

# Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt

## Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive

Wolfram Kinzig

E-mail: kinzig@uni-bonn.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.107



### Abstract

The article discusses possible reasons for the lack of references to Christ's ethical teaching in the creeds. It suggests that the earliest rules of faith were composed in order to propagate a particular view of the divine status of Jesus Christ which served to safeguard salvation. By contrast, debates about the ethical consequences of a life dedicated to Christ did not touch upon doctrine proper. Nevertheless, initially, credal and ethical statements were often combined in theological discourse. However, when the fluid rules of faith coagulated into fixed formulae, things gradually changed. For creeds express both a personal loyalty to God and a consent to a series of propositional statements. As such they became increasingly incompatible with ethical commandments which are, by nature, adhortative or imperative. In addition, the earlier equilibrium between creed and paraenesis began to shift when, in baptismal catechesis, knowledge about matters of faith was given more attention than the teaching of Christian love for one's neighbour. Finally, it is discussed in what context, if at all, Christians were taught about biblical ethics.

### 1. Einleitung<sup>1</sup>

„Das sogenannte ‚apostolische Glaubensbekenntnis‘ kann ich nicht für einen vollständigen Ausdruck des Christentums halten, da die ‚Nachfolge‘ Christi, das praktische Lernen von Christus in ihm gar nicht erwähnt ist.“<sup>2</sup> Dies schrieb der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf im Jahre 1891 an die Oberkirchenbehörde der württembergischen Landeskirche. Mit seiner Selbstanzeige löste der aufmüpfige Geistliche die zweite Phase der Apostolikumsstreitigkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche in Deutschland aus, in die sich später auch Adolf Harnack einmischte.<sup>3</sup> Letzterer äußerte sich dann bekanntlich mehrfach zum Fall Schrempf. So publizierte Harnack in diesem Zusammenhang auch eine kleine Abhandlung zur Geschichte des Glaubensbekenntnisses, in der er dem römischen Symbol, aus dem das Apostolikum erwuchs, attestierte, es sei in seiner Zeit in der Abwehr von „fremde[n] und seltsame[n]

Gedanken“ in Bezug auf das Evangelium „doppelt groß und ehrwürdig“ gewesen. Er fuhr fort:

„Was ihm den höchsten und bleibenden Wert verleiht, das ist, neben dem Bekenntnis zu Gott als dem allmächtigen Vater, das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes unserm Herrn, und das Zeugnis, daß durch ihn die heilige Christenheit, Vergebung der Sünden und ewiges Leben geworden sind. Allein man vermißt den Hinweis auf seine Predigt, auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie in den Evangelien leuchtet. Das Symbol enthält eigentlich nur Überschriften. In diesem Sinne ist es unvollkommen; denn kein Bekenntnis ist vollkommen, das nicht den Heiland vor die Augen malt und dem Herzen einprägt.“<sup>4</sup>

Der Vorwurf, das Apostolikum entbehre jeglichen Hinweises auf die Predigt Jesu und die darin enthaltenen ethischen Weisungen, welche dem Christen die Nachfolge ermöglichten, war nicht neu, und er wird bis in die Gegenwart hinein wiederholt.<sup>5</sup> Er trifft natürlich nicht nur das in den

<sup>1</sup> Ich danke den Mitgliedern meines Doktorand\_innen- und Habilitand\_innenkolloquiums für anregende Diskussionen und Dr. Julia Winnebeck sowie Nathalie Thies für kritische Lektüre. Abkürzung im Folgenden: FaFo = KINZIG, Faith, 2017.

<sup>2</sup> Zit. bei WINNEBECK 2016, S. 207.

<sup>3</sup> WINNEBECK 2016, S. 191–286.

<sup>4</sup> HARNACK 1892 (1904), S. 254.

<sup>5</sup> Vgl. etwa SCHWARZ 1985, S. 440, der fordert, „andere Summarien des christlichen Glaubens“ müssten „in der katechetischen Unterweisung den Gebrauch der Bekenntnisse ergänzen, da wichtige Grundbestandteile der christlichen Lehre, wie etwa Verkündigung Jesu, Taufe, Eucharistie und Ethik[,] in den herkömmlichen

lateinischen Kirchen omnipräsente Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern ebenso das ökumenisch weiter verbreitete Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: In beiden Bekenntnissen (und auch sonst in den allermeisten altkirchlichen Symbolen) findet sich kein Hinweis darauf, wie Christen ihr Leben gestalten und mit ihren Mitchristen umgehen sollen, obwohl sich etwa in den Zehn Geboten (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21), dem Doppelgebot der Liebe (Mk 12,29–31 parr.) oder der Goldenen Regel (Lev 19,18; Mt 7,12; Lk 6,31) durchaus auch ethische Summarien in der Bibel zur Einfügung in ein Symbol oder (im Falle des Dekalogs) wenigstens zum Verweis angeboten hätten, wie sie ja in der patristischen Literatur auch breit diskutiert wurden.<sup>6</sup> Stattdessen hat man das Symbol von Anfang an als Zusammenfassung *dogmatischer*, aber nicht *ethischer* Lehren verstanden. Warum ist das so?

Leider verbieten sich schnelle und einfache Antworten, etwa die, dass nur dogmatische Fragen strittig gewesen wären und damit einer Festlegung in Form eines Symbols bedurft hätten. Denn es war ja nicht so, dass ethische Probleme nicht kontrovers verhandelt worden wären: Man denke nur an die Auseinandersetzungen um das Kaiseropfer in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Nordafrika oder an Fragen der Sexualethik, etwa was die Wiederverheiratung Verwitweter betraf.<sup>7</sup> Die beißenden Polemiken gegen die sittlichen Zustände unter den Christen Roms brachten Hieronymus so viel Ärger ein, dass er die Hauptstadt verlassen musste.<sup>8</sup> Wenn man sich die Bußpraxis der Alten Kirche insgesamt anschaut, wird schnell deutlich, dass die Einschätzung der Schwere von Vergehen und der dementsprechend zu verlangenden Genugtuung von Patriarchat zu Patriarchat, ja von Diözese zu Diözese differiert hat. Diese Differenzen und daraus entstehende Kontroversen führten zwar zu einer reichen Synodalesetzgebung, aber Normen christlichen Verhaltens wurden nicht in Formeln festgelegt, die von jedermann auswendig zu lernen waren, und nur sehr selten dazu, dass Personen oder Gruppen anathematisiert wurden.<sup>9</sup> Doch warum wurde

---

Glaubensbekenntnissen nicht erwähnt werden.“ Ähnlich konstatiert von katholischer Seite Gerda Riedl ein Defizit und meint, „die Integration jesuanischer Wirksamkeit und christlicher Ethik“ sei „offenkundig an einer konsequent theozentrisch-heilsgeschichtlichen Ausrichtung deklaratorischer Glaubensbekenntnisse“ gescheitert. Sie fährt fort: „Das Bekenntnis gesamtbiblisch bezeugter und (groß-) kirchlich verbürgter Ereignisse der Offenbarungsgeschichte Gottes für seine Schöpfung lässt tatsächlich wenig Raum für ethische Handlungsanweisung (Mk 12,28–34 u.a.) oder missionarischen Verkündigungsauftrag (Mt 28,19)“ (RIEDL 2004, S. 248).

<sup>6</sup> Zu den Zehn Geboten vgl. z.B. RÖTHLISBERGER 1965, S. 43–62; zum Doppelgebot der Liebe KANY 2013, Sp. 703–708; zur Goldenen Regel DIHLE 1981. Allgemein auch DIHLE 1966.

<sup>7</sup> Vgl. dazu v.a. CROUZEL 1971.

<sup>8</sup> Vgl. REBENICH 1992, S. 152, 176–179.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. FaFo § 517 (Pelagius), u.a. gegen Manichäer und Jovinian.

der Glaube dogmatisch fixiert und warum wurden diese Fixierungen, die Symbole, im Zusammenhang der Taufe dann liturgisch tradiert, während man in ethischen Fragen darauf verzichtete, obwohl auch hierfür verbindliche Normen entwickelt wurden? Warum haben sich in Katechese und Liturgie keine Summarien durchgesetzt, die theologische und heilsgeschichtliche Informationen mit Hinweisen für das christliche Leben verbanden? Diesen Fragen möchte ich im Folgenden weiter nachgehen. Dabei werde ich mich auf die Entwicklung in der lateinischen Kirche bis in die Karolingerzeit beschränken.

## 2. Das Verhältnis von *regula fidei*/Symbol und Erfüllung der Gebote

Zunächst wende ich den Blick zurück auf die Entstehung der genannten Bekenntnisse. Das Credo des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) gehört bekanntlich in die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der göttlichen Trinität im 4. Jahrhundert und hat ein Vorläuferbekenntnis in dem Symbol, welches das später so genannte I. Ökumenische Konzil von Nizäa im Jahre 325 verabschiedete. Streitpunkt war hier der „Status“ Jesu Christi. Handelte es sich bei ihm um ein Geschöpf oder aber um eine göttliche Gestalt, und falls letzteres, wie war diese Gottheit im Verhältnis zu dem Schöpfergott zu bestimmen, wie er sich im Alten Testament offenbart und wie ihn Jesus selbst bezeugt hatte? – das waren die Fragen, die die Konzilsväter beschäftigten und die eine breite, teilweise erbittert geführte Debatte in Gang setzten. Sie dauerte den größten Teil des 4. Jahrhunderts an und führte zu einer Fülle von Symbolformulierungen, bis am Ende das Bekenntnis von Konstantinopel in der Auseinandersetzung eine breite ökumenische Mehrheit fand.<sup>10</sup> Der Anlass der Kontroverse ist nicht ganz deutlich. Offenbar sahen gewisse Kreise in Alexandrien und anderswo (die sog. Arianer) den jüdisch-christlichen Monotheismus in Gefahr, wenn man die Gottheit Jesu zu emphatisch hervorhob. Dies löste auf der Gegenseite die Befürchtung aus, die Annahme einer Geschöpflichkeit Jesu könnte die Erlösung des Menschen (welche im strengen Sinne eine *göttliche* Tat sei) akut gefährden. Somit ging es bei den Gegnern der Arianer – etwas vereinfacht ausgedrückt – vornehmlich um die „Mechanik“ der Erlösung, bei der die Gottheit Jesu eine zentrale Rolle spielte. Damit waren Fragen berührt, welche den Bereich der *regula fidei*, der Glaubensnorm, akut tangierten, ein Problem, auf das ich gleich noch zurückkomme.

Wesentlich schwieriger ist es anzugeben, welchem Sitz im Leben das Vorgängersymbol des Apostolikums, das sog. (alt)römische Symbol (Romanum, R), entstammt. Es ist erstmals in der Mitte des 4. Jahrhunderts in einem Brief Markells

---

<sup>10</sup> Vgl. die Belege in FaFo, Kap. 7.1.

von Ankyra an Julius von Rom bezeugt<sup>11</sup> und hat dann in die gesamte lateinische Kirche hinein in der Weise ausgestrahlt, dass es mit Modifikationen zum Missions- und Taufsymbold avancierte. Wegen seiner Kürze und wegen der unklaren Überlieferungslage ist nicht zu erkennen, welche Ursprungssituation zur Formulierung von R geführt hat. Daher ist in der Forschung strittig, ob R bereits in das 3. Jahrhundert gehört (so die ältere Symbolforschung) oder ob es möglicherweise von Markell (eventuell unter Rückgriff auf römische Vorlagen) selbst formuliert wurde (so die These von Markus Vinzent, der sich ursprünglich angeschlossen hatte<sup>12</sup>). Nach dem derzeitigen Stand der Erkenntnis ist allerdings, wie mir mittlerweile deutlich geworden ist, auch damit zu rechnen, dass R gar nicht in Rom, sondern an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert in Nordafrika entstanden ist.<sup>13</sup>

Eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft von R ist allerdings im vorliegenden Zusammenhang nicht entscheidend. Denn unstrittig ist, dass alle Symbole inhaltlich auf den dogmatischen Fundus zurückgreifen, wie er der *regula fidei* des 2. und 3. Jahrhunderts zugrunde liegt.<sup>14</sup> Die durch die Inkarnation gegebene Notwendigkeit binitarischen bzw. trinitarischen Denkens machte den christlichen Glauben komplex und darum auch angreifbar. Zwar fehlten binitarische Spekulationen auch im Judentum nicht, aber sie entschieden sich insofern von den diesbezüglichen christlichen Überlegungen, als „im Judentum des Zweiten Tempels die göttliche oder halb-göttliche Gestalt neben Gott niemals Mensch“ wurde.<sup>15</sup> Der Binitarismus des Judentums blieb darum spekulativ und – wenn man so will – auch „experimentell“. Demgegenüber musste das Christentum die Inkarnation in sein Nachdenken über Gott wesentlich integrieren. Die sich daran entzündenden Kontroversen drehten sich nicht um diese oder jene Form von Christentum, sondern es ging um das Christsein überhaupt. Zugespielt ausgedrückt: Wenn nicht klar war, wie die Person Christi zu deuten war, dann gab es *überhaupt* kein Christentum, unabhängig davon, wie es im Einzelnen aussah und praktiziert wurde. Dies war in ethischen Fragen anders: Hier stritt man in erster Linie um die *Intensität* oder die *Qualität* christlicher Lebensvollzüge. Das kann man sehr deutlich an den Auseinandersetzungen um das Kaiseropfer sehen: Menschen, die in den Christenverfolgungen abgefallen waren, galten grundsätzlich weiterhin als Christen – nur so ist ja die Vehemenz zu erklären, mit der um die Bedingungen für die *Wiederaufnahme* in den Schoß der Kirche gestritten wurde. Im zeitgenössischen Judentum hingegen

waren Identitätsfragen so eng an die Einhaltung ethischer Normen gekoppelt, dass das Problem der Formulierung des zugrunde liegenden Glaubens an Gott demgegenüber in den Hintergrund treten konnte. Die fehlende Notwendigkeit, die historische Figur Jesu Christi theologisch zu integrieren, erlaubte es, Fragen der Vermittlung zwischen Gott und Welt gewissermaßen „akademisch“ zu behandeln, ohne sie unmittelbar als identitätsstiftend anzusehen.

Die *regula fidei* der Christen beruhte nun auf der Vorstellung, es gebe im Hinblick auf Gott Vater, die Person Christi und die Bedeutung seines Sterbens und seiner Auferstehung einen letztlich auf die Apostel zurückgehenden dogmatischen Kernbestand, der unveränderlich sei und der die Grenzen zwischen innen und außen, zwischen Christen und Nichtchristen definierte. Diese Vorstellung ist keine Erfindung der Kirchenväter, sondern *in nuce* bei Paulus und in der johanneischen Literatur bereits vorgegeben.<sup>16</sup> Es ist nun aus dem Kontext der Zitationen der *regula* bei den einzelnen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts (vor allem Irenäus und Tertullian) völlig eindeutig und längst bekannt, welcher Sitz im Leben zu gerade diesen Verdichtungen dogmatischer Lehre geführt hat: Sie entstammen der Auseinandersetzung mit gnostischen Gruppen und mit Markion in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Diese Auseinandersetzungen drehten sich nicht in erster Linie um die *disciplina*, also den christlichen Verhaltenskodex, sondern um dessen dogmatische Voraussetzungen, wie nämlich das „Christusereignis“ zu deuten sei. Hierbei ging es im Großen und Ganzen um zwei Fragenkomplexe, nämlich (a) ob Schöpfer- und Erlösergott identisch seien (was viele christliche Gruppen und Theologen bejahten, die Gnostiker und Markioniten hingegen bestritten), und (b) ob es denkbar sei, dass Gott im Vollsinn Mensch werden könne, wobei hier insbesondere die drei Stationen der Inkarnation Christi, nämlich Geburt, Tod und (in freilich geringem Umfang<sup>17</sup>) Auferstehung, kritisch diskutiert wurden. Diese Fragenkomplexe bildeten deshalb die dogmatischen *Voraussetzungen*, weil alles christliche Leben im Zeichen dieser Heilstat stand: Nur wenn klar war, inwiefern Christus imstande war, Menschen zu retten, hatte es Sinn, sein Leben auf diesen Christus hin auszurichten. Um der identitätsstiftenden Bedeutung dieser Voraussetzungen willen insistierten Theologen wie Irenäus und Tertullian auch auf der Behauptung, die Lehre, Gott sei in Christus im Vollsinn Mensch geworden, verdanke sich den Aposteln. Auch wenn durchaus strittig sein konnte, welche ethischen Konsequenzen sich aus dieser Neuausrichtung ergäben,<sup>18</sup> so tangierten derlei Differenzen nicht die eigentliche doctrina, welche unverrückbar feststand und der disciplina oder conversatio vorgeordnet war. So hebt etwa Irenäus in seiner Epideixis hervor:

<sup>11</sup> Vgl. FaFo § 253. Dort auch die einschlägige Literatur zum Thema.

<sup>12</sup> Vgl. VINZENT 1999, S. 406–409. Dazu auch KINZIG/VINZENT 1999, S. 557–559.

<sup>13</sup> Vgl. KINZIG, Neue Texte, 2017, S. 287–289.

<sup>14</sup> Vgl. dazu im Einzelnen FaFo, Kap. 6.

<sup>15</sup> SCHÄFER 2017, S. 153. Vgl. dazu auch die älteren Studien von SEGAL 1977 (2002), HURTADO 1998 und BOYARIN 2004 (2007).

<sup>16</sup> Vgl. dazu BULTMANN/WEISER 1959, S. 210f.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu etwa KINZIG 2013, S. 42f.

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch KINZIG/WALLRAFF 2002, S. 340–342.

Wir Christen sollen „den Kanon des Glaubens unverrückt halten und die Gebote Gottes erfüllen, indem wir Gott glauben und ihn fürchten, da er Herr ist, und ihn lieben, da er Vater ist. Das Tun rührt nun vom Glauben her, denn ‚Glaube ihr nicht‘, sagt Jesaja, ‚so werdet ihr nicht einsehen‘ [Jes 7,9]; und den Glauben verschafft die Wahrheit; denn der Glaube baut sich auf die Dinge, die wahrhaftig da sind.“<sup>19</sup>

Gemäß der hier zugrunde liegenden Konstruktion sind die Heilstatsachen wahr und erzeugen darum den Glauben, der seinerseits das „Vollbringen“, also das christliche Leben aus sich heraussetzt, mit dem er allerdings nicht verwechselt werden darf. Diese Vorstellung findet sich grundsätzlich auch im Neuen Testament, etwa in den paulinischen Briefen, auf die sich Irenäus auch in großer Intensität bezieht,<sup>20</sup> doch ist dies ein Aspekt, der hier nicht weiter verfolgt werden kann.<sup>21</sup> Ebenso muss undiskutiert bleiben, inwiefern die peripatetische Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in dieser frühen christlichen Theologie nachwirkt.<sup>22</sup>

Der Glaube wird nun nach Irenäus in der Taufe im Heiligen Geist angeeignet und ermöglicht christliches Leben.<sup>23</sup> So betont Irenäus, nachdem er das Doppelgebot der Liebe zitiert hat: „Nun hat [der Herr] durch den Glauben an ihn unsere Liebe zu Gott und zum Nächsten entwickelt, wodurch wir fromm und gerecht und gut wurden.“<sup>24</sup> Und wenig später heißt es: „Und durch den Glauben an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst.“<sup>25</sup> Gegenstand des Glaubens sind dabei die Heilstatsachen, nicht die ethischen Weisungen, die nur unter der Voraussetzung des Glaubens überhaupt erfüllt werden können. Die *regula* resümiert diese Heilstatsachen, wobei sie vor allem auf der Einheit Gottes und der Tatsächlichkeit der Inkarnation insistiert, und enthält darum keine ethischen Weisungen.<sup>26</sup> Bei Irenäus hat dies bisweilen sogar eine antinomistische Pointe,<sup>27</sup> die von späteren christlichen Autoren in dieser Zuspitzung nicht geteilt wird. Doch

stimmen auch jüngere Theologen wie Tertullian<sup>28</sup>, Origenes<sup>29</sup> und Novatian<sup>30</sup> in der Bestimmung der Funktion der *regula* mit Irenäus grundsätzlich überein.

Im 2. und 3. Jahrhundert findet sich so – in Fortsetzung neutestamentlicher Formulierungen<sup>31</sup> – eine große Zahl von Glaubensbestimmungen im Sinne einer *fides quae creditur*. Sie sind formal daran erkennbar, dass der Glaube „an“ die Tatsächlichkeit einer Reihe von Propositionen nicht über die Präposition *εἰς/in*, sondern über einen AcI oder einen Nebensatz ausgedrückt wird.<sup>32</sup> Abgesehen davon setzte man auch die andere neutestamentliche Ausdrucksweise fort, bei der *πιστεύειν/credere* mit der Präposition *εἰς/in* oder mit Dativ ganz überwiegend das Vertrauen in eine Person und die Loyalität gegenüber einer Person zum Ausdruck brachte und so ein persönliches Verhältnis bezeichnete.<sup>33</sup>

Allerdings gibt es schon aus dem 3. Jahrhundert Hinweise darauf, dass man begann, die Zustimmung zu Glaubensinhalten einerseits und den persönlichen Ausdruck der Zugehörigkeit zu Gott andererseits miteinander zu verbinden. Zwar hatte man bereits zuvor bei der Taufe festgestellt, ob der Bewerber mit bestimmten Glaubensinhalten persönlich übereinstimme. Aber dies geschah in *Frageform* („Glaubst du...?“), und die Formeln, denen man zustimmte, waren, soweit wir das erkennen können, äußerst knapp gehalten. Die – in den Quellen nirgends überlieferte – Antwort dürfte in vielen Fällen in einem kurzen „Ja“ bestanden haben.<sup>34</sup> Hier

<sup>28</sup> Vgl. FaFo § 111.

<sup>29</sup> Vgl. FaFo § 116.

<sup>30</sup> Vgl. FaFo § 119.

<sup>31</sup> S.o. Anm. 16.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. IGNATIUS VON ANTIOCHEN, *Epistula ad Magnesianos* (Langversion) 11,4 (FaFo § 98b2b); PSEUDO-IGNATIUS, *Epistula ad Philippenses* 3,3 (FaFo § 98g); *Epistula Apostolorum* 3 (14; FaFo § 103a); IRENÄUS, *Adversus haereses* 1,10,2 (FaFo § 109b3); Praxeas bei TERTULLIAN, *Adversus Praxeas* 2,3 (FaFo § 110c); TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum* 13,1–6 (FaFo § 111b); *Adversus Praxeas* 2,1 (FaFo § 111e1); ORIGENES, *Commentarii in Iohannem* 32,16,187–189 (FaFo § 116b); In *Matthaeum commentariorum series* 33 (FaFo § 116c); Heraklides in: ORIGENES, *Dialogus cum Heraclide* 1 (FaFo § 120); Brief der sechs Bischöfe an Paulus von Samosata (möglicherweise unecht) 3. 4. 8 (FaFo § 126); ADAMANTIUS, *De recta in deum fide* S. 4, Z. 11–16 (FaFo § 128). Dass es dazu der Verwendung von *πιστεύω* gar nicht bedurfte, sondern man die Zustimmung auch anders ausdrücken konnte (z.B. durch *ἠγέομαι* mit AcI), ergibt sich aus *Acta Iustini* 2,5 (FaFo § 105a).

<sup>33</sup> Vgl. BULTMANN/WEISER 1959, 211–213. Dazu z.B. 3. Korinther 31 (FaFo § 96); IGNATIUS VON ANTIOCHEN, *Epistula ad Trallianos* (mittlere Version) 9,2 (FaFo § 98c1); IRENAEUS, *Epideixis* 3 (FaFo § 109a1); *Acta Philippi* 1,3 (FaFo § 113a); 3,18 (FaFo § 113b); CYPRIAN, *De mortalitate* 21 (FaFo § 122c). Bei Cyprian ist die Differenzierung zwischen Glaube *an* Gott und dem sich anschließenden Vertrauen *auf* Christi Passion und Auferstehung noch überdeutlich.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu KINZIG 1999 (2017).

<sup>19</sup> *Epideixis* 3 (TER-MÉKÉRTTSCHIAN/TER-MINASSIANTZ/HARNACK 1908, S. 3; vgl. FC 8/1, S. 34; FaFo § 109a1).

<sup>20</sup> Vgl. dazu NOORMANN 1994.

<sup>21</sup> Vgl. dazu im Einzelnen die Ausführungen zum Glauben bei Paulus und zur theologischen Einbettung der paulinischen Ethik in WOLTER 2011, S. 72–96 und 317–335.

<sup>22</sup> Vgl. dazu etwa DIHLE 1966, Sp. 651; PIEPER 1972, Sp. 760.

<sup>23</sup> Vgl. *Epideixis* 7; 89.

<sup>24</sup> *Epideixis* 87 (TER-MÉKÉRTTSCHIAN/TER-MINASSIANTZ/HARNACK 1908, S. 46; vgl. FC 8/1, S. 89).

<sup>25</sup> *Epideixis* 95 (TER-MÉKÉRTTSCHIAN/TER-MINASSIANTZ/HARNACK 1908, S. 49; vgl. FC 8/1, S. 93).

<sup>26</sup> Für Irenäus vgl. die Belege in FaFo § 109.

<sup>27</sup> Vgl. *Epideixis* 61, 89f, 95f. Anders in *Adversus haereses* 4,12–13, wo er in antimarkionitischer Perspektive ausdrücklich von einer Erneuerung der *naturalia legis* durch Christus spricht. Vgl. auch die Diskussion in 4,16, v.a. 4,16,5. Zu weiteren Einzelheiten vgl. NOORMANN 1994, S. 406–416.

kam es nun zu einer signifikanten Verschiebung: Das Element des persönlichen Vertrauens ging zwar nie völlig verloren. Doch wurden nunmehr der Glaube als persönliches Vertrauen und der Glaube als Zustimmung zu einem Sachverhalt miteinander verknüpft.<sup>35</sup> Glaube wurde zur persönlich formulierten, nun nicht mehr interrogatorischen, sondern deklaratorischen Zustimmung zu einer Reihe von (impliziten) Propositionen über die Personen der Trinität („Ich glaube an Gott den Vater“ = „Ich vertraue Gott dem Vater“, aber auch: „Ich glaube, dass Gott Vater ist [im Unterschied zur zweiten Person der Trinität]“). Deutliche Anzeichen hierfür finden wir bei Tertullian in seiner Schrift *De virginibus velandis* in einer Formulierung,<sup>36</sup> die dem römischen Bekenntnis des 4. Jahrhunderts bereits auf so verblüffende Weise ähnelt, dass man fragen muss, ob sie nicht in dessen unmittelbare Vorgeschichte hineingehört.<sup>37</sup> Auch Novatian erweitert den einfachen Glauben an die Personen der Trinität nun durch knappe dogmatische Formeln.<sup>38</sup>

Diese Verschiebung bestimmt dann maßgeblich die Symbolentwicklung des 4. Jahrhunderts, die endgültig eine Kodifizierung der *regula fidei* darstellt. Sie hat für die literarische Formung dieser Texte massive Konsequenzen. Denn Glaubensbekenntnisse als nunmehr fixierte Formeln sind der Gattung nach sowohl individueller oder kollektiver Ausdruck eines spezifischen Loyalitätsverhältnisses als auch Zustimmungen zu propositionalen Sätzen. Im Glaubensbekenntnis wird

<sup>35</sup> So andeutungsweise schon im Pastor Hermae 26 (= Mandatum I),1–2 (FaFo § 100), wo auf die Aufforderung, an Gott als den Schöpfer und Erhalter zu glauben, die Mahnung, ihm zu vertrauen und ihn zu fürchten folgt. Vgl. auch POLYKARP, Epistula ad Philipenses 2,1 (FaFo § 102).

<sup>36</sup> 1,4–5(3–4; FaFo § 111c): „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Iesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei.“ „Die Glaubensregel ist freilich durchaus nur eine einzige; sie allein ist unbeweglich und unverbesserlich, nämlich dass man glaube an einen einzigen, allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt, und seinen Sohn Jesus Christus, geboren aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tag wieder auferweckt von den Toten, aufgenommen in den Himmel, jetzt sitzend zur Rechten des Vaters, um wieder zu kommen zu richten die Lebenden und die Toten infolge der Auferstehung auch des Fleisches. Während dieses Glaubensgesetz bestehen bleibt, lassen doch die übrigen Fragen, (nämlich) in der (kirchlichen) Ethik und des Lebenswandels, neuartige Verbesserungen zu, da nämlich die Gnade Gottes bis zum Ende wirkt und zunimmt.“ Übersetzung BKV<sup>2</sup>, verändert.

<sup>37</sup> Vgl. KINZIG, Neue Texte, 2017, S. 279–281 und oben Anm. 12.

<sup>38</sup> Vgl. De trinitate 1,1 (FaFo § 119a); 9,1 (FaFo § 119b); 29,1 (FaFo § 119c).

eine Anzahl theologischer Aussagen rekapituliert, zu denen sich der Gläubige im Modus des Bekennens in Beziehung setzt. Diese Struktur erlaubt nicht ohne weiteres die Integration von Sätzen, die in den Bereich der Paränese gehören und daher nicht propositional, sondern adhortativ oder imperativisch strukturiert sind. Was zuvor aber in der noch bestehenden Fluidität theologischer Sprache rhetorisch aufgefangen wurde, tritt mit zunehmender Fixierung auseinander. Es bilden sich für Glaube und ethische Unterweisung bzw. Urteilsbildung unterschiedliche Sitze im Leben aus. Etwas schematisch ausgedrückt: Das Glaubensbekenntnis bleibt Teil der Taufkatechese bzw. -liturgie und grundiert und strukturiert damit auch die theologischen Diskussionen über das christliche Identitätsverständnis, die ihrerseits auf die Formulierung des Symbols rückwirken. Die ethische Unterweisung bzw. Urteilsbildung findet hingegen ganz überwiegend an anderen liturgischen wie außerliturgischen Orten statt, wobei der Predigt über die Heilige Schrift eine besondere Bedeutung zukommt.

Dementsprechend hat man Glaube, wie er in der Taufe bekannt wird, und christliches Leben de facto immer unterschieden, so sehr man auch ihre Zusammengehörigkeit betont haben mag. Mehr noch: Der Glaube wurde dem christlichen Handeln nicht mehr nur *vor-* sondern nun auch *übergeordnet*. Bei Irenäus ist das noch nicht der Fall. Er gewichtet bei seiner Diskussion der Herkunft und Funktion des Gesetzes unter den drei theologischen Tugenden aus I Kor 13,13 die Liebe (mit Paulus) am höchsten – wobei er allerdings nicht in erster Linie an die Nächstenliebe, sondern an die Gottesliebe denkt (von wo aus erst die Nächstenliebe im Sinne von Mk 12,29–31 in den Blick kommt):

„Auch Paulus sagt: ‚Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe‘; und wenn alles andere aufgehört habe, bleibe Glaube, Hoffnung und Liebe; das größte aber von allem sei die Liebe; nichts gelte die Erkenntnis ohne Gottesliebe, noch das Verstehen der Geheimnisse, noch der Glaube, noch die Prophetie, sondern alles sei eitel und vergeblich ohne die Liebe; die Liebe aber mache den vollkommenen Menschen aus, und der, welcher Gott liebt, sei vollkommen in diesem und im zukünftigen Leben. Niemals nämlich werden wir aufhören, Gott zu lieben, und je mehr wir ihn anschauen werden, umso mehr werden wir ihn lieben.“<sup>39</sup>

<sup>39</sup> IRENÄUS, Adversus haereses 4,12,2 (SC 100, S. 512–514 [Z. 35–45]): „Et Paulus autem: *Adimpletio*, inquit, *legis dilectio* [vgl. Röm 13,10]; et omnibus caeteris evacuatis, manere fidem, spem, dilectionem, majorem autem esse omnium dilectionem; et neque agnitionem sine dilectione quae est erga Deum praestare aliquid neque mysteriorum comprehensionem neque fidem neque prophetiam, sed omnia vacua et frustra esse sine dilectione; dilectionem vero perficere perfectum hominem; et eum qui diligit Deum esse perfectum, et in hoc aevo et in futuro: nunquam enim desinemus diligentes Deum, sed quanto plus eum intuiti fuerimus, tanto plus eum diligemus.“ Übersetzung BKV<sup>2</sup>, verändert.

Blickt man von hier aus auf die Literatur der lateinischen Kirche späterer Jahrhunderte, so zeigt sich jedoch eine subtile Verschiebung zugunsten des *Glaubens*.<sup>40</sup> So betont Cyprian zwar ebenfalls, dass die Liebe größer als Hoffnung und Glaube sei.<sup>41</sup> Aber sie wird dann doch nur dort in der Fülle realisiert, wo auch der Glaube ist. Umgekehrt bedrohe jegliche Abweichung vom wahren Glauben, wie er in der Taufe bekannt wurde, die brüderliche Liebe.<sup>42</sup> Hieronymus entnimmt dem Taufbefehl Mt 28,19f, es gebe bereits in Christi Weisung eine Reihenfolge, derzufolge die Unterrichtung im Glauben zuerst, die in den Geboten hingegen nach der Taufe als zweites erfolgen müsse.<sup>43</sup> Augustin stellt zwar die Liebe immer über Glaube und Hoffnung. Aber dann wird auch bei ihm durch die Einführung einer „zuerst“-„sodann“-Relation in die Argumentation diese besondere Würdestellung der *caritas de facto* unterlaufen. So sagt er in *De agone Christiano*:

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden auch die Belege in KANY 2013, Sp. 698f. Eine charakteristische Ausnahme ist ZENO VON VERONA, der in seinem Tractatus 1, 36 ausdrücklich hervorhebt, dass das Wesen des Christentums in der Liebe besteht, ohne die Glaube und Hoffnung hinfällig wären.

<sup>41</sup> Vgl. *De bono patientiae* 15 (Z. 282–285; ed. CChr.SL 3A, S. 126): „Caritas fraternitatis uinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis, quae et spe et fide maior est, quae et opera et martyria praecedit, quae nobiscum semper aeterna in regnis caelestibus permanebit.“ „Das Band der Brüderlichkeit, die Grundlage des Friedens, der feste Anker der Einheit ist die Liebe, die größer ist als beide, Hoffnung und Glaube, die den guten Werken wie dem Märtyrertum vorangeht, die mit uns immer und ewig im Himmelreich fort dauern wird.“ Übersetzung BKV2, verändert.

<sup>42</sup> Vgl. *De ecclesiae catholicae unitate* 14 (Z. 353–356; CChr.SL 3, S. 260): „Ad regnum caelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: Hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos [Joh 15,12], pertinere non poterit qui dilectionem Christi perfida dissensione uiolauit. Qui caritatem non habet, deum non habet.“ „Zum Himmelreich kann die Zwietracht nicht gelangen; am Lohn Christi, der gesagt hat: ‚Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe‘, wird der keinen Anteil erlangen können, der die Liebe Christi durch treulosen Abfall verletzt hat. Wer die Liebe nicht hat, der hat Gott nicht.“ Übersetzung BKV2, verändert.

<sup>43</sup> Vgl. *Commentarii in Mathaeum* 4 zu 28,20, Z. 2008–2010 (CChr.SL 77, S. 282): „Iussit apostolis ut primum docerent uniuersas gentes deinde fidei tinguerent sacramento et post fidem ac baptismum quae essent obseruanda praeciperent.“ „Er befahl den Aposteln, sie sollten zuerst alle Völker unterrichten, dann sie mit dem Sakrament des Glaubens benetzen und sie (schließlich) nach Glaubens(unterweisung) und Taufe lehren, wie sie sich verhalten sollten.“ Hieronymus wird in karolingischer Zeit u.a. von Alkuin (s.u. Anm. 50) und von einer anonymen Matthäusauslegung zu Mt 28,20 (Z. 71–74; ed. CChr.CM 159, S. 221) zitiert. Auch BEDA ist in einer Predigt davon stark beeinflusst (Homelia 2,8, Z. 80–86; ed. CChr.SL 122, S. 235).

„Erst stellt der Glaube die Seele unter Gottes Joch; dann [folgen] die Vorschriften für das Leben, durch deren Einhaltung unsere Hoffnung gefestigt und unsere Liebe genährt wird und das zu leuchten beginnt, was zuvor lediglich geglaubt wurde.“<sup>44</sup>

Damit sieht Augustin den Glauben *de facto* als vorrangig gegenüber der Ethik an, auch wenn er nicht müde wird, den engen Zusammenhang beider zu betonen.<sup>45</sup> Im *Enchiridion* hat das zur Folge, dass die Ausführungen zum Glauben ein Vielfaches gegenüber denen zur Liebe und zur Hoffnung einnehmen.<sup>46</sup> Bei Gregor dem Großen wird der Vorrang des Glaubens vor der Liebe ausdrücklich festgestellt: Nur durch den Glauben können man zur Liebe gelangen, weshalb der Glaube der Liebe vorausgehe. Gregor formuliert dementsprechend: „Keiner kann nämlich lieben, was er nicht zuvor geglaubt hat.“<sup>47</sup>

Diese systematische Reihenfolge von „erst“ Glaube und „dann“ Lebensgebote bzw. gute Werke wird in der Karolingerzeit von Agobard von Lyon und dem Verfasser einer Reihe von Predigten, die die Überlieferung Bonifaz zugeschrieben hat, übernommen,<sup>48</sup> stellt aber auch unabhängig von der unmittelbaren Rezeption von Augustins *De agone Christiano* ein gängiges Muster dar. Der Verfasser der pseudo-augustinischen Predigt über I Kor 13,13 (*Sermo 108*),

<sup>44</sup> *De agone Christiano* 13,14 (CSEL 41, S. 117, Z. 22–25): „Fides est prima quae subiugat animam deo; deinde praecepta uiuendi, quibus custoditis spes nostra firmatur et nutritur caritas et lucere incipit, quod antea tantummodo credebatur.“

<sup>45</sup> Vgl. auch *Enchiridion* 3–8, 117 u.ö.

<sup>46</sup> Das gilt unabhängig von seiner sonstigen Hochschätzung der Liebe; vgl. dazu zusammenfassend z.B. KANY 2013, Sp. 706f; MÜLLER 2014, S. 35–37.

<sup>47</sup> *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* 2,4,13 (Z. 376–382; zu Ez 40,12; CChr.SL 142, S. 268): „Quia nisi prius ipsa teneatur [sc. fides], nullo modo ad spiritalem amorem pertingitur. Non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit. Nemo enim potest amare quod non crediderit. Margo itaque est ante thalamos [vgl. Ez 40,12], fides ante ardorem charitatis, quia, sicut dictum est, nisi ea quae audis credideris, ad amorem eorum quae audieris nullatenus inflammaberis.“ „Denn wer nicht zuerst (den Glauben) festhält, kann keinesfalls zur geistlichen Liebe gelangen. Denn nicht geht die Liebe dem Glauben, sondern der Glaube geht der Liebe voraus. Keiner kann nämlich lieben, was er nicht zuvor geglaubt hat. Daher ist eine ‚Grenze‘ vor den ‚Gemächern‘, der Glaube vor der Glut der Liebe, denn, wie bereits gesagt, wirst du keinesfalls zur Liebe dessen, was du gehört hast, entflammt werden, wenn du nicht (zuvor) das, was du hörst, geglaubt hast.“ (Zitiert bei HRABANUS MAURUS, *Commentaria in Ezechielem*, zu 40,12 [PL 110, Sp. 906B–C]). Ähnlich 2,10,17. Zum Liebesbegriff Gregors vgl. jetzt auch MÜLLER 2014, S. 37–39.

<sup>48</sup> Vgl. AGOBARD, *Adversum dogma Felicis* 2; Ps.-BONIFATIUS, *Sermo* 7, 2 (PL 89, Sp. 857A–B). Ps.-Bonifaz verknüpft sein Augustinität sodann mit Ausführungen, die er aus PSEUDO-AUGUSTIN, *Sermo* 108, 4 übernimmt. Zu diesen Predigten vgl. FaFo § 483 mit weiterer Literatur.

dessen Ausführungen Hrabanus Maurus später zitiert, betont zwar mit Paulus, die christliche Liebe sei die höchste Tugend, weil sie alleine bestehen bleibe, während Glaube und Hoffnung in der Ewigkeit hinfällig würden,<sup>49</sup> aber gleichzeitig ist es für ihn doch ganz selbstverständlich, dass hier auf Erden der *Glaube* an erster Stelle stehen müsse, weil nur er die Tür zum Himmelreich öffne.

Auch bei Alkuin werden (wie schon bei Hieronymus) Glaube und ethische Unterweisung ausdrücklich durch die Taufspendung voneinander getrennt. Im Zusammenhang der Sachsenmission schreibt er in einem Brief an den Kämmerer Karls des Großen, Megenfried, es gebe bei der Heidenpredigt drei Dinge zu beachten. Man müsse zunächst den Glauben lehren, sodann sei das Sakrament der Taufe zu spenden, und schließlich müsse man die Gebote der Evangelien mitteilen. Wenn eines dieser drei Dinge fehle, sei das Seelenheil in Gefahr. Hier wird der Glaube der Taufe wie der Paränese eindeutig vorgeordnet. Umgekehrt bedarf es offensichtlich zur Taufe zunächst keiner vertieften ethischen Belehrung, womit die Paränese gegenüber dem Glauben nicht nur numerisch, sondern auch rangmäßig den zweiten Platz einnimmt. Darüber hinaus macht Alkuin bei der Paränese je nach Adressaten Unterschiede: Die schlichteren Gemüter müsse man die leichteren Gebote lehren, während die im Glauben starken Menschen festere moralische Kost vertragen könnten.<sup>50</sup> Auch

an anderer Stelle betont er, der Glaube sei strikt *conditio sine qua non* des Christseins, auch wenn er dann durch ethischen Unterricht ergänzt werden müsse.<sup>51</sup>

---

dann das Sakrament der Taufe empfangen. Schließlich sind die Vorschriften des Evangeliums zu übergeben. Aber wenn etwas von diesen drei Dingen fehlt, wird der Hörer sein Seelenheil nicht erlangen können. [...] Aber nach dem Empfang sowohl des Glaubens wie der Taufe muss man den schwächeren Gemütern die leichteren Gebote eröffnen. [...] Die feste Nahrung aber ist für die starken Menschen da. Das heißt, die größeren Gebote sind für jene da, die ihre Sinne schon lange Zeit im Gesetz des Herrn geübt haben. Wie nämlich Milch zum schwächlichen Lebensalter passt, so sind am Anfang des Glaubens dem ungebildeten Volk die angenehmeren Gebote zu übergeben.“ Ganz ähnlich Epistula 113 (ebenda, S. 165, Z. 13–16) und PAULINUS VON AQUILEIA in seinem Bericht über die Synode an der Donau (796) in: MGH Conc. 2,1, S. 175, Z. 1–7. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch WIEGAND 1899, S. 280, 344–346; BUCK 1997, S. 132–139; ANGENENDT 2013, S. 61f; PHELAN 2014, S. 139–146.

<sup>51</sup> Vgl. Epistula 111 (MGH Epp. IV, S. 158, Z. 12–17): „Roborata vero fide et confirmata consuetudine christianitatis, tunc quasi viris perfectis fortiora danda sunt praecepta, quae solidata mens religionis christiana non abhorreat. Illud quoque maxima considerandum est diligentia, ut ordinate fiat praedicationis officium et baptismi sacramentum, ne nihil prosit sacri ablutio baptismi in corpore, si in anima ratione utenti catholicae fidei agnitio non praecesserit.“ „Wenn aber der Glaube gekräftigt und die Gewöhnung im Christentum bestärkt wurde, sind dann den sozusagen vollkommenen Menschen die stärkeren Gebote zu geben, vor denen der in der christlichen Religion befestigte Geist nicht zurückschreckt. Man muss aber auch jenes mit größter Sorgfalt bedenken: Das Predigtamt und das Sakrament der Taufe sind ordnungsgemäß zu vollziehen, auf dass nicht (der Fall eintrete, dass) die Waschung der heiligen Taufe im Leib nichts nützt, wenn die Kenntnis des katholischen Glaubens in der Seele des Vernunftbegabten nicht vorausgegangen ist.“ Ebenda S. 159, Z. 9–13: „Et hac fide roboratus homo et praeparatus baptizandus est. Et sic tempore oportuno saepius evangelica praecepta danda sunt per sedulae praedicationis officium, donec ad crescat in virum perfectum et digna efficiatur Spiritui sancto habitatio et sit perfectus filius Dei in operibus misericordiae, sicut pater noster caelestis perfectus est ...“ „Und durch diesen Glauben gestärkt und vorbereitet ist der Mensch zu taufen. Und sodann sind zu geeigneter Zeit die Gebote des Evangeliums öfter durch das Amt der fleißigen Predigt so lange zu vermitteln, bis (der Mensch) zu einem vollkommenen Mann heranwächst, eine dem Heiligen Geist würdige Wohnstatt entsteht und er in den Werken der Barmherzigkeit ein vollkommener Sohn Gottes ist, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist.“ Epistula 113 (ebenda, S. 164, Z. 8–14): „Ideo dominus noster Iesus Christus discipulis suis mandavit dicens: ‚Ite, docete omnes gentes, baptizantes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; docentes eas servare omnia, quaecumque mandavi vobis‘ [Mt 28,19f]. In istis paucissimis verbis totius sanctae praedicationis ordinem exposuit. Bis docere dixit et semel baptizare. Primo omnium fidem catholicam docere praecipit; et post fidem acceptam in nomine sanctae Trinitatis baptizare iussit; deinde fide inbutum et sacro baptismate ablutum evangelicis instruere praeceptis mandavit.“ „Daher hat unser Herr Jesus Christus seinen

---

<sup>49</sup> Sermo 108, 3 (PL 39, Sp. 1960; HRABANUS MAURUS, Sermo 45; PL 110, Sp. 84B–C; = De agone Christiano 3, PL 112, Sp. 1235D): „Haec [sc. caritas] autem ideo major fide et spe ab Apostolo esse narratur, quia caeteris recedentibus, ipsa sola permanebit. Fidei enim succedit spes, et spei beatitudo; charitati autem non transmutatio, sed sola restat perfectio. Haec omnium arx est virtutum, haec promissio regni, haec praemium summum est sanctorum in coelo: quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei.“ „Der Apostel nennt aber diese (Liebe) deshalb größer als Glaube und Hoffnung, weil sie allein bleiben wird, wenn alles andere vergeht. Denn die Hoffnung folgt auf den Glauben und die Seligkeit auf die Hoffnung. Die Liebe aber wandelt sich nicht, sondern bleibt allein in Vollkommenheit bestehen. Sie ist der Gipfel aller Tugenden, sie ist die Verheißung des Reiches, sie ist der höchste Lohn für die Heiligen im Himmel. Denn die Heiligen besitzen in der ewigen Freude nichts Lieblicheres, nichts Süßeres als die vollkommene Liebe Gottes.“ Der Gedanke erscheint in ähnlicher Form z.B. auch bei JOHANNES CHRYSOSTOMOS, In epistulam I ad Corinthios homilia 34,3 und bei THEODORET, Kommentar zu I Kor 13,13 (PG 82, Sp. 338B).

<sup>50</sup> Epistula 111 (MGH Epp. IV, S. 160, Z. 17–19, 27f, 29–32): „Primo fides docenda est; et sic baptismi percipienda sunt sacramenta; deinde evangelica praecepta tradenda sunt. At si aliquid horum trium deerit, salutem animae suae auditor habere non poterit. [...] Sed et post fidei et baptismi perceptionem molliora praecepta infirmioribus animis sunt praebenda. [...] Solidus vero cibus viro- rum est fortium; id est praecepta maiora illorum sunt, qui multo tempore exercitatos habent sensus in lege Domini. Et veluti lac fragili congruit aetati, ita suaviora praecepta rudi populo in principio fidei tradenda sunt.“ „Zuerst muss man den Glauben lehren und

Dieses zweiteilige Modell von Glauben zuerst und dann der Ethik wurde schließlich von Karl dem Großen in seiner *Admonitio generalis* aufgegriffen. Auch er betont, dass man zunächst allen den Glauben predigen müsse und nennt dann in aller Ausführlichkeit die einschlägigen dogmatischen Stücke. Auf den Schluss des dogmatischen Teils mit der allgemeinen Totenaufstehung folgt sodann eine Liste der *crimina*, deretwegen man vom Teufel in die Hölle geschickt werde, und erst zum Schluss eine Aufzählung der christlichen Tugenden, angefangen mit der „Liebe zu Gott und zum Nächsten“, deren Übung zum Besitz des Reiches Gottes führen werde.<sup>52</sup> Die Liste der Autoren ließe sich noch weiter fortsetzen.<sup>53</sup> Diese Hierarchisierung von Glaube und Liebe

---

Jüngern Folgendes geboten: ‚Geht, lehrt alle Völker und taufst sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu halten, was ich euch geboten habe.‘ In diesen ganz knappen Worten hat er die Ordnung der gesamten heiligen Predigt dargelegt. Er hat zweimal von ‚lehren‘ gesprochen und einmal von ‚taufen‘. Zuerst hat er geboten, den katholischen Glauben zu lehren; sodann befahl er, nach Annahme des Glaubens im Namen der heiligen Trinität zu taufen; schließlich erteilte er den Auftrag, die, welche mit dem Glauben benetzt und der heiligen Taufe gewaschen waren, in den Geboten des Evangeliums zu unterrichten.“ *De virtutibus et vitiis* 2 (PL 101, Sp. 615A–B): „Sed haec cognitio divinitatis et scientia veritatis per fidem catholicam discenda est; quia sine fide impossibile est placere Deo [Heb 11,6]. Vere beatus est, qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit. Igitur sicut otiosa est fides sine operibus [bonis], ita nihil proficiunt opera bona sine fide recta.“ „Aber diese Kenntnis der Gottheit und das Wissen der Wahrheit muss man durch den katholischen Glauben lernen; ‚denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen‘. Wahrhaft selig ist, wer sowohl im rechten Glauben gut lebt als auch im guten Leben den rechten Glauben bewahrt. Daher nützen gute Werke nichts ohne den rechten Glauben, wie auch der Glaube ohne [gute] Werke müßig ist.“ Hier deutet sich bereits an, dass Alkuin die Reihenfolge auch umdrehen kann. So in *Epistula* 110, wo die Ethik der Lehre des Glaubensbekenntnisses vorausgeht (MGH Epp. IV, S. 157f). Dazu SULLIVAN 1956, S. 281f; BOUHOT 1980, S. 192–194. Allerdings hatte er auch hier zuvor die bereits zitierte Stelle aus Hieronymus angeführt (s.o. Anm. 43). Diesen Brief wiederum zitiert der *Ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus* (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 467, Z. 1–486, Z. 10 [Text 34]), der *Ordo de catechizandis rudibus vel quid sint singula quae ceruntur in sacramento baptismatis* (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 480, Z. 3–481, Z. 17) und ein Text gleichen Namens (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 489, Z. 4–490, Z. 15 = BOUHOT 1980, S. 205 [§§1–2]).

<sup>52</sup> *Admonitio generalis* 80.

<sup>53</sup> Vgl. z.B. PASCHASIUS RADBERTUS, *De fide, spe et caritate* 1, Z. 1615–1617 (CChr.CM 97, S. 52f): „[Fides] est enim initiatrix omnium uirtutum. Et ideo prior illa per Spiritum sanctum datur ut relique uirtutes ad eius mensuram singulis dispertiantur. Vnde ubique prius fides aut requiritur aut datur.“ „[Der Glaube] ist nämlich der Anfang aller Tugenden. Darum wird jener durch den Heiligen Geist zu Beginn gegeben, damit die übrigen Tugenden nach seinem Maß auf die einzelnen (Gläubigen) verteilt werden (können). Daher wird allenthalben zuerst der Glauben gefordert wie

hat dann auch umgekehrt zur Folge, dass theologische Überlegungen über die Bedeutung von *amor* und *caritas* im Frühmittelalter weitgehend fehlen.<sup>54</sup>

### 3. Die Praxis ethischer Unterweisung in Spätantike und Frühmittelalter

Ein solches Modell des Zusammenwirkens von Bekenntnis und Paränese bei gleichzeitiger Vor- und dann auch Überordnung des ersteren über letztere kann freilich nur dort funktionieren, wo die Paränese auch mit einer gewissen Regelmäßigkeit stattfindet und christliches Leben eingeübt werden kann. Blickt man auf das Frühmittelalter, so zeigt sich, dass die Kenntnis des Symbols un hinterfragter Grundbestandteil der religiösen Bildung der Gläubigen gewesen ist und liturgisch institutionalisiert war, dass aber die Vermittlung christlicher Ethik demgegenüber viel stärker vagabundierte und dementsprechend prekär gewesen ist. So ergibt sich insgesamt ein uneindeutiges Bild.

Die deutlichsten Hinweise, dass man der Paränese durchaus großen Wert beigemessen hat, haben wir aus der Heidenmission. Grob gesprochen verfuhr man dabei nach dem Muster: Abkehr von den paganen Überzeugungen und Gebräuchen – Glauben und Taufe – Einübung christlicher Tugenden. So betont Martin von Braga in seiner Predigt an getaufte Heiden *De correctione rusticorum* um 574 zunächst sehr ausführlich, dem Taufpakt gehe die Absage an die heid-

---

auch gegeben.“ *Ebenda* 2, Z. 844–849 (CChr.CM 97, S. 92): „Porro initiatrix omnium uirtutum et uia ad summum bonum fides est, medium uero earum spes certa est, omnium autem preceptorum finis caritas [I Tim 1,5]. Sed nec principium sine fine licet futura sit caritas sine fide. Quia cum uenerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est [I Kor 13,10]. Neque media earum spes uidelicet sine principio fidei neque sine fine perfecte dilectionis.“ „Sodann ist der Anfang aller Tugenden und der Weg zum höchsten Gut der Glaube, die mittlere dieser (Tugenden) ist die gewisse Hoffnung, das ‚Ende‘ aller ‚Gebote‘ aber ‚die Liebe‘. Aber einen Anfang gibt es nicht ohne ein Ende, wenngleich die Liebe ohne den Glauben existieren wird. Denn ‚sobald gekommen ist, was vollkommen ist, wird sich erledigen, was (nur) Stückwerk ist‘. Und die mittlere dieser (Tugenden), nämlich die Hoffnung, kann weder ohne den Anfang des Glaubens noch ohne das Ende der vollkommenen Liebe bestehen.“ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* 3,23,9,3–4 (unter Rückgriff auf die oben Anm. 47 zitierte Stelle aus Gregor dem Großen); *Glossa ordinaria* zu *Apk* 2,19 (PL 114, Sp. 714C): „Vel intellige charitatem et fidem, ut sit ordo retrogradus; non enim prius est caritas quam fides. Prius fides, ex fide caritas, ex caritate bona opera.“ „Aber verstehe Liebe und Glaube (recht): sie sind in umgekehrter Reihenfolge (gegeben). Denn die Liebe steht nicht vor dem Glauben. Zuerst (kommt) der Glaube, aus dem Glauben (kommt) die Liebe, aus der Liebe (kommen) die guten Werke.“ Vgl. dazu jetzt auch: URL: [https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions\\_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber83.xml&chapitre=83\\_2](https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber83.xml&chapitre=83_2) (04.02.2019).

<sup>54</sup> Vgl. dazu DINZELBACHER 1981, S. 192; DORT 2014, S. 49.



nischen Gebräuchen, die dem Götzenkult dienten, voraus. Ferner zählt er cursorisch eine Reihe von Vergehen auf, die künftig zu vermeiden seien (Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Meineid) und mahnt schließlich dazu, sich der Hungrigen und Armen zu erbarmen und gastfreundlich zu sein. Die sehr knappe Paränese mündet in ein Zitat der Goldenen Regel.<sup>55</sup> Die anschließende Mahnung zum Kirchenbesuch und zum Glauben an Christus und an seine und unsere Auferstehung nimmt dann allerdings einen deutlich größeren Umfang ein!<sup>56</sup>

Auch Pirminius hebt in seinem Missionshandbuch hervor, es gehe nach der Taufe darum, das Böse zu vermeiden und Gutes zu tun.<sup>57</sup> Er führt auch sofort die acht Kardinalsünden auf und behandelt sie sodann in einem ausführlichen Lasterkatalog, in dem auch noch andere Vergehen erscheinen und der später noch einmal wiederholt wird.<sup>58</sup> Daran schließen sich eine Aufforderung zur Beichte und ein Tugendkatalog an.<sup>59</sup> Pirminius resümiert, dass nur, wer den Glauben bewahrt und gute Werke getan habe, gerettet werde, und droht widrigenfalls mit Höllenstrafen.<sup>60</sup>

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bonifaz zugeschriebene Taufpredigt, die in cod. Melk, Stiftsbibliothek, 597 (Österreich/Bayern, um 825–850) und cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6264 (11. Jh.) erhalten ist.<sup>61</sup> Zunächst werden die Konvertiten aufgefordert, ihren früheren Sünden zu entsagen, die in einem Lasterkatalog aufgezählt werden. Sodann sollen sie sich ihres christlichen Glaubens erinnern, der knapp umrissen wird. Schließlich werden die christlichen Gebote genannt, die einzuhalten sind, wobei das Doppelgebot der Liebe an erster Stelle steht. Dieses wird weiterhin durch einen ausführlichen Tugendkatalog konkretisiert, der in eine Gerichtsankündigung mündet. In einer Art Nachtrag werden schließlich nochmals Laster und Tugenden einander gegenübergestellt. Hierauf folgt in beiden Handschriften die *Doctrina XII apostolorum*,<sup>62</sup> die ihrerseits mit dem Doppelgebot der Liebe einsetzt und dann einen ausführlichen Lasterkatalog bietet.

Überlieferungsgeschichtlich eng verwandt ist damit offenbar die *Ratio de catechizandis rudibus*, ein Missionskatechismus, der im cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, 14410 aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts, überliefert

ist.<sup>63</sup> Dieser Text hat augenscheinlich ebenfalls erwachsene Konvertiten, und zwar im Zusammenhang der Avarenmission im Blick. Diese werden zunächst im Hinblick auf die Motive ihres Übertritts geprüft. Anschließend folgt eine kurze Belehrung über die Zehn Gebote, die Abkehr von den Götzenbildern und über die Verehrung des christlichen Gottes.<sup>64</sup>

In welchem Umfang diese Form der Missionskatechese tatsächlich umgesetzt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Ganz offensichtlich jedoch legte man bei der Heidenmission auf die ethische Unterweisung einen gesteigerten Wert, und zwar der Überlieferungslage nach zu urteilen deutlich stärker als bei der bereits christianisierten Bevölkerung. Im Hinblick auf letztere Gruppe ist die wichtige Beobachtung festzuhalten, dass im Rahmen der frühmittelalterlichen Tauf liturgie, die sich ja nun überwiegend auf die Säuglingstaufe bezog, zwar das Bekenntnis und das Vaterunser eine zentrale Rolle spielten, nicht aber die bereits genannten ethischen Summarien. So finden sich in den westlichen Sakramentarien feierliche *traditiones* und *redditiones* von Credo und Herrengebet; die Zehn Gebote oder das Doppelgebot der Liebe erscheinen hingegen in den das Katechumenat bzw. die Taufe begleitenden Riten nicht.<sup>65</sup> Die im Zusammenhang der *traditio* gehaltenen *Expositiones symboli*, die uns in großer Zahl

<sup>55</sup> De correctione rusticorum 16–17.

<sup>56</sup> De correctione rusticorum 18. Zur Literatur vgl. FaFo § 608.

<sup>57</sup> Scarapsus 13.

<sup>58</sup> Scarapsus 14–25; vgl 28b.

<sup>59</sup> Scarapsus 26–27.

<sup>60</sup> Scarapsus 28a. Ähnlich in 28b.

<sup>61</sup> Ed. SCHLECHT 1901, S. 124–126.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu allgemein NIEDERWIMMER 1993, S. 49f; ZELZER in: SALLMANN 1997, S. 413f (§ 471.4). Editionen bei SCHLECHT 1901, S. 101–104 (cod. München), NIEDERWIMMER 1979, S. 270f (cod. Melk) und in SC 248, S. 207–210.

<sup>63</sup> Vgl. HEER 1911; SULLIVAN 1956, S. 284f; SMITH 1995 (2006), S. 660f; SUNTRUP/WACHINGER/ZOTZ 1999, Sp. 1486; BOUHOT 2008, S. 298f; PHELAN 2010, S. 470–472.

<sup>64</sup> In der Ratio wirkt teilweise das von ALKUIIN in Epistula 110 entwickelte katechetische Programm nach; vgl. HEER 1911, S. 33–40 und oben Anm. 51.

<sup>65</sup> Vgl. für eine etwaige Dekalog-Katechese in der patristische Zeit die Feststellung bei RÖTHLISBERGER 1965, S. 49: „Nach allem, was wir über den katechetischen Unterricht vor Augustin wissen, ist es aber ausgeschlossen, dass die Zehn Gebote inhaltlich oder formal den Taufunterricht prägten.“ Das gilt *mutatis mutandis* auch für Augustin (ebenda, S. 60). Ähnlich nüchtern der Befund für das Früh- und Hochmittelalter: „Bis zum 12. Jahrhundert wird der Dekalog im Zusammenhang mit dem katechetischen Unterricht überhaupt nicht erwähnt.“ Ebenso SUNTRUP/WACHINGER/ZOTZ 1999, Sp. 1486: „Bis ins frühe 13. Jh. wird von den Z[ehn] G[eboten] in der katechetischen Literatur wenig Gebrauch gemacht.“ Ferner PAUL 1993, S. 193–195. Dies ist auch gegen Arnold Angenendt festzuhalten, der in seiner monumentalen „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“ behauptet, das „biblische Gottesbild mit seinem Doppelgebot der Liebe“ habe sich „als erstrangige Quelle menschlicher Freiheit wie auch der Sozialtätigkeit ausgewirkt“ (ANGENENDT 2009, S. 531). Für das Frühmittelalter kann ich das nicht erkennen, und Angenendt bleibt auch Quellenbelege schuldig. Das Doppelgebot der Liebe wird zwar immer wieder im Rahmen der genannten Tugendkataloge zitiert, aber die konkreten Auswirkungen in der von Angenendt genannten Weise sind nicht ohne weiteres sichtbar.

überliefert sind,<sup>66</sup> hätten zu paränetischen Ergänzungen ebenfalls eine Gelegenheit bieten können, etwa bei der Auslegung der Gerichtsankündigung. Doch leider beschränken sich die Erläuterungen meist auf die Mahnung, gute Werke zu tun und sich jeglicher Schlechtigkeit zu enthalten, um im Gericht zu bestehen. Nicht einmal die Maßstab setzenden *Expositiones* Rufins, des Ambrosius oder Augustins akzentuieren hier wesentlich anders. Wo sich in den vielen überlieferten Symbolauslegungen ausführlichere Erörterungen ethischer Fragen finden, beschränken sich diese – wie bei Martin von Braga und Pirminius – i.w. auf kommentierte Tugend- und Lasterkataloge.<sup>67</sup>

Die Übergabe des Glaubensbekenntnisses war also nicht der primäre Ort für die ethische Gewissensbildung. Im Zusammenhang der Durchsetzung der Säuglingstaufe sah man eine solche Gewissensbildung in diesem liturgischen Kontext nicht mehr als vorrangig an. Doch wo fand sie dann statt? Steffen Patzold hat unlängst darauf hingewiesen, dass in den zahlreichen, teilweise noch ungedruckten Vaterunser-Auslegungen zu Frieden und Eintracht unter den Gläubigen aufgerufen wird, und dies als Teil des karolingischen Herrschaftsdiskurses im Sinne der *correctio* der Bevölkerung gedeutet.<sup>68</sup> Hier müsste noch genauer nachgeforscht werden, wie weit verbreitet diese Auslegungen gewesen sind, welchen Sitz im Leben sie konkret gehabt haben<sup>69</sup> und ob sie inhaltlich in ethischen Fragen über den Aufruf zu Frieden und Eintracht hinausgehen.<sup>70</sup>

Blickt man abgesehen davon auf die Breite der Bevölkerung des Frankenreichs und nicht allein auf die Situation in den wenigen urbanen Zentren oder den Klöstern, so boten sich – grob gesprochen – sechs Gelegenheiten, die ethischen Grundsätze für ein christliches Leben zu erlernen:

(1) Eine Lebensführung, die in Einklang mit den christlichen Wertmaßstäben stand, konnte in christlichen Familien möglicherweise durch die Erziehung ausdrücklich oder unausgesprochen vermittelt werden. In den *Sermones* des

Pseudo-Bonifatius, die aus Bayern aus der Zeit um 800 stammen, wird wiederholt betont, die Eltern sollten ihre Kinder, ihr Gesinde, ja sogar ihre Nachbarn dazu anhalten, gottesfürchtig und züchtig zu sein, nicht zu stehlen, keine Unzucht zu betreiben, sich nicht zu betrinken oder Unrecht zu tun.<sup>71</sup> Dies setzte freilich voraus, dass die Eltern oder Paten ihrerseits über entsprechende Kenntnisse in christlicher Ethik verfügten.

(2) Diese Kenntnisse könnten ihnen vermittelt einer Paränese zugeflossen sein, wie sie sich in der Predigt vollzog. Damit ist freilich eine Reihe schwieriger Fragen berührt, die ich hier nur andeuten kann. Die Bischöfe der Karolingerzeit haben zwar immer wieder Predigten über die Tugenden und Laster angemahnt.<sup>72</sup> Doch ist keineswegs sicher, dass es allenthalben die Möglichkeit gab, mit einer gewissen Regelmäßigkeit Predigten zu hören. Vieles deutet daraufhin, dass Gläubige, die außerhalb von Städten wohnten, nur relativ selten, wenn überhaupt Homilien gehört haben. Dabei handelte es sich ganz überwiegend um Lesepredigten, die der Priester einem entsprechenden Homiliar entnahm.<sup>73</sup>

Wo dieses nicht existierte, dürften mindestens die Priester auf dem Land kaum in der Lage gewesen sein, der Heiligen Schrift selbstständig Hinweise für die christliche Lebensführung zu entnehmen, denn sie besaßen nur in Ausnahmefällen einen vom Lektionar unabhängigen Bibelcodex. Über die theologische Bildung eines durchschnittlichen Landgeistlichen sind wir durch eine Reihe von Handschriften informiert, die Susan Keefe in ihren bahnbrechenden Arbeiten als „instruction readers“ für Priester identifiziert hat.<sup>74</sup> Dabei handelte es sich um Codices, die offenbar die liturgischen

<sup>66</sup> Vgl. dazu vor allem die neueren Editionen von KEEFE 2002; WESTRA 2002; KEEFE, *Explanations*, 2012 und KINZIG, *Neue Texte* 2017.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. die *Expositio fidei* (CPL 1763) 14–21 (WESTRA 2002, S. 533f), die freilich bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Gallien entstanden sein könnte (vgl. FaFo § 273); ferner KEEFE, *Explanations*, 2012, Text 2 und 43. Ferner die aus der Zeit vor 800 stammende lateinische Musterpredigt in cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6330, ff. 66r–70r und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 515, fol. 6r–8v, abgedruckt bei SCHERER 1865, bes. S. 439, Z. 23–441, Z. 20. Dazu auch AMOS 1983, S. 308–319; MEENS 2001, S. 54f.

<sup>68</sup> Vgl. PATZOLD 2016.

<sup>69</sup> In erster Linie ist an die *traditio* des Vaterunser bei der Taufe im Anschluss an das Symbol zu denken.

<sup>70</sup> Zur älteren Literatur vgl. neben PATZOLD 2016 auch WIEGAND 1899, S. 343f; ADAM 1976, S. 6–13; HAUBRICH 1995, S. 235–241; HAMMERLING 2008.

<sup>71</sup> Sermo 3 (PL 89, Sp. 849A): „Sed et parentes filios suos erudiant in omni castitate et timore Dei, non consentientes illis nec furari, nec fornicari, nec inebriari, nec aliquid injuste agere.“ „Aber die Eltern sollen auch ihre Kinder in aller Zucht und Gottesfurcht erziehen und ihnen nicht erlauben zu stehlen, Unzucht zu begehen, sich zu betrinken oder irgendetwas Unrechtes zu tun.“ Sermo 5 (Sp. 852D–853A): „Filiis vestros docete, ut Deum timeant: familiam vestram similiter, ne aliquid per vestram negligentiam Deo pereat; nec non et omnes vicinos exhortemini, ut benefaciant...“ „Lehrt eure Kinder, Gott zu fürchten; ebenso eure Hausangehörigen, damit nicht durch eure Nachlässigkeit etwas für Gott zugrunde geht. Ermahnt ebenso auch alle Nachbarn, damit sie Gutes tun...“ Sermo 15 (Sp. 870C): „Filiis docete ut Deum timeant, familiam similiter.“ „Lehrt (eure) Kinder, Gott zu fürchten; ebenso eure Hausangehörigen.“ Dazu DIESENBERGER 2016, S. 90.

<sup>72</sup> Die Belege finden sich in MGH Capit. episc. I, S. 125 Anm. 100 (BROMMER; dort auch weitere Literatur) und bei MENZEL 1991, S. 345, Anm. 31; MCCUNE 2013, S. 285–294; ferner LINSSEN-MAYER 1886, S. 7–12; ALBERT 1892, S. 114–135; ALBERT 1893, S. 49–60; WIEGAND 1899, S. 344–346; LONGÈRE 1983, S. 46–48.

<sup>73</sup> Vgl. dazu auch KINZIG 2019.

<sup>74</sup> Vgl. dazu vor allem KEEFE 2002, Bd. I, S. 23–26 und jetzt VAN RHIJN 2014; PATZOLD 2016; VAN RHIJN, *Manuscripts*, 2016; VAN RHIJN, *Carolingian Priests*, 2016.

Bücher ergänzten und die Priester instand setzen sollten, ihre Aufgabe zur Zufriedenheit des Bischofs zu erfüllen. Sieht man die Beispiele für diese Gattung in Keefes Katalog durch, so enthalten sie fast immer Erklärungen von Messe, Taufe, Symbol und Vaterunser, oft Bußbücher oder -instruktionen sowie manchmal kirchenrechtliche Texte. Traktate oder Anleitungen zur christlichen Ethik finden sich hingegen – wenn ich recht sehe – in keinem einzigen Fall. Bisweilen enthalten die Handschriften Predigtreihen, die ethische Themen behandeln – doch bei den Beispielen, die Keefe aufführt, ist unklar, inwiefern sie für die Gemeindepredigt gedacht waren.<sup>75</sup> Die Priester waren offensichtlich nicht dazu angehalten, zu einem christlichen Leben zu *ermuntern* und die Gemeinde hierzu katechetisch zuzurüsten, sondern allenfalls eine an mehr oder weniger fixierten moralischen Vorschriften orientierte Lebensführung einzufordern und ein unchristliches Verhalten auf dem Wege der Buße unmittelbar zu *bestrafen* oder dem göttlichen Gericht anheim zu geben. Die christliche Paränese übte weder eine am Nächsten orientierte und durch dessen Bedürfnisse strukturierte christliche *caritas* ein noch propagierte sie eine Ethik der Nachfolge Christi. Vielmehr handelte es sich in erster Linie um eine Befolungs- und Vermeidungsethik, die dazu diente, das eigene Schicksal im Endgericht positiv zu beeinflussen.<sup>76</sup> Sie hatte sich im Frühmittelalter weit entfernt von den subtilen ethischen Überlegungen eines Augustin<sup>77</sup> oder sogar noch eines Caesarius von Arles<sup>78</sup> und schöpfte die Fülle der neutestamentlichen Anregungen und Weisungen auch nicht annähernd aus.

Das heißt natürlich nicht, dass es keine Abhandlungen zu Tugenden und Lastern für Laien gegeben hätte – im Gegenteil: Wir besitzen zahlreiche *tractatus de vitiis et virtutibus* und andere laienparänetische Schriften aus jener Zeit. Aber diese dienten, zunächst aus einem monastischen Kontext stammend, der privaten Erbauung und Unterrichtung einer Elite und nicht der Verlesung in liturgischem oder sonstigem (kirchen)öffentlichem Kontext.<sup>79</sup> Was Donald A. Bullough vor einigen Jahren für Alcuin festgestellt hat, gilt *mutatis*

*mutandis* für die Karolingerzeit insgesamt: „To the mass of the population, to the laity at large, after 789 Alcuin has nothing to offer.“<sup>80</sup>

(3) Sicher nicht unbedeutend wird der Einfluss von Heiligenviten gewesen sein, die man an den entsprechenden Festen verlas. Aber auch hier ist unklar, wie flächendeckend Heiligenfeste gefeiert wurden bzw. welche einschlägigen Informationen in den Landgemeinden zur Verfügung standen.<sup>81</sup> In den bereits erwähnten, von Susan Keefe eruierten Handbüchern für den Pastoraldienst („instruction readers“) ist davon erstaunlich wenig die Rede – es werden allenfalls in den Kalendarien (so vorhanden) die Daten der Heiligenfeste aufgeführt.<sup>82</sup>

(4) Fast gar nichts wissen wir über christliche Gewissensbildung durch Kunst und Dichtung, wie man das in der Forschung bisweilen erwogen hat.<sup>83</sup> Dass gerade Wandfresken etwa des Jüngsten Gerichts eine große Bedeutung schon in karolingischen Kirchen hatten, ist unbestritten,<sup>84</sup> doch ist davon sehr wenig erhalten und ihre Verbreitung darum unklar. Inwiefern die überlieferte Dichtung wie im Althochdeutschen der Heliand oder das Muspilli bzw. seine Vorlagen in die Breite gewirkt haben und die darin propagierten Tugenden für die Bevölkerung des Ostfrankenreichs vorbildhaften Charakter hatten, kann man mangels einschlägiger Zeugnisse ebenfalls nicht sagen.<sup>85</sup>

(5) Rob Meens hat vor einiger Zeit vermutet, dass es eine Form ethischer Erziehung im Zusammenhang mit der Beichte gegeben habe, da sonst nicht klar wäre, wie die Christen von den sehr spezifischen Sünden wussten, die in den Bußbüchern zensuriert wurden.<sup>86</sup> Das ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber leider gibt es auch dazu in den Quellen bisher keine Anhaltspunkte, ganz abgesehen von dem Prob-

<sup>75</sup> Vgl. KEEFE 2002, Bd. I, S. 18f.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch AMOS 1983, S. 319–322.

<sup>77</sup> Vgl. nur stellvertretend Enchiridion 117–121 sowie CHADWICK 2009, S. 57–61.

<sup>78</sup> Zu Caesarius vgl. etwa BECK 1950, S. 276f.

<sup>79</sup> Vgl. dazu auch die Einschätzung von NEWHAUSER 1993, S. 115: „Though the laity was often the center of the Carolingian clergy’s attention, and real attempts were made to reach all segments of lay society, the evidence suggests that, in effect, only the highest level of society – its rulers and aristocrats – were in any way directly involved in this ethical renewal.“ Newhauser bezieht sich dabei auf NELSON 1977; vgl. hier bes. S. 66–69. Zu der genannten Traktatliteratur vgl. MÄHL 1969; JEHL 1982, S. 327–334; NEWHAUSER 1993; CASAGRANDE/VECCHIO 2000; SEDLMEIER 2000; BULLOUGH 2002; STONE 2012; PHELAN 2014, S. 207–261; STONE 2016.

<sup>80</sup> BULLOUGH 2002, S. 81.

<sup>81</sup> Vgl. dazu ANGENENDT 2007, S. 130.

<sup>82</sup> Relativ selten finden sich Martyrologien wie das Bedas: El Escorial, L. III. 8, ff. 127v–164r (vgl. KEEFE, Catalogue, 2012, S. 160); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. Q. 75, ff. 130v–132v (S. 177); München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15818, ff. 97r–145v (S. 199); Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 102, ff. 45v–56v (S. 271). Keine dieser Handschriften wird von Keefe als „clerical instruction reader“ eingestuft.

<sup>83</sup> So z.B. AMOS 1983, S. 342–346; McLAUGHLIN 1991, S. 117–119; RICHÉ 1995, S. 393–396; FULTON 2002, bes. S. 27–41; VAN RHIJN 2007, S. 109f, 156, 200–209; BROWN 2013, S. 451f; PHELAN 2014, S. 255f.

<sup>84</sup> Vgl. AMOS 1983, S. 342–346.

<sup>85</sup> Hierzu grundsätzlich HAUBRICHS 1995, S. 257–323.

<sup>86</sup> MEENS 2001, bes. S. 55: „One therefore must conclude that the process of confession and penance did not only entail questions of correction and reconciliation, but also of education.“

lem, dass wir von der Beichtpraxis außerhalb der Klöster wenig wissen.<sup>87</sup>

(6) Die zahlreichen Mahnungen an die Priester, ein ehrbares Leben entsprechend den kanonischen Regeln zu führen, scheint darauf hinzudeuten, dass man angesichts einer insgesamt unbefriedigenden Priesterausbildung vor allem auf diese Möglichkeit gesetzt hat: das Vorbild des Priesters für die ihm anvertraute Gemeinde.<sup>88</sup> Erziehung in moralischen Fragen war damit nicht institutionalisiert, sondern in hohem Grad abhängig von der Kommunikation des Priesters mit seiner Gemeinde. Nur wo diese entlang den evangelischen Weisungen verlief, kann man von einer gewissen ethischen Bildung der Gemeinde ausgehen. Damit war sie aber (anders als die stärker liturgisch verankerte, freilich auch nicht überall voraussetzende Glaubensunterweisung) mehr oder weniger dem Zufall unterworfen.

#### 4. Fazit

Das Bild des Verhältnisses von Glaube und christlicher Lebensführung im Frühmittelalter bleibt also unscharf, doch spricht vieles dafür, dass die Vermittlung ethischer Maximen, wie man sie der Bibel oder der christlichen Tradition entnehmen konnte, vorwiegend in der Heidenmission die kirchliche Praxis prägte.<sup>89</sup> Was die bereits christianisierte Bevölkerung anbetraf, so waren Tugend- und Lasterkataloge jedenfalls in ihrem Schematismus und ihrer Ausrichtung auf die Verdienstlichkeit der guten Werke, soweit sie überhaupt bekannt waren, kein Ersatz für die primär an den Bedürfnissen des Nächsten orientierte Ethik des Neuen Testaments. Mehr noch: Die Diastase von Glaubenswissen und ethischem Wissen scheint sich im Frühmittelalter im Vergleich zur Spätantike sogar noch vergrößert zu haben. Ein Grund für die Vernachlässigung von letzterem – so meine These – war einerseits die Tatsache, dass im Apostolikum bzw. seinen Vorgängersymbolen ethische Summarien keine Berücksichtigung fanden und diese Lücke liturgisch auch nicht kompensiert wurde, während andererseits die Predigt, die diese Lücke allenfalls hätte füllen können,<sup>90</sup> in der lateinischen Kirche jener Zeit offenbar nicht flächendeckend vorausgesetzt werden darf. Selbst dort, wo gepredigt wurde, zeigen statistische Analysen von Martine de Reu für das 10. und 11. Jahrhundert, dass die Behandlung der theologischen Tugend

der *fides* die der *caritas* um das Dreifache überstieg.<sup>91</sup> Das ethische Defizit, welches die Fixierung der Bekenntnisse hinterließ und welches schon in den eingangs erwähnten Kontroversen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beklagt wurde, wird somit auch durch unsere kirchenhistorischen Überlegungen bestätigt. Es wäre an anderer Stelle zu fragen, welche Konsequenzen sich aus dieser Erkenntnis für die künftige Verwendung des Apostolikums ziehen lassen.<sup>92</sup>

#### Bibliographie

ADAM, BERND, Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts, Zürich/München 1976 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 55).

ALBERT, FELIX RICHARD, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis aus Karl den Großen. 600–814. Lateinische Predigten von Verfassern fremdländischer Herkunft, Gütersloh 1892 (Die Geschichte der Predigt bis Luther 1).

ALBERT, FELIX RICHARD, Seit wann gibt es eine Predigt in deutscher Sprache? beantwortet durch die Geschichte der Predigt in Deutschland von 814–1100, Gütersloh 1893 (Die Geschichte der Predigt bis Luther 2).

AMOS, THOMAS LESLIE, The Origin and Nature of the Carolingian Sermon, PhD thesis, Michigan State University 1983.

ANGENENDT, ARNOLD, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Hamburg 2007.

ANGENENDT, ARNOLD, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl., Darmstadt 2009.

ANGENENDT, ARNOLD, Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission, in: CHRISTOPH STIEGEMANN/MARTIN KROKER/WOLFGANG WALTER, Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter [Ausstellungskatalog], Bd. I: Essays, Petersberg 2013, S. 53–66.

BECK, HENRY G.J., The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century, Rom 1950 (Analecta Gregoriana 51).

BOUHOT, JEAN-PAUL, Alcuin et le „De catechizandis rudibus“ de saint Augustin, Recherches Augustiniennes 15 (1980), S. 174–240.

BOUHOT, JEAN-PAUL, Deux documents en relation avec l'enquête de Charlemagne sur le baptême, Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques 54 (2008), S. 295–314.

<sup>87</sup> Zur Verbreitung der Bußpraxis und den Bußbüchern vgl. JEHL 1982, S. 344–356; MEENS 1998; DE JONG 2000; FIREY 2008; FIREY 2009; MEENS 2014.

<sup>88</sup> Vgl. dazu z.B. AMOS 1983, S. 339–342; SALISBURY 1985, S. 83–92; McLAUGHLIN 1991, S. 117; MEENS 2001, S. 58 (mit weiterer Literatur); KOHL 2010, S. 254f; MEENS 2016, S. 225.

<sup>89</sup> Ein gesondertes Problem sind Diskussionen ethischer Probleme in Schulbüchern. Zur Problematik vgl. z.B. HAUBRICHS 1995, S. 211–215; GANZ 2008.

<sup>90</sup> Vgl. RICHÉ 1995, S. 392: „Le moralisme antique revit dans les sermons chrétiens.“

<sup>91</sup> DE REU 2002, bes. S. 110f. Ob dieser Tatbestand auch für den oft behaupteten Niedergang praktischer Nächstenliebe im Frühmittelalter in Anschlag zu bringen ist, wäre gesondert zu überlegen. Zu der schwierigen Frage, ob es einen solchen Niedergang überhaupt gegeben hat, vgl. z.B. die konträren Einschätzungen bei HAMMANN 2003, S. 91–112 und ANGENENDT 2007, S. 585–598.

<sup>92</sup> Vgl. dazu weitere Überlegungen bei KINZIG 2018, S. 25f.

- BOYARIN, DANIEL, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004 (TB 2007; *Divinations: Re-reading Late Ancient Religion*).
- BROWN, PETER, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, rev. edition, Chichester, West Sussex 2013.
- BUCK, THOMAS MARTIN, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814)*, Frankfurt 1997 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 9).
- BULTMANN, RUDOLF/WEISER, ARTUR, Art. πιστεύω κτλ., in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. VI, o.J. (1959), S. 193–230.
- BULLOUGH, DONALD A., *Alcuin and Lay Virtue*, in: GAFFURI/QUINTO 2002, S. 71–91.
- CASAGRANDE, CARLA/VECCHIO, SILVANA, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin 2000 (Saggi 832).
- CHADWICK, HENRY, *Augustine. A Life*, Oxford 2009.
- COLLINET, MICHAELA (Hg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft).
- CROUZEL, HENRI, *L'église primitive face au divorce du premier au cinquième siècle*, Paris 1971 (Théologie Historique 13).
- DE JONG, MAYKE, *Transformations of Penance*, in: FRANS THEUWS/JANET L. NELSON (Hgg.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln 2000 (The Transformation of the Roman World 8), S. 185–224.
- DE REU, MARTINE, *Vertus chrétiennes et vices démoniaques aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, in: GAFFURI/QUINTO 2002, S. 93–118.
- DIESENBERGER, MAXIMILIAN, *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern. Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin/Boston 2016 (Millennium-Studien 58).
- DIHLE, ALBRECHT, Art. Ethik, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VI (1966), Sp. 646–796.
- DIHLE, ALBRECHT, Art. Goldene Regel, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XI (1981), Sp. 930–940.
- DINZELBACHER, PETER, *Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter*, *Saeculum* 32 (1981), S. 185–208.
- DORT, KATRIN, „Caritas“ und „Fürsorge“ in mittelalterlichen Quellen, in: COLLINET 2014, S. 49–77.
- FIREY, ABIGAIL (Hg.), *A New History of Penance*, Leiden/Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 14).
- FIREY, ABIGAIL, *A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire*, Leiden/Boston 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145).
- FULTON, RACHEL, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, New York/Chichester, West Sussex 2002.
- GAFFURI, LAURA/QUINTO, RICCARDO (Hgg.), *Predicazione e società nel medioevo: Riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium Padova, 14–18 luglio 2000*, Padua 2002.
- GANZ, DAVID, *Some Carolingian Questions from Charlemagne's Days*, in: PAUL FOURACRE/DAVID GANZ (Hgg.), *Frankland. The Franks and the World of the Early Middle Ages. Essays in Honour of Dame Jinty Nelson*, Manchester 2008, S. 90–100.
- HAMMANN, GOTTFRIED, *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. In Zusammenarbeit mit GERHARD PHILIPP WOLF, Göttingen 2003.
- HAMMERLING, ROY, *The Lord's Prayer in Early Christian Polemics to the Eighth Century*, in: DERS. (Hg.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leiden/Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), S. 223–241.
- HARNACK, ADOLF, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort (1892)*, in: DERS., *Reden und Aufsätze*, Bd. I, Gießen 1904, S. 219–264.
- HAUBRICHS, WOLFGANG, *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60)*, 2. Aufl., Tübingen 1995 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/1).
- HEER, JOSEPH M., *Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX*, Freiburg im Breisgau 1911 (Biblische und Patristische Forschungen 1).
- HURTADO, LARRY W., *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 2. Aufl., Edinburgh 1998.
- JEHL, RAINER, *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung*, *Franziskanische Studien* 64 (1982), S. 261–359.
- KANY, ROLAND, Art. Nächstenliebe und Gottesliebe, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XXV (2013), Sp. 652–720.
- KEEFE, SUSAN A., *Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*, 2 Bde., Notre Dame, Ind. 2002 (Publications in Mediaeval Studies).
- KEEFE, SUSAN A., *A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts*, Turnhout 2012 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 63).

- KEEFE, SUSAN A., *Explanationes Symboli Aevi Carolini*, Turnhout 2012 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 254).
- KINZIG, WOLFRAM/VINZENT, MARKUS, Recent Research on the Origin of the Creed, *Journal of Theological Studies* 50 (1999), S. 535–559.
- KINZIG, WOLFRAM, „...natum et passum etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther [1999], in: KINZIG, *Neue Texte*, 2017, S. 237–267.
- KINZIG, WOLFRAM/WALLRAFF, MARTIN, Das Christentum des dritten Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: DIETER ZELLER (Hg.), *Das Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*, Stuttgart 2002 (*Die Religionen der Menschheit* I), S. 331–388.
- KINZIG, WOLFRAM, „Gründungswunder“ des Christentums? Die Auferstehung Christi in der altkirchlichen Diskussion, in: DERS./JOCHEN SCHMIDT (Hg.), *Glaublich – aber unwahr? (Un-)Wissenschaft im Christentum*, Würzburg 2013 (*Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft* 10), S. 41–59.
- KINZIG, WOLFRAM, *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen*, Berlin/Boston 2017 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 132).
- KINZIG, WOLFRAM, *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, 4 Bände, Oxford 2017 (*Oxford Early Christian Texts*, zitiert als „FaFo“).
- KINZIG, WOLFRAM, Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltexes, Berlin/New York 2018 (*Hans-Lietzmann-Vorlesungen* 17).
- KINZIG, WOLFRAM, *Formation des Glaubens. Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters*, in: UTA HEIL/VOLKER DRECOLL (Hg.), *Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen / Christianity in Early Europe: Discourses – Tendencies – Decisions*, Berlin/Boston 2019 (*Millennium Studies*; im Druck).
- KOHL, THOMAS, *Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert*, Ostfildern 2010 (*Mittelalter-Forschungen* 29).
- LINSENMAYER, ANTON, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*, München 1886.
- LONGÈRE, JEAN, *La prédication médiévale*, Paris 1983.
- MÄHL, SIBYLLE, *Quadrige Virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Köln/Wien 1969 (*Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte* 9).
- MCCUNE, JAMES, The Preacher’s Audience, c. 800–c. 950, in: MAXIMILIAN DIESENBERGER/YITZHAK HEN/MARIANNE POLLHEIMER (Hg.), *Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and Their Audiences in the Early Medieval West*, Turnhout 2013 (*Sermo* 9), S. 283–338.
- MCLAUGHLIN, R. EMMET, The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages, *Traditio* 46 (1991), S. 77–122.
- MEENS, ROB, The Frequency and Nature of Early Medieval Penance, in: PETER BILLER/A.J. MINNIS (Hg.), *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, Woodbridge, Suffolk 1998 (*York Studies in Medieval Theology* 2), S. 35–61.
- MEENS, ROB, Religious Instruction in the Frankish Kingdom, in: ESTHER COHEN/MAYKE B. DE JONG (Hg.), *Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context*, Leiden/Boston/Köln 2001 (*Cultures, Beliefs and Traditions* 11), S. 51–67.
- MEENS, ROB, *Penance in Medieval Europe, 600–1200*, Cambridge 2014.
- MEENS, ROB, Conclusion: Early Medieval Priests – Some Further Thoughts, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 222–228.
- MENZEL, MICHAEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, *Historisches Jahrbuch* 111 (1991), S. 337–384.
- MÜLLER, ANDREAS, „Caritas“ im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET 2014, S. 17–48.
- NELSON, JANET L., On the Limits of the Carolingian Renaissance, in: DEREK BAKER (Hg.), *Renaissance and Renewal in Christian History. Papers Read at the Fifteenth Summer Meeting and the Sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford 1977 (*Studies in Church History* 14), S. 51–69.
- NEUHAUSER, RICHARD, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout 1993 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental* 68).
- NIEDERWIMMER, KURT, *Doctrina apostolorum* (Cod. Mellic. 597), in: HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER (Hg.), *Theologia scientia eminens practica. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag*, Wien etc. 1979, S. 266–272.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache*, 2. Aufl., Göttingen 1993 (*Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 1).
- NOORMANN, ROLF, *Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon*, Tübingen 1994 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/66).
- PATZOLD, STEFFEN, Pater noster: Priests and the Religious Instruction of the Laity in the Carolingian *populus christianus*, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 199–221.
- PATZOLD, STEFFEN/VAN RHIJN, CARINE (Hg.), *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, Berlin/Boston 2016 (*Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 93).
- PAUL, EUGEN, *Geschichte der christlichen Erziehung*, Bd. I: Antike und Mittelalter, Freiburg etc. 1993.
- PHELAN, OWEN M., Catechising the Wild: The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians, *Journal of Ecclesiastical History* 61 (2010), S. 455–474.

- PHELAN, OWEN M., *The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford etc. 2014.
- PIEPER, ANNEMARIE, Ethik, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. II, 1972, Sp. 759–809.
- REBENICH, STEFAN, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992 (*Historia Einzelschriften* 72).
- RICHÉ, PIERRE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècle*, 4. Aufl., Paris 1995.
- RIEDL, GERDA, *Hermeneutische Grundstrukturen frühchristlicher Bekenntnisbildung*, Berlin/New York 2004 (*Theologische Bibliothek Töpelmann* 123).
- RÖTHLISBERGER, HUGO, *Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung*, Zürich 1965 (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie* 19).
- SALISBURY, JOYCE E., *Iberian Popular Religion 600 B.C. to 700 A.D. Celts, Romans and Visigoths*, New York/Toronto 1985 (*Texts and Studies in Religion* 20).
- SALLMANN, KLAUS (Hg.), *Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr.*, München 1997 (*Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* 4).
- SCHÄFER, PETER, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.
- SCHERER, WILHELM, Eine lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 12 (1865), S. 436–446.
- SCHLECHT, JOSEPH, *Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*, Freiburg im Breisgau 1901.
- SCHWARZ, HANS, Art. Glaubensbekenntnis(se) IX. Dogmatisch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIII (1985), S. 437–441.
- SEDLMEIER, FRANZ, *Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orleans, Dhoudas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000 (*Deutsche Hochschuledition* 86).
- SEGAL, ALAN F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977 (*Studies in Judaism in Late Antiquity* 25; ND Boston/Leiden 2002).
- SMITH, JULIA M.H., Religion and Lay Society, in: RO-SAMOND MCKITTERICK (Hg.), *The New Cambridge Medieval History*, Bd. II: c. 700–c. 900, Cambridge 1995 (ND 2006), S. 654–678.
- STONE, RACHEL, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge etc. 2012 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*).
- STONE, RACHEL, *Beyond David and Solomon. Biblical Models for Carolingian Laymen*, in: STEFFEN PATZOLD/FLORIAN BOCK (Hgg.), *Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung*, Berlin/Boston 2016, S. 189–202.
- SULLIVAN, RICHARD E., *Carolingian Missionary Theories*, *The Catholic Historical Review* 42 (1956), S. 273–295.
- SUNTRUP, RUDOLF/WACHINGER, BURGHART/ZOTZ, NICOLA, Art. 'Zehn Gebote' (Deutsche Erklärungen), in: *Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Bd. X (1999), Sp. 1484–1503.
- TER-MÈKÈRTTSCIAN, KARAPET/TER-MINASSIANTZ, ER-WAND/HARNACK, Adolf, *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung*, 2. Aufl., Leipzig 1908.
- VAN RHIJN, CARINE, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout 2007 (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 6).
- VAN RHIJN, CARINE, *The Local Church, Priests' Handbooks and Pastoral Care in the Carolingian Period*, in: *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*, 2 Bände, Spoleto 2014 (*Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 61), Bd. II, S. 689–710.
- VAN RHIJN, CARINE, *Manuscripts for Local Priests and the Carolingian Reforms*, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 177–198.
- VAN RHIJN, CARINE, *Carolingian Rural Priests as Local (Religious) Experts*, in: STEFFEN PATZOLD/FLORIAN BOCK (Hgg.), *Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung*, Berlin/Boston 2016, S. 131–146.
- VINZENT, MARKUS, Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses“, in: KINZIG/MARKSCHIES/VINZENT 1999, S. 185–409.
- WESTRA, LIUWE H., *The Apostles' Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries*, Turnhout 2002 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 43).
- WIEGAND, FRIEDRICH, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, I. Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899 (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 4/2).
- WINNEBECK, JULIA, *Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914*, Leipzig 2016 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 44).
- WOLTER, MICHAEL, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.