

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ–BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

**2**

---

**EDITORIAL OFFICE:** B.P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

---

**CONTENTS**

Dávid DIÓSI: <i>Die „heilige und heilbringende Schau“ Spätmittelalterliche Elevationsfrömmigkeit</i> .....	3
György BENYIK: <i>The formation and interpretation of the Bible and of the Qur'an</i> .....	36
János VIK: <i>Licet de evitanda – Das Papstwahldekret des Jahres 1179</i> .....	59
József MARTON: <i>Truth from the Perspective of Church History</i> .....	84
Róbert I. LUKÁCS: <i>The Profession of Faith And the Oath in the History of the Church</i> .....	90
<b>Book Review</b>	
John T. FITZGERALD, Dirk OBBINK, Glenn S. HOLLAND (eds.): <i>Philodemus and the New Testament World</i> (Korinna ZAMFIR) .....	101



## DIE „HEILIGE UND HEILBRINGENDE SCHAU“ SPÄTMITTELALTERLICHE ELEVATIONSFRÖMMIGKEIT

DÁVID DIÓSI

**Zusammenfassung.** Die bedeutendste Neuerung, die das Mittelalter in der Messfeier hervorgebracht hat, ist die Elevation im Zentrum der Messe. Die Elevation der Hostie verbreitete sich seit dem 12. Jahrhundert von Frankreich aus, die Erhebung des Kelches dagegen setzte sich nur langsam durch. Die Elevationsfrömmigkeit ist ein Brennpunkt der spätmittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit. Der Anblick der emporgehobenen eucharistischen Gestalten galt als „heilig und heilbringend“. Im Folgenden wird dieser neue Ritus im Zentrum der Eucharistie in seiner geschichtlichen Entwicklung näher untersucht und seine theologischen Hintergründe präsentiert.

**Schlagwörter:** Elevationsfrömmigkeit, Wandlungskerzen, *Glocken*, Augenkommunion, Wandlung, Konsekration, Kelchelevation, Sanktusglocken.

### 1. Religionsphänomenologischer Hintergrund

Die „heilige Schau“ hat im Mittelalter in vielen religiösen Bereichen eine bedeutende Rolle gespielt. So z. B. bei der Wallfahrt<sup>1</sup>, bei den Reliquien<sup>2</sup>, bei dem Umgang mit den Bildern<sup>3</sup> und freilich auch in der Eucharistie.

Das Schauen kann im Bereich des Religiösen in mehreren, voneinander aber grundverschiedenen Formen auftreten. Man kann drei Formen feststellen<sup>4</sup>:

1. Die *mystische Schau*: Sie geschieht auf dem Weg der mystischen Frömmigkeit der Versenkung, der Kontemplation, der Ekstase (*raptus*). Dies bringt schon der griechische Begriff „*myein*“ zum Ausdruck, der so viel bedeutet

---

<sup>1</sup> Vgl. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997, bes. 125–137.

<sup>2</sup> Vgl. A. ANGENENDT, „Der Kult der Reliquien“, in A. LEGNER (Hg.), *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik*, Köln 1989, 9–24; A. ANGENENDT, „Gottes und seiner heiligen Haus“, in G. JÁSZAI (Hg.), *Imagination des Unsichtbaren. 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster* Bd. I, Münster 1993, 70–110; ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, bes. 158–162; W.-K. JAGGI, „Wie das Volk Reliquien verehrte“, in A. LEGNER (Hg.), *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik*, Köln 1989, 149–153.

<sup>3</sup> Vgl. J.-C. SCHMITT; *Rațiunea gesturilor în Occidentul medieval* [La raison des gestes dans l'Occident médiéval], București 1998; passim.

<sup>4</sup> Diese Dreiaufteilung übernehmen wir von A. L. MAYER, „Die heilbringende Schau in Sitte und Kult“, in O. CASEL (Hg.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (= FS J. Herswegen), Münster 1938, 234–262, 235f. Vgl. noch F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 552–558.

wie „die Augen schließen“, um nämlich innerlich sehen zu können (z. B. durch Visionen).<sup>5</sup>

- a) Die *Visionen* tragen den Charakter einer sinnlichen Wahrnehmung, ohne dass ein wahrnehmbares Objekt vorhanden wäre, sie läuft also ohne erkennbare Verwendung der äußeren Sinneswahrnehmung ab. Die Seele berührt sich mit der bildlosen transzendenten Wirklichkeit, aber diese Berührung stellt sich dem menschlichen Geist in Bildern dar. Die mystischen Visionen sind vertikal gerichtet. Daher sind sie voll von Symbolen, Bildern, Allegorien und „Hieroglyphen“, die man entziffern muss, um dies auch horizontal verstehen zu können.<sup>6</sup> Die Visionen sind stets abhängig von den Vorstellungs- und Sprachformen der Umgebung des Visionärs (die Hindus → ihre Gottheit, die Christen → Christus, Maria usw.).
- b) Die *Ekstase* (religiöse Trance): Ihre Vorstufe ist die „intellektuelle Vision“, die eine Erfahrung der göttlichen Gegenwart ist. Die „intellektuelle Vision“ unterscheidet sich von der Vision durch das Fehlen von sinnähnlichen Bildern und von der Ekstase durch das volle Bewußtsein. Die Ekstase ist ein überbewusster Seelenzustand.
- c) Die *Kardiognosia* („Herzenschau“): Sie ist eine besondere Fähigkeit heiliger Personen, eine höhere Form des „Gedankenlesens“.

2. *Die Mysterienschau*<sup>7</sup> beruht dagegen auf einem Sehen der leiblichen Augen,

<sup>5</sup> Näheres dazu siehe bei D. SÖVEGES, *Fejezetek a Ielkiség történetéből*, Pannonhalma 1993, 131–135.

<sup>6</sup> Eine gute Behandlung dieser Frage anhand einiger personaler Beispiele siehe bei J. DELUZAN, „Mistica vizionară“, in M.-M. DAVY (Hg), *Enciclopedia doctinelor mistice* [Encyclopédie des mystiques] II, Temeswar 1998, 145–154.

<sup>7</sup> Die heidnischen Mysterien unterscheiden sich in folgenden Punkten von dem christlichen Mysterium: 1. Obschon die Mysterien in der Regel großen Wert auf das gemeinsame Fest legen, kann man in ihrem Fall der Mysterien, im Unterschied zu den Christen, schwer von einer organisierten, stabilen Gemeinschaft sprechen; selbst mit dem Einweihungsritus ist man keineswegs wie durch ein unauslöschliches Siegel in eine geschlossene Gemeinde aufgenommen (Vgl. R. BULTMANN, *Das Urchristentum*, Zürich 1949, 171; W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, München 1990, 46f). Die festliche Gemeinschaft überdauert das Fest nicht, sondern sie löst sich auf; es bleibt bloß die Erinnerung an die Erfahrung des Göttlichen. „Die Gemeinsamkeit der Gruppe besteht im Vollzug des Rituals, nicht in der Fixierung eines Glaubens; es gibt kein Glaubensbekenntnis“ (BURKERT, *Antike Mysterien*, 47). 2. Die „*Mysteriengemeinden*“ unterscheiden sich von den christlichen Gemeinden zunächst dadurch, dass sie *nicht exklusiv* sind, d.h. die Zugehörigkeit zu einer Mysterienreligion schließt weder die Teilnahme am offiziellen Poliskult noch die Einweihung in andere Mysterien aus. Man kennt nicht die Begriffe der „*Häresie*“, des „*Abfalls*“ bzw. der „*Exkommunikation*“; die heidnischen Mysteriengötter sind nicht eifersüchtig. Wer sich als Myste mit einem besonderen Gott verbunden hat, wird durch nichts daran gehindert, sich anderen Göttern in ähnlicher Weise auszuschließen (Vgl. BURKERT, *Antike Mysterien*, 51). 3. Ein weiterer gewaltiger Unterschied zwischen antiken Mysterien und christlichen Gemeinden wurde auch durch das Urteil der Geschichte bestätigt: sie sind allesamt rasch und schlicht verschwunden, denn „sie waren innig verquickt mit dem Gesellschaftssystem der Antike, das schließlich unterging“ (BURKERT, *Antike Mysterien*, 55).

der Myste aber sieht mit seinen leiblichen Augen in den auf dem Höhepunkt der Epoptie gezeigten Bildern und Symbolen – die durch ein furchtbares Schweigegebot oft vom Göttlichen mehr verhüllen als laut sagen – also in den so genannten *δεικνύμενα* (das Gezeigte, d.h. die vorgezeigten heiligen Dinge) nicht die irdische Realität als solche, sondern das Geschehen „per mysterium“.<sup>8</sup>

3. Die *rein körperliche Schau*: Hier geht es „nur um die einfachste, primitivste Herstellung einer sinnlichen Verbindung mit dem Gegenstand und um den Glauben an die Wirkung, an den Segen, an die Kraft dieser sinnlich-menschlichen Verbindung allein“<sup>9</sup>. Je nachdem, ob man etwas Glückbringendes, oder das Gegenteil sieht, tritt ein glückliches bzw. schädliches Ereignis ein. Das Entscheidende ist immer der Gegenstand und dessen Art (gut / schlecht), aber das Sehen muss dabei sein. Nur durch das Sehen wird das Omen wirksam und nur dies stellt die Verbindung mit dem Numinosen des Gegenstandes her; so bringt z. B. nicht die Sternschnuppe als solche Glück, sondern nur, wenn sie von jemandem gesehen wird; nicht die schwarze Katze als solche bringt Unglück, nur wenn sie von einem gesehen wird. Die Gegenstände als solche sind numinos, sie tragen eine heimliche Kraft in sich, aber erst die sinnliche Erfassung durch das menschliche Auge löst diese Kraft für den Menschen aus.

Der Bereich des Optischen konkretisiert sich also in zahlreichen Phänomenen, die man in liturgischer Hinsicht am besten zwei Hauptbezirken zuordnet<sup>10</sup>:

1. *Persönliche oder personale Zeichen*: Es handelt sich dabei um die optische Wahrnehmbarkeit von Personen bzw. die von ihnen ausgeführten visuell greifbaren Aktionen, die ohne sonstige sachliche Elemente vollzogen werden (z. B. Verneigung), bzw. bei denen sachliche Elemente eine ganz untergeordnete Rolle spielen (z. B. kreuzförmige Segensgeste mit einem Handkreuz). Man kann diese Zeichen in vier Bereiche gruppieren: a) Haltungen, b) Gesten und Gebärden, c) dynamische Bewegung d) Handlungen (Einzelhandlungen/ Handlungsgefüge).
2. *Sachliche Zeichen*: Hier geht es um die visuelle Wahrnehmbarkeit von Gegenständen.

## 2. Einleitung in das Thema

Im Mittelalter hat sich im Zentrum der Messe, wo man es am wenigsten erwarten sollte, ein neuer Ritus gebildet, der das ganze Mittelalter hindurch ein

<sup>8</sup> Vgl. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960, 80ff.; O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg <sup>1+2</sup>1922, 29f.

<sup>9</sup> MAYER, „Die heilbringende Schau in Sitte und Kult“, 235f.

<sup>10</sup> Vgl. H. REIGFENBERG, *Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes II*, Klosterneuburg 1978, 116ff.

sehr „volkstümlicher“ Ritus war: die Elevation. Sie ist um der Gläubigen willen eingeführt worden, und ihre Teilnahme hat mehr als alles andere ihre Bedeutung und die Gestalt bestimmt. Früher war *die Opferung*, bei der die Gläubigen Brot und Wein auf den Altar legten, *die Konsekration* der beiden Gestalten und *die Kommunion* für das Bewusstsein und die Andacht der Gläubigen „wie ein dreigipfliger Berg, aus dem die Konsekration kaum hervorragte“<sup>11</sup>. Als aber später der Kommunionempfang selten geworden und die Opferung in den Hintergrund getreten war, auf der anderen Seite aber die Transsubstantiationslehre sehr stark betont wurde, kam die Wandlung wie von selbst in den beherrschenden Mittelpunkt der Eucharistiefeyer.

### 3. Die Elevation

#### 3.1. Die Elevation der Hostie<sup>12</sup>

Im Mittelalter hat man angefangen bei den Worten „*accepit panem*“ als dramatisierte Ausgestaltung bzw. Nachahmung der Geste Jesu die Hostie hochzuheben. Hier sollte aber keinesfalls die Hostie dem Volk gezeigt werden, was schon daraus hervorgeht, dass ursprünglich die Hand nur bis vor die Brust angehoben werden durfte. Um 1068 beschreibt der Mönch Bernhard in der Aufzeichnung der Cluniazenser-Gewohnheiten das Erheben der Hostie mit den Worten: „*Dum dicit ‚accepit panem‘ accipit hostiem ... et usque contra pectus levat*“, worauf die Hostie wieder niedergelegt wird<sup>13</sup>. In manchen Kirchen nahm der Priester bei den Worten „*Qui pridie quam pateretur*“ die Hostie mit der linken Hand, erhob sie und segnete sie mit der rechten Hand<sup>14</sup>. Diese Handlung des Priesters war aber lediglich eine dramatische Nachahmung der Darbringungsgestalt Jesu<sup>15</sup>. Als aber allmählich die Hostie höher gehoben wurde und so dem Volk sichtbar war, tauchte ein neues, theologisches Problem auf, denn die Gefahr bestand, dass die Gläubigen diesen älteren Darbringungsgestus umdeuteten, schon jetzt niederknieten und die unkonsekrierte Hostie anbeten und so in Idolatrie fielen. Das Volk verehrte die Hostie nämlich, sobald es diese sehen konnte. Um die Gefahr der Idolatrie auszuschließen, wurde in einem Synodenstatut des Pariser Bischof *Odo von Sully* (1196-1208) angeordnet, die Hostie bei den Wandlungsworten nur bis etwa zur Brust zu erheben, nicht aber so hoch, dass die Gläubigen sie bereits sehen konnten. Erst nach den Konsekrationsworten sollte sie so hoch erhoben werden, „daß sie von allen gesehen werden konnte“ („*ut ab omnibus possit videri*“). Die Synoden kämpften selbst noch im 14. und 15. Jahrhundert gegen die

<sup>11</sup> P. BROWE, „Die Elevation in der Messe“, in *JLW* 9 (1929), 20–66, 49.

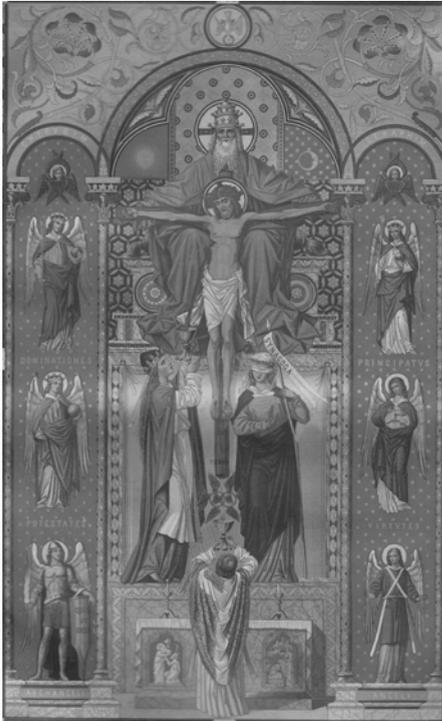
<sup>12</sup> Vgl. Abb. 1 (Darstellung aus dem *Missale Romanum*).

<sup>13</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. II, Wien <sup>5</sup>1962, 255f.

<sup>14</sup> Vgl. Abb. 2 (Darstellung aus dem 12. Jahrhundert, Dalhem Museum, Berlin).

<sup>15</sup> Vgl. P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 29.

Erhebung der Hostie schon vor der Wandlung, „damit nicht ein Geschöpf statt des Schöpfers angebetet werde“, wie eine Synode von London schon um 1215 sagte.



1. Abbildung



2. Abbildung

Wenn man aber die Gefahr der Idolatrie völlig ausklammern wollte, dann musste auch Klarheit über den genauen Augenblick der Konsekration des Brotes herrschen. Im Laufe des Mittelalters wurden unterschiedliche Lehrmeinungen vertreten<sup>16</sup>:

1. *Petrus Manducator* (bzw. *Comestor*; † 1178)<sup>17</sup>, wie dies auch von seinem Schüler und Geschichtsschreiber *Giraldus Cambrensis* († 1223)<sup>18</sup> sowie von

<sup>16</sup> Vgl. V. L. KENNEDY, „The Moment of Consecration and the Elevatio of the Host“, in *MS 6* (1944), 121–150.

<sup>17</sup> „Et nota quia in canone cum proferuntur haec verba: *hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*, ex virtute horum verborum fit transsubstantiatio; unde credibile est cum dominus eadem verba dixit mutasse panem et vinum in carnem et sanguinem et tunc eandem vim contulit dominus verbis illis in posterum“ (Historia Scholastica [PL 198, 1618]). „Forma huius sacramenti est quam ipse Christus ibidem edidit dicens: *Accipite et comedite, hoc est corpus meum*. Et post: *Bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus*. Cum enim haec verba proferentur a sacerdote, fit conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi“ (Sententiae de sacramentis: De sacramento corporis et sanguinis domini. De forma [SSL 17, 33]).

dem Pariser Theologen *Petrus von Capua dem Jüngeren* († 1242) bezeugt wird, vertrat die Meinung, bei der Konsekration sei alles erst getan, wenn auch alles gesagt sei. *Petrus Cantor* († 1197) und sein aus England stammender Schüler *Robert Courson* (bzw. Curson, Courçon, de Corceone; † 1219) lehrten, dass das Brot erst nach Abschluss der Wandlungsworte über dem Wein wirklich konsekriert sei. Die Wandlungsworte „hoc est corpus meum“ haben die Wirksamkeit für die Transsubstantiation des Brotes in Leib Christi, und ebenfalls auch die Worte „hoc est sanguis meus“. Dies geschieht aber nicht unmittelbar nach ihrem Aussprechen, sondern erst dann, wenn sie über beiden Gestalten erklingen sind.

2. *Petrus von Poitiers* († 1205), ein Schüler von Petrus Lombardus († 1160), und *Martin von Fougères* - ein näher nicht bekannter Pariser Theologe - vertraten die These der getrennten Konsekration. Diese Auffassung wurde auch von den meisten Theologen dieser Zeit vertreten.

Nach der Ansicht von BROWE<sup>19</sup> besteht zwischen der Verordnung des Pariser Bischofs Odo von Sully und der Lehre über das Wandlungsmoment kein kausaler Zusammenhang. Natürlich setzte sein Dekret voraus, dass er die von den meisten Theologen seiner Zeit angenommene Lehre teilte. Ob er durch sein Dekret diese Streitfrage entscheiden wollte, kann aber nicht bewiesen werden. Dem Bischof ging es vielmehr darum, eine vorzeitige „Anbetung“, d. h. eine Idolatrie, zu verhindern. Der neue Elevationsritus setzte sich schnell durch. Sehr früh haben die Zisterzienser die Elevation in ihren Ritus übernommen (1210). Auch beim Weltklerus fand sie rasche Verbreitung: so schrieb 1219 Papst *Honorius III.* (1216-1227) an die Bischöfe Englands oder Irlands: „Alle Priester sollen häufig das Volk belehren, dass sich jeder in dem Augenblick, da in der Messe die heilbringende Hostie emporgehalten wird, ehrfürchtig verneigen solle...“<sup>20</sup>.

In den feierlichen Pontifikalhochämter – so die Vermutung von BROWE<sup>21</sup> – wurde die Elevation erst später eingeführt, da man in sie nur ungern eine Neuerung aufnahm.

---

<sup>18</sup> „Item quaeritur si hoc prolato: ‚Hoc est corpus meum‘ facta sit transsubstantiatio panis in carnem antequam hoc proferatur ‚Hic est sanguis meus‘. Respondendum diversae sunt opiniones. Quidam aiunt utrumque verbum ad utriusque transsubstantiationem necessarium, nec panem transsubstantiari in corpus nisi verbis his prolatis ‚Hic est sanguis meus‘ etc. sed completis utrisque verbis completam esse conversionem; et in hac opinione fuit Manducator...“ (Gemma Ecclesiastica [RBMAS 21, 27f]).

<sup>19</sup> Vgl. P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 33; Vgl. auch H. B. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, in *ZKTh* 85 (1963), 162–217, 174. mit Anm. 3.

<sup>20</sup> Z. n. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 35f.

<sup>21</sup> Vgl. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 37.

### Exkurs: Die Wandlung in der Ostkirche

In diesem Zusammenhang erscheint es uns als erwähnenswert – besonders aus ökumenischer Perspektive (wo ja wegen des besseren Verständnisses selbst die Kirchen- bzw. Liturgiegeschichte einiges zu leisten hat) –, dass in der Ostkirche nicht das Aussprechen der *verba Domini*, sondern die Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gaben, also die Epiklese ist es, die die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi bewirkt.

Diese Frage ist ein Streitpunkt zwischen Ost- und Westkirche und hat viel Zündstoff für gegenseitige Polemik geliefert. Für die Griechen im Osten war der Kanon (die Anaphora) als ganzes ein Mysterium, den man nicht auf verschiedene Einzelteile zerlegen bzw. den zentralen Augenblick isoliert betrachten kann.<sup>22</sup> Im Westen handelt der Priester *in* oder *ex persona Christi*. Für die Griechen war dies aber unbekannt.<sup>23</sup> Nach orientalischer Auffassung spricht der Priester die *verba testamenti* nicht *in persona Christi*, sondern *in nomine Christi*,<sup>24</sup> deswegen ruft er in der Epiklese zur Vollendung der Wandlung den Heiligen Geist an. Auch nach römischer Auffassung reicht es nicht, die Wandlungsworte nur *in nomine Christi* zu sprechen, da es zu wenig wäre. Dies wäre eher ein magisches „Menschenwerk“. Deswegen ist – konsequenterweise – ein (aus römischer Sicht, behaupten wir vorsichtig) gewisses „Überbetonen“ der Epiklese in der Ostkirche vorhanden. Hier haben wir es zwar mit zwei verschiedenen, aber auf keinen Fall mit zwei feindlich gegenüberstehenden Amtsverständnissen zu tun. Die Epiklese wird vom Priester wiederum nicht *in persona Christi*, sondern *in persona Ecclesiae* gesprochen, denn sowohl der Priester als auch die Gemeinde treten vor Gott Vater *gemeinsam* mit ihrer Bitte um das Gnadenwirken des Geistes. Deswegen ist auch die Wandlungsepiklese der Chrysostomus-Liturgie in der Wir-Form (1. Person Pl.) formuliert.<sup>25</sup> Wie wir sehen, versteht die orthodoxe Theologie die Vollmacht des Amtspriestertums ganz *ekklesiologisch* und *pneumatisch*, die westkirchliche Auffassung ist hingegen mehr *christologisch* geprägt.<sup>26</sup>

Die Entwicklung der Geistesepiklese entspricht genau dem dogmatischen Fortschritt der Pneumatologie und läßt sich in den orientalischen Anaphoraten gut verfolgen. Man kann von Entwicklungsstufen sprechen.<sup>27</sup> Eine sehr frühe Entwicklungsstufe spiegelt die Epiklese der ostsyrischen *Liturgie der Apostel*

<sup>22</sup> Vgl. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia* [L'Orthodoxie], Bucureşti 1996, 271.

<sup>23</sup> Vgl. P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, 271.

<sup>24</sup> Vgl. P. EVDOKIMOV, *Das Gebet der Ostkirche*, Graz 1986, 74.

<sup>25</sup> Vgl. R. HOTZ, *Gebete aus der Orthodoxen Kirche*, Zürich 1982, 40ff (Übersetzung und Kommentar der Wandlungsepiklese).

<sup>26</sup> Vgl. A. THALER, „Die Epiklese in der Eucharistiefeyer“, in *LJ* 46 (1996), 178–199, 198.

<sup>27</sup> Hier stützen wir uns auf H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg 1964, 31–34.

*Addai und Mari*<sup>28</sup> wieder: hier wird über die Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben gesprochen, ohne aber deren Wandlung zu Leib und Blut Christi ausdrücklich zu erwähnen. Die nächste Entwicklungsstufe stellt die Epiklese der ägyptischen *Basileios-Liturgie* in ihrem ursprünglichen Textstück dar. Hier werden aber noch nicht Ausgangs- und Endpunkt des jeweiligen Wandlungsvorgangs (Brot zu Leib bzw. Wein zu Blut Christi) einander gegenübergestellt. Eine fortschrittliche Epikleseform ist die der *Jakobus-Liturgie* in Jerusalem. Die schärfste Fassung der Epiklese ist die der *Chrysostomos-Liturgie*, in der – nach dem aufeinander folgenden Segen über Brot und Wein – während des dritten Segens über den beiden Gestalten der Wandlungsvorgang noch einmal als Werk des Heiligen Geistes ausdrücklich bezeichnet wird: „Verwandelnd durch deinen Heiligen Geist.“ In diesem kurzen Überblick kann ganz deutlich abgelesen werden, dass in der Ostkirche – die eine ganz andere Entwicklung als die Westkirche durchlaufen hat – das Konsekrationsmoment immer mehr auf die Epiklese fixiert wurde.

Besonders auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438–1439) prallten die verschiedenen Auffassungen über die *Form* des Sakraments, d. h. den entscheidenden Moment der Wandlung hart aufeinander.<sup>29</sup> Von der lateinischen Seite argumentiert der einflussreiche Theologe des Spätmittelalters *Johannes de Turrecremata* OP (Juan de Torquemada; † 1468) unter Bezugnahme auf *Augustinus*. Nach dessen Lehre kann das natürliche Zeichen die übernatürliche Wirkung nicht aus sich hervorbringen, denn dazu bedarf es des bezeichnenden Wortes, das in der Kraft des Heiligen Geistes gesprochen wird. Tritt das Wort zum Element hinzu, so entsteht das Sakrament, das als sichtbares Wort zu verstehen ist.<sup>30</sup> So kann nach der Argumentation von Torquemada allein das *Wort Christi selbst* (Gottes Wort!) sein – und *nicht* die Worte des Basilius (Worten eines Menschen!), d. h. die Epiklese des östlichen Anaphoren – das zum Element tritt und es zum Sakrament macht, das Wort Christi allein ist für das Zustandekommen der Wandlung entscheidend, alles andere aber, was in der Messe gebetet wird, geschieht nur zum Lob Gottes.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Vgl. dazu: A. VERHEUL, „La prière eucharistique de Addai et Mari“, in *QL* 61 (1980), 19–27; J. VELIAN, „The Anaphoral Structure of Addai and Mari compared to the Berakoth Preceding the Shema in the Synagogue Morning Service contained in Seder R. Amram Gaon“, in *Muséon* 85 (1972), 201–223.

<sup>29</sup> Bei dieser Frage des Epiklesestreits auf dem Florentinum stützen wir uns auf M. KUNZLER, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki (†1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* (TrThSt 47), Trier 1989, 347–356.

<sup>30</sup> Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg <sup>2</sup>1996, 633; J. AUER, „Allgemeine Sakramentenlehre“ und „Das Mysterium der Eucharistie“, in *Kleine Katholische Dogmatik* 6, Regensburg 1971, 38 (siehe das berühmte Zitat: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum“ [PL 35, 1840]).

<sup>31</sup> Torquemada verweist hier wiederum auf Augustinus: „Augustinus dicit: Per reliqua in missa, laus fit; petitur pro re communi, pro populo et ceteris, nec conficitur sacramentum, cum propriis verbis

Von Seiten der Griechen ist besonders die Rede von *Isidoros von Kiew* († 1463) zu nennen, der einen Vorschlag machte, der „in der Lage gewesen wäre, den Epiklesenstreit zwischen Ost und West beizulegen, hätte man ihn in der Folgezeit besser beachtet“<sup>32</sup>. Er vergleicht die Herrenworte mit Samen, ohne den keine Frucht wachsen kann. Er sagt, dass „die Herrenworte wie Samen wirken, da ja ohne Samen keine Frucht entsteht, so ist es auch mit den Herrenworten, dennoch, dort, wo der Same fällt, bedarf es noch weiterhin Instrumente, wie Priester, des Altares und der Gebete. Daher glauben wir, dass wir hierin mit euch übereinstimmen.“<sup>33</sup> Torquemada weist diesen vorgebrachten Vergleich zurück und betont erneut, dass die Worte Christi allein wirkmächtig sind. Ihnen wohnt keine unvollkommene Kraft gleich den Samenkörnern inne, deswegen bedürfen sie auch keiner weiteren Entwicklung.

In der Ostkirche wird also die eigentliche konsekratorische Wirkung der Epiklese und nicht den Einsetzungsworten zugeschrieben. Die orthodoxe Schultheologie nannte oft sogar nur die Schlussformel der Epiklese in der Fassung der Chrysostomus-Liturgie als *forma sacramenti*.<sup>34</sup> In einigen Kirchen – wie beispielsweise mancherorts in Rumänien – werden im diesem Augenblick kurz die Schellen oder sogar die Glocken geläutet, um auf diesem Weg die abwesende Gläubigen mit dem Gebet der in der Kirche versammelten Gemeinde zu vereinen.<sup>35</sup> Besonders *Nikolaos Kabasilas* († 1391), der byzantinische Liturgiekommentator, betont nachdrücklich, dass ein bloßes Aussprechen der Einsetzungsworte zur Konsekration nicht ausreicht. Er weist darauf hin, dass die Apostel nirgendwo behauptet hätten, dass die einmal gesprochenen wirksamen Worte Jesu auch jetzt durch den Priester wirksam wären, da sie jetzt durch „irgendeinen Mensch“ gesprochen werden.<sup>36</sup> Für Kabasilas scheint die lateinische Auffassung (d. h. nur die Worte Christi als Wandlungsworte) eher magisch zu sein und er meint, die Epiklese sei eine *conditio sine qua non* für die Wandlung der Gaben.<sup>37</sup> In seinen Äußerungen ist ganz deutlich der Unterschied zwischen dem Priester, der *in persona* bzw. *in nomine* Christi spricht, zu erkennen. Da Kabasilas die von den Lateinern *in persona Christi* gesprochene Einsetzungsworte nicht kennt, scheint ihm das Aussprechen dieser

---

utitur, sed verbis Christi.“ (*Acta Latina Concilii Florentini*, 248, 22–24; z. n. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 352, [Anm. 126.]).

<sup>32</sup> M. KUNZLER, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn 1998, 340.

<sup>33</sup> *Acta Latina Concilii Florentini*, 251, 26–31. (z. n. KUNZLER, *Gnadenquellen*, 353.)

<sup>34</sup> Vgl. K. CH. FELMY, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 206.

<sup>35</sup> Vgl. P. VINTILESCU, *Liturgierul explicat*, București 1998, 256; N. NECULA, *Biserică și cult pe înțelesul tuturor*, București 1998, 68f.

<sup>36</sup> Vgl. N. CABASILAS, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii* [auf Deutsch: Erklärung der Göttlichen Liturgie] XXIX, București 1997, 71.

<sup>37</sup> Vgl. E. BRANIȘTE, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București 1997, 219.

Worte als einfaches Menschenwerk. Deswegen fasst er auch das lateinische Kanongebet *Supplices te rogamus* als zur Konsekration gehörig und als lateinische Form der Epiklese auf.<sup>38</sup> Auch in der lateinischen Kirche gehören die Einsetzungsworte und die Geistesepiklese untrennbar zusammen. „Christologische und pneumatologische Sicht lassen sich nicht in Gegensatz bringen, sondern sie bedingen und ergänzen einander. ... Ohne das Kommen des Geistes wäre die Konsekration ein bloßer Ritus.“<sup>39</sup> Sowohl die lateinische (Wandlungsepiklese *vor* dem Einsetzungsbericht) als auch die byzantinische (Wandlungsepiklese *nach* dem Einsetzungsbericht) Praxis machen eins klar: die Wandlung der Gestalten geschieht nicht aufgrund menschlichen (wie sollte es anders sein?), sondern göttlichen Handelns. Der Heilige Geist macht es möglich, dass die Eucharistie nicht bloß eine *subjektive*, d. h. ein bloßes Erinnern,<sup>40</sup> sondern eine *objektive* Gedächtnisfeier, denn ein vergangenes Ereignis wird über Raum und Zeit hinweg wirklich gegenwärtig gemacht.<sup>41</sup> Im Kreuzesgeschehen und in der Eucharistie haben wir es nicht mit zwei zeitlich verschiedenen, sondern „– theologisch betrachtet – *gleichzeitigen* Ereignissen zu tun.“<sup>42</sup> Hier sind also nicht rein subjektive Kräfte am Werk, sondern objektiv kultisches Heilshandeln Gottes. Christliche Liturgie hat mit dem „Machen“ der Menschen zutiefst nichts zu tun. „Im Gottesdienst der christlichen Kirche ‚machen‘ Menschen etwas, was Menschen prinzipiell nicht machen können.“<sup>43</sup>

Um die Wandlung durch die Epiklese deutlich zum Ausdruck zu bringen, hat man in die neuesten Ausgaben der Liturgie die Anweisungen eingefügt, dass der Priester (ähnlich den Kniebeugen des römischen Priesters nach den Wandlungsworten) am Schluss der Epiklese drei tiefe Verneigungen machen soll.<sup>44</sup> Der byzantinische Priester steht während der Epiklese, die Gläubigen aber knien aus

<sup>38</sup> Vgl. CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii liturghii* XXX, 71–75.

<sup>39</sup> THALER, „Die Epiklese in der Eucharistie“, 198.

<sup>40</sup> Gemeint ist, was wir gewöhnlich unter „Gedächtnis“ verstehen, nämlich die Fähigkeit unseres Geistes, Bilder und Dinge, die uns örtlich oder zeitlich fern sind, im Geiste festzuhalten, und damit ihnen eine gewisse „Gegenwart“ in unserem Geist zu geben

<sup>41</sup> Vgl. O. CASEL, „Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition“, in *JLW* 6 (1926) 113–204, 113f.; O. CASEL, „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier“, in *JLW* 14 (1934) 1–78, 47: „Das Fest ist Kultmysterium, d.h. Gegenwärtigsetzung dessen, was Gott zum Heile der Menschen tat, .... So ist Ostern das Kultmysterium Christi im vollen Sinne, d.h. rituell-kultische Gegenwärtigsetzung der Erlösungstat des Herrn in ihrem ganzen Umfange, wodurch das Werk der Erlösung allen Geschlechtern der Menschheit gegenwärtig und zugänglich wird.“

<sup>42</sup> A. THALER, *Gott leidet mit. Gott und das Leid* (Fuldaer Hochschulschriften 22), Frankfurt am Main 1994, 62.

<sup>43</sup> K. KOCH, „Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis“, in A. SCHIFFERLE (Hg.), *Miteinander . Für die vielfältige Einheit der Kirche* (= FS Anton Hänggi), Basel – Freiburg – Wien 1992, 103–121, 107.

<sup>44</sup> Vgl. F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 259.

Ehrfurcht.<sup>45</sup> Nach der Sicht der Ostkirche, ebenso wie der Heilige Geist bei der Inkarnation des Logos *ex Maria virgine* eine entscheidende Rolle gespielt hat, bewirkt er auch die Verwandlung der eucharistischen Gaben.<sup>46</sup>

Auch wenn es selbst in der Orthodoxie unter westlichen scholastischen Einflüssen Tendenzen gab, die Wandlung allein der Epiklese zuzuschreiben, ist die Konsekration der Gaben nicht *punktuell* (im Augenblick der Epiklese) zu verstehen, sondern sie bedarf einer *dynamischen* Interpretation; daher ist es unmöglich, den genauen Moment zu bestimmen, in dem die Wandlung geschieht. „Die Epiklese ist die letzte Note, der Schlußklang dieser einzigartigen und ganzheitlichen Symphonie.“<sup>47</sup> sie vollendet, was im Aussprechen der Wandlungsworte grundgelegt wurde. Der byzantinische Ritus betrachtet das Wandlungsgeschehen mit dem dritten Segen<sup>48</sup> über beide Gestalten als abgeschlossen, und Priester und Diakon vollziehen einen Akt der Anbetung, indem sie sich mit einem dreimaligen *Amen* tief vor den konsekrierten Gaben verneigen.<sup>49</sup> Auch nach der besten orthodoxen Tradition bilden Einsetzungsworte und Epiklese ein unteilbares Ganzes.<sup>50</sup>

### 3.2. Die Kelchelevation

Im Laufe der Zeit werden die beiden Abschnitte um Brot und Wein mehr und mehr symmetrisch gestaltet. Diese Parallelisierung äußert sich z. B. darin, dass beide Male die ausschmückende Worte wiederkehren: „in sanctas ac venerabiles manus suas“. So würde man erwarten, dass die Elevation der Hostie auch eine Parallelstelle nach der Wandlung des Weines hat. Doch die Kelchelevation folgte nur zögernd und wurde erst durch das *Missale Pius V.* (1570) allgemein vorgeschrieben. Die Hauptschwierigkeiten gegen die Kelchelevation waren folgende<sup>51</sup>:

1. Es könne leicht etwas verschüttet werden (*periculum effusionis*). Es wird sogar von einem Pfarrer berichtet, der sich bei der Elevation den Inhalt des Kelches über den Kopf geschüttet habe, weil er das Blut auch selber sehen wollte.
2. Hinderlich war auch das große Korporale (etwa 1 m lang und 50 cm breit), womit man den Kelch bedeckte. Wo nämlich *zwei* Korporalien im Gebrauch

<sup>45</sup> Die Priester haben früher während der Epiklese gekniet, später aber – vor allem aus praktischen Gründen (wegen der Gestik: Segen der Gaben) – ist dies außer Übung gekommen. Als weitere möglichen Gründe konnten auch synodale Vorschriften eine Rolle gespielt haben, die mit der Berufung auf die Auferstehung Christi die Kniebeuge verboten haben (Vgl. VINTILESCU, *Liturgierul explicat*, 256.).

<sup>46</sup> Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 339.

<sup>47</sup> EVDOKIMOV, *Das Gebet der Ostkirche*, 70.

<sup>48</sup> Kreuzzeichen über die Gestalten des Brotes und dann des Weines und noch einmal über beide.

<sup>49</sup> Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 340.

<sup>50</sup> Vgl. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, 261f.

<sup>51</sup> Vgl. H. B. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, in *ZKTh* 85 (1963), 162–217, 164. Anm. 14.

waren, bedeckte der Priester oder der Diakon den Kelch mit einem derselben. Für einige schien aber die Praxis, den Kelch unbedeckt emporzuhalten als eine zu große Änderung der Rubrizistik. Diejenigen aber, die nur *ein* Korporale benutzten, womit sie sowohl die Hostie als auch den Kelch verhüllten, hoben den Kelch unverhüllt empor und bedeckten ihn gleich, nachdem sie ihn zurückgestellt hatten, wieder zu. Da es im Mittelalter üblich war, möglichst alle Rubriken der Liturgie symbolisch auszudeuten, so versuchten einige, auch diese zweifache Art der Elevatio des Kelches zu erklären. So sollte der unverhüllte bzw. bedeckte Kelch den nackten oder mit einem Lendentuch bedeckten Christus am Kreuz symbolisieren.

3. Manche hielten die Kelchelevation für unangebracht und überflüssig, da man das Blut Jesu doch nicht sehen konnte. Außerdem konzentrierte sich die Frömmigkeit der Volkes sowieso ganz auf den Anblick der Hostie.

Die erste sichere Nachricht von der Kelchelevation ist uns aus Frankreich erhalten. Sie stammt aus dem um 1273–1284 geschriebenen „Rationale divinorum officiorum“ von *Wilhelm Duranti* († 1296)<sup>52</sup>. Die ersten sicheren Nachrichten aus Deutschland stammen aus den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts. Die in Rom abgefassten Ritualien kennen keine Kelchelevation. Sie wurde erst – so BROWE – in Avignon übernommen (zur Zeit des so genannten 70 jährigen Babylonischen Exils der Päpste in Avignon an der Rhone: 1305/09-1376).

## 4. Begleitende Riten der Elevation

### 4.1. Die Glockenzeichen

Man begann die Gläubigen auch durch Glockenzeichen auf die Elevation aufmerksam zu machen<sup>53</sup>. Dies war jetzt um so wichtiger geworden, da die Gläubigen die lateinische Sprache nicht beherrschten (dies traf übrigens in bestimmten Zeiten auch auf die Priester zu, die selbst die sakramentalen Formen durcheinander gesprochen haben, wie z. B. „baptizote in nomine Patri et Filiae...“ [sic!]<sup>54</sup>). Man wollte „bis in die fernsten Winkel



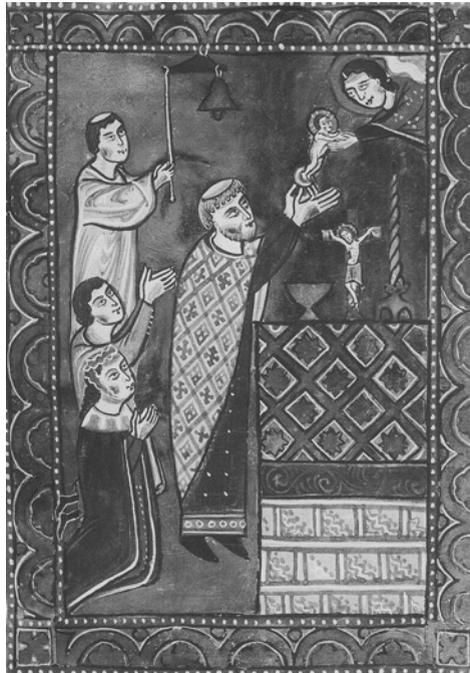
3. Abbildung

<sup>52</sup> Vgl. P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 39f.

<sup>53</sup> Vgl: Abb. 3 (Stundenbuch „Notre-Dame“ des Herzogs von Berry, 14. und 15. Jahrhundert) und 4 (Aldersbacher Brevier, letztes Drittel des 13. Jahrhunderts, Bayerische Staatsbibliothek München).

<sup>54</sup> Vgl. CH. MOHRMANN, „Szakrális nyelv és köznelv“, in *Magyar Egyházzene* 3 (1995/1996), 261–269, 265.

der großen Kirchen“<sup>55</sup> signalisieren können, zu welchem Teil der Priester eben gelangt ist. Wo und wann dieser Brauch angefangen hat, lässt sich heute nicht mehr ausmachen. Das erste sichere Zeugnis stammt aus Köln und ist datiert auf 1201,<sup>56</sup> doch es ist sehr wahrscheinlich, dass das Glockenzeichen schon früher existiert hat. Auch Kelche mit Glöckchen waren im Mittelalter beliebt.<sup>57</sup>



4. Abbildung

Die Glocke hat ein vielschichtiges Funktionsspektrum. Die Funktionen können einzeln oder zusammen auftreten. Wir greifen lediglich die wichtigsten heraus<sup>58</sup>:

1. Der *invitatorische* Zweck („vivos voco“ bzw. „mortuos plango“) der Glocken hatte die rein funktionelle Aufgabe, die Menschen zur Liturgie zu rufen bzw. diejenige, die nicht dazu kommen konnten, zum Gebet zu mahnen.<sup>59</sup> So taten

<sup>55</sup> BROWE, „Die Elevation in der Messe“, 37.

<sup>56</sup> BROWE, „Die Elevation in der Messe“, 37.

<sup>57</sup> Vgl. J. BRAUN, *Das Christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, München 1932, 161; siehe auch die Abbildungen auf Tafel 21.

<sup>58</sup> Vgl. auch D. DIÓSI, *Totenkult bei den Christen. Die Übernahme jüdischer und heidnischer Trauergebräuche in die römisch-christliche Sterbe- und Begräbnisliturgie. Eine religions- und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Temeswar 1999, 58ff.

<sup>59</sup> Vgl. R. BERGER, Art. „Úr angyala“, in CH. SCHÜTZ (Hg.), *A keresztény szellemiség Lexikona* [Paktisches Lexikon der Spiritualität], Budapest 1993, 401.

es z. B. die Mönche in Monte Cassino.<sup>60</sup> Die früheren ägyptischen Mönche beteten wochentags zur Terz, Sext und Non, jeweils von Sonnenaufgang an gerechnet. Diese Stundenzählung machte ein sternkundiger Mönch, der auch die Aufgabe hatte, dieses durch Klopffzeichen auch den anderen mitzuteilen.<sup>61</sup> Bei der Übernahme der Glocke<sup>62</sup> zum christlichen Brauch knüpft die Kirche hier an.<sup>63</sup> Die Glocke hatte aber im Todesfall auch die Aufgabe, die Gläubigen zum Mittrauern um den Angehörigen einzuladen. „Sie rufen zum Gebet für die soeben Verstorbenen“<sup>64</sup>. Durch ein variables Totengeläut, wie es noch heutzutage z. B. in Rumänien üblich ist (ich habe es selbst erlebt), wird auch der Gemeinde gemeldet, ob ein Mann, eine Frau bzw. ein Kind gestorben ist. Dieses differenzierte Totengeläut hat mit der „fraueindlichen Rangordnung“<sup>65</sup> nichts zu tun.

2. Die Glocke wird im religiösen Gebrauch zu *apotropäisch-exorzistischen* Zwecken gebraucht, beispielsweise bei Leichenzug, Grabbeigaben, bei Krankheiten (China), am Hals des Rindes (ursprünglich Opfertier) und am Arm des Kindes (noch Johannes Chrysostomus [† 407] beklagt sich, daß man den getauften kleinen Kindern Glöckchen als Amulette an den Arm bindet<sup>66</sup>).
3. Daraus entwickelte sich der *epikletische* bzw. *devotionale* Brauchtum, z. B. die Glocken der Orgel (sie gehören zu den Nebenregistern der Orgel, deren Sinn auch tief theologisch begründet ist: die Orgel als „tönender Kosmos“, in dem sich Instrumente [z. B. die Glocke], Mensch [Vox humana] und Tier [Kuckuck, Nachtigall] zum Gotteslob vereinen,<sup>67</sup> so wie das Ps 150 zum Ausdruck bringt.), und das Läuten beim Sanctus.<sup>68</sup> Die Glocke konnte auch die Heilkräfte bestimmter Wallfahrtsorte auf den Bereich übertragen, in dem die Glocke zu hören war, wenn Abzeichen dieser Orte auf der Glocke angebracht wurden.<sup>69</sup>

<sup>60</sup> Vgl. D. SÖVEGES, *Magyarázatok Szent Benedek Regulájához*, Pannonhalma 1996, 199.

<sup>61</sup> Vgl. P. HAWEL, *Das Mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform*, Freiburg 1993, 68.

<sup>62</sup> Es wurde allgemeine christliche Auffassung, dass die Glocke ein Symbol der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel ist. „Ja, die Glockenfremdschaft der Priester beruht auf der Wahrheit, daß Glocken und Priester derselben Aufgabe dienen, der Welt Heil und Versöhnung aus und in Gott mehrmals des Tages zu verkünden“ (E. SAUSER, „Priester und Glocken“, in *Erbe und Auftrag* 62 (1986), 222–225, 223).

<sup>63</sup> Vgl. CHR. MAHRENHOLZ, Art. „Glocken“, in *RGG* 2 (1958), 1621–1623, 1622.

<sup>64</sup> A. HEINZ, „Totengeläut“, in *Gottesdienst* 21 (1987), 21.

<sup>65</sup> HEINZ, „Totengeläut“, 21.

<sup>66</sup> Vgl. A. SCHMIDT, „Geschichte und Symbolik der Glocken“, in K. KRAMER (Hg.), *Glocken in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zur Glockenkunde*, Karlsruhe 1986, 11–20, 12.

<sup>67</sup> Vgl. H. HAMM, *Die Gabler-Orgel der Basilika Weingarten*, Passau 1993, 18.

<sup>68</sup> Vgl. MAHRENHOLZ, „Glocken“, 1622.

<sup>69</sup> Vgl. W. REINDELL, „Glocke der Kirche“, in *Leiturgia* Bd. IV, 857–887, 869.

Man wollte aber nicht nur diejenigen, die am Gottesdienst teilnahmen auf die Elevation aufmerksam machen, sondern auch die, die zu Hause geblieben waren oder draußen irgendwo ihre Arbeit verrichteten. Deswegen musste auch mit einer Turmglocke geläutet werden. An einigen Orten läutete man schon beim Sanctus (in England sprach man von „Sanktusglocken“ [sanctus bell]), oder bei der Besprechung von *Te igitur*. Im 15. Jahrhundert läutete man in Koblenz sogar beim Evangelium.

Hier wird ganz deutlich ausgedrückt, dass die Glocken keine Devotional-, sondern eine Signalfunktion erfüllten. Für das Glockenzeichen bei der Wandlung geben die meisten Messerklärungen als alttestamentliches Vorbild Num 10,10 an,<sup>70</sup> wo folgendes steht: „An euren Freudentagen, an den Festen und Monatsanfängen, blast zu euren Brand- und Heilsopfer mit den Trompeten!“

#### 4.2. Die Wandlungskerzen

Zum Ritus der Elevation (Zeugnisse erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts) gehörten auch die so genannten Wandlungskerzen (auch Sanktuskerzen genannt)<sup>71</sup>.



5. Abbildung

Dieser Brauch wurde ursprünglich aus rein praktischen Gründen eingeführt. Da die damalige Zeit noch keine elektrische Lichtquelle kannte, die Kirche also während der am frühen Morgen gefeierten Messen noch dunkel war, war es sehr nützlich,

<sup>70</sup> MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, 167.

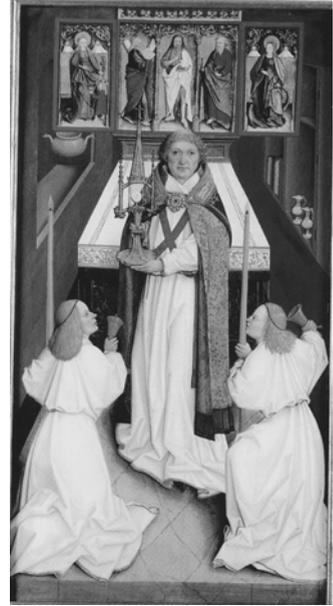
<sup>71</sup> Vgl. Abb. 5 (Traktat über die Messe, Anfang des 14. Jahrhunderts, Bibliothèque nationale, Paris), 6 (Miniaturen zu der um 1480 in Nordfrankreich entstandenen Messerklärung „Exposition de la messe“ von Jean de Vigny) und 7 (Der Sakramentale Segen; Bartholomäus Zeitblom [1455–1518], Hochaltar der Ulmer Wengenkirche, 1495/ 1498, Staatliche Kunsthalle Karlsruhe).

wenn der Ministrant bzw. der Diakon bei der Elevation hinter dem Priester eine Kerze emporhielt, damit alle, die der Eucharistiefeyer beiwohnten, die konsekrierte Hostie sehen konnten. So wurde z. B. in einem zwischen 1222 und 1260 erlassenen Statut der Karthäuser folgendes bestimmt:

Wenn die Messe frühmorgens gelesen wird und der Leib Christi sonst nicht gesehen werden kann, darf der Diakon hinter dem Priester eine gut leuchtende Kerze halten; Vorschrift ist das aber nicht.<sup>72</sup>



6. Abbildung



7. Abbildung

Auch wenn bei der Einführung der Wandlungskerzen zuerst rein praktische Gründe im Betracht kamen, führte dies immer mehr dazu, dass man durch den leuchtenden Glanz der Kerzen die Feierlichkeit dieses Augenblickes stärker betonte und dadurch dem im Sakrament gegenwärtigen Herrn auch eine äußere Ehrung erweisen wollte. Diese Tendenz wird dadurch deutlich, dass man die Kerzen selbst dann noch anzündete, wenn in der Kirche schon alles hell war, oder man die Zahl der Kerzen sogar vermehrte (in der Pfarrkirche von Biberach brannten nicht weniger als 18 Kerzen) und den Zeitraum, in dem sie brannten, immer weiter ausdehnte (z. B. vom Sanctus bzw. von der Wandlung bis zum Ende der Kommunion).<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Die Übersetzung z. n. BROWE, „Die Elevation in der Messe“, 41.

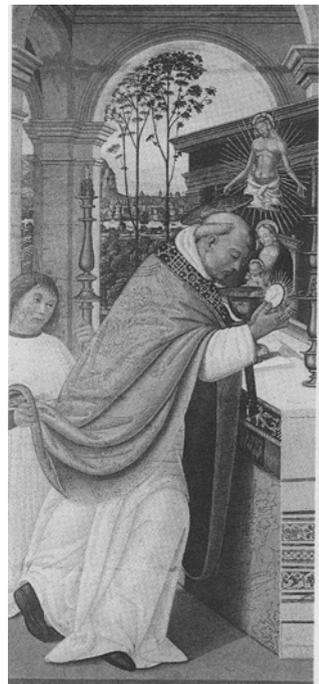
<sup>73</sup> Vgl. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, 168f.

In der Ostkirche spielt das Schauen auch eine wichtige Rolle. Wir verweisen hier lediglich auf ein Beispiel: Zum Selbstverständnis der Orthodoxie gehört die Verehrung der Ikonen. Sie verkünden denselben Glauben, zumal wenn man bedenkt, dass sie ein authentisches Abbild des Urbildes sind. Sie stellen nicht bloß irgendetwas, sondern ein Stück Gotteswirklichkeit dar. Im Abbild ist das Urbild gegenwärtig und wirksam, auf der Ikone erscheint also das, was dem menschlichen Verstand eben noch zugänglich ist.<sup>74</sup> Das Innere der orthodoxen Kirche strahlt durch ihren Ikonenreichtum von einer kosmischen Freude, so als ob hier alles – auch außerhalb der Liturgie – auf die Eucharistie warten würde.<sup>75</sup>

### 5. Wie haben sich der Priester und das Volk bei der Elevation verhalten?

Der Priester hatte lange Zeit nur durch eine Verneigung, die er nach den Wandlungsworten, aber vor der Elevation machte, die konsekrierte Hostie angebetet. Dies wurde im 14. Jahrhundert durch die Kniebeuge vor und nach der Elevation ersetzt; mancherorts kniete sogar der Priester auf beiden Knien nieder, denn nach mittelalterlicher Lehre soll man vor Gott beide Knie beugen, da er Herr über Leib und Seele ist. Vor einem weltlichen Herrn dagegen, der nur über den Leib herrscht, genügt es, lediglich ein Knie zu beugen. Im 10. Jahrhundert hatte der Kanonist und Chronist *Regino von Prüm* († 915) das Knien mit *einem* Knie deshalb abgelehnt, weil man so Christus verspottet habe<sup>76</sup>.

Wenn der Priester das Knie beugt, hält der Messdiener den Rand der Kasel<sup>77</sup>. Auf diese Weise sollte die Ausführung der Elevation erleichtert werden. Die Begründung: dies geschehe, damit er Zelebrant bei der Kniebeugung nicht behindert werde, wäre durchaus verständlich, da die mittelalterliche Kasel bis an die Fersen herabreichte. Doch in der damaligen Zeit wird eine andere Begründung genannt: der Messdiener



8. Abbildung

<sup>74</sup> In der Ostkirche haben wir es mit einem anderen Bildverständnis zu tun. Hier wurden Person und Bild gleichgesetzt; so wurden z. B. Verträge vor dem Bild des Kaisers geschlossen, so als wäre er als Zeuge *real* anwesend (näheres zu dem ostkirchlichen Bild-/ Ikonenverständnis siehe bei H. FISCHER, *Die Welt der Ikonen. Das religiöse Bild in der Ostkirche*, Frankfurt am Main 1996, 12–28).

<sup>75</sup> Vgl. EVDOKIMOV, *Orthodoxia*, 245.

<sup>76</sup> Vgl. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, 170. mit. Anm. 42.

<sup>77</sup> Vgl. Abb. 3 (s. Anm. 53), 6 (s. Anm. 71) und 8 (Pastura *alias* Antonio del Massaro [1450 – vor 1516], Die Gregoriusmesse, 1497).

soll den Rand der Kasel halten, „ne ipsum Celebrantem impediatur in elevationem brachiorum“<sup>78</sup>. Dies soll der wirkliche ursprüngliche Grund gewesen sein, denn dieselbe Leistung wird dem Diakon vorgeschrieben, bevor von einer Kniebeugung überhaupt die Rede war. Damals trug nämlich der Zelebrant eine lange und weite Kasel, deren Rückenteil bei der Erhebung der Arme emporgezogen wurde und unschön aussah. Selbst als später die Kaseln an den Armen oft ausgeschnitten wurden, gibt es noch Zeugnisse für diese Vorschrift. Dies erklärt, dass zu dem ursprünglichen Grund noch eine andere Begründung hinzukam: die Erleichterung der Kniebeuge des Priesters.

Ein anderer Brauch, mit dem aber besonders in Deutschland und Frankreich auch abergläubische Motive verbunden waren, war das Küssen der Patene, des Kelches und vor allem der konsekrierten Hostie. Die einen sahen darin lediglich eine liturgische Zeremonie, die ihre Verehrung zum Ausdruck brachte. Bei anderen spielte der Aberglaube eine Rolle. So wurde das Küssen mehrmals verboten. Das *Ordinarium von Salisbury* (Ende des 14. Jahrhunderts) erließ: „Der Priester darf den Leib Christi nicht küssen noch ihn mit irgendeinem Körperteil in Berührung bringen, die Finger ausgenommen, die eigens dafür geweiht sind.“ Selbst eine Berührung der Haare war üblich. Einige Priester machten auch bei der Konsekration mit dem Mund ein Kreuzzeichen über die Hostie, wohl in dem Glauben, dass die Wandlung nicht zustande komme, wenn sie die Hostie nicht anhauchten<sup>79</sup>.

Bei den Gläubigen<sup>80</sup> war es seit dem 12. Jahrhundert und vor allem im 13. Jahrhundert üblich geworden, bei der Wandlung (mancherorts sogar schon vom *Sanctus* an bis zur Kommunion<sup>81</sup>) niederzuknien (vorher machten sie dabei eine Körperverneigung, die an das früher übliche Niederwerfen erinnerte, aber wegen des immer stärker werdenden Schauverlangens bald verschwand). In Klöstern wurde vielfach eine volle *postratio* üblich (z. B. bei den Kartäuser). Die Männer sollten auch ihre Kopfbedeckung abnehmen. Von manchen Liturgikern wurde verlangt oder geraten, bei der Elevation an die Brust zu klopfen, eine Sitte, in der das für das ganze Mittelalter charakteristische und stark entwickelte Sündenbewusstsein zum Ausdruck kommt. Überall wurde von den Gläubigen erwartet, dass sie die konsekrierte Hostie anschauen; von denjenigen aber, die sich in diesem Augenblick nicht in der Kirche aufhielten, wurde erwartet, dass, sobald sie die Wandlungsglocke läuten hörten, sie das Sakrament von fern anbeteten und dort, wo sie gerade waren, die Knie beugen sollten.

<sup>78</sup> Z. n. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, 266.

<sup>79</sup> Vgl. zu diesem Thema BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, 65ff.

<sup>80</sup> Vgl. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, 174ff.

<sup>81</sup> Vgl. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, 263.

Die Gläubigen sollten zur Wandlung beten<sup>82</sup>. Man kann diese Gebete im Wesentlichen in zwei Gruppen einteilen: Gruß – bzw. Begrüßungsgebete, die Christus im Sakrament anbetend willkommen heißen und Passionsgebete, die durch die Betrachtung des leidenden Christus gekennzeichnet sind (*Anima Christi*, *Adoro te devote*, *Ave verum corpus* etc.). Anfangs bediente man sich zunächst bekannter und zur Elevation passender Gebete. Auch Kurzgebete waren beliebt („Ave salus, Ave vita“). Die Gläubigen, die keine fest formulierten Gebete konnten, beteten das *Pater noster*, das *Ave Maria* und das *Credo*<sup>83</sup>. Oft sprach man diese Gebete fünfmal (→ Die fünf Wunden Christi + das Mitleiden Mariens unter dem Kreuz). Diese Gebete sind alle ohne Zweifel Zeugen einer echten und innigen Frömmigkeit, die durch die *Devotio moderna* beeinflusst sind. Sie zeigen eine starke *subjektive* Färbung, sie bleiben aber nicht bloß beim Gedanken der Realpräsenz stehen, sondern sie gedenken durch ihren betrachtenden Charakter auch des Leidens Christi (Kreuz, Wunden etc.). Manche Priester haben sogar auf Wunsch des Volkes die Elevation ausgedehnt, damit auch die Fernstehenden so die Hostie besser sehen konnten, bzw. zwei- oder dreimal wiederholt.<sup>84</sup> Die Dominikaner zeigten die Hostie vom *Agnus Dei* an bis zur *Kommunion* und nach dem Prämonstratenserrituale von 1578 sollte sie der Priester während des *Pater noster*s bei den Worten „Panem nostrum“ hochheben.<sup>85</sup>

In vielen Kirchen war es üblich, zu beiden Seiten der Altäre aus mehr oder weniger kostbaren Stoffen<sup>86</sup> z. B. auf Eisenstangen, die mit verschiebbaren Ringen versehen waren, Vorhänge (Altarvelen)<sup>87</sup> anzubringen<sup>88</sup>, die teils zum Schmuck dienten, teils den Priester während des Kanons vor Störungen und Zerstreung bewahren sollten.<sup>89</sup> Man hat diese Vorhänge zurückgezogen, damit das Volk bei

<sup>82</sup> Hier stützen wir uns auf folgende Literatur: MEYER, *Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther*, 179ff; A. HEINZ, „Eucharistische Frömmigkeit bei den Zisterzienserinnen von St. Thomas nach dem Zeugnis einer um 1300 entstandenen Gebetbuchhandschrift“, in *Zeit und Geist. Beiträge zu der Geschichte der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei Ludwig Nollmeyer*, Hrsg vom Bischöflichen Priesterhaus St. Thomas an der Kyll, St. Thomas an der Kyll 1980, 89–108, 90ff.

<sup>83</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, München 1969, 123.

<sup>84</sup> Vgl. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Darmstadt 1963 (ND 2003), 104.

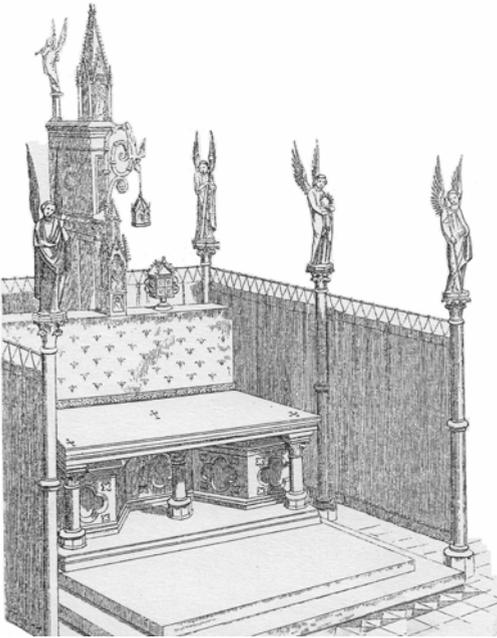
<sup>85</sup> Vgl. BROWE, „Die Elevation in der Messe“, 61.

<sup>86</sup> Purpurseide, Seide, aber an gewöhnlichen Tagen auch aus Wolle bzw. Leinen, da die wertvolleren Stoffe wegen der oft in den Kirchen herrschenden Feuchtigkeit und des Staubes leicht Schaden gelitten hätten.

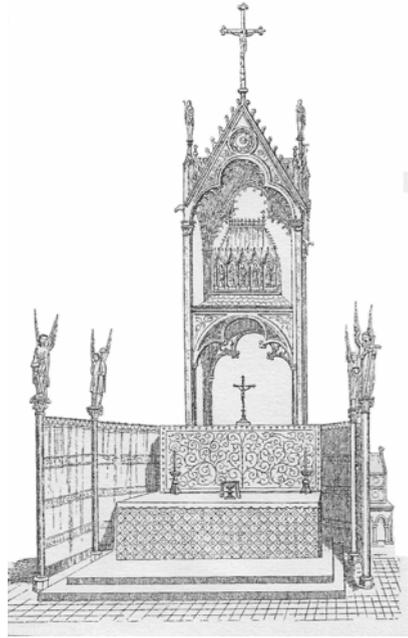
<sup>87</sup> Vgl. Abb. 9 (Der Altar der Kathedrale von Anas im 13. Jahrhundert; geträue Abbildung eines Gemäldes des 16. Jahrhunderts) und 10 (Der ehemalige Hauptaltar der Kathedrale von Notre-Dame zu Paris, Gravur von 1662).

<sup>88</sup> Vgl. J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung II*, München 1924, 141–147.

<sup>89</sup> Vgl. MEYER, „Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther“, 176.



9. Abbildung



10. Abbildung

der Elevation ungehindert auf die heiligen Gestalten schauen kann. Um die Wandlung noch feierlicher zu gestalten, hat man die Hostie und den Kelch, während der Priester sie emporhob, inzensiert, doch die Karmeliten ermahnten den Thuriferar, durch seine Weihrauchwolken die Hostie nicht zu verschleiern. In den spanischen und englischen Kirchen spannte man im 16. Jahrhundert hinter den Altar ein schwarzes Tuch, damit sich die weiße Hostie eindrucksvoller abheben sollte. Das Volk glaubte sich durch das Anschauen der Hostie irdische und himmlische Vorteile zu verschaffen. Diejenigen, denen es durch Exkommunikation oder Interdikt nicht gestattet war, der Elevation beizuwohnen, machten Löcher in die Kirchenmauern, um bei den Messen, die hinter verschlossenen Türen gehalten wurden, die Hostie bei der Elevation sehen zu können. 1370 verbot der Bischof von Sitten den Leuten, „Löcher und Fenster in die Kirchen zu machen und so den Fronleibnam zum Schaden ihrer Seele anzusehen“.

## 6. Die Elevation nach dem *Missale Romanum* (1570)

Nach der Konsekration genuflektiert der Priester. Nachdem er sich erhoben hat, hebt er die Hostie empor indem er ihr dabei ständig mit den Augen folgt, zeigt sie dem Volk, damit es anbeten kann. Danach legt er sie mit der rechten Hand auf das Corporale nieder und zwar auf die Stelle, auf der sie vorher gelegen hat.<sup>90</sup>

<sup>90</sup> „...et dicit secreto [= Celebrans]... Qui pridie quam pateretur: et accipiens pollice et indice dexteræ manus Hostiam, et eam cum illis ac indice et pollice sinistrae manus tenens, stans erectus ante medium Altaris, dicit: accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevansque ad caelum oculos et statim demittens, dicit: et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem, caputque aliquantulum inclinans, dicit: tibi gratias agens, et tenens Hostiam inter pollicem et indicem sinistrae manus, dextera producit signum crucis super eam, dicens: bene + dixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Si adsit vas cum allis Hostiis consecrandis, antequam accipiat Hostiam, discooperit manu dextera Calicem, seu vas aliarum Hostiarum. Cum autem finierit supradicta verba, cubitis super Altare positus, atnas capite inclinato, distincte, reverenter et secreto profert verba consecrationis super Hostiam et simul super omnes, si plures sint consecrandae; et Hostiam saum pollicibus et indicibus tantum tenens dicit: Hoc est enim Corpus meum. Quibus prolati, Celebrans tenens Hostiam inter pollices et indices praedictos super Altare, reliquis manuum digitis extensis, et simul junctis (et Hostiis, si plures sint consecratae, in loco, in quo a principio Missae positae sunt, super Corporale vel in alio vase aut Calice demissis) genuflexus eam adorat. Tunc se erigens, quantum commode potest, elevat in altum Hostiam, et intentis in eam oculis (quod et in elevatione Calicis facit) populo reverenter ostendit adorandam; et mox sola manu dextera ipsam reverenter reponit super Corporale in eodem loco unde eam levavit, et deinceps pollices et indices non disjungit, nisi ad ablutionem digitorum post Communionem. Reposita Hostia consecrata super Corporale, genuflexus ipsam veneratur; si adsit vas aliarum Hostiarum, Patena vel Palla cooperit, ut supra. Interim dum Celebrans elevat Hostiam, accenso prius intorticio (quod non exstinguitur, nisi postquam Sacerdos Sanguinemsumpserit, vel alios communicaverit, si qui erunt communicandi in Missa), minister manu sinistra elevat fimbrias posteriores Planetæ, ne ipsum Celebrantem impediatur in elevatione brachiorum; quod et facit in elevatione Calicis; et manu dextera pulsat campanulam ter ad unamquamque elevationem, vel continue quousque Sacerdos deponat Hostiam super Corporale, et similiter postmodum ad elevationem Calicis. Celebrans, adorato Sacramento, surgit, et discooperit Calicem, in quem, si opus sit, extergit digitos, quod semper faciat si aliquod fragmentum digitis adhaereat; et stans secreto: Haec quotienscumque feceritis, etc., genuflexus Sanguinem reverenter adorat. Tum se erigit, et accipiens Calicem discoopertum cum Sanguine ambabus manibus, ut prius, elevat eum, et erectum quantum commode potest, ostendit populo adorandum: mox ipsum reverenter reponit super Corporale in locum pristinum, et manu dextera Palla cooperit, ac genuflexus Sacramentum veneratur. In Missa solemnibus ad finem Praefationis accenduntur duo saltem intorticia ab Acolythis, quae exstinguuntur post elevationem Calicis, nisi aliqui sint communicandi, et tunc exstinguuntur post Communionem. In diebus etiam jejuniorum, et in Missis pro Defunctis tenentur accensa usque ad Communionem. Cum autem Celebrans dicit: Quam oblationem, etc., Diaconus accedit ad ejus dexteram et ibi in superiori gradu Altaris genuflexus, cum Sacramentum elevatur, fimbrias

Sobald die Hostie auf dem Korporale ruht, genuflektiert der Priester noch einmal. Vom Augenblick der Konsekration an müssen Daumen und Zeigefinger beider Hände (= Konsekrationsfinger) bis zur Kommunion geschlossen bleiben (Ausnahme: wenn die Hostie selbst angefasst wird). Während der Elevation soll eine Kerze brennen, die vorher auf der Epistelseite bereitgestellt war<sup>91</sup>. Sie soll bis nach der *Sumptio* des Blutes bzw. der Kommunion der Gläubigen brennen. Der Ministrant soll mit der linken Hand den unteren Saum des Messgewandes ergreifen und während der Elevation der Hostie dies anheben, damit es den Priester nicht bei der Erhebung der Armen behindere. Mit der rechten Hand schellt er bei der Elevation entweder dreimal oder während der ganzen Elevation (= bis der Priester die Hostie niedergelegt hat) mit einem Glöckchen, das auf der Epistelseite bereitgestellt ist<sup>92</sup>. Denselben Vorgang wiederholt der Messdiener auch bei der Erhebung des Kelchs.

Nach der Wandlung des Weines soll der Priester das Blut Christi kniend anbeten. Danach erhebt er den unbedeckten Kelch mit beiden Händen, soweit er kann, damit das Volk das Blut Christi anbeten kann. Dann lässt er den Kelch auf das Korporale wieder ab, bedeckt ihn mit der Palla und genuflektiert abermals.

Im *Hochamt* sollen schon zum Ende der Präfation wenigstens zwei Kerzen von den *Akolythen* entzündet und bis nach der Elevation des Kelches oder, wenn die Kommunion ausgeteilt wird, bis nach der Kommunion brennen. In den Fasten- und Totenmessen sollen sie immer bis nach der Kommunion brennen. Beim Gebet *Quam oblationem* soll der *Diakon* rechts hinter dem Priester auf der obersten Altarstufe niederknien und zur Elevation das Messgewand anheben. Er soll dann aufstehen und die Palla vom Kelch nehmen, nach der Erhebung des Kelches sie wieder daraufdecken und niederknien. Der *Subdiakon* bleibt an seiner Stelle knien. Der *Thuriferar* soll auf der Epistelseite niederknien und die Hostie während der Elevation dreimal inzensieren, ebenso den Kelch.

Diejenigen, die während der Elevation im Chor anwesend sind, sollen ebenfalls knien<sup>93</sup>. Der Priester, der an einem anderen Altar seine Messe bereits begonnen hat, soll aber auf die Elevation nicht achten<sup>94</sup>.

---

Planetæ elevat, et quando opus est, se erigens, Calicem discooperit et cooperit, et cum Celebrante genuflectit. Subdiaconus genuflectit in loco suo. Thuriferarius genuflexus in cornu Epistolæ ter incensat Hostiam, cum elevatur, et similiter Calicem, posito incenso in thuribulo absque benedictione. Reposito Calice, Diaconus redit ad librum, nisi alius assistat. Ceteri surgunt, et stant in locos suis“ (*Ritus servandus in celebratione missæ* VIII, 5–8).

<sup>91</sup> *Rubricæ generales Missalis* 20.

<sup>92</sup> *Rubricæ generales Missalis* 20.

<sup>93</sup> *Rubricæ generales Missalis* 17.

<sup>94</sup> *Ritus servandus in celebratione missæ* III, 4.

## 7. Die Augenkommunion

Während in der Alten Kirche das Mitfeiern der Eucharistie normalerweise die Kommunion einschloss, ist für das Mittelalter ein radikaler Bruch festzustellen. An die Stelle der Kommunion der Heiligen Gestalten ist die Augenkommunion getreten. Dies geschah aber nicht aus Lauheit, sondern aus heiliger Scheu. Die Augenkommunion (sie kam selbst anstatt der Wegzehrung als letzter Trost vor<sup>95</sup>) galt als „Ersatz für den sakramentalen Empfang“<sup>96</sup>. Daher war es von höchstem Belang, daß der Augenblick der Wandlung, in dem die Hostie, später auch der Kelch<sup>97</sup> emporgehoben wurde, nicht verpasst worden ist.<sup>98</sup> Es gab für den mittelalterlichen Menschen nichts Heiligeres als jene Worte, unter denen sich Brot und Wein in Christi Leib und Blut wandeln. Schon in der karolingischen Zeit galten die Einsetzungsworte als *periculosa oratio*; wenn ein Priester dabei „stolperte, mußte [er] dafür Buße tun, ja sogar Schläge hinnehmen.“<sup>99</sup>

Schauen wir uns einige Gründe an, die zum Zurücktreten der wirklichen Kommunion geführt haben (weitere Gründe siehe im folgenden Kapitel!):

1. Es entwickelte sich „ein geradezu ehernes Gesetz“<sup>100</sup>: *ohne Beichte keine Kommunion*.
2. Beim Eucharistie-Empfang spielte auch *die Pollutio-Vorstellung*<sup>101</sup> eine wichtige Rolle.

Das Neue Testament erwähnt keine Übernahme der kultischen Reinigung. Die deutlichen Worte Jesu in Mt 15,16-18.20, die aber später in der Spätantike bzw. dem Frühmittelalter in Vergessenheit geraten sind, als ob sie von Jesus nie gesprochen worden wären, zeigen nicht nur, dass „die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen in

<sup>95</sup> Vgl. K. STÜBER, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Bern 1976, 98. (mit Belegen)

<sup>96</sup> JUNGSMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 124.

<sup>97</sup> Vgl. A. HEINZ, Art. „Eucharistische Frömmigkeit“, in *EKL* 1 (1986), 1165ff, 1166.

<sup>98</sup> Vgl. A. THALER, *Das Testament des Abendmahls. Ein Blick auf die Geschichte und Zukunft der Eucharistie*, Freiburg/Schweiz 1996, 49f.

<sup>99</sup> JUNGSMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 66.

<sup>100</sup> A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 510.

<sup>101</sup> Vgl. dazu D. DIÓSI, „Sexualitatea ca ‚duşmanul jurat‘ al liturghiei medievale. Influenţele Vechiului Testament asupra liturghiei Evului Mediu“, in DERS., *Istorie și prezent. Trei studii liturgice*, Timișoara 2001, 21–42; A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart <sup>2</sup>1995, 245ff; G. MUSCHIOL, „Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter“, in *HID* 51 (1997), 42–55; A. ANGENENDT, „Mit reinen Händen? Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese“, in J. GEORG (Hg.): *Herrschaft, Kirche, Kultur, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* (= FS F. Prinz -MGMA 37), Stuttgart 1993, 297–316; P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (BSHT 23), Breslau 1932; R. MEENS, „Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials“, in *Early Medieval Europe* 4 (1995), 3–19; H. LUTTERBACH, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln 1999.

Wirklichkeit nicht in Verbindung mit der Moralität stehen<sup>102</sup>, sondern auch, dass „die Sexualstoffe wie Samen oder Menstruationsblut von sich her nicht unrein machen“<sup>103</sup> konnten. Die frühmittelalterliche Liturgie ist sehr alttestamentlich geprägt. Die alttestamentlichen Reinheitsvorschriften haben wieder eine wichtige Rolle gespielt. Ich greife hier lediglich einige Beispiele aus:

- a) Schon Dionysius von Alexandrien († 265) schrieb den menstruierenden Frauen vor, dass sie dem Gottesdienst fernzubleiben haben.<sup>104</sup>
- b) „Si autem mulier est in regulis mulierum, ponatur seorsum et accipiat baptismum alia die.“<sup>105</sup> Die Taufe wurde „als ein Ritus wirksamer Desexualisierung dargestellt. Die Initiaten stiegen nackt in das Taufbecken. Man nahm an, sie hätten die sexualisierten »Kleider« ihres alten Leibes abgelegt. Sie standen an dem Becken wie kleine Kinder.“<sup>106</sup> Die Wiedergeburt durch die Taufe besiegt nämlich die mit der ersten Geburt an uns haftende Begierde, die aber auch nach der Taufe noch wirksam sein konnte.<sup>107</sup> Ehepaare konnten nach der Taufe auf den ehelichen sexuellen Verkehr verzichten und „hierdurch gewannen sie einen Status der »Heiligkeit« zurück.“<sup>108</sup>
- c) Im Frühmittelalter gewinnt die Pollutio-Vorstellung noch in ganz anderen Bereichen höchste Bedeutung; es wird der Erhalt des Leibes (*corpus incorruptum*) bei zwei Personengruppen besonders hervorgehoben: bei den Enthaltamen und den Märtyrern. Der Leib der Enthaltamen ist nicht verwest, weil sie sexuell nicht tätig gewesen sind und daher ihr Leib nicht durch die Pollution befleckt worden ist.<sup>109</sup>
- d) Die Auffassung der kultischen Reinheit hat auch die Pflicht der Ehelosigkeit des Klerus beeinflusst.<sup>110</sup> In der Urkirche war die tägliche Messfeier noch nicht üblich. Später, als dies üblich wurde, und die Kleriker nicht so zahlreich waren wie die alttestamentlichen Priester und Leviten (zur Zeit Jesu gab es etwa 7200 Priester, mit

<sup>102</sup> GY. JAKUBINYI, *Máté evangéliuma*, Budapest 1991, 183.

<sup>103</sup> ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 406.

<sup>104</sup> Ausführlicher zu diesem Thema siehe: A. ANGENENDT, „Mit reinen Händen“, 297–316; G. MUSCHIOL, „Reinheit und Gefährdung?“, 42–55; bzw. bei R. KOTTJE, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters* (6.–8. Jahrhundert), Bonn 1964, 69–83.

<sup>105</sup> *Traditio apostolica* 20,42.

<sup>106</sup> P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel, Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991, 111.

<sup>107</sup> Vgl. L. VANYÓ, „Legyetek tökéletesek...“. *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig*, Budapest 1991, 35.

<sup>108</sup> BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 111.

<sup>109</sup> Vgl. A. ANGENENDT, „Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung“, in *Saec.* 42 (1991), 320–348, 344; bzw. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, 150–152 (auch mit Belegen).

<sup>110</sup> Vgl. G. DENZLER, *Die Geschichte des Zölibats*, Freiburg 1993, 79–88; und R. KOTTJE, „Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung“, in *ZKG* 82 (1971), 218–228 (mit vielen Belegen); ferner E. DASSMANN, „Diakonat und Zölibat“, in J. G. PLÖGER/ H. J. WEDER (Hrsg.): *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Freiburg 1980, 57–67, 62.

den Leviten erreichte ihre Zahl 18000<sup>111</sup>), so dass sie die Eucharistiefeier auch abwechselnd vollziehen könnten, mussten sie, um die kultische Reinheit zu gewährleisten, in ständiger Enthaltbarkeit leben. „Ob die tägliche Meßfeier, die im Osten noch nicht in Übung war, als sie sich im Westen bereits allgemein verbreitet hatte, tatsächlich der Grund dafür gewesen ist, daß die Ostkirche nie zu einer gesetzlichen Zölibatsverpflichtung gekommen ist, läßt sich mit letzter Sicherheit nicht beweisen.“<sup>112</sup>

Dies betraf nicht nur die Laien, sondern auch die Kleriker, bei denen sich neben der Einhaltung des Zölibats auch noch das Problem der „nächtlichen Befleckung“ (*pollutio nocturna*) stellte. Im 9. Jahrhundert hat man bei den Laien anstatt der Handkommunion die Mundkommunion eingeführt, um so die Anrührung der Hostie durch die „unreinen Händen“ der Laien zu verhindern.<sup>113</sup> Die Sexualität gehörte auch noch im 17. Jahrhundert zu den Tabuthemen, und es war eine große Schande, darüber zu reden; besonders die Frauen schämten sich und empfanden es als große Demütigung, ihr Sexualvergehen zu beichten, dass die Kirche die Überwindung dieser Gefühle selbst für Reue hielt und oft die Absolution gleich anschließend an der Beichte erteilte.<sup>114</sup>

Die Furcht vor der Sünde war groß,<sup>115</sup> da für die ganze mittelalterliche Frömmigkeit und Theologie der Grundsatz galt: „Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit.“<sup>116</sup> Bonifatius war sein Leben lang beunruhigt wegen der Taufen, die von verheirateten Diakonen verrichtet wurden.<sup>117</sup> Die Priester konnten sogar eine „Messe für sich selbst“ feiern, um ihre Befleckung los zu werden. In dieser Zeit wurden auch die in Ich-Form formulierten so genannten Apologien in

<sup>111</sup> Vgl. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1962, 224–232.

<sup>112</sup> DASSMANN, „Diakonat und Zölibat“, 64.

<sup>113</sup> Vgl. A. ANGENENDT, „Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen“, in *FMS* 17 (1983), 153–221, 187.

<sup>114</sup> Vgl. J. DELUMEAU, *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII* [L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle], Iași 1998, 17. Dies ist aber nicht sehr verwunderlich in einer Gesellschaft, in der selbst bzw. besonders die Theologie den Beischlaf „*more canino*“ bzw. „*mulier super virum*“ als „*contra naturam*“ einstuft (Vgl. J.-L. FLANDRIN, „Viața sexuală a oamenilor căsătoriți: de la doctrina Bisericii la realitatea comportamentelor“, in PH. ARIÉS/ A. BÉJIN (Hg.), *Sexualități occidentale* [Sexualités occidentales], București 1998, 125–142, 131).

<sup>115</sup> Zu der Kirchenbuße im Mittelalter siehe J. STEINRUCK, „Buße und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, in *Dienst der Versöhnung*, Hg. von der Theologischen Fakultät Trier (*TrThSt* 31), Trier 1974, 45–65, 57–65.

<sup>116</sup> Vgl. A. ANGENENDT: „Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit“, in M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (= FS H. Vorgrimler), Freiburg 1994, 142–156.

<sup>117</sup> Vgl. ANGENENDT, „Missa specialis“, 187.

die Messe einfügt, in denen die Unwürdigkeit und Sündigkeit der Priester bekannt wurden.<sup>118</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Gläubigen statt des wirklichen Kommunizierens die Augenkommunion<sup>119</sup>, oder aber andere Ersatzformen, wie z. B. der Empfang der Eulogien<sup>120</sup> (*communio vicarium*) bzw. des Ablutionsweines<sup>121</sup> praktizierten.

Nun sei es hier die historische Entwicklung der geistlichen Kommunion skizzenhaft vorgestellt<sup>122</sup>:

### **Augustinus:**

→ wirkliche Kommunion

→ Glaube als (geistliches) „Essen“ („crede et manducasti“)

(!) kein *votum eucharistiae*

Die geistliche Kommunion ist nach Augustinus das Geschehen der Vereinigung mit Christus, ein Geschehen, das sich auch ohne das Sakrament selbst ereignen kann.

### **Frühscholastik:**

→ Hier wird die Grundlage für die „geistliche Kommunion“ als *votum* gelegt.

<sup>118</sup> Vgl. H. A. J. WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, Regensburg 1994, 232f. Von diesen Privatgebeten des Priesters sind einige bis heute bewahrt geblieben, wie z. B.: „Munda cor meum ac labia mea, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare.“ Vgl. zu den Privatgebeten des Priesters J. H. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug*, Klosterneuburg <sup>6</sup>1997, 129–131; K. LEHMANN, „Persönliches Gebet in der Eucharistiefeyer“, in *IKZ Communio* 6 (1977), 401–406; TH. MAAS-EWERD, „Mit größerer Sammlung und Andacht“. Die stillen Gebete des Priesters in der Meßliturgie als Ausdruck der unaufgebaren Frömmigkeit aller Feiernden“, in *KIBI* 74 (1994), 103–105.

<sup>119</sup> Die lehramtliche Formulierung der geistlichen Kommunion erfolgte durch das Konzil von Trient (1545–63), das drei mögliche Weisen des Kommunizierens festlegte: *sakramentaliter*, *spiritualiter* und *sakramentaliter simul et spiritualiter* (DS 1648).

<sup>120</sup> Eulogien sind gesegnete (also nicht konsekrierte) Brote, die nach der Messe ausgeteilt wurden. Vgl. dazu W. DÜRIG, Art. „Eulogie“, in *LThK* 3 (<sup>2</sup>1959), 1180f; P. BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940, 185–200; A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bände, Freiburg 1909, 245–256; P. DREWS, „Zur Geschichte der Eulogien in der alten Kirche“, in *ZPrTh* 20 (1898), 18ff.

<sup>121</sup> Damit reinigte der Priester nach der Kommunion den Kelch und seine Finger von eventuell haften gebliebenen Partikeln. Vgl. dazu FRANZ, *Die Messe im Deutschen Mittelalter*, 105ff; L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik* II, Freiburg 1933, 212ff.

<sup>122</sup> Hier stützen wir uns auf folgende Literatur: H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion* (QD 8), Basel 1959; R. SCHNACKENBURG, „Geistliche Kommunion‘ und Neues Testament“, in *GeLe* 25 (1952), 407–411; J. AUER, „Geistige Kommunion. Sinn und Praxis der *communio spiritalis* und ihre Bedeutung für unsere Zeit“, in *GeLe* 24 (1951), 113–132; J. EICHINGER, „Die Lehre vom ‚sakramentalen‘ und vom ‚geistlichen‘ Empfang Christi“, in *ThQ* 132 (1952), 87–92; J. PIPER, „Randbemerkungen zum Herrenmahl-Traktat der Theologischen Summa des Heiligen Thomas“, in *LiLe* 4 (1937), 213–217.

## Hochscholastik:

**Thomas von Aquin:**

### manducare spiritualiter:

I. **Christum** (personale Kommunikation mit Christus unabhängig vom Eucharistieempfang)

### II. *hoc sacramentum*:

1. *manducare sacramentaliter et spiritualiter*

(= würdiger Sakramentsempfang)

2.a. *manducare spiritualiter, non sacramentaliter hoc sacramentum* (= das Empfangen des Sakramentes *allein* durch das Verlangen oder den Vorsatz [*votum*])

2.b. *antequam sacramentaliter sumant*:

α. – *propter desiderium sumendi*

(durch eine Ausnahmesituation bedingt)

β. – *propter figuram*

(durch die heilsgeschichtliche Epoche bedingt)

[1 Kor 10,3f.]: von den Vätern des AT)

### III. *manducatio mere sacramentalis*

(= die unwürdige Kommunion)

– *nicht* (!) wie heute bloß die sakramentale Kommunion

Der Unterschied zwischen der personalen Einheit mit Christus und der geistlichen Kommunion als *votum* ist die fehlende bzw. gegebene *Intention* (!) auf das Sakrament selbst.

### **Tridentinum** (1545-1563)

– drei Weisen des Eucharistieempfangs

1. (lediglich) *sacramentaliter*

(= Kommunion der Todsünder)

2. *tantum spiritualiter*

(= durch das Verlangen)

3. *sacramentaliter simul et spiritualiter*

(= würdiger Sakramentsempfang)

### **Geistliche Kommunion als Devotionsform**

– sie stellt eine Weiterentwicklung der tridentinischen Lehre dar

*manducatio spiritualis in voto* → Frömmigkeitspraxis

(Devotio moderna: „Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben“)

– nur *ex opere operantis* (= nach dem Wert der persönlichen Disposition)

– nicht *ex opere operato* (= nicht durch die Kraft des Sakramentes selbst)

– Vorteil der mittelalterlichen Praxis: die geistliche Kommunion konnte *nie unwürdig* (!) sein

### **Zusammenfassung:**

– klare Entwicklungslinie der geistlichen Kommunion

Glaube als „*Essen*“ (Augustinus)



geistliche Kommunion als *votum* (Tomas v. Aq.)



als *Devotionsform*

Einer der bedenklichsten Mängel der Elevationsfrömmigkeit lag zweifellos darin, dass sie den Sinn für den Gesamtzusammenhang der Messe verloren hatte und die Aufmerksamkeit zu exklusiv auf den feierlichen Augenblick der Elevation fixiert hatte, in dem man das emporgehobene Sakrament sehen konnte. Viele, die sich auf dem Marktplatz aufhielten, kamen für diese wenige Minuten in die Kirche herein, um die heiligen Gestalten zu sehen,<sup>123</sup> und viele, die bis jetzt in der Kirche waren, verließen nach diesem Augenblick die Kirche.<sup>124</sup> Für viele bedeutete „in die Messe zu gehen“ so viel wie bei der Wandlung in die Kirche zu kommen und die hochgehobene Hostie anzuschauen.

Das Volk bemühte sich, auch mehrmals am selben Tag die erhobene Hostie zu sehen. Von der seligen *Agatha vom Kreuz* (1546-1621) wird berichtet, sie habe gewöhnlich bis zu zweihundertmal am Tag geistlich kommuniziert.

In der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts stoßen wir auf eine seltsame Erscheinung. In dieser Zeit befasst sich die Theologie sehr wenig mit der Messe als Opfer, sie beschränkt sich hauptsächlich auf die Behandlung der Transsubstantiationslehre. Hier ist zuerst der Dominikaner *Robert Holkot* († 1349) zu nennen<sup>125</sup>.

Die Messe wird bei ihm vom Kreuzopfer losgelöst und für sich betrachtet. Folglich wird ihr nur ein begrenzter Wert zuerkannt. So bringt die Messe, die für viele dargebracht wird, schon *ex opere operato* dem Einzelnen nicht so viel Frucht, wie eine Messe, die für wenige Menschen gefeiert wird. Der satisfaktorische Wert der Messe kommt dem Einzelnen im Verhältnis der Zahl derer, für die sie dargebracht wird, zugute. Je größer die Zahl der Teilnehmer an der Messe, desto geringer die Frucht für den Einzelnen. Holkot unterscheidet nicht zwischen dem Wert der Messe in sich (*in actu primo: ex opere operato*) und dem Maß ihrer Fruchtbarkeit (*in actu secundo: ex opere operantis*). Er ist mit seiner Auffassung nicht allein geblieben. Anderen Theologen wiederholten meist seine Lehre.

Man täte aber der Elevationsfrömmigkeit unrecht, wenn man nur auf ihre negativen Seiten (Aberglaube) hinweisen würde, denn das „Anschauen der Hostie suchte im tiefsten die personale Kommunikation mit dem im Sakrament nahen und ansprechbaren Christus.“<sup>126</sup> Die konsekrierte Hostie – sagt Franz von Assisi – ist das einzige, was wir in dieser Welt mit unseren leiblichen Augen von Christus selbst sehen können. Die Elevationsfrömmigkeit hat viel dazu beigetragen, dass das Bewusstsein von der Messe als *Opfer* lebendig geblieben ist.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Vgl. SÖVEGES, *Fejezetek a lelkiség történetéből*, 125.

<sup>124</sup> Vgl. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 104.

<sup>125</sup> Vgl. dazu E. ISERLOH: „Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert“, in *ZKTh* 83 (1961), 44–79.

<sup>126</sup> A. HEINZ, „Schwerpunktverlagerung in der Meßfrömmigkeit. Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit“, in *HID* 36 (1982), 69–79, 73.

<sup>127</sup> A. HEINZ, „Schwerpunktverlagerung in der Messfrömmigkeit“, 75.

## 8. Gründe, die zum neuen Eucharistieverständnis geführt haben

### 8.1. Theologischer Grund

Hier hat die dinghafte Vorstellung vom Opfer der Messe eine wichtige Rolle gespielt, wodurch der dynamische Charakter der antiken Eucharistielehre zum größten Teil verloren ging. In der Eucharistielehre wurde die Realpräsenz von Anamnese und Mahlfeier losgelöst.<sup>128</sup> Diese Tendenz ist schon bei *Cyprian von Karthago* († 258) abzulesen<sup>129</sup>. Zum erstenmal wird aber die Aussage, daß Christus „in diesem Mysterium des heiligen Opfers von neuem (*iterum*) für uns geopfert wird“<sup>130</sup>, durch *Gregor den Großen* († 604) gemacht. Damit wurde der Weg zu dem Gedanken frei, in der Messe wiederhole sich das Opfer Christi auf unblutige Weise. Das *Konzil von Trient* (1545-1563) nahm - aufgrund seiner geschichtlichen Situation - den Zusammenhang zwischen Realpräsenz und Opfercharakter nicht wahr. Gemäß dem Konzil galten lediglich Opferpriester und Opfergabe mit dem Priester und der Gabe am Kreuz als identisch, die Opferhandlungen waren aber verschieden.<sup>131</sup> Die nachtridentinische Theologie sprach von dieser Sicht her folgerichtig von der „Wiederholung“ bzw. der „Erneuerung“ des Kreuzopfers, aber kaum von seiner Vergegenwärtigung. Der Kreuzestod Jesu kann nicht wiederholt werden und er braucht auch nicht erneuert zu werden, sondern der in seiner Heilsmacht vollendete Tod von Golgotha wird in der Messe jeweils gegenwärtig.<sup>132</sup>

### 8.2. Die Massenbekehrung<sup>133</sup>

In der mittelalterlichen Kirche wird man nicht mehr Christ „durch Entscheidung, sondern durch Geburt.“<sup>134</sup>

### 8.3. Das dinghafte Denken bei den Germanen

Das germanische Denken<sup>135</sup> wird mehrfach mit einem *dingliche Realismus* im Unterschied zum antiken *symbolischen Realismus* in Verbindung gebracht. Es wird auch mehrmals auf das germanische Recht hingewiesen.

<sup>128</sup> A. THALER, *Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie*, Freiburg/Schweiz 1988, 152.

<sup>129</sup> „*Wer ist mehr Priester des höchsten Gottes als unser Herr Jesus Christus, der Gott dem Vater ein Opfer darbringt! Und zwar bringt er dasselbe dar wie Melchisedech, nämlich Brot und Wein, nämlich seinen Leib und Blut.*“ (Ep. 63,4 [z. n. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 85.).

<sup>130</sup> Dial. 4,58 (z. n. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 94.)

<sup>131</sup> Vgl. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 145f.

<sup>132</sup> Vgl. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II*, München 1970, 365.

<sup>133</sup> Näheres dazu HKG III/1, 99ff.

<sup>134</sup> Vgl. S. WIEDENHOFEN, „Ekklesiologie“, in TH. SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik II*, Düsseldorf 1992, 75.

<sup>135</sup> Näheres dazu bei GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 97–101; z. B.: 98: „Worin aber bestand germanisches Denken, welche Grundzüge zeichneten es aus? Der in unserem Zusammenhang

ANGENENDT<sup>136</sup> macht hingegen darauf aufmerksam, dass es eigentlich kein volklich gebundenes Recht gibt, sondern ein „archaisches“ und ein „entwickeltes“. Menschen einfacher Kulturen verfügen keineswegs über weniger Intelligenz, sie konnten nur noch nicht an der über viele Generationen aufgebauten Akkulturation teilnehmen, sie leben sozusagen in einer „einfachen“ Kultur. Die neue Religionsgeschichte wehrt sich dagegen, symbolisches Denken als Ausdruck von begrifflicher Schwäche und mangelnder Logik aufzufassen, und weist darauf hin, dass sich der Gebrauch der Symbole auf Grund einer *Symbol-Logik* vollzogen hat.

ANGENENDT<sup>137</sup> macht weiterhin auf folgende Entwicklung aufmerksam: Die Germaneneinfälle vernichteten den Zivilisationsapparat des westlichen Imperiums. Vor allem der Zerfall der Stadtkultur minderte die Voraussetzung für höhere Bildung. Eine agrarische Gesellschaft hat an einem reflektierten Religionssystem weder ein Interesse, noch verfügt sie über die dazu erforderlichen Bildungsmittel. Auch das Frömmigkeitsleben blieb davon nicht unbeeinflusst. Zivilisationsgeschichtlich setzt eine höhere Spiritualität städtisches Leben samt städtischer Ökonomie, Arbeitsteilung und Bildung voraus. „Für die Gesamteinsätzung des Mittelalters und seines spezifischen Charakters ist zunächst“ – so ANGENENDT – „auf jene Geschichtstheorie zu verweisen, die den Beginn des Mittelalters durch den Untergang der hohen Geistigkeit der Antike gekennzeichnet sehen und dabei ein Wiederaufleben jener 'archaischen' Mentalitäten konstatieren, aus denen sich zuvor einmal die griechische Philosophie wie auch der israelitische Prophetismus erhoben hatten“. Das ist aber nicht alles. Er spricht auch von drei „Renaissancen“: 1. die karolingische, die des 12. Jahrhunderts und 3. der Neuzeit.

#### 8.4. Die Nachwirkung der arianischen Auseinandersetzungen

„Es ist, als ob die Welt noch immer voll von Arianern wäre.“<sup>138</sup> In der „Frömmigkeit wird aber Christus nahezu ausschließlich zu *deus*. ... der Menschgewordene [wird] immer mehr vom Tremendum des Göttlichen umstrahlt und dadurch entrückt; andere 'menschlichere' Mittler treten nun an seine Stelle.“<sup>139</sup> Der Kampf gegen die Arianer, die die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater

---

wichtigste Grundzug ist der eines *dinglichen Realismus*. Wir gebrauchen diese Bezeichnung, um den Unterschied zum antiken *symbolischen Realismus* herauszustellen.“ Siehe ferner I. HERWEGEN, *Antike, Germanentum und Christentum*. Drei Vorlesungen, Salzburg 1932, 40: „Mit Recht konnten wir demnach als Axiom aussprechen: Der antike Mensch ruht im objektiven, universalen und doch mit stärkstem Leben erfüllten Sein, während der germanische Mensch unausgesetzt in der subjektiven, individuellen Bewegung des Werdens begriffen ist.“ Vgl. auch CASEL: *Das christliche Kultmysterium*, 75–89.

<sup>136</sup> Vgl. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4ff.

<sup>137</sup> Vgl. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 23ff.

<sup>138</sup> JUNGSMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, 77.

<sup>139</sup> A. ANGENENDT, „Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter“, in *ALW* 20/21 (1978/79), 28–55, 33.

leugneten, hat sich auch auf die Textformulierungen des römischen Orationschlusses ausgewirkt. Jetzt hat sich ein stärkeres Augenmerk auf die Gottheit Christi gerichtet und dessen Mittlerstellung trat im praktischen Gebrauch immer mehr zurück.<sup>140</sup> An die Stelle des subordinatianisch missdeutbaren *Per Christum*, das die in der Menschheit des Gottesmenschen gründende Mittlerschaft betont, trat der Orationsschluss *Qui vivis*, der mehr die Gottheit des Sohnes im Blickfeld hatte.<sup>141</sup>

Ein neues Verhältnis zur Eucharistie bereitet sich vor, wenn es auch erst später, um die Wende des 12. Jahrhunderts, zum Durchbruch kommt. Von diesem Zeitpunkt an kann man von einer eucharistischen Bewegung sprechen, die nicht die Annäherung an das Sakrament, sondern den Abstand von ihm zum Gegenstand hat. Man will das Sakrament, das man nicht zu empfangen wagt, wenigstens schauen und aus der Ferne schauend anbeten. Nicht der Gebrauch des Sakraments, sondern dessen Kult ist das Ziel.

In dem 13. Jahrhundert kam eine Neuorientierung in der Christusfrömmigkeit auf: die intensivere Hinwendung zum *Menschen* Jesus. Man sucht nicht mehr den göttlich erhabenen, sondern den menschlich nahen Christus. Wenn die Hostie in der Messe erhoben wird, will man mit dem real gegenwärtigen Jesus in Augenkontakt treten. Es kommt eine *personale* Sicht der Eucharistie auf, denn die Eucharistieförmigkeit des Mittelalters sieht in der Hostie die Person Jesu. So berichten die Hostienwundererzählungen z. B., dass ein Priester nach der Wandlung in seinen Händen nicht die Hostie, sondern den Jesusknaben sieht<sup>142</sup>.

### 8.5. Das neue Priesterverständnis

Der Abstand vergrößert sich nicht nur zwischen dem Menschen und Gott (Christus wird jetzt nicht mehr so sehr als Mensch, sondern als Gott betrachtet), sondern auch zwischen Klerus und Laien.<sup>143</sup> Im Laufe der Jahrhunderte hatte sich eine einseitige Auffassung (auch Praxis) vom Gottesdienst durchgesetzt, die ihn als reines Priester-Handeln verstand. Im Grunde war dies ein Rückfall in alttestamentliche Priester- und Gottesdienstvorstellungen. Das versammelte Volk verstand sich, ähnlich wie die damalige Tempelgemeinde, wo „das ganze Volk ... draußen“ (Lk 1,10), d. h. im Vorhof stand und auf den Priestersegen wartete. Genauso warteten die mittelalterlichen Gläubigen, bis der Priester sein für alle wichtiges und heilsames Opfer abgeschlossen hatte. In dieser Zeit wurde

<sup>140</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925, 194.

<sup>141</sup> Vgl. J. A. JUNGSMANN, „Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im Frühen Mittelalter“, in *ZKTh* 69 (1947), 36–99; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnis* I, 487. Anm. 26.

<sup>142</sup> Vgl. Abb. 4 (s. Anm. 53).

<sup>143</sup> Vgl. den Beitrag von J. A. JUNGSMANN in HGK III/1, 361.

vermutlich durch den seligen *Alkuin* OSB († 804)<sup>144</sup> in den Text des Kanons das Sätzchen eingeschoben: *Pro quibus tibi offerimus vel.*<sup>145</sup> In diesem Einschub kommt auch ein neues Priesterverständnis zum Ausdruck. Der Priester ist jetzt der Kultmann schlechthin, sein Bild ist mehr vom Alten Testament her als vom Neuen geprägt. Er ist es, der opfert. „Ja, selbst das Meßopfer sei der Vorstellung alttestamentlicher Opfer so sehr angenähert worden, daß es eher als die Darbringung einer Opfergabe durch einen Menschen erscheine denn als Christi Selbstopfer.“<sup>146</sup> Dies bringt auch die Formulierung „offerimus“, die eine Art *plurale maiestatis* ist,<sup>147</sup> zum Ausdruck. B. STUBENRAUCH spricht von einem „divinisierten Priestertum“, denn: „Wer [in dieser Zeit] Priester wird, rückt eine Stufe höher in Richtung Gott auf.“<sup>148</sup>

Hier wäre noch besonders auf die Messalegorese des Mittelalters seit *Amalar von Trier/ Metz*<sup>149</sup> († um 850) hinzuweisen und zwar vor allem auf die sogenannte rememorative Allegorese<sup>150</sup>, mit deren Hilfe die Teile des Messritus mit dem Gang der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte parallelisiert wurden. Amalar erklärt die liturgischen Riten nicht von ihrer sakramentalen Bedeutung und Kraft her, sondern von dem belehrenden, anzeigenden Charakter her. Der Ritus ist für Amalar keine objektiv-reale Mysteriengegenwart, sondern erweckt bloß Anregungen zu einem Gedenken an Christus, an den Alten Bund und an die ethische

<sup>144</sup> Vgl. TH. SCHNITZLER, „Der römische Messkanon“, in *Betrachtung, Verkündigung und Gebet*, Freiburg 1968, 48.

<sup>145</sup> Vgl. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, 209f; SCHNITZLER, „Der römische Messkanon“, 48f; WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, 233.

<sup>146</sup> A. ANGENENDT, „Religiosität und Theologie“, 48.

<sup>147</sup> Vgl. WEGMAN, *Liturgie in der Geschichte des Christentums*, 233.

<sup>148</sup> B. STUBENRAUCH, „Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre“, in B. STUBENRAUCH (Hg.), *Christsein als Priester. Was verbindet und trägt*, Trier 1999, 115–136, 124.

<sup>149</sup> Vgl. zu seiner Person W. STECK, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit* (MThS.H 35), St. Ottilien 2000; D. DIÓSI, *Amalarius Fortunatus in der Trierer Tradition. Eine quellenkritische Untersuchung der trierischen Zeugnisse über einen Liturgiker der Karolingerzeit* (LQF 94), Münster 2006; R. SAHRE, *Der Liturgiker Amalarius* (PGhIKD 1. Abt.), Dresden 1893.

<sup>150</sup> Zu dieser Frage siehe A. KOLPING, „Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen“, in *Divus Thomas* 27 (1949), 369–380; 28 (1950), 79–110; 147–170; R. MEBNER, „Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West“, in *ZKTh* 115 (1993) 284–319 und 415–434, bes. 416–434; Vgl. dazu auch FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 351–398. A. A. HÄUBLING, *Art. „Messe“* (Expositiones missae), in *DSp* 10 (1980), 1083–1090; deutsche Übersetzung: DERS., *Meßklärung* (Expositiones missae), in M. KLÖCKENER/ B. KRANEMANN/ M. B. MERZ (Hg.), *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* (LQF 79), Münster/ W 1997, 142–150.

Verpflichtung der Gläubigen.<sup>151</sup> Diese Art von Beschäftigung mit den Riten der Messe hat dazu beigetragen, dass die Gläubigen immer mehr nur gnadenempfangene Zuschauer des vom Priester vollzogenen Opfers wurden; das eigentliche Opfergebet, der Kanon, war nämlich ganz allein Sache der zelebrierenden Priester, in dessen Vollzug das Volk nicht eingebunden war.

Dr. Dávid Diósi  
Babeş-Bolyai Universität  
Römisch-Katholische Theologische Facultät  
Bethlen Gabriel. 3  
510009 Alba Iulia, Rumänien  
partmfab@yahoo.de

---

<sup>151</sup> Vgl. A. KOLPING, „Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit“, in *ZKTh* 73 (1951), 424–464.

## THE FORMATION AND INTERPRETATION OF THE BIBLE AND OF THE QUR'AN

GYÖRGY BENYIK

**Abstract.** The three Abrahamic religions, Judaism, Christianity and Islam, notwithstanding their differences, share a number of common traits. All three assign major importance to the religious experience of Abraham. Judaism describes the need for religious renewal in terms of return to Abraham's religious commitment. Jesus compares himself to Abraham. Muhammad, at least initially understands his religious movement as a reform of the Abrahamic religion. This essay attempts to point out to the particular (specific and common) traits of the three religions, in the context of contemporary Jewish-Christian and Christian-Muslim dialogue. It briefly outlines the historical changes of their relationship, focusing subsequently on the relationship between the two sacred Scriptures, the Bible and the Qur'an, and their history of interpretation, showing that the Muslim charge of scriptural falsification may be countered by means of historical-critical analysis.

**Keywords:** Christian-Muslim dialogue, *Nostra Aetate*, Abraham, Jesus, Muhammad, Tora, Prophets, New Testament, Qur'an.

### Introduction

I am convinced that if we had Abraham<sup>1</sup>, Jesus<sup>2</sup> and Muhammad sitting at one

---

<sup>1</sup> The historicity of Abraham was taken for granted by William Foxwell ALBRIGHT and Johns HOPKINS, while Nelson GLUECK considered that no archaeological evidence spoke against it. Thomas L. THOMPSON (1974) and John VAN SETERS (1975) deny his historicity. Abraham may be regarded as a representative religious character of various Semitic tribes, even when monotheism may not be connected to the patriarchal age. Yet the religious archetype which he represents was not overshadowed by Moses, David or Salomon. Prophetic literature regards Abraham as an ancient Semitic religious authority who stands at the beginning of a major religious transformation; return to the covenantal fidelity will be described as a return to the faith of Abraham. See David KLINGHOFFER, *The discovery of God: Abraham and the Birth of Monotheism*, New York: Doubleday, 2003; W. F. ALBRIGHT, "Abraham the Hebrew: A New Archaeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961) 36-54; Th. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East*, 4, Leiden: Brill, 1994. According to the biblical tradition (Gen 17,1-8), he belonged to a semi-nomadic group that migrated from the Syrian desert and from Mesopotamia to Canaan. Different narratives variously recount his origin from Haran (Gen 12,4; 24,7; Jos 24,2), and from Ur of the Chaldeans (Gen 11,28-31;15,7). The latter considers him to be the son of Terah (Gen 11,27), brother of Nahor and Haran. His migration to Canaan is depicted in terms of religious motives (Jude 5,9) moved by divine calling (Gen 12,11). Cf. M. NOTH, *Die Israelitischen Personennamen in rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, 1966, 145. The Ugaritic tablets suggest that this is not the name of a humanized god. See ALBRIGHT, *BASOR* 83 (1941) 34; 88 (1942) 35; *JBL* LIV (1935).

<sup>2</sup> This imaginary discussion presupposes the historical Jesus research. In this study we leave aside the Christians conviction that regards Jesus the second divine person, proposing a comparison of the lives of Jesus and Muhammad.

table, Jewish rabbis, Christian priests and Muslim Imams would have a lot to learn from their discussion. The ground of this imaginary discussion lies with each of the above mentioned characters being known as having had a special, unique relationship with God. None of us could assert a personal religious experience surpassing that of Abraham<sup>3</sup>, Jesus<sup>4</sup>, or Muhammad,<sup>5</sup> as recounted by the respective sacred scriptures. Unfortunately, this imaginary colloquy cannot be organized. For this reason in this paper I propose a comparison of these traditions in the sacred books.<sup>6</sup>

The greatest problem that arises when comparing the Bible and the Qur'an resides in the fact that the adherents of each monotheistic religion approach the writings of the other religions with strong prejudices<sup>7</sup>. Moreover, attitudes were hardened by the political conflicts that rose during history and burdened the relationship between the three monotheistic religions; these points of disagreement have not been resolved to date. That is why this study endeavors to make this comparison not by recalling the belligerent religious declarations that have been made on both sides throughout history, but rather by analyzing the sacred texts of both religions, from the beginning.

The enterprise of organizing for the first time in Hungary a conference on the Bible and the Qur'an is a concrete step in the spirit of the declaration *Nostra Aetate* of the Second Vatican Council.<sup>8</sup> The third point of the declaration reads:

---

<sup>3</sup> Gen 12,1 describes the religious experience of Abraham as a calling: "Yahweh said to Abram, 'Leave your country, your kindred and your father's house for a country which I shall show you'."

<sup>4</sup> In view of Matt 11,25-27 the religious experience of Jesus one of the Father: "At that time Jesus said in reply, 'I give praise to you, Father, Lord of heaven and earth, for although you have hidden these things from the wise and the learned you have revealed them to the childlike; yes, Father, for that is what it pleased you to do. Everything has been entrusted to me by my Father; and no one knows the Son except the Father, just as no one knows the Father except the Son and those to whom the Son chooses to reveal him.'"

<sup>5</sup> The beginning of the religious experience of the prophet Mohamed (in Arabic: Muhammad) is recorded in Sura 96,1-5: "Read in the name of your Lord Who created /He created man from a clot./Read and your Lord is Most Honorable./Who taught (to write) with the pen/Taught man what he knew not." However, Sura 53,1-18 is frequently cited, too. The Muslim tradition differentiates between prophetic vocation (*nubuwwa*) and commission (*risalah*).

<sup>6</sup> One of the best summaries of the topic is J. GNILKA, *Bibel und Koran: Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg, Herder, <sup>6</sup>2007 (Hung. transl. Sasvári Györgyné, Budapest, 2007). The volume includes the most important bibliography as well. For a more comprehensive discussion of the relationship between Islam and Christianity see Hans KÜNG, *Der Islam*, Zürich: Piper, 2006.

<sup>7</sup> Under the Turkish rule in Hungary a number of polemical works were published about the Qur'an and the Islam. See SZÁNTÓ (ARATOR) István, *Confutatio Alcorani (Adattár XVI-XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 27)*, ed. István Dávid Lázár, Szeged, JATEPress, 1990. The work also summarizes the religious debate over the Qur'an in the 17<sup>th</sup> century.

<sup>8</sup> The document was submitted to a vote on the 20<sup>th</sup> November, 1964, and was strongly approved by the council fathers, as it got 1996 votes for and 99 against, with 242 amendments; at the final voting

The Church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in Himself; merciful and all-powerful, the Creator of heaven and earth, who has spoken to men; they take pains to submit wholeheartedly to even His inscrutable decrees, just as Abraham, with whom the faith of Islam takes pleasure in linking itself, submitted to God. Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honor Mary, His virgin Mother; at times they even call on her with devotion. In addition, they await the day of judgment when God will render their deserts to all those who have been raised up from the dead. Finally, they value the moral life and worship God especially through prayer, almsgiving and fasting.<sup>9</sup>

The difficulty of the interfaith dialogue starts with the fact that each religion treats its own writings with exclusive reverence. Jews assert that God has spoken through the mouths of Abraham, Moses and the prophets, whose disciples recorded the word.<sup>10</sup> For Christians, Jesus Christ is the incarnate Word of God (John 1,18), whose life and teaching was recorded by his disciples in the gospels. For Muslims there is no other God than Allah, Muhammad was sent by Allah and the Qur'an is the written Word of God. Thus all three religions claim that the truth about God may be found exclusively in their own scriptures.<sup>11</sup> With Pope Benedict XVI I do profess that this is the question that we need to analyze. However, I do not think that the dialogue should begin with this question,<sup>12</sup> but it would prove more practical to

---

it was passed by 2221 votes for yes and 88 against. The declaration is thus based on an assent accepted by all Catholic Christian churches.

<sup>9</sup> [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html).

<sup>10</sup> Gen 35,1: God said to Jacob, 'Move on, go to Bethel and settle there. Make an altar there for the God who appeared to you when you were fleeing from your brother Esau.'" Exod 6,13: "Yahweh spoke to Moses and Aaron and sent them to Pharaoh king of Egypt, to lead the Israelites out of Egypt".

<sup>11</sup> According to the fifth point of *Dominus Iesus*, the declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church (6<sup>th</sup> August, 2000), "As a remedy for this relativistic mentality, which is becoming ever more common, it is necessary above all to reassert the definitive and complete character of the revelation of Jesus Christ. In fact, it must be firmly believed that, in the mystery of Jesus Christ, the Incarnate Son of God, who is 'the way, the truth, and the life' (Jn 14:6), the full revelation of divine truth is given: 'No one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son and anyone to whom the Son wishes to reveal him' (Matt 11,27); 'No one has ever seen God; God the only Son, who is in the bosom of the Father, has revealed him' (John 1,18); 'For in Christ the whole fullness of divinity dwells in bodily form' (Col 2,9-10)."

<sup>12</sup> Western Qur'an studies started relatively early. Some rather important works were: J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*. Berlin, 1926; R. PARET, *Grenzen der Koranforschungen*, Stuttgart, 1950; H. BIRKELAND, *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*, Oslo, 1956; F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967; H. GAJETJE, *Koran und Koranexegese*, Zürich, 1971; G. LÜLING, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenliederim Qur'an*, Erlangen, 1974; L. HAGEMANN, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei*

examine the common material that can be found in the sacred books, the Bible and the Qur'an, and how do these writings assess the biblical characters, the theological concepts that became well-known from the Bible, such as the Last Judgment, heaven and hell.

### I. Sources about the lives of Jesus and Muhammad

The gospels may be regarded as sources about Jesus, but these writings were not meant to be chronicles of his life, but rather, alongside the recording of historical events<sup>13</sup> they intended to persuade their audience that Jesus is the Messiah, that he has a particular prophetic mission and that he is the Son of God. These writings were born in the Early Church and they were written with the aim of recording recollections of Jesus and witnessing the events that occurred.

The Qur'an is the most comprehensive source about Muhammad,<sup>14</sup> some traditions being recorded already during the lifetime of the prophet. The narratives deal with the prophet of Muslims differently from the way the gospels treat Jesus, whom they call Saviour. The Hadith literature also contains contemporary, partly historical, partly legendary narratives about Muhammad.<sup>15</sup>

The comparison of the two personalities was made possible partly due to the historical Jesus research (itself achievable after the Enlightenment),<sup>16</sup> attempting to

*Nikolaus Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*, Frankfurt, 1976; J. BURTON, *The Collection of the Qur'an*, London, 1977; B. Maier, *Koran-Lexikon*, Stuttgart, 2001; M. and U. TWORUSCHKA, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, Düsseldorf, 2002; K. CRAGG, *The Event of the Qur'an. Islam in its Scripture*, London, 1971; K. CRAGG, *The Mind of the Qur'an. Chapters in Reflection*, London, 1973; A. RIPPIN (ed), *The Qur'an. Formative Interpretation*, Aldershot, 1999; A. NEUWIRTH, *Koran*, in H. GÄTJE, *Grundriß der arabische Philologie II*, Wiesbaden, 1987.

<sup>13</sup> In Christian antiquity and in the Middle Ages the gospels were regarded as primary historical sources about the life of Jesus. GERSON (1363-1429) argued for the primary character of oral revelation (*Monotessaron unum de quarto*, 1429). See Migne, PG 6,804-888.

<sup>14</sup> His name can be found in Suras 3,144; 33,40; 47,2; 48,29; 61,6; his activities in Suras 19,97; 33,45; 74,2; 78,40; 92,14. Muhammad as the envoy of Allah: Suras 7,158; 46,9; he is described as a prophet in 7,158; 8,64; 9,61; 73,113; 117; 66,1;3;9; as the last prophet in 33,40. His universal mission appears in 25,1; 34,28; the events of his life in Suras 8,30; 15,94; 29,56; 73,10; 80,1-10; 93,6-8; his visions in 53,4-18; 81,19-25; he is a model for believers in Sura 33,21.

<sup>15</sup> Hadith (الحديث, al-hadīth) contains oral tradition about Muhammad: his words (قول, qawl), his actions (فعل, fi'l), what he approved (تقرير, taqrir). According to historians, the hadiths are the basis for the tafsir literature (commentaries on the Qur'an), for the fiqh (interpretation of laws). For a more detailed explanation see Herbert BERG, *The Development of Exegesis in Early Islam* (2000), Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* (1998), Wilferd Madelung, *Succession to Muhammad* (1997).

<sup>16</sup> To mention but a few of the historical Jesus studies: A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906); E. MEYER, *Urgeschichte des Christentums* (1921), R. BULTMANN, *Jesus* (1926), *Neues Testament und Mythologie. Zum Problem der Entmythologisierung* (1941), M. DIBELIUS, *Jesus*, (1949), M. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (1956), J.M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus* (1960), D. FLUSSER, *Jesus* (1968), Sch. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (1984), P. LAPIDE, *Der Jude Jesus and Er predigte in ihren Synagogen*.

separate the theological statements about Jesus from the historical information, and focusing not on the dogmatic definitions about the Son of God, but rather on the historical Jesus.<sup>17</sup> We should also note here that the Qur'an does not speak of the divinity of Jesus.<sup>18</sup>

Jesus was born in the reign of Herod the Great (Mt 2,1; Luke 1,5), between 7-4 BC.<sup>19</sup> The infancy narratives of the Gospels (Matt 1,1-25; Luke 1,5-2,20) have theological aims. Interestingly they are also known by the Qur'an (Suras 3 and 19), with the mediation of the apocrypha.<sup>20</sup> According to these Gospels his parents were Mary and Joseph, his foster father; his brothers and sisters are mentioned in the gospels (Mk 6,3). The infancy narratives give little information about his childhood. We can suppose that Jesus followed his foster father's occupation, and became a carpenter.

Muhammad was born in 570 (the Year of the Elephant), i.e. six centuries after Jesus<sup>21</sup>. We do not know details of his birth. His parents, Abdullah and Amina died

*Jüdische Evangelien-Auslegung* (1980), W. KASPER, *Jesus, der Christus* (1974), J. GNILKA, *Jesus von Nazaret* (1991), Gy. BENYIK, *Az Újszövetségi szentírás keletkezés és kutatás története* (2004), 167-172.

<sup>17</sup> At the end of this process we had recently Pope Benedict XVI publishing a book about Jesus of Nazareth (2007), which integrates to some extent the results of historical Jesus research.

<sup>18</sup> This view may be found in certain Muslim sects, whose faith is condemned by Shi'ite and Sunnite theologians. We can refer to Ahmadiyya Muslim Jamaat, at the end of the 19<sup>th</sup> century, or to Mirza Ghulam Ahmad (Quadian, India) and their communities. In their view the aim of Jesus' mission was not merely to teach and prophesy, but to renew the faith of the Jewish people. Therefore these communities believe that Jesus did not die when crucified. The matter is further complicated by the fact that they regard Ahmad, their spiritual leader, as the returned Jesus, prophesized by Muhammad.

<sup>19</sup> As known, Dionysius Exiguus established the dating of Christian era compiling conciliar *acta* between 498-501, and dating them from the birth of Jesus. He used the Paschal tables of Cyril of Alexandria dated from 532, and equated the 248<sup>th</sup> year of Diocletian with year 532 AD. His counting was probably incorrect, and Jesus was born most probably 4 or 7 years BC.

<sup>20</sup> It is widely accepted that the Qur'an narrative was influenced by the proto-gospel of James and not directly by the infancy narratives of Matt and Luke. See HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen. Evangelien*, Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1959, 277-290.

<sup>21</sup> A number of scholars have dealt with the life of Muhammad: R. PARET, *Mohamed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart, 1991; R. BLASCHERE, *Le Problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, Paris, 1952; F. GABRIELI, *Muhammad e la prime conquête arabe*, Mainland, 1967; M. RODINSON, *Mahomet*, Paris, 1965; S.H. NASR, *Muhamad, the Man of Allah*, London, 1982; M. COOK, *Muhammad*, Oxford, 1983; M. LINGS, *Muhammad His Life Based on the Earliest Sources*, Cambridge, 1983; J. M. BUABEN, *Image of the Prophet Muhammad in the West. A Study of Muir*; Margoliouth and Watt, Leicester, 1996; H. MOTZKI, (ed.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the sources*, Leiden, 2000; Ibn WARRAQ, *The Quest for the Historical Muhammad*, Amherst, N.Y., 2000; W. MONTGOMERY WATT, *Muhammad Prophet and Statesman*, Oxford, 1956 (reprint 1981); K. ARMSTRONG, *Muhammad A Biography of the Prophet*, San Francisco, 1993.

when he was a child (Sura 93,6-11).<sup>22</sup> He was raised by his uncle. He joined merchants and later he served the rich widow Khadijah, whom he later married; they had six children, two sons and four daughters, of which only the latter lived to adulthood. According to a tradition, Fatima, his daughter, married to Ali, was the founder of the Shias.<sup>23</sup>

The life of Jesus becomes interesting for the gospels with the beginning of his public ministry, in the 15<sup>th</sup> year of the reign of Tiberius according to Syrian chronology (Mark 1,24; Luke 24,19). Supposedly, his public ministry corresponds in time to that of John the Baptist, some of whose disciples joined Jesus. Jesus' public ministry was initiated by his eschatological proclamation: "Repent, for the kingdom of heaven has come near" (Matt 3,2). The public ministry of Jesus did not last for more than three years. According to the gospels, he was crucified during the governorship of Pontius Pilate, Roman procurator in Jerusalem.

In the calling of Muhammad the mediator of the divine message is the archangel Gabriel; the date of this is unknown. According to Sura 10,16 it happened after he had lived a lifetime.<sup>24</sup> His preaching in the first period is also an eschatological prophecy: "The hour drew nigh and the moon did rend asunder" (Sura 54,1). As early as this it is clear that Muhammad adapts his own eschatological preaching, characteristic of the first period of his public activity, to the particular Arabic culture and language. The period of Muhammad's public ministry is longer than that of Jesus, and the last ten years of his life are reconstructed by al-Tabari in his book entitled "The history of Envoys and Kings" (Tarikh al-Rusul wa al-Muluk or Tarikh al-Tabari). The public life of Muhammad spanned over the period between 613-632, i.e. approximately twenty years, quite a long period compared with the public ministry of Jesus.

An important difference is that Jesus never organized his own community politically and did not give it legal regulations.<sup>25</sup> He even declined this task. Con-

---

<sup>22</sup> The most important dates of the life of Muhammad: born around 570 AD in Mecca, he marries Khadijah (cca. 595); around 610 - first visions; public pursuit as a prophet around 613. In 622 he retires to Medina. The latter, the Hijra, marks the beginning of the Islamic calendar (the first day of the year is 16th July, 622). He arrives in Medina in 622. He changes the direction of the prayer (Qibla) from Jerusalem to Mecca (624). 627: Medina occupied. 630: the peaceful occupation of Mecca. 632: his last pilgrimage to Mecca. 8th June, 632 - the death of the prophet in Medina.

<sup>23</sup> For more details, see A.S.M.H. TABATABAI, *Shi'ite Islam*, London, 1975. This view is rejected by Sunni scholars.

<sup>24</sup> Muslim historians add to this quote from the Qur'an that Muhammad received the first revelation at the age of 40. About the life of Muhammad in more details in Hungarian see Martin LINGS, *His Life Based on the Earliest Sources*, 1983, Hung. transl. *Az iszlám prófétája* (Zsuzsanna Kiss), Budapest, 2003.

<sup>25</sup> Luke 12,13-14: A man in the crowd said to him, "Master, tell my brother to give me a share of our inheritance" He said to him: "My friend, who appointed me your judge, or the arbitrator of your claims?"

versely Muhammad considered himself to be the re-establisher of the real Abrahamic religion, which also meant that he interpreted Jewish traditions and he some Christian traditions about Jesus.<sup>26</sup> Muhammad and the Muslims may have got into contact with the Jews in Mecca, from among whom very few converted to the Muslim faith – they would rather have accepted Muhammad as an Arab prophet.<sup>27</sup> Not even in Medina did the Jews show more interest in Muhammad: they did not even list him among the prophets. Although initially Muhammad borrowed certain Jewish traditions (including the practice of two prayers a day) he did not know the Hebrew Bible (nor did he know the gospels).<sup>28</sup> The probable base for the conflict with the Jews was the renewal of the Ishmael traditions. Muhammad's turning away from the Jews was also manifested in the fact that he changed the direction of the prayer from Jerusalem toward Mecca (the Ka'aba sanctuary).

Muhammad also got in contact with the Christian community. He probably learnt about the traditions regarding Mary and Jesus that lived in popular memory, not from writings, and he argued against these stories.<sup>29</sup> This community looked at the Christian gospels from the perspective of the earlier Trinitarian disputes, therefore the images of Mary and Jesus in the gospels were transmitted to the prophet in a version that had been re-interpreted by the community. For this reason Muhammad thought that Christians believed in several gods.<sup>30</sup>

Muhammad organized his followers in a religious-political community and for this purpose, besides prophecy and religious doctrine, he also used commercial,

---

<sup>26</sup> This epoch, in Christian church history the period after Pope Gregory the Great and after the councils that ended the Trinitarian debate. In the East the library of Caesarea was still functioning, while the library of Alexandria had been burnt down. For more details about the history of Eastern Christianity of this period, see Hassan BIN TALAL, *Christianity in the Arab World*, New York: Continuum, 1998; K. CRAGG, *The Arab Christian: A History in the Middle East*, Louisville, KY: John Knox, 1991.

<sup>27</sup> It seems probable that some works written in early times against Christian Jews were written by Muslims (*Doctrina Jacobi, Disputatio Anastasii adversus Judaeos* and partly *Questiones ad Antiochum ducem*). For more details see Shaun O'SULLIVAN, "Anti-Jewish polemic and Early Islam", in David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2007, 49-68.

<sup>28</sup> See Sura 29, 48 and Sura 42,52.

<sup>29</sup> About this see Hikmath KACHOUH, "The Arabic Version of the Gospels: A case study of John 1:1 and 1:8" in David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2007, 9-36. Many have dealt with the question of Arabic gospels, only some of them are listed: P. le Page Reoulf, P. de Lagarde, I. Gildemeister, I. Gudii, F.C. Burkit, L. Cheikho, K. Vollers, E. von Dobschütz, C.R. Gregory, D.B. Macdonald, K. Romer, H. Goussen, P.A. Varrari, A. Baumstark, B. Levin, C.E. Garland, G. Graf, A. Voobus, J. Blau, A.S. Atiya, K. Biley, B.M. Metzger. Gospel-texts may be found in different forms in lectionaries, as translations of the Diatessaron, or commented gospel texts. Mainly the Syrian writing (karshuni), but gospel codices with Hebrew characters, as well as Arabic gospels with Arabic letters may also be found.

<sup>30</sup> M. SWASON, "Beyond Proof-texting. The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies" in D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2007, 91-112. Apologies refer to biblical texts loosely and they summarize biblical stories with their own words.

political and military devices. While the community of 70 people, founded by 612 may be compared to some point with the community of Jesus' apostles or his wider circle of disciples, nevertheless some differences are obvious. When the first Muslim community was founded by Muhammad in Medina, the polytheist Arabs realized that they could not stop the spreading of Islam by peaceful means, therefore several armed confrontations followed,<sup>31</sup> which ended with the political victory of the Muslim camp.

This political aspect of Muhammad's life has no parallel in Jesus' ministry, partly because of its shortness, partly because Jesus refused violent actions, as well as the approach of contemporary extremists. This is also suggested by the Gethsemane-episode, where he refuses armed combat (Mt 26,52).<sup>32</sup> However, before we go too far drawing conclusions on the basis of this assertion, we should not ignore the fact that the Christians who joined the movement of Jesus did not always follow his attitude. When fighting with the Muslim armies, Christian soldiers never quoted this text, and Christian military actions were by no means hindered by Jesus' pronouncement.

Jesus died in Jerusalem between 30-33 AD. He had consciously prepared for it and considered it to be an event that would clarify his teachings and his relationship to the Father. Before he died, he tried to prepare his apostles for his forthcoming death during a Jewish Pesach dinner (Mt 26,17-25; Mk 14,12-21; Lk 22,27-18,23; Jn 13,21-30). His crucifixion was initially considered by his disciples a sign of his failure and a terrible scandal. Their opinion changed only as a result of the resurrection of Jesus,<sup>33</sup> due to which his death was interpreted to have been a redemptive death, the highest level of revelation of the love of God towards sinners. It was the reconciliation of God and sinful humanity, open to every person, not only to Jews, but to all those who call on his name.

The death of Muhammad does not have such a dramatic character and his death does not add anything either to his teaching or to the interpretation of the Qur'an.<sup>34</sup> In March, 622 he takes possession of the Ka'aba stone (he integrates the traditions of Ishmael into those of the Muslims) and he orders the pilgrimage to the stone of Ka'aba. According to Muslim historians, he died in the 10<sup>th</sup> year of the Hijra (6th June, 632). He was buried in Medina.

<sup>31</sup> The battles of Badr (624), Uhud (625), Trench (627).

<sup>32</sup> Thomas Aquinas compares the use of the sword by Moses and Peter, and sends to the interpretation of Augustine, *Contra Faustum* 22,70). Moses uses his sword because he loves his brother, while Peter does because he loves the Lord. See *Catena Aurea* (Hung. transl. György BENYIK, István LÁZÁR), Szeged: JATEPress, 2000, 766-767. For the effective history of this text after the Reformation see U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, EKK I/4, 2002, 166-170.

<sup>33</sup> The theological reflection about the death of Jesus is one of the most widely commented events in the gospels. About its effective history, see LUZ, *ibid.*, 335-342.

<sup>34</sup> A midrash recounts Muhammad's heavenly journey, also depicted on 16<sup>th</sup> century miniatures. Cf. *Illustration der Midrasch Nameh*, Paris, BNF Suppl. turc 190.f.9v. 19u.26.v.

Jesus' relationship with women was reserved (Luke 7,39; 10,38, John 11,20), just like that of contemporary Jewish rabbis, who did not appear in public in the company of women.<sup>35</sup> Only Luke mentions that there were women accompanying Jesus. Jesus himself was not married, although he respected matrimony and its purity, as religious Jews generally did. However, he himself undertook celibacy for the Kingdom of God, as a prophetic sign, and he also spoke about this lifestyle to his apostles, although not as about a compulsory way to follow.

The attitude of Muhammad to women is greatly disapproved of by Christian apologetics,<sup>36</sup> mainly because the polygamy of the Arabs was not understood by Christian monogamists. Putting it into a historical context, Muhammad's view about polygamy can be explained from the lifestyle of the Arabic tribes, where the continuation of the family and the production of descendents were primary obligations, serving survival in the midst of harsh circumstances of life. At the time of his marriage with Khadijah, the prophet followed the tradition of monogamy, while with his matrimonies after the Hijra he announced a regulated matrimonial relationship which was different from the usual Arabic polygamy.<sup>37</sup> In the teaching of the Qur'an the prophet allowed his people to have four legal wives (Sura 4,2).

## **II. The forming of the Jewish-Christian Bible and of the Qur'an**

### **The Hebrew Bible and the Qur'an**

The Hebrew Bible was formed in the course of several centuries. The book of Genesis starts with the creation of the world and the later adaptations of other ancient mythical religious and historical material. According to the patriarchal narratives, the religious practice of the Israelite forefathers was shaped by the experience of Abraham. This may be considered the first great step towards monotheism, although in the time of the patriarchs we cannot yet speak about monotheism proper. The Hebrew Bible integrates the development of religion into Jewish history that becomes the history of the chosen people of God. The Torah itself is a text continuously developing throughout the centuries. The Hebrew canon groups the books (TANAK) into three collections. The earliest established is the Torah or the five books of Moses.<sup>38</sup> It was fixed around 400 BC and can be considered a sacred book. The collection, use and final establishment of prophetic texts involves another

<sup>35</sup> Cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/1), 1966, 104-112; for the effective history, 112-115.

<sup>36</sup> Muhammad did not marry until 25. However, after he 50 he married 9 times, for various motivation. We cannot consider him lecherous anyway as the Christian apologetics often did. (We can find Old Testament-characters as well, like Abraham and Solomon, who had several wives).

<sup>37</sup> Before the Islam, there was no restriction considering the number of wives.

<sup>38</sup> From the rich literature of the forming of the canon, B.F. Westcott, *The Bible in the Church*, New York, 1905; S. ZEITLIN, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, Philadelphia, 1935; H.F. CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia, 1972.

long period. The complexity of the Hebrew Bible is additionally shown by the fact that it also included a collection of miscellaneous, not specifically defined Writings. Moreover, Palestinian and Hellenistic Jews used different collections of books, and it seems that Christians used the translation of the Egyptian Hellenistic Jews, the Septuagint. Defining the sacred scriptures becomes important after the destruction of the Temple. This process was initiated by the rabbinic movement commonly designed as the “Jamnia Council”.<sup>39</sup> Most scholars, however, from the 1960’s onward deny that the Jewish canon was concluded here at the end of the first century.<sup>40</sup> The Christian debate about the canon of the Old Testament lasted for centuries, and no unity could be achieved between Catholics and Protestants. In the West the official Catholic declaration about the canon was only born at the Council of Trent, which means that the prophet Muhammad could not have seen the final canonical form of the collection of the sacred books of the Jews in the east in the 600s, and the opinions of Jewish and Christian communities might have been significantly different from each other, too. Although the question of the canon depends on the determination of the texts, we are not going to examine the textual history of each book. Anyway, it is clear that in the 600s the Hebrew Bible and the New Testament were accessible in quite different forms of collections in the East.

It is not totally clear how profoundly and through what connections the prophet Muhammad knew these writings.<sup>41</sup> Supposedly he had access to them through oral traditions, and his thinking was greatly influenced by them. At any rate, we can find a number of references to the most important personalities of the Hebrew Bible and of the Jewish religion. Abraham, by the name of Ibrahim, appears in the Qur’an 68 times. His first born son, Ishmael, born to him by Hagar, appears frequently (by the name of Ishmail). Ishmael is considered by the Muslims to be their forefather and the heir to religious blessings. Ishmael is mentioned 12 times in the Qur’an. Moses appears in the Qur’an by the name of Musa 136 times and Muhammad seems to appreciate mostly the fight of Moses against polytheism and

---

<sup>39</sup> The Council of Jamnia was attributed an exaggerated importance on the basis of the view of Henrich GRAETZ (1871).

<sup>40</sup> This view is quite widespread – however, the finalization of the Palestinian canon referring to proto-canonic books is quite problematic in this period according to J.P LEWIS, *JBR* 329 (1964) 125-132, and LEIMAN, *Canonization*, 120-125.

<sup>41</sup> A quite complex question concerns the availability of Arabic and Syrian sources in the Jewish and Christian communities, that could have been known by the prophet. For a good summary of the literature, see D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden: Brill, 2007. Some especially remarkable works are: H. SPEYER, *Die biblische Erzählungen in Qoran*, Hildesheim, 1988; J. D. REEVES (ed.), *Bible and Quran, Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, GA, 2003; A. JEFFERY, *Materials for the History of the Text of the Qur’an*, Leiden, 1937; S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah II: The Community*, Berkeley, CA, 1971; J. BALU, “On a fragment of the oldest Judeo-Arabic Bible translation extant”, in J. BLAU and S.C. REIF (ed.), *Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge, 1992, 31-99.

against idols, and praises his efforts on behalf of monotheism; moreover, he considers Moses to be his personal model. Noah appears by the name of Nuh in the Qur'an 4 times. Muhammad considers his own prophecy and vocation to serve the purification of the Abrahamic religion.

### **The New Testament and the Qur'an**

The central personality of the New Testament is Jesus, whom his disciples evoked in the post-Easter preaching, giving testimony of their faith. This testimony was recorded by the gospels, mainly formed after the year 70. The organizing of Christian communities had started earlier, a process which we can read from documents like the letters of the apostle Paul. These were written between 49 and 67 AD, and after the death of Paul they were soon compiled into an important collection to be read by all churches. They can be paralleled with the Medinan Suras of the Qur'an, the background of which included the organization of an actual religious community with all its problems. By this comparison it becomes clear that the early Christian and Muslim communities have had some similar problems; however, the distinct way of thinking of their leaders can also be traced. We also need to mention here the essential difference between the epistolary literature of the Qur'an and that of the Christians, since the Medinan Suras originate from Muhammad, while the Christian epistolary literature does not originate from Jesus, but from his followers and disciples. The Book of Revelation cannot be paralleled with the Qur'an despite the fact that its eschatological teaching has much in common with that of the prophet and his viewpoint about the Final Judgment. The Christian Book of Revelation might have been written at the end of the first century at the earliest, but it could date from later times.

The Qur'an is familiar with the birth narrative of Jesus, but in a different form from what we can read in the canonic gospels.<sup>42</sup> Jesus appears in the Qur'an 25 times, by the name of Isa. The theological concept of 'Messiah', important for the Christian Bible, appears in the Qur'an 11 times. The respect with which the Qur'an treats Mary is particularly surprising; she appears in the Qur'an 28 times by the name of Marium, 12 of these references mention her along with Jesus.<sup>43</sup> This shows the profound respect of Muhammad and of the Qur'an for Jesus, the circumstances of his

---

<sup>42</sup> According to many, it was not the canonic literature but rather the apocrypha that transmitted the message of the gospels to the prophet Muhammad. Cf. H.J.W. DRIJVERS, "Christians, Jews, and Muslims in Northern Mesopotamia in early Islamic times: The Gospel of the Twelve Apostles and related texts". in P. CANIVET, J.P REY-COQUAIS (ed.), *La Syrie de Byzance à l'Islam. VIIe-VIIIe siècles*, Damascus, 1992, 67-74.

<sup>43</sup> Quite a fascinating study on the topic is M. CUNNINGHAM, "The Meeting of the Old and the New: the Typology of Mary the Theotokos in Byzantine Homilies and Hymns", in R. N. SWANSON (ed.), *The Church and Mary* (Studies in Church History 39), Woodbridge: Boydell and Brewer for the Ecclesiastical History Society, 2004, 52-62. J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétien* (Les Testikonia) (Théologie Historique 5) Paris, 1966.

birth being compared to those of Ishmael. The Qur'an also parallels Jesus, as a chosen prophet, with the forefather Ishmael, deeply respected by Muslims. The acknowledgement of Jesus as the Son of God is unimaginable, because of the monotheism of Muhammad and his particular way of thinking,<sup>44</sup> as well as due to the Trinitarian doctrine of contemporary Christian communities.

### **The formation of the Qur'an**

The Qur'an<sup>45</sup> contains the words of Muhammad, recorded by scribes working beside him from the time he was 40 until his death, i.e. between 610 and 632, for 23 years.<sup>46</sup> The words of the followers of the prophet are not recorded in the Qur'an like those of the apostles Paul, Peter or James in the Bible. As a result, the respect afforded to the interpreters of the Qur'an will never reach the respect accorded to the original text which contains the exact words of the prophet.<sup>47</sup> The genres of the teaching of the prophet are quite different, ranging from eschatological appeals through theological discourse to legal codices regulating civil life, to preaching and to prayers – thus quite variable genres can be found in the Qur'an.

General characteristics can be established only in broad outlines. The so-called Meccan Suras are of eschatological character.<sup>48</sup> It is clear from its texts that the prophet was talking to an audience that did not welcome him. The Medinan Suras<sup>49</sup>

<sup>44</sup> G. HORNER, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic, with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation* vol. II. *The Gospel of S. Luke and S. John* ed. from Ms. Huntigton 17 in the Bodleian Library, Osnabrück, 1969.

<sup>45</sup> The word appears about 70 times in the work meaning 'announce', 'recite' and only in about five cases 'read out loud' (Sura 10,94). At the end of the Meccan period it rather referred to as revelation if used with an article (Suras 16,98, 17,45, etc.) Cf. R. SIMON, *Korán I-II*, Budapest: Helikon, 1987, 476.

<sup>46</sup> One of the most well-known Western translators and commentators is R. BELL, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1953. This work was adapted by MONTGOMERY, WATT, Edinburgh, 1970. H. BOZIN, *Der Koran. Eine Einführung*, München, 2001. A good summary is J. GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg: Herder, 2007.

<sup>47</sup> In Muslim theology there is a distinction between the revelation written in the Qur'an and the so-called Preserved Tablet (al-Lawh al-Mahfúz), which was transmitted by Muhammad, but was not written down by him. According to theologians, at the end of times the written Qur'an text will be elevated to heavens and its pages will turn all white. According to the orthodox point of view the prophet was illiterate (Sura 7,157) and he himself never compiled a book. However, almost the whole text of the Qur'an was recorded in the life of the prophet on primitive devices and after the death of him the text was copied onto papyrus and included in a codex (Codex Osmanicus). On the contrary, in the life of Muhammad only a minimal part of his own instructive speeches were recorded and only much later – about 120 years after his death – were they collected and organized into a written form (Hadith literature).

<sup>48</sup> Here the ambience around the Prophet is quite hostile and only a few listen to him.

<sup>49</sup> Here a remarkable community surrounds the Prophet and this community has to be directed, similarly to the instructions of the apostle Paul written in his letters directed to the Hellenistic-Christian and Jewish-Christian communities.

are mainly regulations and instructions written for the community who accepted the prophet and whose life he regulates and organizes.<sup>50</sup> In these Suras the legal regulations outnumber eschatological speeches. The compilation of the Qur'an took place in 656, i.e. as early as 35 years after the death of the prophet.

### **III. Establishment of the Texts of the Bible and of the Qur'an**

#### **The Establishment of the Texts of the Hebrew and the Christian Bible**

The establishment of the text of the Hebrew Bible was possible only with the conclusion of the Jewish canon.<sup>51</sup> The final date for this needs to be sought in the first century AD, although according to some, no new books were accepted within the Hebrew Bible from as early as the 4<sup>th</sup> century BC and around 130 BC Ben Sira was already familiar with the division of the Bible into groups of books. Moreover, Christians used the Septuagint,<sup>52</sup> which also admitted books written in Greek during the third to first centuries BC. In the different Eastern churches the final canon was established only in the 4<sup>th</sup> century AD. In the Western church the Council of Trent produced a document on this issue, which divided the Catholic and the Protestant Churches.

It was the discovery of the Qumran texts that proved that the texts of the Hebrew Bible were used in different variants. Finally the Hebrew text was canonized on the basis of the Leningrad Codex, from which the Kittel critical edition, widely used by Christians, was produced.<sup>53</sup> Lately Jewish scholars have published a new critical edition based on the Aleppo Codex.<sup>54</sup> The critical edition of the Old Testament in Greek was published by Alfred Rahlfs, it is currently being revised and soon to be republished.<sup>55</sup> The Latin Vulgate translation, the work of Jerome (347-419), was for a long time considered to be the official text of the Catholic Bible. Often the first critical edition is assigned to Erasmus of Rotterdam, that was to become the debated 'textus receptus'.<sup>56</sup> The text of the NT was established by a

<sup>50</sup> A. NEUWIRTH, *Studien zur Komposition der mekkaischen Suren*, Berlin, 1981.

<sup>51</sup> This question is more difficult than it seems at first sight. See A.C. SUNBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge, MA, 1964.

<sup>52</sup> It used to be fashionable to disregard the text-critical value of the Septuagint as opposed to the Hebrew codices. The discovery of the Qumran scrolls changed this view.

<sup>53</sup> G. KITTEL, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1967.

<sup>54</sup> U. CASSUTO was the one who directed the attention to the particularities of the manuscript after having examined the manuscripts found in the West. See *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935; *Storia della letteratura ebraica post-biblica*, Firenze: Casa editrice Israel, 1938, xvi, 212. The Hebrew University of Jerusalem publishes a new basic text on the basis of the Aleppo codex. The basis of the publication by Mordechai Breuer is the Aleppo Codex (1977–1982).

<sup>55</sup> A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935.

<sup>56</sup> Erasmus' edition was published by Froben in Basel, in 1516. It was prepared on the basis of 61 codices. It was re-published in 1919 and several times since then.

committee (with members like Kurt Aland and Card. C. M. Martini), in the 1996-edition.<sup>57</sup>

### **The canonization of the text of the Qur'an**

The establishing of the text of the Qur'an is a much shorter,<sup>58</sup> although not unproblematic process. According to orthodox Qur'an traditions, the original Qur'an can be found "in a guarded tablet" (Sura 85,21-22). The oral revelation was immediately recorded in writing.<sup>59</sup> Shortly after the death of the prophet, Muslims felt obliged to organize the texts written partly by official scribes, kept on palm tree leaves and different smaller notes, into a book. The collection of texts started during the reign of the caliph Abu Bakr (632-634), the consonantal text was recorded during the reign of Osman (644-656) and shortly the two canonical readings were established.<sup>60</sup>

However, there are some considerations against the orthodox standpoint. For many Western scholars, it is hard to imagine that the prophet was illiterate, as supposedly merchants of his era were capable of some reading and writing<sup>61</sup>. The "an-nabi al-ummi" (Sura 7,157) expression is usually translated as 'illiterate prophet' in European languages. The word *ummi* appears several times (Sura 2,78; 3,20; 62,2) but it does not always mean illiterate in the Qur'an; now and then, similarly to the Hebrew expression *Ummot ha-olam* it means non-Jewish or pagan. Following the same train of thought, *nabi ummi* means a prophet who has not been given a revelation by Allah before. This means rather that he personally was not familiar with the revelation of the "people of the Scripture." Initially the Arabs supposedly used the Nabatean writing, which was first and foremost the writing of the Aramaic language; thus the Aramaic linguistic environment might have had an influence on the Arabs. The Aramaic expression *yawm al-hisab* ('day of the account') refers to this, too, just as the task of the guardian angels to record debts (*al-hafaza*). This is rather the result of a theological approach so that a short interval could be maintained

---

<sup>57</sup> Bruce METZGER (ed.), *The Greek New Testament*, American Bible Society, New York, 1966.

<sup>58</sup> Nabia ABBOTT, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, With a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute*, Chicago: University of Chicago Press, 1939.

<sup>59</sup> G. LÜLING, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vor-islamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen, 1993.

<sup>60</sup> SIMON, *Korán* 2, 460-476.

<sup>61</sup> SIMON R., *A Korán világa*, Budapest, 1987. On the illiteracy of the prophet see pp. 458-459. However, a more profound examination of the commercial habits of the Arabic tribes before the Islam showed that most of the trade contracts were realized orally, simply because in the basically nomadic communities there were few who could write. In the case of disputes the reliability of a person was strengthened by oaths. Only in extraordinary cases and at on special occasions were contracts put into writing. This phenomenon has partly been conserved in the Islamic law. See SALAMON András, Abdul Fattah MUNIF, *Saria-Allah Törvénye*, Budapest: PressCon, 2003.

between the revelation and the writing. What is certain is that it was not the prophet Muhammad who personally assembled the Qur'an as a book; he did not determine the final arrangement of its text. The saying of the president of the committee appointed by Abu Bakr, Zaid b. Thabit, seems to prove this: "How can we do what the Prophet never did?" It seems that in the late Meccan and in the early Medinan era when they talk about the writing of the Suras (e.g. Kitab Allah, the writing of Allah) it usually means the writings of the earlier prophets (Sura 2,213), i.e. the writings of the sons of Abraham (29,27; 57,25-6) and the sons of Israel (40,53; 45,16), as well as those attributed to Moses (2,53.87; 6,154) Furthermore, he attributed writings to John the Baptist (19,12) and to Jesus (19,30) as well. It seems that the change of the use of the word coincides with the separation from the Jews (623-24). From this time on the Scripture refers more and more to the Qur'an, and it means neither the Torah, nor the gospels; rather, the prophet makes it clear that Jews and Christians only got a part (nasib) of the Scripture. This also means that the idea of the recording in writing might have risen in the late Medinan era.

### **The formation of the official text of the Qur'an**

The semi-official text of the Qur'an was determined by the first caliph Abu Bakr (634) and the father-in-law and successor of Muhammad, Omar.<sup>62</sup> This codification can be dated between the years 632 and 644. This text was recited by official Qur'an reciters. This text constituted the base for the revision attributed to Osman.<sup>63</sup> A great number of Qur'an reciters died in 633 in the battle against Musaylima, therefore a need for an exact recording in writing emerged. Umar b. al-Khattab, who became the successor of Abu Bakr (634-644) suggested that the final text should be decided upon. Zaid b. Thabit, the earlier scribe of the prophet, who spoke both Syrian and Hebrew became the head of the committee of codification. He considered, however, that it was harder to move a mountain than to do this task.<sup>64</sup> According to some, Umar had been recording the smaller and scattered notes on paper but he died before he could finish this work<sup>65</sup>. Despite the fact that this work was being carried out by respected persons of the day, other codices were also spreading within the empire: one by Abu Musa b. Quays al-Asha'ari in Basra, that of Ubaiy b. Kabb in Damascus, that of Abd-Allah b. Masud en Kufa, and the codices of Miqdad b. Amr in Hims (Syria). All these had to be unified. However, it is also possible that the unpopular Osman was to be connected with the basic text of the Qur'an. The committee worked on the basis of scattered papers and partly depended

<sup>62</sup> A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1955.

<sup>63</sup> F. M. DONNER, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: Darwin Press, 1998. G.R. PUIN, "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a", in S. WILD (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden: Brill, 1996.

<sup>64</sup> GOLDZIHNER I., *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, Leiden, 1896.

<sup>65</sup> A. JONES, *The Qur'an II. in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, 235-239.

on the memories of eye witnesses. The committee also involved Aisa, the last wife of Muhammad (613-678), in the work, and it is also known that the daughter of Umar, Hafsa guarded valuable pages, which she handed to Osman.

While Hudaifa b. al-Jaman was preparing for the battle in Kufa in 651, a dispute emerged about whether the official Qur'an text was in Damascus, in Kufa or in Basra. A new committee was formed and, once again, Zaid b. Thabit became its head. He and several of his helpers, like Abd Allah b az-Zubayr, Sa'id b. al 'As, Abdur-Rahman and al-Harit, compiled the official text of the Qur'an. For disputed interpretations, the text of the Qurays was considered to be authoritative. This unified text was copied three times and sent to Kufra, to Basra and to Damascus – according to some, it was also sent to Mecca with the command that the earlier Qur'an texts should be destroyed<sup>66</sup>. The role of Ibn Masud (653) is not much talked about, although he was one of the disciples of the prophet and his codex was the most dissimilar from the version of Zaid. Suras 113 and 114 did not appear in his version.

However, it is another question when this collection obtained “sacred respect”, i.e. when the official and final text of the Qur'an was born. While being determined, it was divided into chapters (Suras), and in the final version there was no attention paid to chronological issues of the texts, the 114 Suras being ordered in decreasing order according to length. Similarly to the books of the Hebrew Bible, the Suras were named after their first words, which do not always reflect the covered topics. In the 1930s European scholars attempted to establish the definitive text of the Qur'an, but the task seems impossible. In their view the text that we read today is the result of a development of several centuries and has seven main readings. According to the orthodox standpoint, the text of the Qur'an does not differ in anything from the Codex Osmanicus since the auxiliary signs (short vowels, the sign of the recitation rules) merely complete it.

#### **IV. Biblical characters in the Qur'an**

##### **Characters of the Hebrew Bible**

There are numerous references to Adam<sup>67</sup> in the Qur'an, which shows that Muhammad knew the Hebrew primeval history, including the creation of Eve and the Fall.<sup>68</sup> Supposedly there is also a reference to the story of the Tower of Babel (Sura 16,26). A version of the story of Noah and the flood can also be found in the

<sup>66</sup> Th. NÖLDEKE, F. SCHWALLY, *Geschichte der Qoran*, Leipzig, 1909/1919. A supplement was added in the edition of G. Bergstrasser, Volume 3. The whole was re-published in 1970. Nöldeke sees this question a bit differently.

<sup>67</sup> Adam is the descendant of Allah, the knower of names (Sura 2,30-33). Except for Lucifer (Iblis), all angels fall making obeisance to him (Suras 3,34, 7,11 15,28-31). The fall of Adam and his expulsion from Paradise 2,35-39; 7,19-25; 20,115-122. The descendants of Adam 7,172. His two sons with their names unknown 5,27-31 The sons of Adam whose names are known 7,26-27.31.35; 17,70; 36,60 The creation of the first man 6,98; 7,189-193; 15,28-29; 39,6

<sup>68</sup> In many cases, the Suras mention him without name: 2,35; 7,19-23; 20,117-121; 39,6

Qur'an<sup>69</sup>. The most prestigious Jewish religious character in the Qur'an is undoubtedly Abraham, by the name of Ibrahim, who "was not a Jew nor a Christian but he was (an) upright (man), he submitted to Allah, and he was not one of the polytheists" (3,67). In the same Sura (3,65-78) the deviations of the "followers of the Book" are explained lengthily. At this point it seems that this expression refers to both Jews and Christians.

Muhammad in this case emphasizes the exemplary prophetic personality of Abraham. We need to note here that Jesus also thought of Abraham as a religious model and not only as a mere tribal forefather when he got into a dispute with the Pharisees, "They repeated, 'Our father is Abraham!' Jesus said to them, 'If you are Abraham's children, do as Abraham did' (Jn 8,39). Muhammad, too refers to Abraham as the only God-respecting devout (Sura 3,65,67). He appreciates the fact that Ibrahim confronted even his father because of his taking idols for gods (6,74) as Abraham asserted that he was "not one of the polytheists" (6,79). There is a recurrent criticism in the Qur'an saying that Jews and Christians (the followers of the Book) misunderstood him. The Epistle to the Galatians also considers Abraham as a religious model. The apostle Paul asserts, "Abraham, you remember, put his faith in God, and this was reckoned to him as uprightness. Be sure, then, that it is people of faith who are the children of Abraham. And it is because scripture foresaw that God would give saving justice to the gentiles through faith, that it announced the future gospel to Abraham in the words: 'All nations will be blessed in you'" (Gal 3,7-8).

The Qur'an knows the story of Abraham relatively well; however, there is a significant difference in its considering the traditions referring to Ishmael, whom the Islam considers to be the forefather of the Arabs<sup>70</sup>. Parallels can be traced between Gen 18,1-19 (the visit of the three guests or angels by Abraham and Suras 51,25-30, 11,69-73, and 15,51-55. In a literary sense, the narrative can be considered as a paraphrase of the biblical story. The same goes about Gen 22,1-18 (the testing of Abraham): Sura 37,99-113 can be interpreted similarly (because of the context, Muslim commentators think it refers to Ishmael). I would even suggest that the story was written for an audience familiar with the biblical version, to provide its Muslim interpretation. The story of the Egyptian Joseph is also present in the Qur'an (Sura 112, cf. also 6,84; 40,34). Benjamin is mentioned, too (Sura 12,58-90). So is the prophet Elijah. Muhammad was especially impressed by the narrative of the divine judgment on Mount Carmel (Sura 37,123-132).

---

<sup>69</sup> Noah (Nuh) appears in the Koran as a prophet. See Suras 7,59-64;10,71-73; 11,25-34; 23,23-30; 26,105-120; 37,75-82; 71,1-28.

<sup>70</sup> Ishmael references in the Qur'an: Suras 2,133.136.140. 3,84; 4,163; 6,86; 14,39; 19,54; 21,85; 38,48  
Common reference with Abraham in Mecca: 2,125-127.

The Qur'an also deals extensively with Moses;<sup>71</sup> one of the longest sections, Sura 28,1-42, can be considered as a paraphrase of the narrative in Exod 2,1-10: "And Firon's family took him up that he might be an enemy and a grief for them; surely Firon and Haman and their hosts were wrongdoers" (Sura 28,8). It is familiar with the judgment of Moses over two contentious Jews (Exod 2,11-14), with the fleeing of Moses to Midian (Exod 2,15-22) and his dispute with the Pharaoh, too (cf. Sura 28,15-42). It proposes its own version about the speech before the Pharaoh (Sura 6,103-162), and it is even familiar with the rebellion of Qaroun (Sura 28,76-84). The scene of the burning bush (Sura 19,51-28,29) is mentioned. Of Moses we read that he was not a mere prophet, but also performed miracles (Sura 19,23). Moses' most important role<sup>72</sup> is his defense of the faith in the only God (Suras 28,38; 79,24). In Muhammad's view, Moses spoke about resurrection as well (20,49-55; 26,23-29). The Qur'an is familiar with the narrative of the plagues of Egypt (Sura 7,13-135), we can find references to the feast of the Pesach (Sura 10,87). In short, Moses was a model for Muhammad. Moses' brother, Aaron is also mentioned in the Qur'an several times.<sup>73</sup>

We can also read in the Qur'an about King David<sup>74</sup> (Dawood), about Solomon (Sulaiman), as a wise man and a prophet<sup>75</sup>, about Jonah,<sup>76</sup> and even about Alexander the Great as a two-horned man (a greatly disputed text among Muslim theologians).

The story of Job,<sup>77</sup> mentioned by the name of Ayub, was also known by Muhammad (Suras 4,163; 6,84). It is true that in this respect the biblical story itself is a version of a story widespread in the East. Two further short references to Job can be found in Sura 21,83-84; 38,41-44. Muhammad might have known the biblical

<sup>71</sup> References to Moses (Musa) in the Qur'an, Childhood Suras 20,34-40; 28,2-21. In Midian, 28,22-28. His calling: Suras 14,5-14; 19,51-53; 20,9-23; 25,35; 26,10-17; 27,7-14; 28,30-35; 79,15-19. His sending to the Pharaoh: 7,103-136; 10,75-89; 20,576; 23,45-48; 26,18-51; 28,36-43; 40,23-50; 43,46-56; 51,38-40; 79,20-25. The events of the exodus: Suras 7,137-141; 10,90; 20,77-82; 26,52-68. The giving of the law on Mount Sinai: 7,142-146.154-157. The delivery of the writings: Suras 2,53; 6,91.154; 46,12; 53,36; 87,19. The story of the golden calf: Suras 2,51-56; 7,148-153; 20,83-98. Moses chooses the 70 prophets: Sura 7,155-157. The preparation of the exodus: Sura 5,20-26. The cow sacrifice: Sura 2,67-71. The dialogues between Moses and the servant are particular verses in the Qur'an: 18,60-82. See also 2,87.92.108.136.246; 3,84; 4,153; 6,84; 7,159; 11,17.96.110; 17,101; 21,48; 22,44; 23,49; 28,48; 29,39; 32,23; 33,7.69.40.53; 41,45; 46,30; 61,5.

<sup>72</sup> Moses and the Pharaoh: Suras 7,103-137; 10,75-92; 17,100-103; 20,24-30; 42-79; 23,45-48; 26,10-66; 28,3-6;32-42; 40,23-31; 43,46-57; 51,38-40; 79,15-25; verses about Haman: 28,38; 40,36-37; references to the people of the Pharaoh, 2,49; 3,11; 7,141; 8,52; 54. 14,6; 20,45; 44,17-29; 54,41-42.

<sup>73</sup> Aaron (Haroun): Suras 7,142; 20,29.32.70.90;92; 21,48; 23,45; 25,35; 26,13.48; 28,34-35; 37,114-120. Aaron also appears in the Qur'an as a prophet: Suras 4,163; 6,84; 19,63.

<sup>74</sup> David (Dawood): Suras 2,251; 5,79; 6,84; 12,38; 17,55; 21,78; 27,15-16; 34,10;13; 38,17;21;30.

<sup>75</sup> Solomon (Sulaiman): Suras 2,102; 21,78-82; 27,15-45; 34,12-14; 38,36-40.

<sup>76</sup> Jonah appears by the name of Yunus, i.e. a man of fish in the Qur'an, Suras 21,87; 68,48.

<sup>77</sup> The sufferings of Job (Ayub) in Suras 21,83-84; 38,41-44. Job is mentioned among the prophets in Suras 4,162 and 6,48.

version of the book of Job, as Sura 21,83 reads: “Harm has afflicted me, and Thou art the most Merciful of the merciful”.

### **The main characters of the Christian Bible in the Qur’an**

As a Christian researcher, I am especially interested in what the Qur’an says about Jesus, which fundamentally determines the relationship between the two religions.<sup>78</sup> Without going into a detailed analysis, we are going to examine only the most significant Suras in this respect, attempting to compare them with the text of the Christian Bible and determine the relationship between the two kinds of narrative.

Mary,<sup>79</sup> the mother of Jesus is referred to as righteous woman in the Qur’an (Sura 5,75). “The Messiah, son of Marium is but an apostle... .and his mother was a truthful woman”. It is possible that the worship of Mary, the mother of Jesus, among Syrian Christians showed Mary as a goddess to Muhammad and that is why, to emphasize their human nature, he adds: “They both (similarly to common human beings) used to eat food.” The Qur’an considers Mary, the daughter of Abraham, a prophetic personality, and calls her the sister of Aaron (Haroun) (Sura 19,28). Sura 19, entitled Marium, talks lengthily about this. The Qur’an mentions that Mary bore Jesus without the intervention of a man. In Sura 3,47 we read: “She said: My Lord! when shall there be a son (born) to I me, and man has not touched me? He said: Even so, Allah creates what He pleases; when He has decreed a matter, He only says to it, Be, and it is.” And when in the church Mary is charged with a sinful relationship, she does not say a word. Instead, she points at her child indicating that it should be discussed with him. And then Jesus speaks in his cradle and announces, “Surely I am a servant of Allah; He has given me the Book and made me a prophet” (Sura 19,30). The narrative reflects less the biblical infancy narrative (Matt 1,18-25// Luke 2,1-38), but rather that of the gospel of James (Suras 3,42-48; 19,16-21). The Qur’an partially relates the story of John the Baptist and Zachariah, too.<sup>80</sup> The divine message is delivered to Mary in both versions by the archangel Gabriel (Sura 3,42-45). However, it needs further consideration whether Jesus, just like Adam, came into

<sup>78</sup> Jesus appears as a prophet by the name of Isa in Suras 2,87.253; 3,48-51; 5,46.110; 43,63-66; 57,27; 61,6. He is mentioned in the Qur’an as the envoy of Allah in Sura 4,471. The Qur’an mentions him among the prophets in Suras 2,136; 3,84; 4,162; 6,85; 33,7;42. The story of annunciation and the paraphrases of the birth narrative: Suras 3,45-47; 19,16-33. References to his apostles: Suras 3,52; 5,111; 61,14. Reference to the Spirit that comes from Him: Sura 4,171. Reference to his ascendance to heaven, Sura 3,55; 4,158. An emphasis that Jesus is a created being, Sura 3,59. Claims that he was not killed by the Jews: Sura 4,157-159. Claims that he is not the Son of God; or rather that he is not God: Suras 4,71; 9,30; 19,34-36; 43,58, as well as the prophesy of a certain “table”: 5,112-125. For more details see H. REISENEN, *Das koranische Jesusbild*, Helsinki, 1971.

<sup>79</sup> About the birth and upbringing of Mary (Marium), also found in the apocrypha, see Sura 3,35-44. The annunciation and the birth of Jesus: Suras 3,45-47; 19,16-33. The praise of the virtues and the faith of Mary: Sura 66,12. The calumny of the Jews against her, Sura 4,156.

<sup>80</sup> Zachariah (Zakariya), the father of John the Baptist: Suras 3,38-41; 19,2-11; 21,89-90. Interestingly enough, he is the guardian of Mary: Sura 3,37.

being by the creating word of God (Sura 3,59). "Surely the likeness of Isa is with Allah as the likeness of Adam; he created him from dust, then said to him, Be, and he was". The Qur'an emphasizes that Mary is the mother of Jesus, the man; Jesus has no divine nature. Jesus was born by Mary in a remote place (Sura 19,22). "And the throes (of childbirth) compelled her to betake herself to the trunk of a palm tree" (Sura 19,23). This motif reminds of the birth giving of Hagar and her flight (Sura 19,23). After the birth of Jesus, a stream sprang under the palm tree. These symbolic pictures can be interpreted as a new revelation according to the Bible, too. "...and for their unbelief and for their having uttered against Marium a grievous calumny. And their saying, "Surely we have killed the Messiah, Isa son of Marium, the apostle of Allah..." (Sura 4,156-7). These verses could be analysed in more detail, as they are the reflection of the faith in the resurrection of Jesus in the Qur'an. The most particular are verses 157 and 158 of Sura 4: "certainly they killed him not. Nay! Allah took him up to Himself; and Allah is Mighty, Wise". I do believe that the theological meaning of this verse should be discussed in the course of a further Christian-Muslim dialogue.

The Qur'an knows, from the life of Jesus, of the election of the apostles: "But when Isa perceived unbelief on their part, he said, 'Who will be my helpers in Allah's way?' The disciples said: 'We are helpers (in the way) of Allah: We believe in Allah and bear witness that we are those who submit'" (Sura 3,52). It is not clear whether the text of Sura 5,112-115 can be interpreted as a Muslim reference to the last supper and the Christian Eucharist: "O Isa son of Marium! will your Lord consent to send down to us food from heaven?" In the same Sura, however, we can find a reference to the fact that the Qur'an denies the veneration of Jesus and Mary as gods. "O Isa son of Marium! did you say to men, Take me and my mother for two gods besides Allah he will say: Glory be to Thee, it did not befit me that I should say what I had no right to (say); if I had said it, Thou wouldst indeed have known it; Thou knowest what is in my mind, and I do not know what is in Thy mind, surely Thou art the great Knower of the unseen things." The Qur'an considers the doctrine of Jesus' and Mary's divinity (that could have possibly resulted from the misunderstanding of the theological concept "Bearer of God") to be the mistake neither of Jesus nor of Mary, (and, as a result, not of the Christian Bible), but that of Christians.

The text of Sura 3,55 greatly resembles Jesus' farewell speech in John: "O Isa, I am going to terminate the period of your stay (on earth) and cause you to ascend unto Me and purify you of those who disbelieve and make those who follow you above those who disbelieve to the day of resurrection." It also mentions his miracles: "O Isa son of Marium! Remember My favor to you and to your mother, when I strengthened you with the holy Spirit, you spoke to the people while you were in the cradle and later as a grown man" (Sura 5,110). It does not accept his crucifixion, which is quite a particular mixture of remembering the narratives of the gospels and their interpretation. "Surely we have killed the Messiah, Isa son of Marium, the

apostle of Allah; and they did not kill him nor did they crucify him (i.e. they killed someone else), but it appeared to them so (like Isa) and most surely those who differ therein are only in a doubt about it; they have no knowledge respecting it, but only follow a conjecture, surely they killed him not. Nay! Allah took him up to Himself; and Allah is Mighty, Wise” (Sura 4,157-8).

According to the Qur’an, Jesus lives in heaven, “Allah took him up to Himself” (Sura 4,158b) and once he will come and be witness to the last judgment. “And on the day of resurrection he (Isa) shall be a witness against them.” (Sura 4,159b). Jesus believed in one God and commanded prayer and giving alms to the poor: “Surely I am the servant of Allah; He has given me the Book, and made me a prophet. And He has made me blessed wherever I may be, and He has enjoined on me prayer and the practice of giving alms so long as I live; And dutiful to my mother, and He has not made me insolent, unblessed.” (Sura 19,30-32). The appraisal of Jesus and Mary can be read in Sura 3: “O Isa, I am going to terminate the period of your stay (on earth) and cause you to ascend unto Me and purify you of those who disbelieve and make those who follow you above those who disbelieve to the day of resurrection; then to Me shall be your return, so I will judge you concerning that in which you differed” (Sura 3,55).

### **Theological concepts in connection with the Bible**

We should mention the presence of theological concepts adapted by the Qur’an from the Bible, without going into much detail. The analysis of the question of the resurrection<sup>81</sup> would demand a further study on the topic. Similarly, a further theological dialogue could be based upon the references in the Qur’an to hell and to purgatory. There are a number of references to the last judgment in the Qur’an; its description and interpretation would demand another study. The way Muhammad refers to Christians reflects well the experiences he had with Christian communities, whom he called the friends of Muslims (Sura 5,82-85) and the introducers of monastic life (Sura 57,27) but also with whom he had quarrels and he listed their deviations<sup>82</sup> from his own point of view. We can find expressed references to the gospels<sup>83</sup>, too. The most regrettable one is the command for a mutual curse (Sura 3,61).

---

<sup>81</sup> The resurrection (ba’t and other Arabic words); mentioning of historical examples: Sura 2,243.259. The condemnation of the rejection of resurrection: Sura 13,5; 19,66; 27,67; 32,10; 34,7; 36,78; 37,16-17; 43,35; 45,24; 75,3-4; 79,10-11. The following verses deal with the questions about the period between death and resurrection: Suras 2,259; 20,103-104; 23,112-115; 30,55. The evidence for resurrection: Suras 7,57; 22,5; 30,19; 50; 35,9; 50,9-11. The relationship between the creation and resurrection, Suras 29,19; 36,79; 46,33; 50,15; 75,36-40; 80,22. One of the symbols of resurrection is the fire: Sura 36,80; the empty tomb is also recorded: Suras 82,4; 84,4; 100,9.

<sup>82</sup> Suras 2,211-213.120.135.140; 3,67; 4,171; 5,14-18.51.72-75; 9,30-32.56; 98,4.

<sup>83</sup> Gospel (Injeel) 3,3.48.65; 5,46.66.68.110; 9,111; 48,29; 57,27.

## Summary

The discussion has shown that the Hebrew and the Christian Bible and the Qur'an were formed in a quite different manner, but there are numerous biblical traditions preserved in the Qur'an. As both the Hebrew and the Christian Bible are earlier than the Qur'an, it is understandable that when the Prophet interprets these traditions, he does not do anything particularly new. The Hebrew Bible also re-interpreted the person of Abraham. Moreover, with respect to his own image of God and his religious purposes, Jesus also considered himself the descendant and successor of Abraham (Matt 1,1; 22,31; Mark 12,26; Luke 20,37). Furthermore, Jesus criticized his contemporaries: "If you are Abraham's children, do as Abraham did" (John 8,39). One of the charges brought against Jesus according to John is that he considered himself greater than Abraham (8,53). When Muhammad reinterpreted the traditions of Abraham and Jesus, he did not take as a starting point the texts about Abraham and Jesus, but rather he chose the interpretation of the communities associated with these texts, that of Jews and Christians whom he met while he was preaching and during his religious organizing activities. And when he interpreted the role of Jesus and Mary most of the time he did not react to the viewpoint of the canonical gospels but rather he disputed with the ideas of contemporary Christians.

Both the Hebrew and the Christian Bibles and especially the gospels very often present their topics in symbolic speeches. Jesus used parables to pass on his teaching. This symbolic speech can be found in the Qur'an, too – partly as a reflection of biblical rhetoric and pictures; however, for religious and cultural reasons it differs greatly from the images that we are used to in the Bible. The Christian and Jewish Bible interpretation and concept interpretation have a very long history. The Muslim and Christian concept interpretation has a much shorter history. As the Qur'an was not translated for centuries and most commentaries were written in Arabic, it is quite difficult to compare its system of concepts which were drawn up in another language. Christian theology developed in a conceptual environment independent geographically from the Muslim world. Whenever the two worlds met, there have always been political and religious attempts to destroy or to convert each other.

In the present, the presence of large numbers of Muslims living in Europe and at the same time, the significant development of European Qur'an research could open new possibilities for a peaceful co-existence. The mutual and constructive interpretation of the Bible and the Qur'an can only be achieved by a systematic interpretation of concept and a comparative analysis based on similar methods. In order to achieve this purpose, however, the mutual knowledge of the specific ways of thinking and of the system of concepts revealed in the sacred books is indispensable. I am confident that in the forthcoming years the interpreters of the Qur'an and of the Bible will have immense tasks. As a starting the prejudices accumulated during centuries between Muslims, Jews and Christians need to be eliminated. It is in the common interest of all three communities to fight against disbelief and the loss of moral control. For this reason we should concentrate on the religious ethical content

GYÖRGY BENYIK

of the Scriptures, and we should distinguish between culturally and historically determined morals and those that are universal. Mutual benevolence is also a testimony to the mercifulness of God.

György Benyik ThD  
Professor of Biblical Studies  
University of Szeged  
Theological Institute  
Dóm tér 6.  
H-6720 Szeged, Hungary  
benyik@theol.u-szeged.hu

## LICET DE EVITANDA – DAS PAPSTWAHLDEKRET DES JAHRES 1179

JÁNOS VIK

**Zusammenfassung.** Das Papstwahldekret von 1059 legt die eigentliche Wahlhandlung in die Hände der Kardinäle. Der stadtrömische Einfluss und indirekt über den Patriciustitel auch der Einfluss des deutschen Königs und Kaisers ist durch dieses Wahldekret so gut wie aufgehoben. Die konkrete Anwendung des Dekretes scheidet also insgesamt in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte. Die Kanonisten arbeiten also auf ein Konzept hin, welches das kirchliche Leben und damit auch die Wahl des Nachfolgers Petri auf rationaler Basis zu systematisieren sucht. Die Wirksamkeit der Päpste des 11. Jahrhunderts ist allerdings ohne die Mönche, die wichtige Entwicklungen angestoßen und getragen haben, nicht vorstellbar. Für Gregor VII. war entscheidend der mit großer Zielstrebigkeit unternommene Versuch – gegen die Welt, bald vor allem gegen ein theokratisches Königtum –, eine päpstliche Hierokratie zu errichten. Die Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser setzten sich jedoch auch unter der Dynastie der Staufer fort. Die Doppelwahl von 1159 und der Ausbruch des Schismas. Das Ende des Schismas 1177 und das Dritte Laterankonzil 1179. In der Dekretale *Licet de evitanda*, die sich selbst als einen Zusatz zu den früheren Wahlgesetzen bezeichnet, ist nur die Rede von dem Verhältnis der Stimmen: Sie bindet eine gültige Papstwahl an eine Mehrheit von zwei Dritteln der wählenden Kardinäle.

**Schlagworte:** Papstwahldekret, Kirchenreform, Investiturstreit, Vertreter des Reformmönchtums, Papst Gregor VII., päpstlicher Zentralismus, das Kriterium der *sanior pars*, Innozenz II., Schisma, Alexander III., Friedrich Barbarossa, der Frieden von Venedig, das Dritte Laterankonzil 1179.

### 1. Zur Vorgeschichte

#### 1.1 Papstwahldekret Nikolaus' II. (1059) – Von der Nichtanwendung in der Praxis zur Rezeption durch die Kanonisten

##### 1.1.1 Beispiele der Nichtanwendung des neuen Wahldekretes

Das Wahldekret von 1059 legt die eigentliche Wahlhandlung in die Hände der Kardinäle. Die Kardinalbischöfe sollen über die zur päpstlichen Würde Geeigneten verhandeln, und dieselben namhaft machen. Dann ziehen sie die übrigen Kardinäle hinzu, und diese stimmen dann dem einen oder anderen Kandidaten zu, d. h. wählen ihn in Gemeinschaft mit den Kardinalbischöfen. „Damit ist die nötige Übereinstimmung (*consensus electionis*) erzielt, also die Wahl vollendet“<sup>1</sup>. Die Kardinal-

<sup>1</sup> H. J. WURM, *Die Papstwahl. Ihre Geschichte und Gebräuche*, Köln 1902, 26–27.

bischöfe haben noch einen nachfolgenden Urteil, „ihr *iudicium* abzugeben, was natürlich nur eintritt, wenn vielleicht einer gewählt ist, den sie nicht vorgeschlagen haben, oder wenn sonst Uneinigkeit entstanden ist“<sup>2</sup>. Allerdings ist es „kein Fall bekannt, dass die Kardinäle in dieser Gruppeneinteilung in zwei Aktionen den Apostolicus bestimmt hätten. Sie scheinen sofort als in sich geschlossenes Kollegium die Papstwahlen betrieben zu haben“<sup>3</sup>. Klerus und Volk von Rom hingegen sind in entscheidender Weise „vom eigentlichen Wahlakt ferngehalten“<sup>4</sup> und sollen bei erfolgter Einigung der Wahl beitreten, „Beifall spenden“<sup>5</sup>. „An und für sich ist dieses Beitreten zwar nur eine Form, aber immerhin notwendig [...] Man mag dieses Beitreten als einen nachträglichen Sollemnitätskonsens bezeichnen, aber ausgeschlossen sind Klerus und Volk nicht, sie werden deshalb in den Berichten über die folgenden Wahlen fast stets erwähnt“<sup>6</sup>.

Der stadtrömische Einfluss und indirekt über den Patriciustitel auch der Einfluss des deutschen Königs und Kaisers ist durch dieses Wahldekret – trotz des Heinrich IV. und seinen Nachfolgern eingeräumten Rechtes – so gut wie aufgehoben. „Vielleicht lässt sich das Recht des Königs dahin bestimmen, dass er auf Grund des ihm eingesandten Wahlberichtes oder der durch Gesandte eingezogenen Erkundigungen die Rechtmäßigkeit der Wahlhandlung, ihren gesetz- und ordnungsmäßigen Verlauf erklären sollte, und dass dann erst die Weihe bzw. die Inthronisation stattfinden sollte, ein Vorrecht, wie es die Karolinger und Heinrich II. besessen hatten“<sup>7</sup>.

Durch das Papstwahldekret *In nomine Domini* wird dennoch nicht garantiert, dass durch eine geregelte Wahlhandlung der Wählerwille zumindest des größeren Teils des Kardinalkollegs klar zum Ausdruck gebracht wird. Die konkrete Anwendung des Dekretes scheitert also insgesamt in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte: Als ob das Dekret von 1059 gar nicht existierte, wendet sich eine römische Partei im Juli 1061 dem deutschen Hof zu und erbittet von Heinrich IV., als dem Patricius, einen Papst. Inzwischen wird aber unter Hildebrands Einfluss hauptsächlich durch Zuruf Alexander II. gewählt. Der 11 jährige Heinrich IV. ernannte aber einen Gegenpapst, der zwar nie inthronisiert wurde, aber sich bis zu seinem 1072 erfolgten Tod Honorius II. nannte. Bei „der ersten Bewährungsprobe“<sup>8</sup> hat also das Fehlen der Anwendung des neuen Gesetzes zu einer unerwünschten Doppelwahl geführt.

---

<sup>2</sup> H. J. WURM, 27.

<sup>3</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 9 (1958), 762–780, hier 770. Den Terminus ‚Apostolicus‘ verwendet Horst Fuhrmann in seinem Artikel in bezug auf den Papst als den Nachfolger des Apostels Petrus.

<sup>4</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 770.

<sup>5</sup> H. J. WURM, 27.

<sup>6</sup> H. J. WURM, 27.

<sup>7</sup> H. J. WURM, 28.

<sup>8</sup> A. MELLONI, *Das Konklave: Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 2002, 37.

Auch bei der Wahl des Archidiacons der römischen Kirche, Hildebrands, wird das Papstwahldekret außer acht gelassen. Gerade der „auf kanonische Formen bedachte Hildebrand“<sup>9</sup> wird durch eine tumultuarische Erhebung bei der Beerdigung Alexanders II. zum Papstnachfolger. Hildebrands „Werden“ zum Gregor VII. kann also als ein „grober Verstoß gegen das neue Wahlgesetz“<sup>10</sup> betrachtet werden. Aber es ist keineswegs der einzige in jener Zeit gewesen.

Ein weiterer Verstoß gegen das Papstwahlgesetz ist in jener Zeit die Designation des Nachfolgers. „Einwirkungen der Päpste für die Person ihrer Nachfolger sind damals mehrfach“<sup>11</sup> vorgekommen: Von Gregor VII. wird erzählt, dass er drei Tage vor seinem Tod, als er von den anwesenden Bischöfen und Kleriker gefragt wurde, was er für die Besetzung des päpstlichen Stuhles anordne, geantwortet haben soll, wenn es irgendwie möglich sei, möchten sie den Abt Desiderius von Monte Cassino erheben; sei derselbe dazu nicht zu bewegen, so sollten sie entweder den Bischof Otto von Ostia oder den Erzbischof Hugo von Lyon oder den Bischof Anselm von Lucca möglichst schnell wählen.<sup>12</sup>

### 1.1.2 Die Rezeption des Papstwahldekretes durch die Kanonisten

Alberto Melloni weist ausdrücklich darauf hin, dass die historische Entwicklung des Kardinalkollegiums als Wahlorgan und seiner Wahlfunktionen gekoppelt war mit der Entwicklung der Gestalt des lateinischen Papsttums<sup>13</sup>. Das Dekret Nikolaus' II. „verfolgt nicht den Traum einer perfekten Wahlmechanik, sondern verkörpert die Idee eines Papsttums und seiner Stellung in einer Kirche, die ihre Grundlage einzig in der Überlieferung finden muss: Nur in ihrer Verbindung mit dem Apostelkollegium als einem Bild für das Wesen der Gemeinschaft wird sie zu einer plausiblen Alternative zur Erfahrung des Zusammenspiels zwischen Kaiser und Patriarch in Konstantinopel<sup>14</sup> und der synodalen Konzeption

<sup>9</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 770.

<sup>10</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 770. Immerhin hatte man es vorgenommen, vor der Inthronisation Hildebrands eine ordnungsgemäße Wahl zu halten, die natürlich bei der ganzen Sachlage nur einen formellen Charakter hatte. Es ist auch daran nicht zu zweifeln, dass Hildebrand seine Wahl Heinrich IV. angezeigt hat: „Bei seiner Weihe am 30. Juni war sowohl die Kaiserin Agnes als auch Heinrichs Kanzler, Bischof Gregor von Bercelli, anwesend“ (H. J. WURM, 29–30).

<sup>11</sup> H. J. WURM, 30.

<sup>12</sup> Vgl. H. J. WURM, 30. Ähnlich schlug Viktor III. Otto von Ostia (Urban II., 1088–1099) als seinen Nachfolger vor; Paschalis II. (1099–1118) war von Urban vorgeschlagen.

<sup>13</sup> Vgl. A. MELLONI, 14.

<sup>14</sup> Das Haupt der griechischen Kirche bildete der Patriarch von Konstantinopel, der auch den Titel eines ökumenischen Patriarchen trug. Die Besonderheit der griechischen Kirche blieb jedoch die führende Rolle des Kaisers. Konstantin galt als der dreizehnte Apostel, beauftragt, durch seine Siege die heidnischen Völker zu bekehren. Es war auch seine Aufgabe, die rechte Lehre zu vermitteln und zunächst zu versuchen, die Häretiker zu überzeugen, bevor sie dem Gericht der Synode überantwortet wurden [vgl. E. PATLAGEAN, „Das byzantinische Kaiserreich von 1054 bis 1122“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5

der Macht“<sup>15</sup>. Durch das Dekret von 1059 ist die Wahl des Papstes bereits vollständig eine innere Gelegenheit des Westens geworden.

Trotz der Tatsache, dass es weitere Zusammenstöße zwischen Laienmächten und kirchliche Strukturen auch in der Zeit nach 1059 gegeben haben, wird das Dekret *In nomine Domini* „mit Hilfe einer breiteren Reflexion über die Natur und die Identität des Kardinalskollegiums wiederbelebt und bekräftigt“<sup>16</sup>. In diesem Prozess der Reflexion kommt dem kanonischen Recht und dem „neuen Typus von Theologen“<sup>17</sup>, den Kanonisten eine außerordentlich wichtige Vermittlungsrolle zu.

Es ist bekannt, dass gerade durch die genannten Kanonisten<sup>18</sup> auch eine verfälschte Fassung des Dekretes, der sogenannte „kaiserliche Text“<sup>19</sup>, der „schon 1084 vorhanden war“<sup>20</sup>, verbreitet wird. Dieser Text spricht unter anderen nur von den Kardinälen im allgemeinen.<sup>21</sup> Wiederum Alberto Melloni weist einleuchtend darauf hin, dass diese Verfälschung des Dekretes „nicht aus Missachtung der ursprünglichen römischen Fassung“ geschieht, sondern weil „die Praxis klargemacht hat, was neu und wesentlich ist: Es sind die *Kardinäle*, die die *libertas* der römischen Führungsspitze präsidieren. Die Kirche des Westens will nicht von der bunten Überlieferung des Petrusdienstes Abstand nehmen. Doch offenbart die Entscheidung, auf das Wahlverfahren Einfluss zu nehmen, in jenem Augenblick die Denkweise, die auch später folgenden Verbesserungen, Ergänzungen und Korrekturen legitimiert, deren Urheber und Hüter die Kardinäle sein werden“<sup>22</sup>.

*Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 13]: „Die Synode trat zusammen als Gericht, zu schiedsgerichtlicher Rechtssprechung und als Konzilsversammlung und war ebenso mit eherechtlichen Angelegenheiten, die wegen eines Verwandtschaftsgrades verhandelt werden mussten, wie mit Fragen der Dogmatik befasst. Sie wählte die Hierarchie der Bischöfe. [...] Im Falle der Vakanz des Patriarchensitzes lag das Recht, die Synode einzuberufen, beim Kaiser“ (E. PATLAGEAN, 12). Dem Patriarchat von Konstantinopel war im allgemeinen das Recht vorbehalten, „in Fragen der Glaubenslehre zu entscheiden, worin seine führende Rolle bei der Anklage gegen Häresien begründet war. Außerdem verfügte das Patriarchat über eine Bibliothek, die man in Streitfällen konsultierte, sowie über ein Archiv“ (E. PATLAGEAN, 13).

<sup>15</sup> A. MELLONI, 36.

<sup>16</sup> A. MELLONI, 37.

<sup>17</sup> A. MELLONI, 37.

<sup>18</sup> Hier sollen nur die Namen erwähnt werden, die bei A. Melloni zu finden sind: Anselm von Lucca mit seinem *Collectio canonum*, Deusdedit mit *Collectio*, Bonizo von Sutri mit seinem *Liber de vita christiana* (vgl. dazu W. BERSCHIN, *Bonizo von Sutri*, Berlin 1972) und der Bologneser Mönch Gratian mit dem *Decretum Gratiani*, bzw. *Concordantia discordantium canonum*, (vgl. A. MELLONI, 37–38).

<sup>19</sup> H. J. WURM, 26.

<sup>20</sup> H. J. WURM, 26.

<sup>21</sup> Da man einige Zeit später unter Kardinälen nur die Kardinalpriester und –diakonen, nicht aber die –bischöfe begriff, so wurde gerade aus dieser falschen Fassung des Dekretes geschlossen, dass die Bischöfe kein Wahlrecht hätten (vgl. H. J. WURM, 26).

<sup>22</sup> A. MELLONI, 38.

Die Kanonisten arbeiten also auf ein Konzept hin, welches das kirchliche Leben und damit auch die Wahl des Nachfolgers Petri „auf rationaler Basis zu systematisieren sucht“<sup>23</sup>.

## 1.2 Strukturen im Wandel: Kirchenreform und Investiturstreit – eine Neubestimmung des Verhältnisses von *sacerdotium* und *imperium*

Um die Nachgeschichte bzw. die Nachwirkungen des Papswahldekretes Nikolaus’ II. (1059) tiefgehend zu verstehen, scheint es notwendig zu sein, es auch im umfassenderen Zusammenhang eines größeren geschichtlichen Zeitabschnittes (1046–1124)<sup>24</sup> zu betrachten, der einerseits durch eine allgemeine Kirchenreform und das Erstarren des Papsttums<sup>25</sup>, andererseits durch den sogenannten Investiturstreit<sup>26</sup> gekennzeichnet werden kann.

### 1.2.1 Der Einfluss des Mönchtums auf die Kirchenreform vor dem Investiturstreit

„Die Kirchenreform war ein das ganze Abendland erfassendes Geschehen, in das die römische Kirchenreform als eine vor allem auch institutionelle Reform, die vom römischen Bischof und seinen Helfern getragen wurde, sich einbettete.“<sup>27</sup> Allerdings zeichneten sich „die Veränderungen des religiösen und sozialen Verhaltens, die Voraussetzungen der institutionellen Kirchenreform waren“<sup>28</sup> schon ab dem 10. Jahrhundert und zwar zuerst im Mönchtum ab.<sup>29</sup> Schon damals

<sup>23</sup> A. MELLONI, 38.

<sup>24</sup> „Dass die Mitte des 11. Jahrhunderts eine Epochengrenze bildet, ist an der Gliederung fast aller Handbücher und Gesamtdarstellungen zur mittelalterlichen Geschichte abzulesen. Als wichtige äußere Daten für diese Grenze werden für die deutsche Geschichte meist die Jahre 1046 (Synoden von Sutri und Rom mit der Absetzung von drei Päpsten) oder 1056 (Tod Heinrichs III.) gewählt; für die allgemeine Kirchengeschichte bildet das Jahr 1054 (Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche) ein wichtiges Datum“ (W. HARTMANN, „Der Investiturstreit“, in L. GALL (Hrsg.), *Enzyklopädie deutscher Geschichte*, Bd. 21, Oldenburg 1993, 1).

<sup>25</sup> Vgl. dazu den Beitrag von A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche 1054–1124. Reform und Erstarren des Papsttums“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5. *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 33–87.

<sup>26</sup> Vgl. dazu grundsätzlich den Beitrag von M. PARISSÉ, J. KLOCZOWSKI, „Die christlichen Reiche in Auseinandersetzung mit der Kirche: Der Investiturstreit und sein Ergebnis“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5. *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 88–135.

<sup>27</sup> F.-J. SCHMALE, „Die Anfänge des Reformpapsttums unter den deutschen und lothringisch-tusuzischen Päpsten“, in M. GRESCHAT (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 11. *Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon*, Stuttgart 1984, 140.

<sup>28</sup> F.-J. SCHMALE, „Die Anfänge des Reformpapsttums“, 140.

<sup>29</sup> Vgl. F.-J. SCHMALE, „Die Anfänge des Reformpapsttums“, 141. Zur Frage der Erneuerung des Mönchtums vgl. weiter: P. RICÉ, J.-M. MARTIN, M. PARISSÉ, „Die westliche Christenheit im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 5. *Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg

wurde nämlich der Wille stark, die ursprüngliche Form des Mönchtums zu „restaurieren“<sup>30</sup>, d. h. wiederherzustellen und sich von den Fehlentwicklungen, d. h. sozialen und politischen Verstrickungen zu befreien. Der Reformwille des Mönchtums, d. h. die Erneuerung des Ordenslebens erhielt Autorität und Legitimation auch über den Kreis der Klöster hinaus, eine Entwicklung, deren Hintergründe im „Anknüpfen an Normen und Verhältnisse einer früheren Zeit, an die vermeintlich ursprünglichen und deshalb allein richtigen Formen“<sup>31</sup> zu erkennen sind. Da die deutschen Könige und viele Bischöfe diese Bestrebungen zu fördern begannen<sup>32</sup>, erlebte das Mönchtum im Zeitalter der Kirchenreform „den Höhepunkt seines Einflusses auf die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft in der europäischen Geschichte“<sup>33</sup>.

Dass Vertreter des Reformmönchtums zur Spitze der kirchlichen Hierarchie aufsteigen konnten, Jahrzehnte vor Ausbruch des Investiturstreites, kann man nicht als mönchische Eroberung betrachten. In solche Positionen wurde man berufen. Die Berufung von Mönchen ins Kardinalkolleg, in die Kurie und auf die cathedra Petri vermögen jedoch die Anziehungskraft des Reformmönchtums in der Kirche wiederzuspiegeln, die ihm zu stärkstem Einfluss verhalf.<sup>34</sup>

Es ist also hier festzuhalten, dass die Wirksamkeit der Päpste des 11. Jahrhunderts ohne die Mönche, die wichtige Entwicklungen angestoßen und getragen haben, nicht vorstellbar ist.

### 1.2.2 Gregor VII.

In der Fachliteratur findet man heute den Begriff der ‚Gregorianischen Reform‘ öfters in Anführungsstriche. Diese Anführungsstriche wollen die „unbefriedigende, aber alteingewurzelte Terminologie“ nicht ausschalten, sondern „konventionelle Schlagworte wie Gregorianische Reform, Gregorianismus, Cluniazensisch-Gregorianische Reformbewegung, Reformpapsttum, Reformpartei zum Problem

---

1994, 778–879 (hier vor allem 783–789); vgl. weiter M. PARISSE, „Innerhalb und außerhalb der Klostermauern – die Erneuerung des Ordenslebens (1050–1120)“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur, Bd. 5. Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 136–178.

<sup>30</sup> „In den Urkunden des 11. Jh. ist gemeinhin von *restauratio* die Rede, was soviel wie Reform im Sinne von Wiederherstellung, Erstarren, Bereicherung bedeutet. Das Wort ‚Erneuerung‘ oder *renovatio* ist nicht fehl am Platz, wenn die Bewohner eines Klosters einem völlig neuen Konvent weichen müssten oder eine verlassene Abtei wieder bezogen würden“ (M. PARISSE, 136).

<sup>31</sup> F.-J. SCHMALE, „Die Anfänge des Reformpapsttums“, 141.

<sup>32</sup> Vgl. dazu J. WOLLASCH, „Der Einfluss des Mönchtums auf Reich und Kirche“, in K. SCHMID (Hrsg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit: Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Gerd Tellenbach*, Sigmaringen 1985, 35–48.

<sup>33</sup> W. HARTMANN, 56.

<sup>34</sup> J. WOLLASCH, 42.

machen, das exakte Bestimmungen von Fall zu Fall erfordert<sup>35</sup>. Mit Recht stellt sich also die Frage, ob es überhaupt eine ‚gregorianische‘ Reform gibt, und die Antwort ist „aufs Ganze gesehen negativ; die Reform sei umfassender gewesen und weder nach Ursprung noch Umfang auf Papst Gregor VII. beschränkt“<sup>36</sup>. Die Frage nach dem Ursprung der Kirchenreform wird noch heute heftig diskutiert. Der wesentliche Schritt zur Beantwortung dieser und ähnlichen Fragen ist die Erkenntnis, dass das Gedankengut der Reform „allmählich reifte und nicht in einem singulären Ereignis oder in einer einzelnen Persönlichkeit zum Ausdruck kam“<sup>37</sup>.

Ein wichtiger Teil der Reform bezieht sich auf die Vorstellungen von der rechten Verfassung der Kirche und auch ihr tatsächliches Erscheinungsbild. In enger Verbindung mit diesem Erscheinungsbild gilt als ein wesentlicher Punkt der Kirchenreform „die epochemachende Veränderung der tatsächlichen Funktion der Päpste und der römischen Kirche“<sup>38</sup>; eine Veränderung, die durch die Person und die Wirkung von Gregor VII. (1073–1085) eine zuvor noch nie erfahrene Ausdrucksweise und Ausdrucksstärke erhalten hat. Das Papsttum begann seit Leo IX., Nikolaus II. und vor allem Gregor VII.<sup>39</sup>, „die Kirche tatsächlich zu leiten, während die führende Rolle der Päpste in der Zeit davor meist bloßer Anspruch gewesen war“<sup>40</sup>. In der Gestalt Gregors VII. waren „gleich einem Brennspeigel wesentliche Tendenzen der Reform gebündelt“<sup>41</sup>. Er war „alles andere als ein mittelmäßiger Mensch“<sup>42</sup>.

Ob Hildebrand, wie wiederholt behauptet, Mönch gewesen ist, vielleicht sogar in Cluny, ist umstritten<sup>43</sup>; „eine tiefere Persönlichkeitsprägung durch die

<sup>35</sup> G. TELLENBACH, „Gregorianische Reform“. Kritische Besinnungen“, in K. SCHMID (Hrsg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit: Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Gerd Tellenbach*, Sigmaringen 1985, 99–113.

<sup>36</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, in M. GRESCHAT (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11. Das Papsttum 1. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon*, Stuttgart 1984, 155.

<sup>37</sup> U.-R. BLUMENTHAL, *Der Investiturstreit*, Stuttgart 1982, 74.

<sup>38</sup> G. TELLENBACH, „Gregorianische Reform“. Kritische Besinnungen“, 108.

<sup>39</sup> „Der Pontifikat Gregors VII. war unbestritten einer der größten der Kirchengeschichte, aber gerade in den weitreichenden Konsequenzen der Amtszeit des ehemaligen Archidiacons liegen die Schwierigkeiten einer heute mehr und mehr als Desiderat erscheinenden, historischen Biographie dieses Papstes“ (J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln 1984, 19–20).

<sup>40</sup> W. HARTMANN, 45.

<sup>41</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 158.

<sup>42</sup> U.-R. BLUMENTHAL, 128.

<sup>43</sup> Vgl. dazu die Andeutungen bei H. Fuhrmann: „Früh kam er nach Rom, und in späteren Jahren hat Papst Gregor VII. wiederholt erklärt, dass die römische Kirche und der heilige Petrus ihn von Kindheit an ‚ernährt‘ hätten. Gregor verwendet das Wort ‚nutrire‘, das gern für Knaben eingesetzt wurde, die einem Konvent übergeben wurden, und Hildebrand-Gregor erwähnt auch den Stadtpräfekten Alberich und den Senator Censius als seine römischen Mitschüler. Vielleicht war

monastische Lebensform und deren spezifische Spiritualität ist bei ihm jedenfalls nicht auszumachen<sup>44</sup>. „Wir haben in ihm vielmehr eine Person von außergewöhnlicher religiöser Sensibilität zu sehen, die keinerlei Trennung zwischen Diesseits und Jenseits wahrzunehmen in der Lage war<sup>45</sup>. Erfüllt von einer „religiösen Leidenschaft“, die ihm „eher verständlich als das selbstbeherrschte, abgeklärte Streben nach Reform“<sup>46</sup> war, und von einer „Petrusmystik“<sup>47</sup>, die sich bei ihm findet, wollte er den Apostelfürsten auch auf Erden mächtig sehen. Die Realisierung der Führungsrolle Roms innerhalb der gesamten Christenheit: dieses Ziel stand für Hildebrand von Anfang an fest.<sup>48</sup> Gregors Identifizierung mit dem Apostelfürsten ging so weit, dass er überzeugt war, dass seine päpstlichen Handlungen die des Petrus waren und dass die Empfänger aus seinen Briefen die Stimme des Petrus hörten.<sup>49</sup>

Als ein aufschlussreiches wie dramatisches Zeugnis seiner hierokratischen und unnachgiebigen, teilweise wirklichkeitsfremden Haltung gilt der ‚Dictatus papae‘, eine Reihe von 27 päpstlichen Leitsätze<sup>50</sup> aus dem Jahr 1075, deren wichtigste Tendenz die Behauptung der absoluten Sonderstellung der römischen Kirche sowie der führenden Position des Bischofs von Rom ist. „In der Tat dürfte in diesen Sentenzen Gregors Weltsicht und Absicht wohl am deutlichsten zutage treten“<sup>51</sup>.

Woran dem Verfasser lag, war [...] die thesenhafte Ausformung eines Gesamtkonzepts der Kirche, basierend auf der Sonderstellung des Apostolischen Stuhles innerhalb der Christenheit: Nach Ursprung, Macht- und Rechtsfülle besitze der Nachfolger Petri unbedingten Vorrang vor sämtlichen anderen Bischöfen. Die nicht ganz systematische Abfolge der Sätze mutet an wie eine Selbstvergewisserung der eigenen Zuständigkeit in allen Fragen der ‚rechten Ordnung in dieser Welt‘. Der ‚dictatus papae‘ war zweifellos kein Konfliktprogramm für den bevorstehenden Kampf mit dem salischen König, so auffällig in diesem Zusammenhang auch die Aufnahme von zwei Leitsätzen über das Recht des Papstes zur Absetzung von Herrschern und seine

---

Hildebrand dem Aventinkloster anvertraut, wo er möglicherweise die Profess geleistet hat (kaum im burgundischen Cluny)“ (H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 161–162).

<sup>44</sup> W. GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122*, Stuttgart 2000, 116.

<sup>45</sup> B. SZABÓ-BECKSTEIN, *Libertas ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jahrhundert*, Rom 1985, 175.

<sup>46</sup> U.-R. BLUMENTHAL, 128.

<sup>47</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 166.

<sup>48</sup> Vgl. W. GOEZ, 118.

<sup>49</sup> Vgl. U.-R. BLUMENTHAL, 129.

<sup>50</sup> Zum Text dieser Leitsätze vgl. J. LAUDAGE (Hrsg.), *Der Investiturstreit: Quellen und Materialien*, Köln 1990, 56–61.

<sup>51</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 167.

Befugnis, Treueide zu lösen, anmutet<sup>52</sup>. in ganzem Abendland. Aber der Episkopat war ja längst in eine andere Ordnung eingefügt. Zentral ging es um das Verhältnis zwischen dem einen Bischof von Rom und den vielen übrigen! Und so machte das Gesamtkonzept, welches im ‚dictatus papae‘ niedergelegt ist, den Konflikt mit der Krone doch wohl unausweichlich.<sup>53</sup>

### 1.2.3 Der päpstliche Zentralismus

Entscheidend war also für Gregor VII. der mit großer Zielstrebigkeit unternommene Versuch, ein „den Gegebenheiten diametral entgegenstehendes Bild von der Kirche in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Stoßrichtung ging ja nicht nur gegen die Welt, bald vor allem gegen ein theokratisches Königtum und für eine zu errichtende päpstliche Hierokratie. Auch der innerkirchliche Primat des Papstes, seine Herrschaft über alle *ordines* der Kirche, erfuhr jetzt seine Festigung in Richtung auf eine wahre *plenitudo potestatis papalis*.“<sup>54</sup> Die neue Rolle des Papstes zeigte sich einmal darin, dass der Papst seit Leo IX. in vielen Regionen der abendländischen Christenheit in Erscheinung trat, um dort Synoden zu halten oder Kirchen und Altäre zu weihen. Weiterhin wurde der Papst immer mehr von sich aus tätig und griff nicht erst dann in Streitigkeiten innerhalb der Ortskirchen ein, wenn er darum gebeten wurde.<sup>55</sup> Die Entschlossenheit der so genannten Reformpäpste, „den Universalepiskopat des Papstes“<sup>56</sup> durchzusetzen, führte zu Spannungen mit den Metropolitane und Bischöfen der einzelnen Kirchenprovinzen, die es nicht hinnehmen wollten, dass ihre Rechte eingeschränkt wurden.

Diese weitgespannte Zuständigkeit des Papsttums erforderte eigene Organe, die die Päpste unterstützen konnten. So entstanden in dieser Epoche außer dem Kardinalskolleg die päpstliche Kanzlei und eine neuartig organisierte Finanzverwaltung.<sup>57</sup> Als wichtige Helfer der Päpste bei der Durchsetzung ihrer Kontrolle über die westliche Kirche wurden seit der Mitte des 11. Jahrhunderts Legaten in

<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang wirkt allerdings die folgende Anmerkung von Wilfried Hartmann ergänzend: „Diese beiden Sätze, die im älteren Kirchenrecht keinerlei Rückhalt besitzen, berühren merkwürdig, wenn man bedenkt, dass Gregor VII. wenig später tatsächlich von ihnen Gebrauch machte. Daraus hat man geschlossen, dass der Dictatus papae eine Art ‚Regierungsprogramm‘ Gregors VII. sein sollte“ (W. HARTMANN, 23).

<sup>53</sup> W. GOEZ, 118. Zur Beziehung zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., bzw. zu dem im Zusammenstoß zwischen Papst und König zugespitzten Investiturstreit bis zum Wormser Konkordat (1122) vgl. den enzyklopädischen Überblick bei W. HARTMANN, 14–44; vgl. dazu weiter auch U.-R. BLUMENTHAL, 118–146.

<sup>54</sup> H. MORDEK, „Kanonistik und gregorianische Reform. Marginalien zu einem nicht-marginalen Thema“, in K. SCHMID (Hrsg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Gerd Tellenbach*, Sigmaringen 1985, 79.

<sup>55</sup> Vgl. W. HARTMANN, 46.

<sup>56</sup> W. HARTMANN, 46.

<sup>57</sup> Vgl. W. HARTMANN, 46.

alle Regionen Europas entsandt.<sup>58</sup> Gregor VII. hatte in seinem ‚Dictatus papae‘ gefordert, „dass sein Legat allen Bischöfen auf einem Konzil übergeordnet sei, auch wenn er einen niedrigeren Weihegrad besitzt, und dass er gegen diese ein Absetzungsurteil fällen könne“<sup>59</sup>, und hatte diese Forderung auch durchzusetzen versucht.

Die Orientierung der gesamten Kirche auf den Papst, die umfassende Kontrolle der Rechtsprechung und der Verwaltung durch die Kurie und die Lenkung der Personalpolitik von Rom aus war zwar um 1100 in der Praxis nicht möglich – dazu fehlten die verkehrsmäßigen und organisatorischen Voraussetzungen –, aber die neue Struktur der Kirche, wie sie letztlich bis heute besteht, wurde in jener Zeit konzipiert.<sup>60</sup>

### **1.2.4 Das erneuerte Priesterbild – die ekklesiologische Wurzel der Kirchenreform**

In den wissenschaftlichen Untersuchungen zur Kirchenreform des 11. Jahrhunderts ist eine Frage stets kontrovers beurteilt worden: das Problem, wo eigentlich die Wurzeln dieser gesamtkirchlichen Erneuerung zu suchen seien. Bis jetzt bestätigte sich – auch im Rahmen dieser Arbeit – die weitgehend geläufige Erkenntnis, dass eine monokausale Herleitung der gesamtkirchlichen Erneuerung nicht befriedigen könne. Es ist der Verdienst von Johannes Laudage, in seiner Dissertationsarbeit<sup>61</sup>, die „einen Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Selbstverständnisses im 11. Jahrhundert leisten will“<sup>62</sup>, im Anschluss an dem wichtigen Deutungsversuch – der unter anderen von Gerd Tellenbach<sup>63</sup>, Friedrich Kempf<sup>64</sup> und Horst Fuhrmann<sup>65</sup> in Betracht gezogen wurde –, dass ein neues kirchliches Selbstverständnis, eine neue Ekklesiologie, die wahre Ursache für die Reform gewesen sei, auch die Bedeutung „einer hauptsächlich von Italien und Deutschland ausgehenden Reformbewegung, in deren Zentrum die Rückbesinnung auf das Wesen des priesterlichen Amtes stand“<sup>66</sup>, herausgestellt zu haben.

<sup>58</sup> Vgl. W. HARTMANN, 47.

<sup>59</sup> J. LAUDAGE, *Der Investiturstreit*, 57.

<sup>60</sup> W. HARTMANN, 47.

<sup>61</sup> Vgl. J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, Köln 1984.

<sup>62</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 309.

<sup>63</sup> Vgl. G. TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936.

<sup>64</sup> Vgl. F. KEMPF, „Gregorianische Reform“, in *LThK*, Bd. 4 (1960), 1196–1201 und F. KEMPF, „Die Kirche im Zeitalter der Gregorianischen Reform“, in H. JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1, Freiburg 1966, 401–539.

<sup>65</sup> Vgl. H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, in M. GRESCHAT (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 11. *Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon*, Stuttgart 1984, 155–175.

<sup>66</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 310.

Dieses Forschungsergebnis von Johannes Laudage erblickt hinter dem durch das Reformpapsttum stark gewordenen päpstlichen Zentralismus und im Hinblick auf die Kirchenreform die größere als bisweilen eingeschätzte Bedeutung der Lateransynode von 1059:

Nicht die Amtszeit Gregors VII. bildet nun, was die Abgrenzung von Kirche und Welt angeht, den eigentlichen Wendepunkt in der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts; der große Antipode Heinrichs IV. erscheint vielmehr in erster Linie als Vollstrecker einer seit 1059 kanonistisch definierten Ekklesiologie, als deren wichtigstes Element neben der Entfaltung des römischen Primates und der überdiözesanen Ämterhierarchie die Frage der sakramentalen Heilungsvermittlung des priesterlichen Dienstes anzusehen ist.<sup>67</sup>

Schon seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts verbreitete sich nämlich die Angst im reformerischen Denken, ob nicht „der Missbrauch des Priesteramtes die Gläubigen vielleicht der Sakramente beraube“<sup>68</sup>. Man kann also zurecht behaupten, dass erst „die zuerst in den kanonistischen Sammlungen und der politisch-theologischen Traktatliteratur auftauchende Zweifel, ob die von unwürdigen und häretischen Priestern vermittelten Sakramente überhaupt gültig seien“, „die kanonische Form der Vergabe kirchlicher Ämter zu einer alle Reformer belastenden Problematik“<sup>69</sup> fokussierte. Die Frage, unter welchen Umständen ein Sakrament als gültig anzusehen sei, besaß also für die gesamtkirchliche Erneuerung einen so zentralen Stellenwert, dass sie „schon auf der Lateransynode von 1059 durch das Reformpapsttum zum alles beherrschenden Beratungsgegenstand erklärt wurde“<sup>70</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser für das Kirchenselbstverständnis entscheidenden Problematik ist also auch das generelle Investiturverbot für Laien als „langfristig eine notwendige, wenn auch zunächst ungewollte Konsequenz“<sup>71</sup> zu betrachten, unbeschadet der Tatsache, dass seine Durchsetzung „Gregors ureigenes Werk“<sup>72</sup> ist. Denn das absolute Verbot der Laieninvestitur – angekündigt auf der Lateransynode von 1059 – wurde 1078 erstmals tatsächlich von Gregor VII. „unmissverständlich ausgesprochen, wobei ausdrücklich auch Kaiser und Könige als Laien bezeichnet werden, aus deren Hand kein Bistum und keine Abtei angenommen werden dürfte“<sup>73</sup>. Gegen „eine bloß situationsbedingte Zuspitzung des Verhältnisses der beiden Gewalten“ (*sacerdotium* und *imperium*) ist es aber festzuhalten, dass „die

<sup>67</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 310.

<sup>68</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 312.

<sup>69</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 312–313.

<sup>70</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 313.

<sup>71</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 314.

<sup>72</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 160.

<sup>73</sup> W. HARTMANN, 28. Der König, zumal der deutsche König, wird seines Sakralcharakters entkleidet und gilt zudem als ein in seinem Seelenheil durch sein schmutziges Geschäft gefährdeter Mensch (vgl. H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 156).

Auseinandersetzung mit der weltlichen Gewalt von den Reformern bewusst in Kauf genommen werden musste, wenn diese nicht zu Verrätern an den eigenen Prinzipien werden wollten<sup>74</sup>.

Zusammenfassend soll hier festgehalten werden, dass der so genannte ‚Investiturstreit‘, dem mit dem Investiturerzicht des Kaisers in der Urkunde des Wormser Konkordats (1122) ein Ende gesetzt wird, und bei dem „um das Verhältnis von geistlicher zu weltlicher Macht oder noch umfassender: um die ‚rechte Weltordnung‘ gerungen“<sup>75</sup> worden ist, eine weitreichende ekklesiologische Folge hatte, die komprimiert als ein Prozess der „Klerikalisierung der Kirche seit dem 11. Jahrhundert“<sup>76</sup> bezeichnet werden kann:

Der Laie wird aus der Gesamtkirche entfernt, zu der bislang Geistlichkeit und Laienwelt gehörten; die Kirche: das ist in Zukunft die Geistlichkeit als Verwalterin der Heilmittel. Frei von weltlicher Einwirkung sollte die Geistlichkeit sein, was zugleich Bindung an die hierarchisch gegliederte und in ihrem Haupte, dem römischen Bischof, aufgipfelnde Kirche bedeutete. Die Gemeinschaft aller Christen, der Laien wie der Kleriker, heißt jetzt und in Zukunft meist christianitas, Christenheit, nicht mehr Kirche.<sup>77</sup>

### **Exkurs: Das Prinzip der *sanior pars* bei Bischofswahlen im Mittelalter**

Der Umstand, dass im Papstwahldekret von 1059 die Stimmzahl nicht festgelegt war, die ein Kandidat mindestens brauchte, um für gewählt zu gelten, „offenbarte sich bald als ein gefährlicher Mangel“<sup>78</sup>. Außerdem spielte in dieser Zeit das Kriterium der *sanior pars* auch bei der Wahl des Nachfolgers Petri eine bedeutende, wenn auch eher Verwirrung schaffende Rolle. In diesen Begebenheiten sind die Beweggründe zu suchen, die zum Konzilsbeschluss *Licet de evitanda* führten, der letzten Endes einerseits wiederum als eine unmittelbare Reaktion auf die Erfahrungen mit den Papstwahlen der letzten Jahrzehnten betrachtet werden kann, andererseits aber auch als eine folgenreiche Weiterführung des Papstwahldekretes von 1059 anzusehen ist.

Als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Lehre von der *sanior pars* gilt die Bestimmung der Benediktregel über die Abtwahl<sup>79</sup>: Als gewählt gilt, wen die

<sup>74</sup> J. LAUDAGE, *Priesterbild*, 312.

<sup>75</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 155.

<sup>76</sup> G. TELLENBACH, „‚Gregorianische Reform‘. Kritische Besinnungen“, 112.

<sup>77</sup> H. FUHRMANN, „Gregor VII., ‚Gregorianische Reform‘ und Investiturstreit“, 155.

<sup>78</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 770.

<sup>79</sup> Vgl. das 64. Kapitel der Benediktregel „von der Einsetzung des Abtes“ bei E. F. SAUER, *Benediktregel und Weltleute*, St. Augustin-Hangelar<sup>3</sup>1982, 184: „Bei der Einsetzung des Abtes soll immer als Regel gelten, dass derjenige bestellt werde, welchen die ganze Gemeinde einmütig, in der Furcht Gottes, oder ein ob auch geringer Teil derselben nach heilsamerem Rat erwählt hat. Es soll aber der Einzusetzende gewählt werden nach Tugendverdienst und Lehrweisheit, wenn er auch der Letzte in der Ordnung der Gemeinde gewesen.“

gesamte Gemeinschaft oder ein – wenn auch kleiner – Teil durch gesünderen Ratschluss gewählt hat. Worin sich der ‚heilsame Rat‘ äußert, wurde von Benedikt nicht beschrieben. Als Prüfungsinstanz galt lediglich Gott. Daraus geht hervor, dass „Benedikts Bestimmung keine Rechtsformel, sondern eine spirituelle Forderung an die Wähler war zum Schutz eventueller Minderheiten“<sup>80</sup>. Ähnlich ungenau sind die meisten Formulierungen aus dem Frühmittelalter: Wie bei Benedikt bezeichnet *sanior pars* auch in ihnen gewöhnlich eher die Intention der Wähler als die Wähler selbst.

Mit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts veränderte sich die Lehre, später auch die Praxis kirchlicher Wahlen. Die Absicht der Reformer war, „jeden nicht-geistlichen Einfluss auf die Besetzung kirchlicher Ämter auszuschalten, um so die ‚Freiheit der Kirche‘, die immer stärker als vorwiegend vom Klerus bestimmte Gemeinschaft begriffen wurde, zu sichern“<sup>81</sup>. Dafür mussten vor allem zwei Maßnahmen ergriffen und durchgesetzt werden: die Hervorhebung der eigentlichen Wahl gegenüber anderen Akten der Amtseinsetzung<sup>82</sup> und die klare Bestimmung und allmähliche Eingrenzung des Wählerkreises. Weil die Kanonisten seit der Mitte des 12. Jahrhunderts versucht hatten, genauer zwischen der Jurisdiktions- und der sakramentalen Gewalt eines Bischofs zu unterscheiden und infolgedessen auch die Funktion von Wahl und Konsekration exakter zu definieren, war die rechtliche Fixierung dessen, was Wahl und Konfirmation bewirken, immer notwendiger geworden.<sup>83</sup> Gleichzeitig wurden auch Kriterien zur Bewertung von Wählern, des ‚gesünderen Teils‘, und Kandidaten präziser aber letztlich doch unterschiedlich fixiert.<sup>84</sup>

Im Hinblick auf die Wahl der Bischöfe war den sogenannten ‚Gregorianern‘ vor allem die positive Absicht der Wähler wichtig. Gewöhnlich wurde aber die Forderung des Mönchsvaters Benedikt auf die Bischofswahlen übertragen. Und wenn der ‚gesündere Ratschluss‘ überprüft wurde, so geschah das weniger durch kirchliche Instanzen als durch weltliche Herrscher, wie es Kalixt II. 1122 im Wormser Konkordat dem deutschen König ausdrücklich zugestanden hatte. So verwundert es nicht, dass „auch im 11. und 12. Jahrhundert vorwiegend die Herrscher bei zwiespältigen Wahlen entschieden und außer ihnen und dem Ortsklerus die mächtigeren Gruppen der Laien die Auswahl der Kandidaten bestimmten“<sup>85</sup>. Nur selten, wie etwa bei den schis-

<sup>80</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘ bei Bischofswahlen im Mittelalter“, in *Concilium* 16 (1980), 473–477, hier 473.

<sup>81</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘“, 473.

<sup>82</sup> Bisher waren Wahl, Akklamation und liturgische Handlungen gleichwertige Akte der Amtseinsetzung gewesen (vgl. B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘“, 473).

<sup>83</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Papst und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert“, in R. SCHNEIDER, H. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990, 173–195, hier 174.

<sup>84</sup> Vgl. B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘“, 474ff.

<sup>85</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘“, 474.

matischen Papstwahlen von 1130 und 1159, nahmen die Wähler für sich in Anspruch, der ‚größere und gesündere Teil‘ (1130) oder der ‚gesündere Teil‘ (1159) zu sein. Statt dessen war wichtiger „bei Bischofswahlen häufig die Summe, die ein Kandidat der Kontrollinstanz zahlte“<sup>86</sup>.

### 1.3 Die strittige Papstwahl von 1130 – Innozenz II.

Vom Papst Honorius II. (1124–1130) heißt es, er habe kurz vor seinem Tod dem Kardinal Gregor das *Privilegium electionis* gegeben, d. h. er habe ihn als seinen Nachfolger vorgeschlagen. Da die Kardinäle Unruhe in der Stadt befürchteten und angesichts der bestehenden Spannungen im Kardinalskollegium, bestellten sie aus ihrer Mitte einen Wahlausschuss von zwei Bischöfen und je drei Priestern und Diakone, die sogleich nach dem Tod des Papstes in der Kirche des Hl. Hadrian die Wahl vornehmen, im Fall der Uneinigkeit aber noch andere Kardinäle zuziehen sollten.<sup>87</sup> Zu ihnen gehörte neben Gregor auch Petrus Leone, der selbst nach dem Papsttum trachtete. Die Zwietracht innerhalb dieses Wahlausschusses<sup>88</sup> führte dazu, dass am 14. Februar 1130 eine Doppelwahl stattfand: Zuerst hat ein Teil des Wahlausschusses unter der Führung des Kanzlers Heimerich Gregor von S. Angelo als Innozenz II. (bis 1143) zum Papst erhoben; dagegen wählte am selben Tag die stärkere, leonische Partei den Petrus Leone als Anaklet II. zum Nachfolger Petri, dem auch der größte Teil des Volkes, des Adels und Teile des römischen Klerus zustimmten.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Das Prinzip der ‚sanior pars‘“, 474.

<sup>87</sup> Dieses Verfahren, der hier zum ersten Mal bei einer Papstwahl eingesetzt wird, wird von W. Maleczek als „Kompromissverfahren“, d. h. als „electio per compromissum“ bezeichnet – ein Wahlmodus, der sich im Laufe des 12. Jahrhunderts derart verbreitete, dass es im Kanon 24 des IV. Lateranum (1215) zu einer der vorgeschriebenen Abstimmungsarten wurde (vgl. W. MALECZEK, „Abstimmungsarten. Wie kommt man zu einem vernünftigen Wahlergebnis?“, in R. SCHNEIDER, H. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990, 79–134, hier 109). Allerdings ist der Modus einer Kompromisswahl auch bei der Wahl eines Königs bekannt, z. B. 1125 in Mainz. Aufgrund dieser Tatsache wird von W. Maleczek ein interessanter Schluss gezogen, wenn er schreibt: „Bei der Papstwahl von 1130 mag sogar das Modell der deutschen Königswahl fünf Jahre zuvor als Modell gedient haben, denn Gerhard von S. Croce, einer der maßgeblichen Kardinäle jener Zeit, war als Legat in Mainz gewesen. Aber das Verfahren misslang da wie dort“ (W. MALECZEK, 109–110).

<sup>88</sup> „Dieses Gremium sollte einen einhelligen Vorschlag zustandebringen oder aber, und hier beginnen die parteiischen Aussagen zu differieren, einen Mann wählen, auf den sich die Gruppe a *parte sanioris consilii* geeinigt hätte (soweit die innocentianische Quelle); oder aber noch weitere Kardinäle beiziehen und sich mit diesen auf einen Kandidaten einigen (soweit die anakletianische Quelle)“ (W. MALECZEK, 110).

<sup>89</sup> „Der Kompromiss war jedenfalls geplatzt, er war zu wenig im Detail, wo bekanntlich der Teufel sitzt, geregelt. Später, als das Verfahren genauer fixiert war und die kanonistische Interpretation offene Fragen geklärt hatte, zeigten die Kardinäle eine gewisse Vorliebe für den Kompromiss. Im 13. Jahrhundert wurde die Mehrzahl der Päpste auf diese Weise gewählt“ (W. MALECZEK, 110).

Die Wähler beider Parteien wandten sich an den deutschen König Lothar, nicht um Anerkennung, sondern um ihn auf ihre Seite zu ziehen, wobei „die Anaklets auch betonten, dass die Kardinalbischöfe an der Wahl kein Recht hätten“<sup>90</sup>. Ebenso heißt es in anderen Quellen, Innozenz habe sich nach Frankreich begeben, um bei König Ludwig VI. Schutz zu suchen.<sup>91</sup> Als er dort ankam, war die Entscheidung schon gefallen: Auf einer Synode zu Etampes (August oder September 1130) hatte Bernhard von Clairvaux unter allgemeiner Zustimmung für Innozenz sich ausgesprochen, indem er dessen persönliche Würdigkeit, die Priorität seiner Wahl, das Ansehen seiner Wähler und die Person seines Konsekrators, des Bischofs von Ostia, geltend machte. Im Oktober desselben Jahres erkannte auch der Reichstag zu Würzburg – infolge des Eintretens des Heiligen Norbert – Innozenz II. an<sup>92</sup>.

Es lag für Innozenz nahe, aus Veranlassung des Schismas Verfügungen über die Papstwahl zu treffen. Das Dekret Nikolaus' II. entbehrte noch die genauere Regelung einiger Punkte: Zunächst die rechtliche Regelung der Zustimmung von Klerus und Volk zu der durch die Kardinäle vollzogenen Wahl – es war zweifelhaft, ob die Zustimmung rechtlich notwendig oder gleichgültig war.<sup>93</sup> Als zweite Frage war das Verhältnis der Kardinalbischöfe zu den übrigen Kardinälen aufgetaucht. Hermann Josef Wurm weist auf die „aus primären Quellen nicht zu erhärtende Nachricht“<sup>94</sup> hin, Innozenz II. habe auf dem Laterankonzil 1139 ein Gesetz erlassen, welches Klerus und Volk von der Wahl ausschloss und sie einzig den Kardinälen, die „ohne jeglichen Unterschied in ihrer Stellung und Tätigkeit genannt werden“<sup>95</sup>, übertrug. In der Tat wird es bei Innozenz II. um „die Einschärfung und genauere Präzisierung des Gesetzes von 1059 gehandelt haben“<sup>96</sup>.

#### 1.4 Die Doppelwahl von 1159 und der Ausbruch des Schismas

Die Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser setzten sich auch unter der Dynastie der Staufer fort: Während des Pontifikats von Hadrian IV. (1154–1159) beginnt der Streit des Papsttums mit Kaiser Friedrich I., der schlimme Folge für die nächste Papstwahl hatte. Offensichtlich besaß der König, der am 18. Juni 1155 von Hadrian zum Kaiser gekrönt wurde<sup>97</sup>, eigene Vorstellungen über das

---

<sup>90</sup> H. J. WURM, 32.

<sup>91</sup> Vgl. H. J. WURM, 32.

<sup>92</sup> Vgl. H. J. WURM, 32.

<sup>93</sup> Bekanntlich haben die Anakletianer bei der letzten Wahl die Anwesenheit von Klerus und Volk besonders hervorgehoben, während die Erhebung Innozenz' II. ohne diese erfolgt war (vgl. H. J. WURM, 32).

<sup>94</sup> H. J. WURM, 32.

<sup>95</sup> H. J. WURM, 33.

<sup>96</sup> H. J. WURM, 33.

<sup>97</sup> Zu den Ereignissen im Umfeld der Kaiserkrönung Friedrich Barbarossas vgl. J. LAUDAGE, *Alexander III. und Friedrich Barbarossa*, Köln 1997, 62–83.

Verhältnis von geistlicher und königlicher Gewalt: Die Reichskanzlei verwendete in dieser Zeit „den Begriff des ‚sacrum imperium‘, der das Kaisertum als unmittelbar von Gott herrührende Herrschaft interpretierte und ein echtes Verfügungsrecht des Papstes ausschloss“<sup>98</sup>. Dieser Anspruch stützte sich auf ein zunehmend wieder ins Bewusstsein gekommenes Prinzip des römischen Rechts, wonach selbst der Kaiser wesentliche Rechte des Imperiums nicht definitiv aus der Hand geben dürfe. Aufgrund dieses Prinzip ist auch die so genannte Konstantinische Schenkung an den Nachfolger des Apostelfürsten Petrus unberechtigt gewesen.<sup>99</sup> Friedrich Barbarossa zog daraus „die Konsequenzen, indem er alle ‚regalia sancti Petri‘, alle päpstliche Hoheitsrechte weltlicher Art, als Lehen des Imperiums betrachtete, da sein Reich die legitime Fortsetzung des antiken Imperiums darstelle“<sup>100</sup>. Mit anderen Worten, alles, was zum Kirchenstaat gehörte, sollte dem Kaiser lehnspflichtig und damit auch abgabepflichtig sein.

Diese Haltung von Friedrich I. war „ein Angriff auf die kirchliche Libertas aus einer neuen Perspektive. [...] Die vom Kaiser so verstandene Zusammenarbeit von Imperium und Sacerdotium war für den Papst nicht akzeptabel“<sup>101</sup>. Denn der „‚autogene‘ Herrschaftsanspruch Friedrich Barbarossas stand in unlösbarem Gegensatz zu der von der Kurie entwickelten Rechtsvorstellung, dass der Papst aufgrund der Konstantinischen Schenkung als der eigentliche Inhaber der kaiserlichen Gewalt des Abendlandes anzusehen sei und dass ihm demzufolge ein Regalienbesitz von allodialer Qualität zustehe“<sup>102</sup>. Diese unterschiedlichen Auffassungen führten unausweichlich zum erneuerten „ideologischen und machtpolitischen Konflikt“<sup>103</sup> zwischen *imperium* und *sacerdotium*.<sup>104</sup> Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass Papsttum und Kaisertum ihre verschiedenen Rechtspositionen bis 1159 so weit ausgebildet hatten, dass die Differenzen nicht mehr zu überbrücken waren. Der Bruch zwischen Hadrian IV. und Friedrich I. war dann endgültig besiegelt, als der Papst im Sommer 1159 ernsthaft zum Ausdruck brachte, dass er den Herrscher exkommuniziert, sollte er seine Italienpolitik bis zum Ablauf der festgesetzten Frist nicht geändert haben.<sup>105</sup> Der Kaiser entkam

<sup>98</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer“, in M. GRESCHAT (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11. Das Papsttum 1. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon*, Stuttgart 1984, 185.

<sup>99</sup> Vgl. A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil bis zum Ende des 12. Jahrhunderts“, in N. BROX (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur, Bd. 5. Machtfülle des Papsttums (1054–1274)*, Freiburg 1994, 181–252, hier 213.

<sup>100</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 213.

<sup>101</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 213.

<sup>102</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 83.

<sup>103</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 186.

<sup>104</sup> Zu den kirchenpolitischen Entwicklungen der Jahre 1156–1159 vgl. ausführlicher bei J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 83–102.

<sup>105</sup> Vgl. J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 102.

schließlich doch dadurch der Bannung, dass Hadrian IV. innerhalb der genannten Frist, am 1. September 1159 verstarb.

Kurz nach dem Tod des Papstes schlossen die Kardinäle in Anagni folgendes Übereinkommen: Es solle bei der Wahl nach der Gewohnheit der römischen Kirche verfahren werden, indem drei Kardinäle, sogenannte ‚Skrutatores‘<sup>106</sup> ausgesondert werden sollten, um die Meinung jedes einzelnen aufzunehmen und schriftlich zu fixieren. Dann „sollte aber dennoch ein einhelliger Beschluss über einen der Kandidaten gefasst werden“<sup>107</sup>: Wenn, „Gott gebe, dass über einen aus den Kardinälen Eintracht zustande komme, so sei es gut; wenn nicht, so solle man über einen außerhalb des Kollegiums verhandeln; ergebe sich auch da keine Einigkeit, so dürfe niemand einseitig in Widerspruch zu den übrigen Wählern vorgehen“<sup>108</sup>. Analog zu 1130 versuchten die Kardinäle auch 1159, als „die Spannungen im Kolleg eine schwierige Papstwahl ankündigten, einen genaueren als den bisher üblichen Modus procedendi festzulegen“<sup>109</sup>.

Diese Verhandlungen dauerten drei Tage. Sie ergaben zunächst drei Kandidaten, also nicht die erwünschte Einhelligkeit für die Wahl: den Kardinalpriester, Kanzler und Rechtsgelehrten aus Bologna Rolando Bandinelli, das Haupt der kaiserfeindlichen Partei, den Kardinalpriester Oktavian, dessen Kandidatur von den in Rom anwesenden Gesandten Friedrichs unterstützt wurde, und den Kardinalbischof Bernhard von Porto, der „angeblich von Hadrian vorgeschlagen war“<sup>110</sup>. Der letzte wurde schon bald aufgegeben, und seine Anhänger erklärten sich zum Teil für Roland, zum Teil wollten sie sich nicht entscheiden. Bei der Wahl fielen die meisten Stimmen auf Roland: Auf ihn haben sich 14 und auf Oktavian 9 Kardinäle festgelegt.<sup>111</sup>

Gleich nach der Wahl begann man Roland in herkömmlicher Weise mit dem roten Mantel, „dem wichtigsten charismatischen Attribut des Papstes“<sup>112</sup>, zu bekleiden. Dann kam es zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung. Oktavian protestierte im Namen des Kaisers gegen die Immantation von Roland und riss den

<sup>106</sup> „Skrutatores sind erstmalig in der Übereinkunft der Kardinäle knapp nach dem Tod Hadrians IV. in Anagni zu fassen. [...] Da die Kardinäle ihre Vereinbarung als konform mit der consuetudo der römischen Kirche bezeichneten, muss das Verfahren mit Skrutatoren schon einige Zeit in Übung gewesen sein, aber der Beleg fehlt.“ (W. MALECZEK, 114–115).

<sup>107</sup> W. MALECZEK, 114.

<sup>108</sup> H. J. WURM, 33–34. Gleich fügt Wurm noch hinzu: „Eine solche Vereinbarung auf Einmütigkeit wird auch sonst erwähnt und ist nicht unglaublich; es fragte sich nur, was unter Einmütigkeit zu verstehen war, ob volle Einstimmigkeit oder nur Mehrheit der Stimmen; das erstere würde schließlich jede Wahl unmöglich gemacht haben, und deshalb ist dieser Sinn nicht anzunehmen“ (H. J. WURM, 34).

<sup>109</sup> W. MALECZEK, 115.

<sup>110</sup> H. J. WURM, 34.

<sup>111</sup> Vgl. W. MALECZEK, 115.

<sup>112</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 771.

Mantel an sich<sup>113</sup>. Als er ihm von einem Senator fortgenommen wurde, ließ er sich von seinem Kaplan einen schon mitgebrachten Mantel umwerfen. Mehrere seiner Anhänger, die sich bisher beiseite gehalten hatten, kamen herbei, die Türen der Kirche wurden geöffnet, die Mannschaften der kaiserlichen Gesandten drangen ein, und Oktavian wurde als Viktor IV. begrüßt. Roland floh mit seinen Freunden in die Burg von St. Peter, wo er neun Tage eingeschlossen wurde. Durch das Volk befreit, war er am 20. September 1159 durch den Bischof von Ostia als Alexander III. (1159–1181) geweiht. Oktavians Weihe erfolgte am 4. Oktober durch den Bischof von Tusculum.

Kaiser Friedrich I. suchte die Entscheidung an sich zu ziehen und berief eine Synode nach Pavia, zu der „auch die beiden Prätendenten eingeladen wurden, der eine als Kardinal Roland, der andere als Papst Viktor“<sup>114</sup>. An der Versammlung nahmen vor allem Prälatten aus den Ländern des Reiches (Deutschland, Norditalien) teil.<sup>115</sup> Die Alexandriner beriefen sich auf das Mehrheitsvotum<sup>116</sup> der Kardinäle und auf das frühere Datum der Konsekration, während die Viktorianer die ominöse *sanior pars*<sup>117</sup>, die frühere Immantation und die Unterstützung durch nichtkardinalizische Gruppen des römischen Klerus für sich beanspruchten. Unter dem Druck des Kaisers erklärte die Versammlung am 11 Februar 1160 Oktavian als den rechtmäßigen Papst.<sup>118</sup> Da kaum einer der Wähler und Anhänger Rolands (Alexanders III.) erschienen war, konnte man den Prozess ohne größere Schwierigkeiten zu Ende bringen; und so „konnte sich der Herrscher darauf beschränken, das Urteil der Bischofsversammlung feierlich anzuerkennen“<sup>119</sup>.

<sup>113</sup> Bei H. Fuhrmann wird Alexander III. aus einer Schrift von Otto v. Freising zitiert: „verstieg sich Oktavian zu solcher Unverschämtheit und solchem Wahnsinn, dass er den Mantel... wie ein Besessener von unserem Nacken mit eigenen Händen brutal herunterriss und unter lautem Getöse mit sich schlepte“ (H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 771).

<sup>114</sup> H. J. WURM, 34. Viktor nahm die Vorladung an, Alexander aber berief sich auf die Nichtjudizierbarkeit des Papstes und bestritt das Recht des Kaisers auf Einberufung einer Synode, fand sich aber bereit, Friedrich I. Auskunft über seine Wahl zu geben und selbst eine Synode zu berufen (vgl. F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 187).

<sup>115</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 219.

<sup>116</sup> Allerdings soll hier auf die einleuchtende Bemerkung von W. Maleczek hingewiesen werden: „Die komplizierten Berechnungen, die seit über 100 Jahren bei der Erforschung des Schismas angestellt werden, tendieren alle danach, die numerische Majorität festzustellen. Damit wird aber ein anachronistischer Parameter angewendet, denn die zahlenmäßige Stimmverteilung spielte keine wesentliche Rolle. Von den beteiligten wurde die *maior pars* nie ins Treffen geführt, selbst von Alexander III. nicht. Er und seine Anhänger behaupteten, Roland sei *concorditer atque unanimiter* von allen außer dreien gewählt worden, wogegen Oktavian und seine Anhänger ihre Gruppe als *sanior pars* bezeichneten“ (W. MALECZEK, 115).

<sup>117</sup> „Oktavian ließ am Paveser Konzil wohl anerkennen, dass auf ihn weniger Stimmen als auf Roland gefallen waren, aber seine Wähler hätten sich nicht der Verschwörung gegen Barbarossa angeschlossen und stellten somit die *sanior pars* dar“ (W. MALECZEK, 115).

<sup>118</sup> Vgl. W. MALECZEK, 115.

<sup>119</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 122.

„Barbarossa schien am Ziel seiner Wünsche zu sein. Ein sich selbst als *orthodoxorum universitas* definierendes Konzil hatte *remoto seculari iudicio* die Frage der Doppelwahl entschieden; und der Kaiser brauchte demzufolge nicht selbst als Richter über den Papst aufzutreten.“<sup>120</sup> Es kann also kaum einen Zweifel darüber geben, dass die Synode von Pavia nur deshalb einberufen wurde, „um der Erhebung Oktavians einen juristischen Rückhalt zu verschaffen; die Anerkennung Viktors IV. und die Exkommunikation Rolands waren von vornherein beschlossene Sache“<sup>121</sup>.

Kurz danach erklärte Alexander III. am Gründonnerstag des Jahres 1160 in Anagni die Exkommunikation über seinen Rivalen und entband das Gefolge des Kaisers von seinem Treueid. Er erklärte, „als gültiger Papst auch nicht von einem Konzil gerichtet werden zu können, es sei denn, er habe die Synode einberufen und selbst geleitet“<sup>122</sup>. Dagegen argumentierte der Kaiser, nach dem Vorbild seiner Vorgänger aus der Spätantike und dem Frühmittelalter zur Einberufung einer Synode berechtigt zu sein, die den Wahlvorgang zu prüfen habe.<sup>123</sup> Trotz der Bemühungen Friedrichs I. fand der Gegenpapst keinen weiteren Anhang, denn Alexander III. wurde überall<sup>124</sup> anerkannt. Auf Viktor folgten noch zwei weitere Gegenpäpste.<sup>125</sup> „Wie gering tatsächlich die Papstwahl rechtlich festgelegt war, zeigte sich auch darin, dass das historisch letzte Papstwahldekret von 1059 fast nie als Argument benutzt wurde“<sup>126</sup>.

Bei der Papstwahl von 1159 kommen also mehrere Prinzipien nebeneinander zur Anwendung: das Skrutinialverfahren, die *sanior pars*, die größere Zahl der Stimmen, daneben die Zeremonie der Immantation und der Inthronisation. Die Abwendung von dieser mehrdeutigen und mehrteiligen Papsterhebung und der Durchbruch zu einer zweifelsfreien, einer ‚vernünftigen‘ Regelung erfolgte erst 20 Jahre später, als nur mehr die Zahl ausschlaggebend war.<sup>127</sup>

<sup>120</sup> W. MALECZEK, 123.

<sup>121</sup> W. MALECZEK, 124.

<sup>122</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 219.

<sup>123</sup> Vgl. A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 219.

<sup>124</sup> England, Frankreich, die Iberische Halbinsel, seit 1161 auch das hl. Land und seit 1162 das Königreich Sizilien standen auf der Seite Alexanders. Offiziell stand das Reich hinter Viktor und wusste auch Dänemark sowie Ungarn in die Obödienz hineinzuzwingen (vgl. A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 220). Das Verhalten der Ordensgemeinschaften war nicht einheitlich. Zur Bedeutung des Zisterzienserordens während des Schismas vgl. M. PREISS, *Die politische Tätigkeit und Stellung der Cisterzienser im Schisma von 1159–1177*, Berlin 1934.

<sup>125</sup> Paschalis III. (1164–1168) und Kalixt III. (1168–1178).

<sup>126</sup> B. SCHIMMELPFENNIG, „Papst und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert“, 175–176. Schimmelpfennig weiß darauf hin, dass lediglich in einem fiktiven Dialog zwischen Viktor IV. als Kläger und Alexander III. als Angeklagten wurde das Dekret mehrmals zitiert, allerdings nicht zugunsten des vom Kaiser unterstützten Viktor, sondern zur Untermauerung von Alexanders Ansprüchen (vgl. ebd.). Zum Ausbruch und zu den ersten Jahren des alexandrinischen Schismas vgl. weiter J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 102–149.

<sup>127</sup> W. MALECZEK, 115.

## 2. Zum Ereignis: Das Ende des Schismas 1177 und das Dritte Laterankonzil 1179

### 2.1 Alexander III. und die Sehnsucht nach der Einheit der Kirche

In den 18 Jahren des Schismas blieben die Fronten unverändert: „Es kam nun darauf an, das sich abzeichnende Patt durch Ausweitung der eigenen Obödienz zu überwinden; durch Austrocknung des Gegners hoffte man das Schisma zu beseitigen“<sup>128</sup>. Dass es jedoch Alexander III. „vor allem um die Bewahrung und Wiederherstellung der Kircheneinheit ging“<sup>129</sup>, bezeugt seine Haltung auf dem Konzil von Tours (1163): Dieses von englischen und französischen Bischöfen gut besuchtes Konzil wurde „zu einer eindrucksvollen Kundgebung für Alexander“<sup>130</sup>. Man erneuerte den Bann gegen Viktor IV. und seine Anhänger, nicht aber gegen den Kaiser. Schon 1162 hatte nämlich Alexander III. dem Kaiser ausrichten lassen, „er werde ihm ohne jede Bedingung verzeihen, wenn er zur Kircheneinheit zurückkehre“<sup>131</sup>. Obwohl also Alexander III. auf der Synode von Tours „demonstrativ vermied, die Exkommunikation Friedrichs ausdrücklich zu erneuern“<sup>132</sup>, war das Ergebnis stets dasselbe: Friedrich Barbarossa lehnte es ab, seinen Gegner als legitimen Papst anzuerkennen.

Eine ziemlich lange Zeit der Entspannung ergab sich, als Friedrich I. 1167 infolge einer Seuche, die große Teile des Heeres hinraffte, Rom fluchtartig verlassen musste, nachdem er im Frühsommer 1167 die Leostadt besetzt und Paschalis III., den nach dem Tod von Viktor IV. neu gewählten Gegenpapst in St. Peter inthronisiert hatte. Auch die Herrschaft in Oberitalien brach auf diesem vierten Italienzug des Kaisers zusammen, und schismatische Bischöfe wurden durch Anhänger Alexanders ersetzt.<sup>133</sup> Italien war für den Kaiser verloren, „der Versuch, gegen Kurie und Städte die Reichsgewalt in Italien wiederherzustellen, war gescheitert“<sup>134</sup>. Erst die Niederlage gegen die Lombarden bei Legnano 1176 zwang den Kaiser zu ersten Friedensverhandlungen mit dem Papst.<sup>135</sup>

---

<sup>128</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 220.

<sup>129</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 188.

<sup>130</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, in: H. JEDIN (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2*, Freiburg 1968, 67–143, hier 79.

<sup>131</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 188.

<sup>132</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 149.

<sup>133</sup> Vgl. F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 189.

<sup>134</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 81.

<sup>135</sup> Vgl. F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 189.

## 2.2 Auf dem Weg zur Einheit – der Vorvertrag von Anagni und der Frieden von Venedig

Die lange sich hinziehenden Friedensverhandlungen benützte Friedrich I., „um diplomatisch das zu erreichen, was ihm die Waffen versagt hatten“<sup>136</sup>. Er vermochte durch einen Vorvertrag in Anagni mit dem Papst ein Sonderabkommen zu schließen, das bei den abschließenden Besprechungen aller beteiligten Partner als Grundlage dienen sollte. In diesem Vorvertrag wurde vorgesehen, dass er Alexander III. anerkennen, Besitzungen und Rechte des Papstes zurückgeben und mit Normannen und Lombarden Frieden schließen werde; der Papst versprach seinerseits, Friedrich I. vom Bann zu lösen und alles zu tun, um dem Kaiser zu seinem Recht zu verhelfen.<sup>137</sup> Der Vorvertrag schien dem Papst, vor allem was die päpstlichen Besitzungen anging, sehr entgegen zu kommen: „Alexander beschränkte sich auf die Forderung der Kircheneinheit und die Wiederherstellung des Rechts. Die ‚Niederlage‘ des Kaisers bestand allein darin, einen Frieden schließen zu müssen, der Politik und Kämpfe der letzten 18 Jahre vergeblich erscheinen ließ. Der förmliche Friede sollte, wie es hieß, ein ‚wahrer Friede‘ sein: jeder sollte sein Recht erhalten.“<sup>138</sup> Der Lombardenbund glaubte sich aber vom Papst nicht ausreichend vertreten, so dass erneute Verhandlungen mit dem Kaiser in Venedig unvermeidlich waren. Diese Verhandlungen „nutzte Barbarossa mit unglaublichem Geschick zu seinem Vorteil“<sup>139</sup>: Aus dem Frieden von Venedig im Juli 1177 wurden der Lombardenbund und der byzantinische Kaiser ausgeschlossen, aber auch mit König Wilhelm II. von Sizilien wurde nur ein Waffenstillstand vereinbart.<sup>140</sup> In der Frage der Schismatischen Ordinationen hat man sich darauf verständigt, „nur jene Weihen grundsätzlich als ungültig zu verwerfen, die von den Gegenpäpsten selbst oder den von ihnen persönlich ordinierten Bischöfen gespendet worden waren, in allen anderen Fällen aber nach Möglichkeit Milde walten zu lassen“<sup>141</sup>.

Die Versöhnung kam „in einer vielgliedrigen Kette von rechtssymbolischen Handlungen zum Ausdruck“<sup>142</sup>: Zunächst lösten einige Kardinäle am 24. Juli 1177 den Kaiser und seiner Parteigänger vom Kirchenbann; anschließend erklärten die führenden Vertreter der schismatischen Hierarchie, dass sie von nun an Alexander III. und dessen Nachfolger als rechtmäßige Päpste annehmen würden; dann

<sup>136</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 81.

<sup>137</sup> Vgl. F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 189.

<sup>138</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 189.

<sup>139</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 224.

<sup>140</sup> Vgl. A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 224.

<sup>141</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 230. Zu diesem entscheidenden Problem vgl. ausführlicher J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 207ff.

<sup>142</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 220.

erfolgte am 25. Juli vor der Markuskirche in Venedig die feierliche Rekonkiliation des Kaisers: „aus der Proskynesis hob ihn Alexander empor, gab ihm den Friedenskuss und segnete ihn, während die anwesenden Deutschen gemeinsam das Tedeum sangen“<sup>143</sup>. Am 1. August erklärten Papst und Kaiser das Schisma und die zwischen ihnen bestehende Zwietracht für beendet. Der durch diese Symbolhandlungen besiegelte Frieden von Venedig, der „ein Teilerfolg der Kurie“<sup>144</sup> war, „stellte die allseits akzeptierte Grundlage dar, auf der sich die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser künftig entwickeln konnten“<sup>145</sup>.

Damit war das Schisma beendet. Die ganze Christenheit atmete auf. Zwar hatte der Friede keine Grundsatzentscheidung über das Verhältnis von Imperium und Papsttum gebracht, der Kaiser ging praktisch unangefochten aus ihm hervor. Aber auch Alexander III. durfte sich als Gewinner betrachten, wenn er auch, um das Schisma endlich zu überwinden, auf eine Klärung ideologischen Streitfragen verzichtete. Mehr als daran musste ihm am Frieden liegen, der dem Wohlergehen der Gesamtkirche im Augenblick mehr diente als ein formelles, aber widerrufliches Wort des Kaisers.<sup>146</sup>

### 2.3 Das Konzil der wiedergewonnenen Einheit (Lateran 1179)

Durch den Vertrag von Venedig 1177 wurde die harte Auseinandersetzung zwischen Papst Alexander III. und Kaiser Friedrich I. (1152–1190) beendet. Diese Vereinbarungen sahen ein allgemeines Konzil vor, das die Beschlüsse des Vertrags und den Frieden bestätigen soll, um in der Kirche die Einheit zu sichern, die seit dem letzten Konzil schwer geschädigt gewesen war.<sup>147</sup> Inzwischen fand die Kirchenspaltung auch „ihr formelles Ende“<sup>148</sup>, als Kalixt III, der letzte Gegenpapst des Schismas sich Ende August 1178 nach Tusculum begab, um sich Alexander zu unterwerfen. Dafür sprach ihn Alexander von seinen Sünden los und ernannte ihn wenig später zum Rektor von Benevent.<sup>149</sup> „Die Rekonkiliation des Gegenpapstes hatte vor aller Welt deutlich gemacht, dass die Kirchenspaltung endgültig überwunden war“<sup>150</sup>.

<sup>143</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 82.

<sup>144</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 224. Laudage stellt weiter fest: „Der Preis, den die Kurie hierfür zu zahlen hatte, war freilich hoch – sie musste in Kauf nehmen, dass Barbarossa ständig auf das *ius imperiale* pochen würde, und sie begab sich damit in eine Situation, in der sie kaum noch an eine vollständige Einlösung ihrer Restitutionsforderungen denken konnte. Dennoch entschloss sich Alexander, ohne wenn und Aber auf die Zusammenarbeit mit dem Kaiser zu setzen“ (J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 224).

<sup>145</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 221.

<sup>146</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 82–83.

<sup>147</sup> Vgl. G. ALBERIGO (Hrsg.), *Geschichte der Konzilien. Vom Niceanum bis zum Vaticanum II*, Wiesbaden 1998, 209ff.

<sup>148</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 232.

<sup>149</sup> Vgl. J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 232.

<sup>150</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 233.

Die Vorbereitungen auf das Generalkonzil begannen seitens der Kurie „mit der Rückkehr ins Patrimonium“<sup>151</sup>: Im Herbst 1178 bereisten mehrere Legaten die europäischen Länder, um Bischöfe und Äbte zum Konzil, das im Lateran tagen sollte, einzuladen.<sup>152</sup> Das Konzil tagte in der Zeit vom 5. bis zum 22. März 1179 in der an die Basilika in Lateran anstoßenden Aula in drei Sessionen. Bischof Rufin von Assisi nannte den Papst in seiner Eröffnungsrede „Sonne und Quelle der Gerechtigkeit und des Rechts“<sup>153</sup>. Aus der ganzen lateinischen Christenheit traf eine ungewohnt große Zahl – ungefähr 300 – von Konzilsväter ein, „ein imponierendes Zeugnis für den Frieden“, „eine gewaltige Versammlung, eine wirkliche Repräsentanz der Gesamtkirche“<sup>154</sup>. „Auch aufgrund dieser hohen Beteiligung bezeichnet sich diese Versammlung als *das* Laterankonzil, heute als das dritte gezählt“<sup>155</sup>.

Dieses Konzil „setzte sich vor allem das Ziel, das Schisma im Innern der Kirche und den Streit zwischen *regnum* und *sacerdotium* zu beenden“<sup>156</sup>. Dass es eine Bestimmung über die Papstwahl treffen müsste, war nach den vorhergegangenen Ereignissen klar. Alexander III. war fest entschlossen, „dem von ihm bereits im Jahre 1159 verfochtenen Prinzip der *sententia plurimorum* ein für allemal zum Durchbruch zu verhelfen“<sup>157</sup>. In der Dekretale *Licet de evitanda*, die sich selbst als einen Zusatz zu den früheren Wahlgesetzen bezeichnet, ist nur die Rede von dem Verhältnis der Stimmen: Sie bindet eine gültige Papstwahl an eine Mehrheit von zwei Dritteln der wählenden Kardinäle. Da es über den Papst keine Instanz mehr gab, die bei Streitigkeiten angerufen werden konnte, war das Quorum der Zweidrittelmehrheit quasi eine Garantie gegen Wahlanfechtungen: „Einzig und allein der besondere Rechtsstand der Römischen Kirche, die niemals an eine höhere Instanz appellieren könne, mache es erforderlich, für die Papstwahl eine Ausnahmeregelung zu finden.“<sup>158</sup> Dem Kandidaten der Minderheit wird keine Beschwerdemöglichkeit eingeräumt. Die Theorien der *sanior pars* bleiben explizit für immer von der Wahl des Bischofs von Rom ausgeschlossen. Wer es wagen sollte, sich darauf zu beziehen, wird mit Exkommunikation belegt.<sup>159</sup> „Offensichtlich sollte mit

<sup>151</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 83.

<sup>152</sup> Vgl. H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 83.

<sup>153</sup> F.-J. SCHMALE, „Das Papsttum im Zeitalter Bernhards von Clairvaux“, 190.

<sup>154</sup> H. WOLTER, „Bedrohte Kirchenfreiheit (1153–1198)“, 84.

<sup>155</sup> G. ALBERIGO (Hrsg.), *Geschichte der Konzilien*, 209.

<sup>156</sup> J. WOHLMUTH, G. ALBERIGO (Hrsg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Konzilien des Mittelalters*, Bd. 2, Paderborn 2000, 205.

<sup>157</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 234. Allerdings fügt J. Laudage hinzu, dass das Laterankonzil von 1179 mit seiner Papstwahlbestimmung „im Grunde nichts Revolutionäres tat, sondern lediglich die letzte Konsequenz aus jenen Beschlusstexten zog, die im Dekret des Magisters Gratian gesammelt waren“ (J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 235).

<sup>158</sup> J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 234.

<sup>159</sup> Vgl. A. MELLONI, 41.

dieser Entscheidung die Gefahr eines künftigen Schismas eingeschränkt werden; das Ereignis von 1159 durfte sich nicht wiederholen<sup>160</sup>.

Die Dekretale besagt nichts über die Wähler, sie standen seit Nikolaus II. fest; nichts über die etwaige Tätigkeit der einzelnen Klassen der Kardinäle, ein Unterschied unter ihnen findet sich seit Innozenz II. nicht mehr; nichts mehr über ein Recht des Kaisers, das Heinrich IV. erteilte war nicht erneuert, seit langem war von einem Kaiserrechte keine Rede mehr, und der Versuch Friedrichs, sich zum Schiedsrichter aufzuwerfen, war vollständig gescheitert; nichts mehr über eine etwaige Teilnahme des römischen Klerus und Volkes, für sie war kein Platz mehr, wenn die Kardinäle in genau fixierter Stimmzahl die Wahl vornahmen, und die Stellung des Adels, der eben die große Rolle gespielt hatte, hatte sich in der letzten Zeit sehr verändert.<sup>161</sup>

### 3. Zur Nachgeschichte: Die Resonanz von *Licet de evitanda*

Das Dritte Laterankonzil ist mit seinem Dekret *Licet de evitanda* zumal „ein wichtiger Schritt [...] in der Methode“<sup>162</sup> der Papstwahl: Da die neuen Normen nicht in einer Bulle sondern in einer vom allgemeinen Konzil angenommenen Konstitution veröffentlicht worden sind, führt Papst Alexander III. dadurch das Konzil als Garant des Verfahrens der Papstwahl und als Beschützer der Vorrechte der Kardinäle ein. Nach diesem Konzil wird die besondere Rolle der Kardinäle durch die Exkommunikation all derjenigen geschützt, die sich in das Vorrecht der Kardinäle<sup>163</sup>, den Papst zu wählen, einzumischen versuchen.<sup>164</sup>

Der universalen Bedeutung der Aufgabe der Papstwahl wird der Kardinalklerus von Rom in der kommenden Zeit dadurch Rechnung tragen können, dass nichtrömischer Geistlicher zum Kardinalskollegium zugelassen werden.<sup>165</sup> Außerdem behielten immer mehr Bischöfe, die zu Kardinälen erhoben worden waren, seit dem Pontifikat Alexanders III. ihren Bischofssitz bei: „Diese ‚Residenzkardinäle‘ förderten das einheitliche Handeln zwischen der römischen Kirchenleitung und den Oberhirten der großen Kirchenprovinzen; so konnten eine bessere Kontrolle über den Klerus und effektivere Richtlinien im pastoralen Bereich gewährleistet werden“<sup>166</sup>. Dieser neue Kardinalstyp fand sich zwar im Einklang mit dem wachsenden Prestige der Kardinalswürde, der Papst selbst übte aber einen

<sup>160</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 226.

<sup>161</sup> H. J. WURM, 35–36.

<sup>162</sup> A. MELLONI, 41.

<sup>163</sup> Es ist bemerkenswert, dass die im Papstwahldekret von 1059 festgeschriebene Prärogative der Kardinalbischöfe durch die Ergänzungsbestimmungen des Dritten Laterankonzils stillschweigend aufgehoben wurde (vgl. J. LAUDAGE, *Alexander III.*, 235).

<sup>164</sup> Vgl. A. MELLONI, 41.

<sup>165</sup> Vgl. A. MELLONI, 41f.

<sup>166</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 244.

entscheidenden Einfluss darauf aus, wie „die Vorrechte der Kardinäle, deren Beschreibung in den ekklesiologischen und kanonischen Texten doch recht vage ausgefallen war“<sup>167</sup>, in der Praxis tatsächlich umgesetzt wurden.

In der Zeit nach dem Konzilsdekret *Licet de evitanda* drehte sich die Diskussion der Kanonisten im wesentlichen um die tatsächlichen Rechte der Kardinäle während einer Sedisvakanz des päpstlichen Stuhles und bei der Papstwahl. Bei diesen Diskussionen „blieb die Lehre von der *plenitudo potestatis* des Papstes von den Dekretisten unangetastet: Das den Kardinälen zustehende Wahlrecht erlaubte es nicht den Papst auch zu richten“<sup>168</sup>. Die Kardinäle sind „während einer Vakanz nicht das *caput* der Kirche, da mehrere Personen nicht gleichzeitig *ein* Haupt ausmachen können; sie fungieren lediglich *vice capituli*, ohne das Haupt selbst zu sein“<sup>169</sup>.

Rund zwei Jahre nach dem dritten Laterankonzil verstarb Alexander III. am 20. August 1181. Aber die von ihm ergänzte Papstwahlordnung, d. h. das Gebot der Unbedingten Zweidrittelmehrheit bei gleicher Stimmenqualität bewährte sich diesmal – durch Zwiespalt der Wähler ist kein Schisma mehr entstanden: „Während die 120 Jahre vom Papstwahlgesetz von 1059 bis zum dritten Lateranum 1179 ein volles Dutzend Gegenpäpste sahen, kamen Doppelwahlen in den nächsten zwei Jahrhunderten bis zum großen Schisma 1378 so gut wie gar nicht vor“<sup>170</sup>.

Dr. János Vik  
Babeş-Bolyai Universität  
Römisch-Katholische Theologische Fakultät  
I. Maniu nr. 5  
400095 Cluj-Napoca, Rumänien  
janos.vik@web.de

<sup>167</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 245.

<sup>168</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 244.

<sup>169</sup> A. PARAVICINI BAGLIANI, „Die römische Kirche vom ersten Laterankonzil“, 245.

<sup>170</sup> H. FUHRMANN, „Die Wahl des Papstes“, 771.

## TRUTH FROM THE PERSPECTIVE OF CHURCH HISTORY

JÓZSEF MARTON

**Abstract.** The essay proposes a theological and historical reflection on the quest for truth and investigates the relationship between Christianity as revealed religion, and non-Christian religions. The author argues that notwithstanding elements of truth that may be found in other religions, Christianity, due to the historical event of incarnation and redemption, preserves its centrality in pointing the way toward absolute truth.

**Keywords:** absolute truth, revelation, revealed religion, Christianity, non-Christian religions.

According to John 17,17.19 Jesus prays his Father to sanctify his disciples by the truth: “your word is truth. [...] For them I sanctify myself, that they too may be truly sanctified”. The view expressed in this text opens up a new perspective with regard to human existence, which locates the apostolic mission in a concrete historical space. The aspiration to live in and to serve the truth that Christianity regards as the wish of Christ becomes the ultimate reason and finality of the Christian existence. Life built on truth implies seeking and knowing the Supreme Truth, which can be attained through permanent dedication.

Starting with the first theological reflections, the foundation of the Christian existence is perceived in the light of the incarnation, as reflected in John 14,6 and 18,36. The by-now classical John 3,16 asserts: “For God so loved the world that he gave his only Son, so that everyone who believes in him may not perish but may have eternal life”. The Eternal Word given to Christianity is the Incarnated Logos of God. As Ghislain Lafont has remarked, the fullness of the Word can be grasped only through the death and resurrection of Christ, through the prism of the paschal mystery, generator of multiple spiritual gifts.<sup>1</sup>

According to the Gospel of John, Jesus promised his followers: “If you hold to my teaching, you are really my disciples. Then you will know the truth and the truth will set you free” (John 8,31). The incarnation of the Divine Word brought about the true knowledge of God, evident in the historical human essence of Jesus Christ. In the theological argumentation of John, the Incarnated Absolute Truth differs from the conceptual truths of the intellectual philosophical traditions. Thus, from this profound mystical-spiritual perspective the Only Truth “which was in the beginning” is no other than Jesus Christ, the Saviour. In a soteriological-ecclesial vision the whole flow of history finds its finality in the Absolute Truth of the Incarnated Son. He is the founding stone of history. According to the teaching of

---

<sup>1</sup> Ghislain LAFONT, *Histoire théologique de l'Église Catholique : Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994 (Hung. transl. *A katolikus egyház teológiai története*. Budapest, Atlantisz, 1998, 497–498).

Irenaeus of Lyon († 202), the entire history of salvation is reduced to Christ (*anakephalaiosis*), giving the world the gift of redemption.<sup>2</sup>

In his early philosophical writing, *De veritate*, Thomas Aquinas attempts to systematize different definitions of truth. Combining the neo-Platonic and the Aristotelian tradition he proposes an epistemological definition of the concept: truth is the conformity of the object with the intellect (*veritas est adequatio rei et intellectus*). On the other hand, with Augustine's definition in view, truth is what exists unconditionally (*verum est id quod est*), it is what shows us what really is (*veritas est qua ostenditur id quod est*).<sup>3</sup>

The entire structure of the medieval Christian thought was based on the "prime truth", the foundation of the ontological hierarchy, belonging firstly to the Divine Intellect, and in a secondary, analogical order, to the human one. Truth of an individual entity was conceived in relation with human cognitive abilities.<sup>4</sup> According to his definition, Thomas Aquinas saw truth as belonging to reason. In a narrow context, this type of truth is of another nature than that found with the gospel writers, for whom the supreme truth is precisely the Incarnated Word, Jesus Christ.<sup>5</sup>

With the development of scientific paradigms, the concept of truth has undergone a process of re-interpretation. In the 17<sup>th</sup> century, Isaac Newton, the founder of modern science, was convinced that the world of natural phenomena is governed by an unchanged Eternal Reason, manifested under the form of physical law. Thus, in the empirical evaluation of time and nature becomes the place where the Logos is revealed in a tangible way. In the Newtonian view, the concept of truth can be properly defined and placed at the confluence of theology, philosophy and natural sciences.

In the 19<sup>th</sup> century, the representatives of positivism thought that truth could be found exclusively in natural sciences.<sup>6</sup> Nevertheless 20<sup>th</sup> century scientists realized that the truth of exact and experimental sciences can be used in the service of devastating causes, should they refuse the insight of Christian moral norms.

Once our perception of the universe changed, due to the scientific contributions of Albert Einstein and Max Planck, certain scientists re-evaluated the

<sup>2</sup> IRAENAUS, *Adv. Haer.* III.18,1; I.14,1; II.20,8; III.11,8.

<sup>3</sup> Karl RAHNER – Herbert VORGLIMMER, *Teológiai Kiszótár* Kleines Theologisches Wörterbuch, 1976, Hung, transl. *Teológiai Kiszótár*, Budapest: Szent István Társulat, 1979, 288–290.

<sup>4</sup> Thomas AQUINAS, *De Veritate*, I,14.

<sup>5</sup> József NÉMETH, „Az igazság Szent János evangéliumában és leveleiben”, *Szolgálat* 81 (1989), 14; Joseph CANNING, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, London / New York: Routledge, 1996, Hung. transl. *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*, Budapest: Osiris, 2002, 67–73.

<sup>6</sup> Karl PEARSON, *Grammar of Science* (1892), Dover Publications, 2004, Hung. *A tudomány grammatikája*, *Szolgálat* 81 (1989) 3–4.

Newtonian perspective, claiming that “in the abyss of the symmetry laws and natural phenomena hides the active presence of the Cosmic Logos.”<sup>7</sup>

Following the ontological argumentation we can state that whoever comes to know what truth is, is in fact touched by the light of the eternal divine truth, even if that person is not conscientious that actually the real source of the Absolute Truth is God.

It was precisely this absolute and universally valid characteristic of truth which was questioned by the representatives of relativism. Belonging to a historically limited space and time, the human ability of knowledge is contingent upon numerous psychic conditions, socio-cultural influences and on the scientific progress of human society. Every historical era is characterized by a specific view on the human existence and the world in general. This worldview also contains some values, which in a later period are eventually reconsidered, due to the imposition of new scientific-cultural models. This relativist model resides in the convictions that the flow of the temporal-historical events are devoid of any providential finality.

Against this theory I would suggest that incontestably there is absolute truth, which cannot be contingent upon the oscillations of the historical events. For example, the crimes against humanity are not and cannot be perceived as having a positive value, not even when re-evaluated from an ulterior perspective of history. Such is the case of the concentration camps.

If an historical space was characterized by a certain type of truth and some values with a limited validity, these realities would be relevant only in a certain historical context. These considerations also imply that different eras of history cannot be compared or appreciated at their just value. As a result history cannot be perceived as a unitary process, having a coherent flow of events, with a transcendent finality.<sup>8</sup> In this case historical truth did not have a transcendent unchanged value and the quest for truth would only trigger the perceptive and unconditional appropriation of other opinions. This attitude would also imply that every human attitude is already arbitrary, devoid of any solid grounding.<sup>9</sup>

Due to the divine origin, the human person is the only being oriented towards truth, having the certainty of its knowledge. But if this ontological orientation, as primordial potentiality, did not direct itself toward what exists unconditionally and perpetually, absolute truth would not be reached.

---

<sup>7</sup> Heinz R. PAGELS, *The cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature*, Toronto, 1982.

<sup>8</sup> Heinrich DENZINGER, – Peter HÜNNERMANN, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* [Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentaschenungen, 1991], Bátornytenye – Budapest, Szent István Társulat, 2004, 580–587.

<sup>9</sup> WEISSMAHR Béla, “Filozófiai megjegyzések az igazság isteni voltáról”, *Szolgálat* 81 (1989), 6–7.

The perception of truth cannot be limited to the inborn human capacity of knowledge; it implies a personal concrete involvement, as well as freely chosen attitude with respect to the supreme authority of the absolute truth.

The unconditioned choice for truth also implies the projection of the human existence over an absolute reality, which surpasses the finite individuality of one's existence. Whoever accepts the authority of absolute truth is actually following moral principles, which are devoid of any selfishness. The quest for truth is not only a fundamental moral attitude, but also the basis of all the virtues.

The unconditioned orientation towards the eternal truth through personal involvement can be also understood from the context of a new ontological structure: searching and perceiving an absolute reality is in fact the gradual discovery of what exists unconditionally, namely God, even when some reject or are not aware of the divine existence. Whoever serves the truth, actually serves God. For this reason whoever is guided by the principle of truth, contributes both to his/her redemption and that of the ones around him/her<sup>10</sup>.

Under these circumstances church history is confronted with the question: What is actually the sense and purpose of Christian mission, if those seeking the truth may be redeemed even when belonging to non-Christian religions?

Taking different paths, the different religions have the same goal, namely to reach the same absolute reality. Yet, some are considered to hold revealed truth, while others are not. Here the question arises: can a religion that holds revealed truth be replaced or completed with elements belonging to other religions, or religious traditions? Nowadays, we witness the tendency of introducing arbitrarily into Christianity foreign elements belonging to various religious and spiritual traditions. Founded upon God's eternal and irrevocable revelation in Jesus Christ, Christianity rejects any kind of aleatory "improvement". If Christianity was subjected to some corrections, completions, this would implicitly mean that it is a lacunar or erroneous religion, not having the right as imposing itself as religion of the Absolute Truth. The identity of our Christian faith is given by an historic event: the incarnation of the son of God, who redeemed humanity, being crucified and ascending to heaven in the eternal glory of the Father.

This amazing truth can be perceived as the Supreme Truth of human history, only to the extent that the human conscience is illuminated by the fullness of divine grace. The three "stages" of the history of salvation: incarnation, crucifixion (death) and resurrection are not the fruit of one concrete historical era. Stepping into the historical linear time and space, Jesus remains unchanged along the history. But not being the product of human civilization, Jesus becomes a transforming figure in the non-Christian cultural environment.

In Jesus Christ's historical character God is the one who totally gives himself to humanity, promising to always be with us in the Christian ecclesial

---

<sup>10</sup> WEISSMAHR, *Filozófiai megjegyzések*, 11–12.

community and offering His followers a new life, the eternal glory of resurrection. The divine Word is no longer passed on through the prophets, as now God is the one who reveals himself as absolute and almighty presence. In the historical person of Jesus Christ the eternal Mystery is revealed, in the plenitude and splendor of the Being, as the Founder of all human aspirations, the only eternal and infinite truth. Whoever believes in him will not abide in darkness, but will be guided by the spark of the light of divine love in the discovery of his/her *raison d'être*.<sup>11</sup>

If Christianity is the only religion revealing the supreme absolute Truth, to what extent are other religions considered to be unfounded, devoid of truth? The different religious traditions cannot be evaluated from a unilateral perspective. Saint Paul had been already alarmed by the presence of distorted religions (Gal 1,8-9; 4,14-15). Nevertheless, we can not regard all non-Christian religions as wrong paths, as spiritual aberrations. The sacred texts of the great non-Christian historical religions offer a wide vision on the universe and human existence, which is expressed through some mystical and ascetic experiences. This common foundation with regard to the understanding of the Divine is due, on the one hand, to the fact that the power of the intellect can discover absolute truth, and on the other hand to the constant certainty that the work of the divine grace is present outside the Church (Rom 1,19-20). These religions were always considered as valuable spiritual traditions, but Christianity is compelled to declare, according to Saint Cyprian's famous formula: *salus extra ecclesiam non est*.<sup>12</sup> In an ecclesial context we may add that Christianity is the only revealed religion of the supreme truth, as "God cannot be any longer Father, if the Church ceases to be Mother".<sup>13</sup>

*Nostra Aetate*, issued by the Second Vatican Council, deals at length with the relations between the Catholic Church and the non-Christian religions. The document views in a favorable light the non-Christians spiritual traditions, emphasizing their profound spirituality, as through their ascetic and meditative exercises these religions contribute to reaching a divine absolute reality. Some aspects of the whole divine Truth are also present in the major non-religious traditions. Thus the urgency of the Christian witness is imposed: "Therefore go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Matt 28,19). Preaching the gospel of redemption, Saint Paul confesses: "God our Savior, who wants all men to be saved and to come to knowledge of the truth" (1 Tim 2,4).

The pastoral constitution *Gaudium et Spes* asserts that those who live without the knowledge of Christ do not necessarily live without his presence, and as a result they are not completely outside the ecclesiastic community, "because

<sup>11</sup> ALSZEGHY Zoltán, „Egyetlen igaz vallás?”, *Szolgalat* 81 (1989) 23–26.

<sup>12</sup> CYPRIAN, *Epistolae*, 73, 21.

<sup>13</sup> CYPRIAN, *De ecclesiae unitate*, 6: "Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem".

divine grace works invisibly in their souls as well.” Thus the ones who do not have knowledge of Christ, will be redeemed, but we, the baptized in Christ, who are in the possession of divine truth, shall be judged according to the way in which we used our maturity and responsibility in the apostolic mission for truth.<sup>14</sup>

As a final conclusion, we can state that God wants the redemption of every person. The revealed path towards redemption is that of faith and Christian witness, moved by the divine gift of divine truth, God. Christ cannot be neglected or ignored<sup>15</sup> because “salvation is found in no one else, for there is no other name under heaven given to men by which we must be saved” (Acts 4,12).

Dr. József Marton  
Babeş-Bolyai University  
Faculty of Roman-Catholic Theology  
I. Maniu nr. 5  
400095 Cluj-Napoca, Romania  
jmarton@rocateo.ubbcluj.ro

---

<sup>14</sup> Cf. PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, Rome, 1975.

<sup>15</sup> ALSZEGHY, *Egyetlen igaz vallás?*, 28–30.

## THE PROFESSION OF FAITH AND THE OATH IN THE HISTORY OF THE CHURCH

RÓBERT I. LUKÁCS

**Abstract.** The essay analyses the biblical-theological basis and the historical development of the profession of faith and of the oath, focusing subsequently on the evolution of the legal regulations on the matter from the perspective of Roman Catholic canon law.

**Keywords:** profession of faith, oath, canon law

What does it mean to profess one's faith in Christ? Why does a person make a profession of faith? What motivates someone to do it publicly? Professing one's faith indicates that a Christian has reached a certain level in his or her journey with God. This journey is a process that leads through different stages. It is a process of maturation. At an important moment in life, we come to the point where we publicly proclaim Jesus Christ as our Saviour. By this proclamation we show that we have reached a certain level of maturity in our relationship with God.

Faith is not the conclusion of a process of reasoning, nor is it a logical inference, but it is the absolute belief in divine revelation. Once we accept revelation, we are compelled to believe and not to debate. Divine revelation it is to be accepted in its entirety and with firmest belief. There is no room for question or doubt once God has spoken. That is why Catholic faith is so strong and so absolute. There can be no wavering or hesitation; no ifs, ands or buts when revelation has declared something.

Faith, therefore, means believing what God declares us, not because we understand it, nor because we approve it, but simply because God, who speaks, is the Truth itself. He can neither be in error, nor declare what is erroneous. By accepting revelation we admit that God has declared something to us.

Whoever says "I believe", is at the same time saying "I pledge myself to what we believe." Communion in faith needs a common language of faith, normative for all and uniting all in the same confession of faith.<sup>1</sup>

The profession of faith is a sign of recognition and communion between the believers. From history we know that several Professions of Faith or symbols have been formulated according to the needs. The different formulations of the Creed help us to understand deeper our faith and the faith of all times.<sup>2</sup>

The 1983 Code of Canon Law regulates the profession of faith and the oath of fidelity in canon 833. At baptism, everyone is bound to profess the faith. This

---

<sup>1</sup> *Catechism of the Catholic Church*, Ottawa, Publication Service, by Canadian Conference of Catholic Bishops, 1994, 185 (p. 51).

<sup>2</sup> *Catechism of the Catholic Church*, 193 (p. 52).

canon speaks also of several other persons who are bound in different ways to make a profession of faith and take the oath of fidelity at different stages in life. In this study we shall examine the historical background and values behind the wording of this canon.

The laws and requirements of the Church may seem at times too demanding and burdensome since their final purpose is not always evident to those who are primarily affected. For this reason it is salutary and profitable to get to the roots of the legislation, to study the historical development and the theological background of the laws and, most importantly, to find out the intent and the interpretation given by the legislator.

## 1 The Profession of Faith and Oath in the Bible

Formulas of profession of faith date back to the beginning of the Church. But we can also find examples of this even in the Old Testament. The one who said “Amen” committed himself/herself to act. We find one of the summaries of the Jewish Creed in the book of Deuteronomy. In the New Testament we also find short formulas in which believers profess their faith in Jesus.

The oath was a common practice in the time of the Old Testament, but Jesus did not encourage his followers in this custom, therefore it became used only for very special occasions.

### 1.1 Faith and profession of faith in the Old Testament

We often find ourselves describing our actions with words. But in fact we often find difficulty to express in words our feelings and acts. We feel that the gap between action and language can never be bridged. One may rightly ask, what is the function of the word. First of all, the word indicates the truth. If it is not conveying truth, it becomes falsehood. When we express something with words, our word refers to something beyond it. If we do not have this background, our words would be apart from us. Our words never can be neutral, because the whole person speaks and the whole person receives. If our words and actions are not corresponding, if we are not telling the truth, then we are lying.<sup>3</sup>

When we go back in history to identify the concrete image our ancestors had in mind in expressing their relations with God by a particular term, we have to see what was the profane meaning of this word in a profane context. In this way it would be easier to understand and to penetrate more deeply into the religious reality indicated.<sup>4</sup>

The Hebrew word for “faith” is *he’emin*. It is a conjugational form of a verbal root *aman*. This verb can be expressed with English words like bearing,

<sup>3</sup> J. ELLUL, *Ce que je crois*, transl. G.W. Bromiley, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989, 23–27.

<sup>4</sup> S.J. HEIJKE, *The Bible on Faith*, transl. F.V. Heiden, De Pere, WI: St. Norbert Abbey Press, 1996, 3.

carrying and supporting.<sup>5</sup> Many languages today use the word “amen”. It does not mean only “yes”, especially in the Old Testament, where one who pronounces this word commits himself/herself and acts. In the case where a contract between two parties, the “amen” meant that the other party was assured that the spoken word will not remain empty.

The other word for faith, *'emet* is usually translated with truth, but it has a deeper meaning: valid, binding reality. The people are convinced that God is a solid base, a good foundation upon which they can build up their life. They can rightly commit themselves into His hands (Psa 31,6).<sup>6</sup> The Hebrew term “faith” comprises all dimensions of human life. Ancient Jews accepted the Lord as a firm fortress, like a rock in the desert. There were no reservations with regard to God’s reliability. Denying God’s reliability they would have lost the firmness and stability in their own hearts.<sup>7</sup>

The origin of the Israelite covenant is based on the formula that was generally adopted in the international relations of that period. Here we must distinguish between two kinds of treaties; one that is made by equal partners and the other one which is imposed upon a vassal by an overlord. In the latter case the vassal was obliged, but not the overlord.

The Lord made several promises to the chosen people. After making the covenant Yahweh promised his blessing. He promised that they will have a country flowing with milk and honey. Apart from this, we find also what is known as the ‘historical credo’ and a good example of this is found in the book of Deuteronomy; “My father was a wandering Aramean. He went down into Egypt to find refuge there, few in numbers; but there became a nation, great, mighty, and strong. The Egyptians ill-treated us, they gave us no peace and inflicted harsh slavery on us. But we called on Yahweh the God of our fathers. Yahweh heard our voice and saw our misery, our toil and our oppression; and Yahweh brought us out of Egypt with mighty hand outstretched arm, with great terror, and with signs and wonders. He brought us here and gave us this land...” (26,5-9)<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> HEIJKE, 3–4.

<sup>6</sup> HEIJKE, 4–5 and also *The Jerome Biblical Commentary* [= *JBC*], edited by R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, Englewood Cliffs, N. J., 1968, 77:40. “In the ancient Near East the spoken word was conceived as a distinct entity laden with power. This was eminently true of the divine word. Similarly the human word was a being endowed with power, but in a lesser degree. The power of the human word was most clearly manifested in solemn utterances such as blessings and curses, contracts, promises, and other processes that were intended to stabilise human relations.”, 743.

<sup>7</sup> HEIJKE, 6–10.

<sup>8</sup> Quotations are taken from the Jerusalem Bible, Garden City, New York, Doubleday, 1971.

One can therefore understand the reason why all the holy leaders of the Jewish nation have endeavoured to strengthen the people's faith. They renewed several times the covenant, evoking their "Amen" to the Lord's offer.<sup>9</sup>

This kind of covenant was in the same time a vow. The people was strictly obliged to fulfil the covenant. It was a special prayer where the person not only asked for a favour but also strengthened his request by promising to give something in return. These kinds of vows were only for men. For example, the father could cancel a vow taken by his unmarried daughter.<sup>10</sup>

We could see that in the Old Testament human oath-giving stood in parallel with divine oath-taking. It was customary that the people took oaths not only in judicial but also in everyday matters, sometime, only to guarantee the truth, or to pledge fidelity to their promises.

The background for oaths in the Old Testament is found as an expression of divine faithfulness to the chosen people: "he promised on oath to Abraham, Isaac, and Jacob" (Gen 50,24) to make them a great nation and give them a land (Gen 22,16; 26; 35,12)<sup>11</sup>

## 1.2 The New Testament

From the beginning of the New Testament it is clear that the writers of the Gospels invite the readers not only "to believe that Jesus is the Messiah, the Son of God" (John 20,31), but also to profess their faith publicly. The followers of Jesus were expected not only to believe in him, but also to manifest their belief in public, especially when they went to proclaim him in cities and villages where he was about to go: "Whoever acknowledges me before others I will acknowledge before my Father. Whoever disowns me before others I will disown before my Father in heaven" (Matt 10,32).<sup>12</sup>

From the beginning of Christianity we find professions of faith. The oldest profession is "Jesus is the Lord".<sup>13</sup> In the New Testament there are no precisely defined and authorised creeds. The Church from the beginning did preach, sing, pray, exorcise, celebrated the sacraments. During these activities and along the years, more or less fixed formulas have been established. The most common of these were the Christological formulas.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> W. BOUWMEESTER, *The Bible on the Covenant*, transl. I. V. Landesteyn, De Pere, WI: Saint Norbert Abbey Press, 1996, 69.

<sup>10</sup> *JBC*, 76:122.

<sup>11</sup> Catholic Theological Society Of America Committee, *Report on the Profession of Faith and Oath of Fidelity*, 15 April 1990, 11.

<sup>12</sup> *Report on the Profession of Faith and Oath of Fidelity*, 8-9.

<sup>13</sup> L. ORSY, *Profession of Faith and the Oath of Fidelity. Theological and Canonical Analysis*, Wilmington, DE, Glaizer, 1990, 11.

<sup>14</sup> J.H. LEITH, *Creeds of the Churches. A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, Atlanta: John Knox Press, <sup>3</sup>1982, 12-13.

On oath-taking in the New Testament, one cannot really establish a clear cut approach. On one hand God is presented as faithful to “the oath that he swore to Abraham our father” (Luke 1,73). On the other hand Jesus asked his followers to profess their faith in his teaching, but he never asked them, to confess his teaching under oath. His word, “Amen, Amen, I say to you” was used like a solemn introduction.<sup>15</sup>

## **2 The historical development of the profession of faith and the oath of fidelity**

The profession of faith is as old as Christianity. In the early ages, such a profession was surprisingly brief. In the early Church the profession of faith was one of the most important points during the gatherings of the believers. Along the years, the profession of faith did not remain a mere ceremony but become a canonical requirement for ecclesiastical office-holders.

In like manner, the oath is also a religious act. Contrary to the profession of faith it is taken when necessary to verify the truth or to corroborate a pledge for a future performance. Oaths are pronounced before the appropriate authority accompanied by a symbolic gesture.

### **2.1 Patristic and Medieval time**

We have seen that from the beginning the followers of Christ confessed their faith, not only in prayers, but also before the community, to show that they share the same belief. This confession, this creed was also an utterance; the utterance of a religious faith. Just as happiness needs to be expressed, to be shown and wants to be revealed, so also our faith has to be revealed and needs to be expressed. This expression of the faith is a function of the whole person; mind, heart, and will.<sup>16</sup> It is well known that the first legislation on the profession of faith was liturgical and concerned the sacrament of baptism. In the first two centuries of Christianity, most of the converts were adults. During the ceremony of their baptism, they made the

---

LEITH, 14. Some examples of Christological confessions are Mark 8,29: “And he asked them, ‘But who you say that I am?’ Peter answered him, ‘You are the Christ.’”; 1 Cor 12,3: “Therefore I want you to understand that no one speaking by the Spirit of God ever say ‘Jesus be cursed!’ and no one can say ‘Jesus is the Lord’ except by the Holy Spirit”; Rom 10,9: “if you confess with your lips that Jesus is the Lord and believe in your heart that God raised him from the dead, you will be saved; Phil 2,11: “every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father”.

<sup>15</sup> *Report on the Profession of Faith and Oath of Fidelity*, 9.

In the same issue p. 14; we read that Chrysostom also warned against demanding oaths from others: “If you believe that the man is true, do not impose the obligation of the oath; but if you know him to be a liar, do not force him to commit perjury.” Those who demand an oath from person who commits perjury need to ask themselves: “Have I not become the cause of the sin?”

<sup>16</sup> S. J. HUNTLY, *Creed and creeds: their functions in religion*, London: Longmans, Green, 1848, 35–38.

profession of faith. After many years this custom developed and had the force of law.<sup>17</sup> During the years, for the preparation of the catechumen, catechetical formulas were elaborated. These formulas were a kind of summaries of the complete profession of faith, because the converts received the text of the profession of the faith only a few days before baptism.<sup>18</sup>

In his writings, Saint John Chrysostom explains how the custom to recite the symbol goes back to the time of the Apostles. In the commentary on the Nicene Creed, Christianus Lupus says that the recitation of the Apostle's Creed<sup>19</sup> was the foundation of the rules of the early Christians, "communio pacis, appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis." He mentions that for the early Christians the recitation of the Symbol was the password. The fact that one was able to recite it, provided the individual the assurance that one would be welcomed in whichever community one might go.<sup>20</sup>

The Nicaea-Constantinopolitan Creed, which dates back to the council of Constantinople I in 381, is considered to be the great achievement of these years. It is also called the ecumenical creed, and came to serve as a norm for orthodoxy.

In these years we see that the milieu in which the creed-making process takes place leaves its mark upon it. The places and times determine even the style and form of the creed. At the time the creeds are judged by history as well as produced in history. The Creed of Nicaea is a good example. It did not receive universal acceptance until the assent of the people at large became evident. In fact, we know that in the second session of the Ecumenical Council of Chalcedon in 451, the older documents were publicly read. Among these documents were the following: the Creed of Nicaea, the Creed of the Council of Constantinople, the letter from the Patriarch Cyril to Nestorius etc. After the reading of the documents,

---

<sup>17</sup> W. J. CANAVAN, *Profession of Faith*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1942, 3.

<sup>18</sup> *Report on the Profession of Faith and Oath of Fidelity*, 12. Letter of Pope Saint Clement of Rome to James, brother of the Lord. See. CANAVAN, 3. "Christo resurgente et ascendete in coelum, misso Sancto Spiritu, collata Apostolis scientia linguarum, adhuc in uno positi, symbolum quod nunc fidelis tenet Ecclesiae unusquisque, quod sensit, dicendo, condiderunt; ut discedentes ab invicem hanc regulam per omnes predicarent."

<sup>19</sup> According to legend the Apostle's Creed was composed by the Apostles on the tenth day after the Ascension under the inspiration of the Holy Spirit. This is a legend, but for the Apostle's Creed added a prestige. This legend is originated from Lorenzo Valla and subsequent scholars.

The ancestry of the Apostle's Creed developed in Rome around the end of the second century. "The origin of this creed is not clear; but its early form is likely preserved in the Interrogatory Creed of Hippolytus Apostolic Tradition (215), the creed submitted by Marcellus to Julius I (340), and Rufinus' Commentary on the Apostles Creed (404) which was based on the baptismal creed of his church, Aquileia, but in which he is careful to point out divergences from the Roman Creed." LEITH, 22-23.

<sup>20</sup> CANAVAN, 5.

the Fathers, according to Hefele-Clark, exclaimed: “This is the faith of the Fathers; this is the faith of the Apostles; we believe thus; the orthodox believe thus.”<sup>21</sup>

In the early times of Christianity the creeds could not be imposed by simple *fiat* by the Church upon its members. The faithful examined, corrected, rejected, and confirmed them. They have to be confirmed not by assembly so much as by the common-sense wisdom of the Christian community.<sup>22</sup>

In the preceding paragraphs we have seen that in the early centuries, the primary concern of the Church regarding the faith was that this faith be professed by all those receiving Baptism, or by those who returned to the fold from heresy. In accepting the creeds the faithful have an important role. The Christian community was always the one who made it, who professed it, or rejected it.<sup>23</sup>

## 2.2 Roman Law

The major part of the Christian community lived on Roman territories. The major creeds are not only rooted in history as their source and basis, but they are also marked by that particular history. We can find the expression, the words, the actual meanings embedded in the culture of the Romans.<sup>24</sup>

The Roman Empire was not just a bloody persecutor of Christianity. It provided an eminently rational government for its subjects. The Romans tolerated all the religious sects of the far-flung empire but in the same time they expected that all their subjects would respect the official religion of Rome, i.e. to worship the Emperor and the ancestral deities. Under this kind of toleration there were not many obstacles in the way of spreading the Gospel.

The Roman Empire was founded upon the law. The laws were expressed in clear and short forms. This had a favourable influence on formulation of the profession of faith. At the same time the Empire provided a good example of unity and efficient organisation. This example was adopted by the Christian community when it came to found the dioceses and ecclesiastical provinces.

After intermittent bloody persecutions, Constantine the Great in his decree of Milan in 313 granted freedom and official recognition to the Christian Church. Shortly thereafter, in early 324, Constantine expressed the hope that all his subjects would renounce the heathen superstition and profess the Christian faith.

Under Julian the Apostate in 363, paganism came back for a short period of time, but Christianity made great strides under Gratian in 383. In 380, as the

---

<sup>21</sup> CANAVAN, 6.

<sup>22</sup> LEITH, 3.

<sup>23</sup> CANAVAN, 7.

<sup>24</sup> LEITH, 3.

ultimate triumph, the Emperor Theodosius (364–395) issued his famous decree ordering all of his subjects to profess the Catholic faith.<sup>25</sup>

### 2.3 Profession of Faith in the Middle Ages

The most important and widely used collection of Laws, was compiled by the Camaldean monk, Gratian in the year 1140. It was called *Concordia Discordantium Canonum, Nova Collectio, Corpus Iuris Canonici*, but more commonly known as the *Decretum*. It was cited by Popes and Ecumenical Councils, but it was never approved as an authentic collection. In his collection Gratian included canons on the profession of faith. He considered only those canons which he thought were regarded as obligatory in his days. The *Decretum* listed those canons and decretals that have been approved as such: the important tenth canon of the XI Council of Toledo, the canons from the IV Council of Carthage, the twelfth canon of the Council of Laodicea.<sup>26</sup>

Although there was a considerable increase in ecclesiastical legislation during the century that elapsed, between the collection of Gratian and the publication of the *Decretals* of Pope Gregory IX (compiled by St. Raymond of Pennafort from existing collections and promulgated in 1234), only few laws called for dealing with the profession of faith.<sup>27</sup> In these laws one can find a summary of the existing legislation as to who were subject to the requirement of a profession of faith.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> CANAVAN, 12–13. “Cunctos populos quos clementiae nostrae temperamentum in tali volumus religione versari quam Divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat...hoc est ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris, et Filii, et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus.” (Codex Theodosianus)

<sup>26</sup> CANAVAN, 26–27.

<sup>27</sup> CANAVAN, 29.

<sup>28</sup> 1. Those who were to be baptised. 2. Converts from heresy before they received into the Church. 3. Very probably, clerics, before their ordination, if we are to accept the theory that the “examination” required by many of the councils from the time of Nicea and Laodicea included at least an implicit profession of faith. The oath to keep the faith, imposed by the XI Council of Toledo on all about to be ordained, contained such a profession, at least implicitly. 4. Bishops, before their consecration, as the evidence of the *Liber Diurnus* shows that this was the practice very probably in use from the fourth or fifth centuries and possibly earlier. In addition to this customary profession, an extraordinary profession of faith was asked for and received by the Pontiffs in the times of heresy and questioned orthodoxy. 5. Archbishops before they received the Pallium, as is evidenced by the legislation on the matter by Pope John VIII in the ninth century, and also by a formulary in the *Liber Diurnus* giving a profession for one receiving the pallium. 6. The Sovereign Pontiffs at the time of their installation (at least for four centuries, i.e., from the fourth to the eight, and possibly longer), as is evidenced by the *Liber Diurnus*. (Although the *Liber Diurnus* does not indicate that there was a penalty imposed on those Bishops or Pontiffs who refused to make or neglected to make the profession of faith.) CANAVAN, 32–33.

## 2.4 The Council of Trent

The Council was first convened on 13 December 1545. This was the starting point, but there were long interruptions until December 1563. Two major issues seemed to make such an assembly imperative; first, the general state and the practice of the Church, and second, the teaching and doctrine of the Church. Among the clergy, the doctrine of the Church was not well known, and consequently in practice they were committing many mistakes. For the Council, the doctrinal part became the most important. They wanted to answer all the questions asked by the Reformation. But since the Protestants were not present, they could not hear the answers. On the other hand, the council fathers were not allowed to read the Protestant publications. As a result of this, they managed to clarify some problems for the Catholics but they fell short of answering the challenges of the Protestants. As a conclusion we can say that the Council, while it did not succeed in healing the rift in Christendom, it did shape the life of the Roman Catholicism for a whole epoch, and its importance cannot be overestimated.<sup>29</sup>

The creed of the Council of Trent was promulgated in 1564 by Pope Pius IV. It repeats the Symbol of Constantinople and sums up the essential doctrinal elements declared by the Council. It is a summary of the doctrines of Trent.<sup>30</sup>

As to who should be obliged to make the profession of faith, the Council of Trent specified:

1. Those promoted to the dignity of Bishop or Cardinal.
2. Those promoted to the dignity to which the care of souls was attached; the oath had to be taken before the Bishop, or if he was impeded, before the Vicar General or the Officialis.
3. Those promoted to the canonicate and the dignities of Cathedral churches; the oath had to be taken before the Bishop or his Vicar General or Officialis and also before the Cathedral chapter.
4. Patriarchs, Primate, Archbishops, and all those who by right or custom ought to be present at the provincial council first held in their territory after the Council of Trent.
5. All those promoted to the dignity of Patriarch, Primate, Archbishop on the first occasion that they attended the next provincial synod.
6. All others who then held or would hold any ecclesiastical benefice and whose duty it was to be present at the diocesan synod were to make a profession of faith on the first occasion a diocesan synod would be held after their appointments.
7. At the beginning of the scholastic year, masters, teachers, and others in universities and colleges of general studies were to take an oath to teach only the orthodox faith.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> LEITH, 339.

<sup>30</sup> LEITH, 439.

## 2.5 The Post-Tridentine time

After the conclusion of the Council of Trent in 1564 Pope Paul IV, promulgated the text of a profession of faith. It was the wish of the Council fathers, that the text not be part of the acts of the Council. This profession of faith contains the Nicene-Constantinopolitan Creed to which the “definitions” of the Council were added. It is the first time the text included some promises, such as *spondeo, voveo ac iuro: sic me deus adiuvet*. The purpose of these promises was that all the faithful be obedient to the discipline of the Church, and committed to its doctrine.<sup>32</sup>

After the lapse of over 300 years, in 1877 the Sacred Congregation of Council, at the request of Pope Pius IX expanded the Tridentine profession by adding the principal definitions of the Vatican I (1869–1870) Council to the original text.<sup>33</sup> This was the doctrine regarding the primacy of the Roman Pontiff and his infallible teaching authority.<sup>34</sup> This profession of faith is found in the 1917 Code.

In 1910 Pope Pius X required the oath of all those who wished to graduate as doctors in Sacred Scriptures (DS 3505–3528). He also ordered that all those who assume ecclesiastical offices must take an oath against Modernism.<sup>35</sup> This was in conformity with the condemnation of Modernism by the decree of the Holy Office *Lamentabili* (1907)<sup>36</sup>, and of the Encyclical *Pascendi dominici gregis* (1907).<sup>37</sup> The motu proprio *Sacrosanctum antistitum* (1910), which contains the text of the oath, reiterates the earlier condemnations in a more detailed manner.

The Congregation for the Doctrine of Faith in 1967 promulgated “A formula to be used in the future in those cases in which the law prescribes a Profession of Faith; to be substituted for the Tridentine formula and the anti-modernism oath.”

<sup>31</sup> CANAVAN, 37–38.

<sup>32</sup> ORSY, 11–12. *Enchiridion Symbolorum* [=DS], Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, ed. XXXVI, Herder, Borcione-Friburgi Brisgoviae–Romae, MCMLXXVI, (1862–1870), 567–601.

<sup>33</sup> DS 1869, 586–601.

<sup>34</sup> 20 January 1877, in AAS (1877), 71 ff.

<sup>35</sup> Pius X defined the errors of modernism and condemned them. He prescribed the oath against heresy in the constitution *Pascendi*, and the motu proprio *Sacrosanctum antistitum*. The following were obliged to make a profession of faith and to take the oath against modernism:

1. Clerics to be ordained to major orders. 2. Priests chosen as confessors or preachers, before they receive their faculties to exercise these offices. 3. Pastors, canons, and those appointed to benefices, before they take possession of those benefices. 4. The officials of the Episcopal curia and the ecclesiastical tribunals, not excepting the Vicar General and the judges. 5. Lenten preachers. 6. Officials of the Roman congregations and tribunals, who must take the oath and make the profession before the Cardinal Prefect or secretary of the Congregation or tribunal. 7. Moderators and teachers of religious families and congregations before they assume their office.

<sup>36</sup> DS (3401–3466), 669–674.

<sup>37</sup> DS (3745–3500), 675–683.

This new oath was based on the text of the Nicene-Constantinopolitan Creed with an added paragraph (AAS 59 [1967], 1058). The Congregation clearly intended to return to the pre-Tridentine simplicity of a profession of faith, which was in line with the spirit of Vatican II.

Paul VI, on June 30, 1968, at the end of the Year of Faith, closed the liturgical celebration with a solemn profession of faith, called “*The Creed of the People of God*.”<sup>38</sup> This text is a very comprehensive text, but it was never used in the liturgy or in the juridical sphere.

Pope John Paul II in his Apostolic Constitution *Sapientia Christiana* (1979), ordered that those who teach subjects concerning faith and morals in “ecclesiastical faculties” must make profession of faith before they can receive their canonical mission (AAS 1979, 483).

In the new Code of Canon Law, promulgated by Pope John Paul II in 1983, Canon 833 lists those office-holders of the church who must make a profession of the faith before assuming their office.

Finally, in 1989, the Congregation for the Doctrine of Faith published the new formula of the Profession of Faith and Oath of Fidelity. The obligation of taking the oath was expanded from bishops-elect to all the groups listed in numbers 5 through 8 of canon 833.<sup>39</sup>

Lukács I. Róbert  
Catholic Theological Institute Alba Iulia  
Bethlen Gabriel. 3  
510009 Alba Iulia, Rumänien  
lukacsi@sis.uab.ro

---

<sup>38</sup> AAS 60 (1968), 433–445.

<sup>39</sup> AAS 81 (1989), 104–106, cf. ORSY, 11–18.

## BOOK REVIEW

**John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World* (NovTSup 111), Leiden/Boston: Brill, 2004.**

The volume is edited by the Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity section of the Society of Biblical Literature. The editors regard it as a companion to the translation of Philodemus' *On Frank Criticism* (1998), and as part of the conversation between biblical scholars and classicists, pursued by this group. The volume is organised in three sections: Philodemus' ethical, theological, rhetorical, aesthetic and historical works, his thought within the context of the Greco-Roman world, and Philodemus and the New Testament world.

In the introduction John T. Fitzgerald summarises the studies of the last three decades that reassess the importance of Philodemus' work. David Armstrong addresses Philodemus' fragmentary *De morte*, arguing for a mixed, Epicurean and non-Epicurean audience, and comparing the adaptability of Philodemus' discourse with that of Paul's. Armstrong shows that alongside the orthodox Epicurean view on the inevitability of death Philodemus introduces some non-typical motives, such as the understanding for the natural pain that may be felt even by the wise in certain circumstances of death. Diskin Clay deals with Philodemus' *Ordering of the Philosophers*, and suggests that his dispassionate treatment of Academic and Stoic philosophers (compared with his polemical *On the Stoics*) should be seen as part of an educational project that aimed at integrating Epicureanism into the history of Greek philosophy and at advancing its acceptance by Roman elites. Clay compares the treatment of certain philosophers in these histories with that in his *On Frank Criticism*, showing that the former are not only unprejudiced, but also assign Epicurean attitudes to non-Epicurean philosophers like Cleanthes and Plato. Dirk Obbink takes issue with David Sedley's suggestion that Epicureans were comparable to a Hellenistic cult, due to their quasi-religious reverence for the founders and to their interest in orthodoxy. Obbink sustains his point with the example of Philodemus' *On Piety* and argues that Epicurus' words are authoritative not on their own, but only insofar they provide demonstrative argument for his position on Epicurean piety. A canonisation properly speaking seems to be less obvious than suggested by Sedley. David Sider distinguishes between Philodemus' poetic and prosaic self, arguing nonetheless that his epigrams should be seen as illustrations of his philosophical views. Epigrams 3 and 29 are seen as poetic demonstrations of his view on death (developed in *De morte*) and on frank criticism. Through the difficulties of restoring the manuscript of *On Frank Criticism* L. Michael White addresses the broader subject of ancient private libraries and that of the preservation and transmission of philosophical writings.

Elizabeth Asmis discusses the wider issue of Epicurean lifestyle, economics and attitude to wealth, focusing subsequently on Philodemus' *On Wealth* and *On Household Economics*. Asmis argues that beyond continuing Metrodorus' position and rejecting that of the Cynics, Philodemus adapts standard Epicurean teaching on wealth to Roman conditions. He thus contends that enjoyment of wealth, when paired with moderation, is a good Epicurean position. By doing so he invites Roman aristocrats to turn their estates into havens of philosophical friendship, instead of engaging in politics and military career. The contribution of David L. Balch continues the discussion on Philodemus' two economical treatises, very much in the same line, and presents a partial translation of these treatises. Subsequently Balch argues that the shift within the Jesus movement from ascetic wandering preachers to household churches is more than a sociological transition, being comparable with the confrontation between Epicurean and Cynic attitudes to wealth. Robert N. Gaines discusses Philodemus' involvement in the development of late Hellenistic rhetorical theory, against the background of first century BCE tendencies, manifest in particular in Cicero's writings. Pamela Gordon discusses the partiality of the extant sources on Epicureanism, as illustrated by the attitude to the presence of women disciples, and by the hostility to the Garden couched in gendered terms. Putting forward a critical reading of ancient polemical sources (e.g. Plutarch, Seneca), Gordon shows how, through the tendency of gendering virtue and vice, Epicurus and Epicureans are derided as effeminate due to their rejection of public roles (political and military) and their misinterpreted hedonism. The depiction of female disciples as hetairai posits a difficult question; here again Gordon's nuanced discussion is worth attention. In a detailed essay Glenn S. Holland tackles with Lucian's understanding of parrhesia, especially in his *Piscator*. His satire on philosophers, on the contradictions of their systems is compared with Philodemus' use of frank criticism and satirical attacks on adversaries, like in *On the Stoics*. A brief final note cautions the readers of Paul against taking at face value the device of satiric exaggeration, invective and irony directed at his opponents. (One could add that the same goes for the pseudonymous epistles.)

The third part, on Philodemus and the New Testament, is introduced by the essay of Benjamin Fiore on the Pastoral Epistles in the light of Philodemus' *On frank criticism*. Fiore argues that the Pastoral Epistles may be seen to be in conversation with Epicureanism. Certainly differences outnumber similarities, as aptly detailed by Fiore, the most prominent being the assessment of ἡδονή. One may on the other hand wonder whether μὴ πλήκτης, ἐπιεικής (1 Tim 3,3), σέμνος (1 Tim 3,8.11 *passim*) and even the αὐτάρκεια (1 Tim 6,16) are specific enough to be regarded as Epicurean values also shared by the Pastorals. The application of the principle of frank criticism to promote moral improvement is indeed a practice shared by the Pastoral Epistles. J. Paul Sampley analyses Paul's frank speech in Galatians and 2 Corinthians, a criticism practised in the spirit of friendship, similarly to the employment of *parrhesia* in Philodemus. Bruce M. Winter parallels

BOOK REVIEW

Philodemus' and Paul's criticism of orators' excessive concern with "rhetorical delivery" (ὑπόκρισις). The volume is concluded with a detailed essay by John T. Fitzgerald on Hellenistic Gadara, the native city of Philodemus.

With all the diversity of the themes and approaches proposed by the contributors, the volume is doubtless an important contribution to scholarship on Epicureanism in general, on Philodemus in particular, and offers valuable insights for New Testament studies.

*Reviewed by Korinna Zamfir*