

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 3

Artikel: Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief
Autor: Moe, Olaf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877550>

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: 28.12.2025

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

Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief.

Die Lehre von dem geistlichen Priestertum aller Christen hat bekanntlich im 1. Petrus-Brief (2, 5. 9) und in der Apokalypse (1, 6; 5, 10; 20, 6) ihren festen Sitz. Aeltere Ausleger wollten sie auch im Hebräerbrief bezeugt finden, aber in den meisten neueren Kommentaren wird das Recht dazu entweder in Abrede gestellt (wie bei Meyer-Weiß), oder es wird überhaupt nicht diskutiert.¹ Das dürfte aber eher ein Beweis für die mangelhafte alttestamentliche Orientierung der modernen neutestamentlichen Exegese als für das wirkliche Fehlen der genannten Anschauung im Hebräerbrief sein. Jedenfalls bedarf diese Frage einer neuen Untersuchung.

Nun bildet das Hauptthema dieses Briefes allerdings der Gedanke des hohepriesterlichen Amtes Jesu Christi nach der Ordnung Melchisedeks, im Gegensatz zu dem antiquierten aaronitischen Hohepriestertum. Die Darstellung desselben hat aber nicht bloß einen lehrhaften Sinn, sondern verfolgt einen praktischen Zweck. Der große paränetische Abschnitt, womit der Brief endet (10, 19—13, 19) will die Leser dazu anleiten, aus der hohepriesterlichen Stellung ihres Herrn die Konsequenzen für ihre richtige Selbstbeurteilung und Betätigung zu ziehen: den freien Zugang zum himmlischen Heiligtum zu benutzen und die gottwohlgefälligen Opfer zu bringen (10, 19—22; 13, 15 f.).

Wenn wir aber beobachten, daß die ganze Orientierung des Gedankenganges im Hebräerbrief eine kultische ist und als das Ziel des sacerdotium Christi das Nahen der Gemeinde zu Gott, der Gottesdienst des Gläubigen, die Darbringung ihrer Opfer bestimmt wird, dann ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Gemeinde eben als ein priesterliches Volk und die einzelnen Christen als Priester betrachtet werden.

Schon im ersten Teil des Briefes, wo Christus noch bloß

¹ Vgl. auch G. Schrenk im ThWBzNT III, p. 265.

als Hoherpriester im weiteren Sinn des Wortes betrachtet wird, zieht der Verfasser aus Christi Eintreten für die Seinen im Himmel die Folgerung, daß sie mit Zuversicht zum Thron der Gnaden herantreten sollen (4, 14—16). Nun brauchen wir nicht, wie einzelne ältere Ausleger, den Begriff des Gnadenthrons im Sinn des alttestamentlichen Gnadenstuhls zu nehmen; wohl aber weist der solenne Ausdruck προσέρχεσθαι, der 6mal in unserem Brief vorkommt, in kultischer Richtung (in Septuaginta häufig in kultischen Aussagen, vgl. etwa Num. 18, 4; Jer. 7, 16²). Er beschränkt sich zwar nicht auf das priesterliche Nahen zu Gott. Wenn aber das Verbum προσέρχεσθαι V. 19 durch das Synonym ἐγγίζειν ersetzt wird, ist das bedeutungsvoll; denn ἐγγίζειν wird vorzugsweise von den Priestern gebraucht; nur «die Reinen im Sinn des kultischen Rituals (die Priester) dürfen sich Gott nahen, z. B. Ex. 3, 5; Lev. 21, 21; Ez. 40, 46 u. ö.»³

Entscheidend für die Anschauung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ist jedoch erst die Stelle 10, 19—22. Nachdem der Verfasser nachgewiesen hat, daß der Sohn nicht nur Hoherpriester im allgemeinen Sinn ist, sondern das im Ps. 110 geweissagte Hohepriestertum nach der Ordnung Melchisedeks verwirklicht hat, wiederholt er die Ermahnung von 4, 16 in weiterer Ausführung 10, 19 ff.: «Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben für den Eingang ins Heiligtum durch das Blut Jesu, den neuen und lebendigen Weg, den er uns gewirkt hat durch den Vorhang, das ist sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so laßt uns mit wahrhaftigem Herzen in Vollgewißheit des Glaubens herantreten, die Herzen durch Besprengung gereinigt vom bösen Gewissen und den Leib gebadet in reinem Wasser.» Gleichwie der Vordersatz mit seinem Hinweis auf das Heiligtum (τῶν ἁγίων) auf das Allerheiligste des mosaischen Tabernakels hindeutet, so spielen die beiden Partizipien des Nachsatzes (ῥεραντισμένοι — λουσμένοι) unverkennbar auf die gesetzlichen Reinigungen an, wodurch die

² Siehe ThWBzNT II, p. 681.

³ Auch Schrekk, ThWBzNT II, p. 330. Vgl. auch den Begriff λατρεύειν, der zwar im AT zunächst den Kultus des Volkes bezeichnet, während im Hebr.-Brief der Unterschied vom λειτουργεῖν verwischt ist, so daß λατρεύειν Hebr. 8, 5; 13, 10 vom priesterlichen Gottesdienst gebraucht wird, so auch 9, 1 und 10, 2.

levitischen Priester zuerst eingeweiht und in den Stand gesetzt wurden, sich zur Verrichtung ihres Dienstes Gott zu nahen (*Bleek*, vgl. auch *Riggenbach* z. St.). Die Reinigung der levitischen Priester geschah eben mit Blut und Wasser (Ex. 29, 21; Lev. 8, 30; vgl. auch Ex. 29, 4; 30, 20 ff.; 40, 30 ff.; Lev. 16, 4). Darum bemerkt Calvin mit Recht zur Stelle: *nos fecit regale sacerdotium*.

Vielleicht erklärt sich daher auch die Wahl der eigentümlichen Bezeichnung Christi als ἱερεὺς μέγας statt ἀρχιερεὺς: er ist nicht der einzige Priester des Neuen Bundes; er ist nur im Vergleich mit den andern der große. Wollte man fragen, warum denn der Hebräerbrief nicht wie 1. Petr. und Apk. die Christen ausdrücklich als Priester anspricht, so könnten wir darauf verweisen, daß dieselben in der Tat *hohepriesterliche* Rechte bekommen haben. Sie haben ja wie der levitische Hohepriester Zutritt zum Allerheiligsten; der Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten ist im Neuen Bund grundsätzlich aufgehoben, der Vorhang ist in Jesu Christo zerrissen (10, 19; vgl. 9, 2—8), und damit ist auch der rechtliche Unterschied zwischen den beiden Stufen des alttestamentlichen Priestertums verschwunden. Nur bleibt der einzigartige Vorzug des neutestamentlichen Hohenpriesters, Jesu Christi, insofern bestehen, als er der *Mittler* bleibt, durch den die Gläubigen ihr priesterliches Recht (10, 19) und ihre priesterliche Funktion (13, 15 f.) allein erhalten und behalten; aber der Abstand von Gott, der noch für die levitischen Priester charakteristisch war, ist für die ganze neutestamentliche Priesterschaft überwunden. Die ganze Gemeinde ist durch Christus nicht nur aus dem Vorhof in das Heilige, sondern in das Allerheiligste introduziert.

Gleichwie nun der 1. Petrus-Brief als die vornehmste Aufgabe des allgemeinen Priestertums das Darbringen der geistlichen *Opfer* nennt (2, 5), so werden auch die Leser des Hebräerbriefs ermahnt, durch Christus solche Opfer Gott zu bringen: zunächst θυσίαν αἰνέσεως, Lobopfer, «das heißt eine Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen» (13, 15). Das Lobopfer bestand nun nach dem mosaischen Gesetz in materiellen Dingen und mußte auch von einem Priester dargebracht werden. Aber schon im Alten Testament wird es vergeistigt (vgl. etwa Ps. 50,

14. 23), und hier im Hebr.-Brief erklärt es der Verfasser durch einen vom Propheten Hosea (14, 3) entlehnten Ausdruck als καρπὸς χειλέων. Das priesterliche Volk soll aber auch geistliche Opfer der Liebe darbringen: Wohltätigkeit und Mitteilsamkeit (κοινωνία) dürfen sie nicht vergessen, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen (13, 16)! Daß solche Liebesbeweise gegen Menschen zu den gottwohlgefälligen Opfern gehören, war auch bereits im Judentum erkannt, vgl. besonders Sir. 35 (32), 1—4 und Hos. 6, 6 (ἔλεος besser als θυσία). Aber ihr christliches Gepräge erhalten diese geistlichen Opfer erst dadurch, daß sie durch Christus Gott dargebracht werden, d. h. in Kraft der Heiligung des Gottesvolks, die er durch sein Sühnopfer auf Golgatha vermittelt hat (13, 12).

Zu den Hauptfunktionen der levitischen Priester gehörte außer dem Opfern die Unterweisung des Volkes im Gesetz, kurz gesagt die *Lehre* (Dt. 17, 9 ff.; 33, 10; Mal. 2, 6 f.). Finden sich auch Anspielungen auf diese Aufgabe in unserem Brief? Wir dürfen wohl hier auf die Ermahnung hinweisen, welche der Verfasser gleich nach der Aufforderung zum Gebrauche des Priesterrechts 10, 19 ff. folgen läßt: «Laßt uns aufeinander achten zum Anspornen in der Liebe und in guten Werken, nicht unsere eigene Versammlung versäumen, sondern einander ermahnen» (10, 24 f.). Daß die Lehraufgabe der Priester auch das Ermahnen umfaßte, ist selbstverständlich, aber es wird auch direkt von Mal. 2, 6 bezeugt: «er (der levitische Priester) hat viele von Ungerechtigkeit bekehrt».

Man könnte zwar bezweifeln, daß der Autor diese Christenpflicht grundsätzlich aus dem priesterlichen Beruf der Gläubigen abgeleitet hat; folgt er nicht einfach aus der christlichen Bruderliebe? Aber wenn es um die konkreten Aufgaben dieser Liebe geht, dann hat die christliche Tradition eine wesentliche Bedeutung gehabt, und die Tradition knüpfte wieder an das Alte Testament und seine Vorbilder an. Die Lehre der Apostel (Act. 2, 42) war nicht allein auf die Lehre Jesu, sondern auch auf die Schrift gebaut, und es war ein Hauptgedanke des Alten Testaments, daß das Volk Gottes ein priesterliches Volk sein sollte, in welchem jeder Einzelne ein Priester wäre (Ex. 19, 6; vgl. Jes. 61, 6; 1. Petr. 2, 9). Die Ermahnung Hebr. 10, 24 f. richtet sich in der Tat an alle Glieder der Gemeinde ohne Rück-

sicht auf ein besonderes Amt oder spezielle Gnadengaben; die Pflicht zur gegenseitigen Seelsorge setzt nur den allgemeinen Glaubensstand bzw. die christliche Taufe voraus (10, 22). Damit ist die Weihe gegeben, die zum allgemeinen Priestertum befähigt.

Bei dem Priesteramt des Alten Bundes spielte die *Einweihung* eine entscheidende Rolle, und die eben erwähnte Stelle (10, 22) überträgt dieselbe auf das neutestamentliche Priestervolk. Es fragt sich aber, ob nicht der Gedanke der priesterlichen Einweihung auch sonst in unserem Brief eine Rolle spielt. Ich denke dabei an den vieldeutigen Begriff τελείωσις, bzw. das Verbum τελειοῦν, welches so oft im Hebr.-Brief gebraucht wird, sowohl in bezug auf Christus als auf die Christen. Es begegnet uns bereits 2, 10 das erste Mal, wo von der heilsmittlerischen Bedeutung des Leidens und Todes Christi die Rede ist: «Es ziemte sich für den, um dessentwillen alles ist und durch welchen alles ist, indem er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber (ἀρχηγόν) ihres Heils durch Leiden zu vollenden.» Viele älteren Ausleger, u. a. Calvin, fassen hier τελειῶσαι = consecrare, indem sie an die Einweihung Christi zum hohepriesterlichen Amt (V. 17) denken und sich dafür auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch berufen. Lassen wir die letztere vorläufig außer acht, so bleibt jedenfalls sicher, daß der Begriff τελείωσις im Hebr.-Brief eine *kultische* Orientierung hat und irgendwie die Vollmacht zum ἐγγίζειν τῷ θεῷ bezeichnen soll. Charakteristisch für diese Bedeutung ist besonders die Stelle 7, 19: «Das Gesetz hat nichts zur Vollendung gebracht (οὐδὲν ἐτελείωσεν), aber (im Neuen Bund) ist eine bessere Hoffnung eingeführt, durch welche wir Gott nahen.» Zum ἐγγίζομεν bemerkt Bengel mit Recht: Haec vera τελείωσις, perfectio. Wir können weiter auf 9, 9 verweisen: das Bestehen des vorderen Zeltes (bzw. die Trennung des Heiligen vom Allerheiligsten) ist «ein Sinnbild auf (oder bis auf) die jetzige Zeit, nach welchem Gaben und Opfer dargebracht werden, die den Gottesdiensttuenden nicht am Gewissen *vollenden* (τελειῶσαι) können, sondern nur Gebote des Fleisches sind, die auferlegt sind bis zur Zeit, in der es richtiggestellt wird». τὸν λατρεύοντα heißt offenbar hier der Priester (vgl. V. 6), der Kultusdiener (Windisch). Er wird durch die dargebrachten Opfer nur äußerlich

geheiligt (V. 13), nicht im Gewissen, und daher auch nicht bevollmächtigt zum Nahen des Angesichtes Gottes, wie es das Eintreten ins Allerheiligste symbolisiert (vgl. V. 8). Die gleiche Bedeutung von τελειοῦν zeigt die Stelle 10, 1: die jährlich erneute Wiederholung der vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer ist ein Beweis dafür, daß das Gesetz «niemals die Herantretenden (τοὺς προσερχομένους) vollenden kann». Dagegen darf der Verfasser von dem einen Opfer Christi auf Golgatha (10, 14) behaupten, daß er «durch eine einzige Darbringung die Geheiligten (τοὺς ἁγιαζομένους) für immer vollendet hat». In allen diesen Stellen ist es klar, daß τελειοῦν auf die Befähigung zum vollkommenen Nahen Gottes, wie es die Idee des geistlichen Priestertums ist, hinweist. Insofern kann man sagen, daß der Begriff der τελείωσις tatsächlich der alttestamentlichen Priesterweihe entspricht. Schon das alttestamentliche Gottesvolk sollte eigentlich ein Reich von Priestern gewesen sein (Ex. 19, 5), es mußte aber wegen seiner Unvollkommenheit einen besonderen Priesterstand haben; und doch war auch nicht das levitische Priestertum im Stande, eine τελείωσις der Herantretenden herbeizuführen (7, 11). Erst durch das einmalige vollkommene Opfer des melchisedekschen Hohenpriesters haben die Mitglieder des Gottesvolkes die Weihe erhalten, welche die Idee des allgemeinen Priestertums verwirklichen kann (10, 14).

Nun besteht die τελείωσις des neutestamentlichen Gottesvolkes in der Reinheit des Gewissens, welche auf der Sündenvergebung beruht (vgl. 9, 9. 13 f.; 10, 14. 17 f.). Die «Vollendung» ist ein Wechselbegriff zu dem Begriff «heiligen» (10, 10; 9, 13), aber doch nicht völlig mit dem letzteren synonym; vgl. 10, 14, wo οἱ ἁγιαζόμενοι als Objekt vom τελειοῦν steht. Es ist wohl auch nicht zufällig, daß der Autor unseres Briefs, wo er von Christus redet, nicht von seiner «Heiligung», sondern nur von seiner «Vollendung» spricht. Christus ist nur als Subjekt der Heiligung derjenigen, welche geheiligt werden, genannt (2, 11). Was meint aber der Hebräerbrief, wenn er wiederholt auf die Vollendung des Heilandes hinweist?

So gewiß seine Sündlosigkeit feststeht (4, 15; 7, 26), so ist er ja persönlich vollberechtigt, Gott zu nahen. Weil er aber Mensch geworden ist, um seine sündigen Brüder priesterlich zu vertreten, konnte er nicht als der Urheber ihres Heils vor

Gottes Angesicht treten, ohne durch die Leiden vollendet zu werden, welche er um ihre Sünden zu sühnen auf sich genommen hatte. Sollte er wirklich ihr Hoherpriester werden (2, 17), so mußte er sich durch seinen Gehorsam in allen Prüfungen bewähren; erst damit ist er vollendet worden, 5, 8—10. Der Sinn des τελειωθείς 5, 9 ist nicht so sehr, daß Christus durch die Leiden sittlich zur Vollreife gelangt ist, als daß er dadurch die Vollmacht zum priesterlichen Eintreten für die Gläubigen bei Gott gewonnen hat, alttestamentlich gesprochen: daß er zum Hohenpriester *geweiht* worden ist, vgl. 5, 10. Es handelt sich bei τελειοῦν zunächst um seine Heilsmittlerqualität (J. Kögel), die allerdings durch seinen vollendeten Leidensgehorsam und insofern durch seine sittliche Vollendung bedingt ist. Den gleichen Sinn hat auch τετελειωμένος 7, 28: es setzt Christi sittliche Bewährung unter den Leiden voraus; damit ist er aber für ewig befähigt, sein Volk als Hoherpriester bei Gott zu vertreten.

Wir haben also gefunden, daß der Begriff τελειοῦν im Hebr.-Brief, sowohl wenn er auf Christus als wenn er auf die Christen bezogen wird, die Vollmacht zum priesterlichen Zutritt zu Gott bezeichnet und insofern in der Tat der alttestamentlichen Priesterweihe entspricht. Das Ziel des Todes Christi ist, daß er als der melchisedeksche Hohepriester in das himmlische Heiligtum selber eingeht und den Gläubigen das gleiche priesterliche Recht verschafft. Nun gebraucht der Hebräerbrief von den Gläubigen auch den Ausdruck, daß sie *geheiligt* werden (2, 11; 10, 10. 14), und schon damit ist wohl gesagt, daß sie als Priester aus der Welt ausgesondert sind, um Gott zu dienen. Aber wie im Alten Bund doch zu der Aussonderung noch die Einweihung zum Dienst hinzugefügt wurde, so wird auch im Neuen Bund die τελείωσις nicht einfach mit den ၣγιόζειν zusammenfallen, was auch die oben besprochene Stelle 10, 14 beweist. Die Wahl des eigentümlichen Worts τελειοῦν als Ausdruck des Weihens erklärt sich erst aus dem Sprachgebrauch der Septuaginta. Das hebräische מְלִאכָה יְדֵי wird hier allerdings mit τελειοῦν τὰς χεῖρας, wiedergegeben (Ex. 29, 9. 33; Lev. 8, 33; 16, 32; Num. 3, 3; vgl. Lev. 21, 10); wenn aber dieser verbale Terminus substantiviert wird, gebrauchen die Septuaginta einfach das Wort τελείωσις; die Hand kommt im

hebräischen Grundtext wohl nur in Betracht als Symbol der Macht, und der ganze Ausdruck «die Hand füllen» bedeutet dann nichts anderes als jemandem die Vollmacht geben, in diesem Fall jemand ins Priesteramt einsetzen.⁴ Die «Handfüllung» bezeichnet nur den liturgischen Akt der Einweihung des schon vorher erwählten Priesters, wie es durch verschiedene Opfer und Reinigungen geschah (Ex. 29; Lev. 8). Es ist also unveranlaßt, die Wahl des technischen Ausdrucks τελειοῦν im Hebr.-Brief aus dem Sprachgebrauch der hellenistischen Mysterien erklären zu wollen⁵, nur ist derselbe eine Analogie zum Sprachgebrauch der Septuaginta: τελειοῦν konnte auch die konkrete Bedeutung «einweihen» haben. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß der Autor ad Hebr. überall im Briefe das Wort im Sinne der Priesterweihe benützt, oder daß er vom Wortsinn des τελειοῦν überhaupt absieht; es gibt mehrere Stellen, wo die spezielle Bedeutung: einweihen nicht paßt, vgl. 7, 11. 19; 11, 40; 12, 23. Aber auch in solchen Verbindungen liegt der Gedanke des priesterlichen Nahens zu Gott dahinter; die Vollendung, von der τελειοῦν redet, besteht überall in der vollkommenen Gottesnähe, worauf das alttestamentliche Priestertum zielte, was es aber nicht erreichen konnte. Bezeichnend dafür ist die zuerst besprochene Aussage 7, 19. Der Satz, daß das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht hat, bildet die Begründung von V. 18: «Es geschieht eine Abschaffung des vorhergehenden Gebotes, weil es schwach und *unnützlich* war.» Wenn der Begriff ἐτελείωσεν bloß ein gradueller wäre, wie das abstrakte «vollenden», könnte dann unser Brief behaupten, daß das Gebot nicht nur schwach, sondern geradezu unnützlich war?

Wir glauben also bewiesen zu haben, daß der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebr.-Brief nicht allein eine gewisse Rolle spielt, sondern daß er sogar das Ziel der breiten Ausführung über das melchisedeksche Hohepriestertum Christi bildet, und daß die kultische Orientierung überhaupt für den Gedankengang des Briefes charakteristisch bleibt. Während Paulus von seinen pharisäischen Voraussetzungen

⁴ Vgl. die Lexika von Fürst und König.

⁵ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT³, Sp. 1346, 3: «Hierher gehören vielleicht einige der Hebr.-Brief-Stellen.»

aus seine ganze Darstellung des neuen Gottesverhältnisses des Christen an der Frage der δικαιοσύνη orientiert, so besteht der eigentümliche Beitrag, den der Autor ad Hebr. zu der neutestamentlichen Theologie liefert, insbesondere in der Auffassung des Heilswerks Christi von dem Gesichtspunkt des Gottesdienstes aus, und daher in der Darstellung der neutestamentlichen Gottesbeziehung als eines priesterlichen Eingangs in das Heiligtum des Himmels. Den Verfasser des Briefes kennen wir leider nicht; daß er aber wie der in der westlichen Tradition genannte *Barnabas* in levitischen Kreisen heimisch war, bleibt daher sehr wahrscheinlich.

Oslo.

Olaf Moe.

Die Thomas-a-Kempis-Frage.

Die ältesten sicher datierten Handschriften aller vier Bücher der *Imitatio Christi*, welche bisher festgestellt werden konnten, entstanden Ende der zwanziger Jahre des 15. Jahrhunderts, als sich die Klöster der regulierten Chorherren in Dötlichem und Nymwegen an die Windesheimer Kongregation anschlossen.¹ Der Zusammenhang von Klosterreform und Verbreitung des ‚modernen‘ Andachtsbuches ist eine regelmäßige Erscheinung. Als z. B. das Basler Konzil (1434) die Reformation St. Gallens einleitete, begannen auch dort die Abschriften, und Fr. Cölner übersetzte das Buch für die Nonnen von St. Georgen. Der bei der Basler Dominikaner-Reform (1429) tätige C. Schlatter hatte schon vor seinem Eintritt in dieses Kloster — als Münsterkaplan — Buch I der *Imitatio* für sich abgeschrieben (1424). Als das Buch berühmt wurde, bemerkte man, daß es *anonym* an die Öffentlichkeit getreten war. Der Bruder des Gemeinsamen Lebens, der es 1434 in Köln verdeutschte, lobte den Verfasser dafür, daß er sich nicht hatte nennen wollen: das sei ihm ewiger Gewinn, Jesu sein Name wohlbekannt. In einer (der Textform nach alten) Gruppe der Handschriften ist der Verfasser als ‚quidam Car-

¹ Dom Huyben, Les premiers documents sur l'Imitation. La Vie Spirituelle 12 (1925). Die Datierung muß jedoch bei manchen älteren Handschriften noch einmal untersucht werden. Ferner darf man das Datum der Handschriften nicht mit dem Alter der Rezensionen verwechseln.