi, der « Fundamente », die die Apostel sind, ging mit dem Hinscheiden des letzten von ihnen zu Ende. In diesem Sinn kann und muß man sagen, daß dieses Wort Christi : « Du bist der Fels, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen » von Petrus in einer ganz besonderen Weise galt, in einer Weise, wie sie niemand anders nach ihm für sich in Anspruch nehmen kann. Man ist also nicht berechtigt, diese Worte im strengen Sinn auf die Nachfolge der Päpste anzuwenden, um auch aus ihnen « Felsen » zu machen, auf denen die Kirche Christi ruht.

Doch schließt dieses Wort des Herrn einen besonderen Primat, eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Urkirche ein. Diesen Primat, der sowohl bei der Verheißung Mt. 16, 19 (Vollmacht zu binden und zu lösen), als auch im Text von Jo. 21, 15-17 (« Weide meine Schafe ! ») deutlich hervortritt, hat Petrus denn auch in Wirklichkeit ausgeübt. Diese Rechtsgewalt aber, diese Rolle als Leiter, bezieht sich nicht notwendigerweise auf den Apostel Petrus als solchen. Demzufolge sieht man nicht ein, aus was für einem Grund Petrus diese Gewalt nicht auch einem andern hätte weitergeben können. Auch gerät Cullmann hier mit seinen Erklärungen deutlich in Verlegenheit. Er gibt wohl zu, « Die Apostel übergaben

jenen Männern [den Presbytern] die Leitung [der Kirchen], nicht aber ihr eigenes Apostelamt » (Cullmann S. 247). Noch mehr : « Wir haben gesehen, Leitung muß es in der Kirche auch nach der apostolischen Zeit der Grundlegung bis heute geben, und in dieser Hinsicht mag des ersten Kirchenhauptes Leitung Vor- und Urbild sein » ; doch fügt man auf der Stelle bei : « nicht mehr als das » (Cullmann S. 255). Petrus kann als Vorbild des Hirten betrachtet werden, als Vorbild an das sich die folgenden Hirten der Einzelkirchen halten sollen ; aber : « nicht mehr als das ! » — Wieso diese Einschränkung ? Es ist wahr, daß es ohne Zweifel eitel wäre, bei der Auslegung von Mt. 16, 17-19 in bezug auf die Nachfolge des Petrus in seinem Primat einen ausdrücklichen Willen Christi suchen zu wollen. Wenn es aber die Absicht Christi war, daß die Kirche von Anfang an von einem Einzelnen geleitet werde ; wenn anderseits das Bedürfnis der Kirche geleitet zu werden bis zum heutigen Tag weiter besteht ; und wenn man endlich anerkennt, daß die Apostel die von ihnen ausgeübten Gewalten an andere nach ihnen weiter gaben, wieso soll man denn da nicht anerkennen, daß auch Petrus die ihm von Christus über die gesamte Kirche gegebene, höchste Gewalt an andere weitergeben konnte und auch wirklich gab ? — Weil er sich selbst ihrer entledigt hatte ? — Die Grundlagen einer solchen Hypothese sind, wie wir gesehen haben, zu schwach. — Weil im Neuen Testament nichts darauf hinweist, daß ein solches Amt an die Kirche von Rom übergehen sollte, und weil außerhalb Rom keine andere Kirche einen solchen Primat für sich beansprucht ?

Gewiß, das Neue Testament sagt nichts über die Beziehung zwischen Petrus und Rom aus (Cullmann S. 256). Doch geht es hier um die Geschichte, um die von Gott geleitete Geschichte, die diese Beziehung dartut. Am Anfang war das Zentrum der Kirche Jerusalem. Man glaubte, das Christentum würde sich ganz normal innerhalb des Judentums entwickeln. Nachdem jedoch die Aufnahme der Heiden im Prinzip anerkannt war, folgte von Seiten der Juden eine gewisse Verhärtung der Opposition. Diese entwickelte sich schließlich zu einer radikalen Trennung von Juden und Heiden. Wie sollte man da, unter diesen Umständen, den Blick nicht nach Rom, dem Mittelpunkt der damaligen heidnischen Welt, wenden ? Die Apostelgeschichte und auch die Briefe des hl. Paulus weisen an verschiedenen Stellen auf den Wunsch von Paulus, das Evangelium nach Rom zu bringen, hin. Ist es wirklich Zufall, wenn diejenigen, die Cullmann als die Leiter der judenchristlichen und heidenchristlichen Mission betrachtet, sich am Ende ihrer Laufbahn in Rom zusammenfinden und dort für den Namen Christi Zeugnis ablegen ? Die beiden Apostel sahen wohl schon voraus, was die Worte Christi durchblicken ließen, und was die Geschichte in einigen Jahren deutlich machen sollte : die Verwerfung Israels ; an seine Stelle treten die Heiden als neues Gottesvolk ; besiegelt wird diese Entwicklung durch den Untergang des Tempels. Lag es da nicht in der Natur der Sache, aus Rom, dem Mittelpunkt der damaligen Welt, auch das Zentrum des allumfassenden Christentums zu machen ?

## « Expleto terrestris vitae cursu »

Die folgenden Zeilen wollen einen ganz bescheidenen Beitrag bieten zur Frage nach der Weise des Heimanges der Gottesmutter aus diesem irdischen Leben. Bekanntlich hat die Apostolische Konstitution « Munificentissimus Deus » nicht entscheiden wollen, auf welche Art und Weise Maria den irdischen Lebenslauf vollendete, sie sah von einer solchen Entscheidung ab wohl auch mit Rücksicht auf die verschiedenen Schulmeinungen, deren die Apostolische Konstitution keine ausdrücklich ablehnen oder gar verurteilen wollte. Darum wählte Pius XII. eine beiden Meinungen gegenüber offene Formulierung, welche also dem Wortlaute nach weder den Tod Mariens noch ihr Nichtsterben behauptet. « Definimus divinitus revelatum Dogma esse : Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, *expleto terrestris vitae cursu*, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam. »<sup>1</sup> Das Hinscheiden Mariens wird mit den Worten ausgesprochen « Expleto terrestris vitae cursu ». Es wird also nur definiert nach Beendigung des irdischen Lebenslaufes sei Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Alle an der Vorbereitung der Konstitution beteiligten Theologen sind einmütig der Meinung, Pius XII. habe hinsichtlich der Art und Weise, wie sie den irdischen Lebenslauf vollendete, ob durch Tod oder Nichtsterben, den Theologen Freiheit belassen<sup>2</sup>. Darum die « elastische » Formulierung.

Damit ist aber keineswegs gesagt, man solle nun diese Frage auf sich beruhen lassen und es lohne sich des weiteren Nachdenkens darüber nicht mehr. Im Gegenteil der Vorsitzende des ersten internationalen marianischen Kongresses Card. Pizzardo, ermunterte die Teilnehmer geradezu, sich nun auch um die Klärung dieser Frage zu bemühen<sup>3</sup>. Demgemäß haben denn auch die Theologen beider Richtungen, solche, die den Tod Mariens annehmen und solche, die ihn leugnen, versucht, ihre jeweilige These durch Hinweise auf die Tradition, durch theologische Gründe und durch eine Beweisführung aus der Konstitution selbst zu stützen. Jede Richtung glaubt Gesichtspunkte geltend machen zu können, die eine Auslegung der Formel

<sup>1</sup> PIUS XII., Constitutio apostolica « Munificentissimus Deus ». AAS XLII (1950), 770.

<sup>2</sup> F. MAGGIONI, La morte della Madonna in scritti recenti. La Scuola cattolica. LXXXI (1953) S. 36-37.

<sup>3</sup> Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae. Anno Santo MCML celebrati. Vol. I, Academia Mariana, p. 104. Romae 1951.

« expleto terrestris vitae cursu » im Sinne des Todes beziehungsweise im Sinne eines todlosen Heimanges nahezulegen scheinen. Nur die Gründe, welche der Konstitution selbst entnommen werden, seien hier angeführt.

Für den Tod Mariens scheint gemäß der Konstitution Folgendes zu sprechen: « Munificentissimus Deus » zitiert eine Anzahl Autoren, welche ausdrücklich den Tod Mariens lehrten (Sacramentarium Gregorianum, Modestus von Jerusalem, der hl. Antonius von Padua, der hl. Bonaventura, der Franz von Sales, der hl. Alfons von Liguori); der Papst spricht nur von der Bewahrung vor dem Verfall des Leibes der Gottesmutter im Grabe, nicht aber von der Bewahrung vor dem Tode. Die Lehre vom Tode Mariens war immer ausgesprochen in den liturgischen Gebeten der Kirche, war angenommen vom Glauben des katholischen Volkes und diesem Glauben habe der Heilige Vater nicht entgegentreten wollen und können. Pius XII., der doch eine Anzahl Gegner der Unsterblichkeit Mariens aufführe, nenne nicht einen einzigen Theologen oder Kirchenvater, der sich für die Unsterblichkeit der Gottesmutter einsetze. Zudem sei zu beachten, daß der Papst in der Aufzählung der den Tod Mariens lehrenden Theologen nicht als bloß berichtender Historiker, sondern als Verwalter des Lehramtes spreche, der gerade mit diesen Angaben eine integrale Vorstellung vom Privileg der Assumptio habe vermitteln wollen. Alledem müsse man entnehmen, Pius XII. habe trotz der sehr klugen und weiten Formulierung in der Definition selbst, doch für den Tod Mariens eintreten wollen.

Die Theologen, welche sich für die Unsterblichkeit der Gottesmutter einsetzen, buchen für sich die Tatsachen, daß der Papst bewußt den Tod Mariens übergehe, weil er ihn nicht annehme; der Begriff der Assumptio beinhalte nur die Verherrlichung des Leibes und der Seele, man müsse darum Tod und Auferweckung gänzlich davon ausschließen. Der Papst vermeide es, wo er in eigener Person und nicht bloß referierend spreche, den Tod Mariens zu erwähnen. Man fügt hinzu, die Sekret des Himmelfahrtsfestes enthalte nicht mehr wie früher eine Andeutung des Todes (nämlich « pro condicione carnis migrasse cognoscimus »). So sei zu erwarten, daß die Zahl der Theologen anwachsen werde, die das « Expleto terrestris vitae cursu » im Sinne der Unsterblichkeit Mariens verstehen.

Die Voraussetzung aller Theologen scheint also diese zu sein: die Formulierung « expleto terrestris vitae cursu » ist indifferent hinsichtlich des Sterbens und Nichtsterbens, sie ist im *kirchlichen Sprachgebrauch* nicht determiniert, als sei diese oder jede Weise des Hinscheidens aus dieser Welt schon mitbestimmt, sie kann das Hinscheiden durch Tod ebensowohl als den todlosen Heimgang meinen.

Stimmt diese Voraussetzung, oder wird die Prägung « expleto terrestris vitae cursu » doch von der Kirche in einem ganz bestimmten Sinn angewandt? Gibt es etwa schon Jahrhunderte hindurch gebrauchte liturgische Texte, welche mit diesen Worten ein Hinscheiden aus diesem Leben auf dem Wege des Todes bezeichnen? Wenn dem so wäre, so könnte man jedenfalls nicht mehr behaupten, im Sprachgebrauch der Kirche sei diese Formel ganz indifferent und man könnte geneigt sein, Schlüsse zu ziehen

für den Sinn dieser Worte in der dogmatischen Definition von « Munificentissimus Deus ».

Nun findet sich tatsächlich im Offizium der hl. Agnes von Montepulciano (20.4) im Missale Ord. Praed. folgende Postcommunio: « Sacratissimi corporis et sanguinis tui Domine sanctificati libamine, praesta, *ut huius vitae cursu laetanter expleto* intercedente B. Agnete Virgine Tibi acceptissima aeternis gaudiis perfrui mereamur. » Von ganz undedeutenden Abweichungen abgesehen, haben wir hier in dieser Postcommunio den gleichen Wortlaut wie in der Definition der Apostolischen Konstitution. Welcher Sinn liegt aber hier diesen Worten zugrunde? Diejenigen, von denen das *explere vitae cursum* ausgesagt wird, sind die bittenden Gläubigen. Der Modus aber, in dem diese den Lauf dieses Lebens vollenden, ist sicher der Modus des Todes, was der Zusammenhang eindeutig dartut. Wir, die hier Bittenden, vollenden den Lauf dieses Lebens durch den Tod. Nicht aus dem Wortlaut als solchem, sondern aus dem Zusammenhang ergibt sich dieser in der Postcommunio gemeinte Sinn, insofern nämlich einerseits bekannt ist, daß es ohne spezielles Privilegium, das aber für keinen der hier Bittenden angenommen werden kann, ein *explere huius vitae cursum* nicht gibt ohne den Tod und zudem zahllose Menschen, die dieses Gebet gesprochen haben, tatsächlich gestorben sind.

Läßt sich nun aus der Bedeutung der Formel « *Expleto huius vitae cursu* » in dieser Postcommunio etwas Sicheres entnehmen über den Sinn derselben Worte in *Munificentissimus Deus*? » Können die sogenannten « Mortalisten » diese determinierte Bedeutung buchen für ihre These vom Tode Mariens durch Berufung auf den eindeutigen Sinngehalt im Offizium der hl. Agnes? Eines wenigstens scheint sicher zu sein: Sie können den « Immortalisten » gegenüber geltend machen, daß die Nichterwähnung des Todes in der Formel, sofern man den kirchlichen Sprachgebrauch in Betracht zieht, noch keineswegs die Unsterblichkeit Mariens näher legt. Im Lichte dieses kirchlichen Sprachgebrauches, wie er sich in der Postcommunio manifestiert, scheinen sie sogar ein Recht zu haben, die Definition im Sinne der Sterblichkeit Mariens zu deuten.

Aber auch hier darf man keine von Voreingenommenheit beeinflussen übereilten Schlüsse ziehen. Denn es bleibt trotz der ganz bestimmten Bedeutung in der Postcommunio wahr: Die Formel « *expleto terrestri vitae cursu* » ist an sich indeterminiert, sie ist indifferent hinsichtlich des Modus des Hinscheidens, sie bleibt an sich offen für einen doppelten Sinngehalt.

Aus dem unmittelbaren Kontexte ist auch nichts zu entnehmen, was einen Anlaß bieten würde, den determinierten Sinn zu unterlegen, wie es in der Postcommunio geschehen mußte. Der Kontext gibt nur den Terminus a quo, das irdische Leben, und den Terminus ad quem, die Seele und Leib erfassende Glorie des Himmels an. Und bezüglich der Person, von der das *explere terrestri vitae cursu* ausgesagt wird, steht eben nicht fest, wie bei den Bittenden in der Postcommunio, daß sie sterblich ist, sondern gerade dies steht in Frage, auf welche Weise sie den Lebensweg beschloß.



Wenn wir also auch nicht sagen dürfen: weil in der Postcommunio die Formel einen ganz bestimmten Sinn hat, so muß sie denselben bestimmten Sinn in der dogmatischen Definition haben, so wird man den kirchlichen Sprachgebrauch, wie er schon vor der Definition feststellbar war, in das Gesamt der Beweise für diese oder jene These berücksichtigen müssen. Sollte sich die derzeitige *sententia communior*, Maria sei gestorben, mehr und mehr durchsetzen, so werden die Theologen nach Beibringung wirklich stichhaltiger theologischer Gründe sich an die Formulierung der Postcommunio erinnern: « *Sacratissimi corporis et sanguinis tui Domine sanctificati libamine praesta, ut huius vitae cursu laetanter expleto, intercedente B. Agnete Virgine Tibi acceptissima aeternis gaudiis perfrui mereamur.* »

Freiburg.

*A. Hoffmann O. P.*