

Harald Buchinger – Clemens Leonhard*

Der Evangelienkommentar des Fortunatian und die Liturgiegeschichte

Es ist nicht selbstverständlich, dass der Evangelienkommentar des Fortunatian überhaupt liturgische Themen berührt; von sich her würden es ja weder der auszuliegende Bibeltext noch die exegetische Gattung des Kommentars erfordern, auf den Gottesdienst der Kirche Bezug zu nehmen.

Ein liturgischer Kontext oder ein direkter katechetischer Zweck des Werks ist nicht zu erkennen; auch die wiederholte Rede von *lectio* im Kommentar – etwa die Aussage „das werde ich bei seiner Lesung zeigen“¹ oder die Hinweise auf „die Lesung selbst“² und eine „folgende (?) Lesung“³ – muss keineswegs auf liturgische Lesung verweisen, da Fortunatian mit *lectio* offenbar bestimmte Abschnitte des Texts bezeichnet, ohne dass zwingend an einen mündlichen Vortrag gedacht wäre. Auch stimmt die Perikopierung nicht so häufig mit jener in den Tractatus in Mattheum des Chromatius von Aquileia († 407) überein, dass an eine etablierte Leseordnung zu denken wäre.⁴ Die Angabe des Hieronymus, Fortunatian habe „zu den nach Kapitelüberschriften geordneten Evangelien in kurzer und ungeschliffener Rede Kommentare geschrieben“,⁵ wird durch den literarischen Befund des neuentdeckten Werkes bestätigt, nicht aber die gelegentliche Vereinnahmung Fortunatians für die Frühgeschichte der Leseordnung in der älteren Forschung.⁶

Trotzdem kommt Fortunatian erstaunlich häufig auf liturgische Realitäten zu sprechen, auch wenn diese oft nicht beim Namen genannt, sondern durch eindeutige Anspielungen angesprochen werden. Zugleich ist allerdings zu beobachten, dass dies – entsprechend dem generell stark assoziativen Vorgehen des Evangelienkommentars – in der Regel unsystematisch, beiläufig und nicht selten aus ephemeren Anlass geschieht, auch wenn die liturgisch-sakramentale Deutung dabei mitunter als Abschluss und damit Höhepunkt eines Auslegungsganges formuliert wird. Gelegentlich wird sie freilich auch zum durchgängigen Interpretament der Kommentierung ganzer Perikopen.

* Von Clemens Leonhard stammen Kap. 2.4, die Notizen zu Laktanz in Kap. 4.1 sowie zum vierzig-tägigen Fasten des Mose und zum Exsultet in Kap. 5.

1 *Quod in sua lectione ostendam* (865).

2 ... *ipsa lectio declarat* (2591).

3 *†sequente† docet lectio* (1052). Der überlieferte Text ist korrupt.

4 Edition der Werke des Chromatius von ÉTAIX – LEMARIÉ, *Chromatii opera*. Da die handschriftliche Überlieferung den Matthäus-Kommentar sekundär in unterschiedliche Exzerpte zerschnitten hat, ist Vorsicht geboten, inwieweit die Einteilung der Tractatus überhaupt auf Chromatius zurückgeht.

5 Hier. vir. ill. 97: ... *in evangelia titulis ordinatis brevi sermone rusticoque scripsit commentarios*.

6 Vgl. GAMBER, Evangelien-Perikopenliste sowie insbesondere den Beitrag von Hugh Houghton im vorliegenden Band.

1 Die christliche Initiation

Die meisten und ausführlichsten Hinweise auf liturgische Vollzüge beziehen sich auf die Feier der christlichen Initiation, als deren Normalfall noch völlig selbstverständlich die Taufe Erwachsener erscheint.

1.1 Terminologie und biblische Paradigmen

Terminologisch fällt zunächst auf, dass der Kommentar wiederholt von *baptismum* im nicht sehr weit verbreiteten Neutrum spricht.⁷

Theologisch ist Fortunatian noch kein Zeuge für die Durchsetzung der paulinischen Metapher des Mitsterbens (vgl. Rom. 6/Col. 3).⁸ Ein ausdrückliches Zitat von Rom. 6,4 findet sich beiläufig im Kommentar zur Mahnung von Mt. 10,16, klug wie die Schlangen zu sein, was Fortunatian auf deren angebliche Häutung durch ein enges Loch bezieht: „Deren Klugheit nachahmend, müssen wir ... nach Ablegung der alten Außenseite, das heißt des alten Wandels, als neue Menschen (vgl. Eph. 4,24) in der Welt erscheinen, die ‚in der Neuheit des Lebens wandeln‘ (Rom. 6,4), wie der Apostel mahnt.“⁹ Das nicht exklusiv einer einzigen Bibelstelle zuzuordnende Bild vom „Ausziehen des alten Menschen“ (vgl. Rom. 6,4; Eph. 4,22; Col. 3,9) findet sich auch im tauftheologischen Kommentar zum Mühlstein von Mt. 18,6;¹⁰ die spezifische, von Rom. 6,4 geprägte Vorstellung, in der Taufe mit Christus begraben zu werden, zitiert Fortunatian in der Auslegung des Töpferackers von Mt. 27,7: „Zum Begräbnis der Fremden“ zeigte, dass alle, die getauft werden, der Welt fremd und dem Apostel zufolge ‚mit Christus in seiner Taufe begraben‘ werden (vgl. Rom. 6,4).“¹¹ Das in Rom. 6 und Col. 3 – in signifikant unterschiedlicher Akzentuierung – mit dem Sterben und Begrabenwerden in der Taufe verbundene Motiv der Auferstehung spielt bei Fortunatian überhaupt keine Rolle.

⁷ Eindeutige Belege sind natürlich nur im Nominativ zu erkennen: 67; 2000. Auch Chromatius von Aquileia verwendet mehrfach das Neutrum: vgl. serm. 14,2; 34,2; in Matth. 11,5; 12,2,1; 41,8.

⁸ Es ist bekannt, wird in Teilen der jüngeren anglophonen Forschung allerdings mitunter etwas überbetont, dass sich das Konzept von Rom. 6/Col. 3 erst in reichskirchlicher Zeit verstärkt gegenüber anderen Metaphern durchsetzt. Es ist freilich auch älteren Quellen nicht fremd. Vgl. SCHLARB, Auslegung.

⁹ *Cuius astutiam nos imitantes ... deposito superficie veteri, id est pristina conversatione, velut novi homines in saeculo apparere debemus, 'in novitate vitae ambulantes', ut apostolus commonet* (1443–1446).

¹⁰ Zu 1995–2000 s. u. Kap. 1.2 mit Anm. 38.

¹¹ *'In sepulturam peregrinorum' ostendebat omnes, qui baptizantur, peregrinos saeculo futuros et 'sepultos cum Christo' in eius baptismo secundum apostolum* (2692f.).

Das Grundverständnis der Taufe ist bei Fortunatian vielmehr stark vom Motiv der Wiedergeburt geprägt (vgl. Io. 3,3–5; Tit. 3,5). Zwar existiert kein direkter Kommentar zu Io. 3,3–5; die johanneische Schlüsselstelle ist aber ein wichtiger Intertext zur Auslegung von Io. 1,13. In denen, „die nicht aus Blut und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind“, sieht Fortunatian „das eine geistige Volk (*gens*) aus allen Völkern (*nationes*), das an ihn glaubt und einen geistigen Wandel hat“, und macht deutlich, dass er darunter „die geistige Zeugung/Geburt (*generatio spiritalis*)“ versteht, „durch die wir für Gott durch die Taufe wiedergeboren werden“. Die Kirche ist auf diese Weise für jene die „Gebärende, welche als durch das Bad zu Kindern Gottes (vgl. u.a. Gal. 3,26; Phil. 2,15; Rom. 8,14–17; 9,8.26; 1 Io. 3,1f.10; Mt. 5,9; Lc. 20,36) geworden erfunden werden“. Io. 3,5 und Io. 1,13 werden geradezu identifiziert: „Deshalb sagt er: ‚Die aus Wasser und Geist wiedergeboren sind‘, das heißt, ‚aus Gott geboren sind‘.“ Als weiteren Intertext bemüht Fortunatian mit Tit. 3,5 auch die zweite neutestamentliche Schlüsselstelle für dieses Grundkonzept der Taufe: „Durch das ‚Bad der Wiedergeburt/-zeugung‘ (Tit. 3,5) also werden wir für Gott wiedergeboren.“ Nachdem Fortunatian am Anfang des Auslegungsganges Glauben und geistlichen Wandel als sachliche Voraussetzung für die Taufe festhielt, was selbstverständlich die Initiation Erwachsener voraussetzt, schließt er mit dem liturgiehistorisch bemerkenswerten Hinweis auf eine scheinbar nicht an liturgische Termine gebundene Feier: „Das also ist die geistige Zeugung/Geburt, durch die das Volk Gottes geistig täglich für Gott geboren wird, wie derselbe Johannes in seinem Brief sagt: ‚Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christus ist, ist aus Gott geboren.‘ (1 Io. 5,1) Durch Glauben nämlich werden wir für Gott geboren.“¹² Wie wörtlich die wiederholte Rede von der „täglichen“ Taufe zu verstehen ist, muss freilich dahingestellt bleiben;¹³ ein regelmäßiger Taftermin etwa zu Ostern kommt bei Fortunatian jedenfalls nicht zur Sprache.

12 *Videmus hic aliam gentem, id est quae ex omnibus nationibus effici habebat una gens, id est spiritalis, credens in eum, spiritalem habens conversationem ... Generatio igitur spiritalis, qua deo per baptismum renascimur, his rebus et officiis caret. Ecclesia enim ... effecta est ... filios sine sanguine ... pariens, qui dei filii effecti per lavacrum inveniuntur ... Per lavacrum scilicet regenerationis deo renascimur. De qua nativitate plenius ad Nicodemi interrogationem respondetur ... (es folgt Io. 3,3–5). Et ideo ait 'Qui ex aqua et spiritu fuerint renati', hoc est 'ex deo nati sunt'. Haec est ergo generatio spiritalis, qua populus dei spiritaliter cottidie deo nascitur, sicuti ait idem Iohannis in epistula sua: 'Omnis, qui credit, quia Iesus est Christus, de deo natus est'. Per fidem enim deo nascimur (3009–3029).*

13 Fortunatian betont gerne und potentiell rhetorisch, dass liturgische Vollzüge – neben der Taufe auch Eucharistie und Wortverkündigung – „täglich“ stattfänden: vgl. auch u. Kap. 2.1; 2.3; 3.2; 4.1. Chromat. serm. 14,1 spricht ebenfalls emphatisch davon, dass die Taufe *cottidie* und *semper* stattfände, obwohl bei ihm eindeutig Ostern als bevorzugter Taftermin zu erkennen ist. Ob die konsequente Befassung seines serm. 34 zu Epiphanie nicht nur mit der an diesem Tag gefeierten Taufe Jesu, sondern auch mit jener der Christen darauf schließen lässt, dass Letztere auch an diesem Termin gefeiert wurde, wird dagegen nicht deutlich.

Wenig später, im Kommentar zu Io. 1,17, verbindet Fortunatian die Rede vom „Bad der Wiedergeburt“ (Tit. 3,5) einerseits mit dem Motiv der Sündenvergebung, andererseits mit der Rechtfertigung der Glaubenden: „Die Gnade aber und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden‘ (Io. 1,17), da er alle Sünden durch das ‚Bad der Wiedergeburt‘ (Tit. 3,5) wegnahm. Die Gerechtigkeit des Sohnes Gottes rechtfertigt die Glaubenden, und zu Recht ist ‚Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden‘.“¹⁴

Auch sonst durchziehen Anspielungen auf Io. 3,5 und Tit. 3,5 das Werk: Schon in der Auslegung von Mt. 1,17, wo die Generationen von Abraham bis Christus resümiert werden, wird die „Generation Christi“ mit der Kirche identifiziert, „die durch geistige Geburt wiedergeboren (vgl. Io. 3,5) nicht in der Welt ist, sondern einen himmlischen Wandel hat (vgl. Phil. 3,20).“¹⁵

Im Kommentar zu Mt. 2,11 ist wenig später das „Haus“, in das die Magier eintrafen, „die Kirche, in der wir den Glauben empfangen, wenn wir durch das Bad wiedergeboren werden (vgl. Tit. 3,5).“¹⁶ Sakramententheologisch ist an dieser beiläufigen Allegorese bedeutsam, dass im Zusammenhang von Wasserbad und Glaube die Taufe kein Selbstzweck ist; sie setzt den Glauben auch nicht bloß voraus, sondern konstituiert ihn zugleich.

In der Auslegung zur lukanischen Kindheitsgeschichte (Lc. 2,34f.) begründet Fortunatian mit dem Vergleich des Gebärens mit der auch hier als täglich beschriebenen Wiedergeburt, dass Maria Typus der Kirche sei: „Wie also die Jungfrau Maria Christus gebar, so bringt auch die Kirche, die eine fruchtbare Jungfrau ist, durch die Wiedergeburt aus Wasser und durch den Heiligen Geist (vgl. Tit. 3,5; Io. 3,5) täglich ein Volk für Gott hervor.“¹⁷

Ausführlicher als diese ephemeren Allegoresen, die auf ihre Weise die Dominanz sowohl des Themas der Taufe als auch der fundamentalen Metapher der Wiedergeburt demonstrieren, prägt der Prozess der Initiation den ganzen Kommentar zum wunderbaren Fischzug des Petrus Lc. 5,1–10, den Fortunatian konsequent ekklesiologisch als Geschichte der Bekehrung und Belehrung deutet, der in der Taufe gipfelt: Die zwei Boote (Lc. 5,2) „erweist er als die zwei Gemeinden von Völkern, eine aus den Juden und die andere aus den (Heiden-)Völkern, welche die zwei Berufungen darstellen“; dass Jesus ein wenig von der Erde wegzufahren heißt (Lc.

14 *'Gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est', quia peccata omnia per lavacrum regenerationis abstulit. Iustitia filii dei iustificat credentes, et merito 'Gratia et veritas per Iesum Christum facta est' (3045–3048).*

15 *Haec est generatio Christi, id est ecclesia ... Igitur quia ecclesia dei spiritali natiuitate renata in saeculo non est, habens scilicet conversationem caelestem ... (283–285).*

16 *Domus ecclesia, in qua fidem percipimus per lavacrum renascentes (466).*

17 *... ecclesiae, cuius typum gerebat Maria. Sicuti ergo virgo Maria genuit Christum, ita et ecclesia, quae est virgo fecunda, cottidie populum per regenerationem aquae et per spiritum sanctum deo procreat (2743–2745).*

5,3), bezieht Fortunatian auf den „irdischen Wandel“, die Aufforderung zur Fahrt ins Tiefe (Lc. 5,4) auf die „höheren und tieferen Mysterien“, die Netze auf die „Verkündigung des Wortes“ und die See auf die „Welt“, den Fischfang auf die „Menschen, die er durch die Verkündigung herbeiführen und zum Glauben von der Tiefe des Meeres wie aus dem Abgrund, das heißt aus der äußersten Finsternis, zum Heil bringen sollte.“ Den Fang der „Menge von Fischen (vgl. Lc. 5,6), die aus allen Völkern zusammenströmen“, interpretiert er ausdrücklich aus nachösterlicher Perspektive: „Durch die apostolische Verkündigung glaubte die Menge nach der Passion des Erlösers“; das Reißen der Netze (Lc. 5,6) seien demnach die „Häretiker, welche die wahre Verkündigung nach ihrem eigenen Willen zerreißen und sich, gleichsam in die Welt zurückgefallen, neue Lehren ausdenken.“ Dass sie „beide Boote derart anfüllten, dass sie untertauchten“ (Lc. 5,7), führt Fortunatian schließlich zur Taufe: „Untertauchen aber ist nichts anderes als getauft werden. Brauch und Ordnung der Kirche ist so, dass diejenigen, die zu ihr kommen, die Kinder Gottes sind (vgl. u.a. Gal. 3,26; Phil. 2,15; Rom. 8,14–17; 9,8.26; 1 Io. 3,1f.10; Mt. 5,9; Lc. 20,36), durch die Wiedergeburt/-zeugung aus Wasser geistig wiedergeboren werden (*per aquae regenerationem spiritaliter renascantur*; vgl. Io. 3,5; Tit. 3,5). Das also ist das ‚sodass sie untertauchten‘, das heißt, dass sie getauft würden. Dass dort Jesus ‚im Boot‘ war, müssen wir notwendig so verstehen, dass Jesus, das heißt unser Erlöser, immer im Boot ist, das heißt in der Kirche. In seinem Namen also müssen alle, die zur Kirche kommen, getauft werden.“ Die Berufung Petri, Menschen zu „fangen“ oder wörtlich auch zu „beleben“ (Lc. 5,10), besteht darin, „mit der Verkündigung ... Menschen zu fischen, das heißt aus der Welt zu ziehen, damit er sie durch die Wassertaufe und den Heiligen Geist für Gott belebe. Deshalb sagte er: ‚Du wirst einer sein, der Menschen belebt‘.“¹⁸ Die Aufmerksamkeit für eine semantische Schattierung des biblischen Textes trägt demnach dazu bei, eine darin nicht angelegte sakramentale Kon-

18 *‘Duas naves’ duas congregationes ostendit populorum, unam ex Iudeis et aliam ex gentibus, quae sunt duae vocationes ... ‘Duc aliquantum a terra’ ... intellegere possent adhuc in terrena conversatione morantes ... ‘Duc in altum’, id est altiora et profundiora mysteria manifestare coepit ... ‘Retia’ enim praedicatio verbi est; in mari, in saeculo; ‘in captura’ piscium, hominum scilicet, quos per praedicationem adduceret et ad credulitatem de profundo maris quasi de abyssu, de ultimo scilicet tenebrarum, inponeret ad salutem ... et cepit ‘multitudinem piscium’, hoc est ex omnibus gentibus confluentes. Per praedicationem apostolicam multitudo credit post passionem salvatoris. ‘Retia rumpebatur’: Ostendebat etiam hereticos futuros, qui praedicationem veram scinderent ad suam voluntatem et quasi in saeculo relapsi doctrinas novas sibi excogitarent ... ‘Ita, ut mergerentur’: Mergi enim non aliud est quam baptizari. Mos etenim ac disciplina ecclesiae talis est, ut venientes ad se, qui filii dei sunt, per aquae regenerationem spiritaliter renascantur. Hoc est ergo ‘Ita, ut mergerentur’, id est ut baptizarentur. Quia ibi erat Iesus ‘in navi’, necessario intellegere debemus, quod Iesus, id est salvator noster, semper in navi est, hoc est in ecclesia. In eius ergo nomine omnes ad ecclesiam venientes baptizari ... ‘Ex hoc iam eris homines vivificans’ ... mittitur in saeculum cum praedicatione et coepit homines piscare, extrahere scilicet de saeculo, ut eos per aquae baptismum et per sanctum spiritum deo vivificaret. Ideo dixit: ‘Eris homines vivificans’ (2796–2839).*

kreisierung der Metapher zu explizieren, die freilich den ganzen Auslegungsgang bestimmt.

Liturgiegeschichtlich geht aus dieser Allegorese erstens hervor, dass die Taufe einen Prozess der Bekehrung und Belehrung voraussetzt. Zweitens besteht die Grundhandlung der Taufe für Fortunatian im Untertauchen, also in einer In- oder Submersion; drittens spricht er von einer Taufe „im Namen Jesu“, was der liturgischen Entwicklung seiner Zeit und anderen Stellen des eigenen Kommentars widerspricht¹⁹ und folglich zur Vorsicht davor warnt, aus einzelnen Hinweisen zu weitreichende Schlüsse zu ziehen. Viertens ist die Taufe – ganz auf der Linie von Io. 3,5 und Tit. 3,5 – ein pneumatologisches Geschehen; eine rituelle oder auch nur theologische Separation der Geistgabe ist hier nicht im Blick.²⁰

Neben dem regelmäßigen Rückgriff auf wichtige neutestamentliche Metaphern für die Taufe bemüht Fortunatian gelegentlich auch alttestamentliche Vorbilder:²¹ Schon wenn Fortunatian in den einleitenden Erörterungen über die Vierzahl der Evangelien die Paradiesesflüsse von Gen. 2,11f. heranzieht, haben zwar nicht diese selbst tauftypologische Implikationen;²² vielmehr führt ihn der „grüne Stein“ von Gen. 2,12 indirekt zu ephemerer Symbolik, die genauso banal wie sakramententheologisch signifikant erscheint: „Der ‚grüne Stein‘ (Gen. 2,12) hat aber wegen der Farbe das Bild der Taufe; so musste es sein, dass, weil die Taufe notwendig ist, auch das Bild des Heiligen Geistes nicht fehle“, den Fortunatian zuvor im roten Stein desselben Verses erkannte.²³

¹⁹ S. u. Kap. 1.3 mit Anm. 49f.

²⁰ Auch in der Frage des Verhältnisses von Taufe und Geistgabe setzt Fortunatian an anderer Stelle den Akzent anders: vgl. die im Kommentar zu Mt. 9,1–6 angedeutete rituelle Sequenz. S. u. Kap. 1.2 mit Anm. 29 zu 1233f.

²¹ Nicht alle potentiell tauftheologisch codierten Metaphern können hier erwogen werden: Nicht der Bibel entnommen ist z.B. die seit Just. apol. 61,12 vielfach verbreitete Metapher der „Erleuchtung“, die in Verbindung mit dem Glauben sakramentale Implikationen hat, auch wenn die Taufe nicht explizit genannt wird. Der Kommentar zu Io. 1,4 aktualisiert in diesem Sinne das „Licht der Menschen“ in 2968–2970: *Spiritualiter caeca corda inluminabat, ut oculi cordis ad credendum spiritaliter intueri et videre omnia possent. 'Erat ergo vita lux hominum', et est hodieque apud eos, qui vera fide in eum credunt.* Zur Erleuchtung der metaphorisch Blinden im Kommentar zu Mt. 15,29–31 s. u. Anm. 62.

²² Zur Bedeutung des Paradieses für das weitere Umfeld der Initiation im Kommentar zu Mt. 2,12 in 513f. s. u. Kap. 1.4 mit Anm. 57.

²³ *'Lapis' autem 'prasinus' propter colorem baptismi habet figuram; ita opus erat, ut, quod necessarium esset baptismum, etiam spiritus sancti non deesset figura* (66–68). Es ist bemerkenswert, dass die im Kontext erwähnte *insufflatio* des Heiligen Geistes (Io. 20,22) nicht auf einen liturgischen Vollzug gedeutet wird. Im exorzistischen Kontext ist die *exsufflatio* schon früh belegt; vgl. VERHEUL, Blazen; THRAEDE, Hauch, 732f. Im merowingischen Gallien wird sie zur präbaptismalen Einhauchung des Geistes umgedeutet oder erweitert; vgl. LOWE, Bobbio Missal, 72 (233); KLEINHEYER, Feiern, 101. Die epikletische Hauchung in der – sekundären? – Ritualisierung der Epiklese in der römischen *benedictio fontis* findet sich dagegen erst in Handschriften des Sacramentarium Gregorianum Hadrianum (als *varia lectio* in 374e; vgl. DESHUSSES, *Le sacramentaire*, 188,47).

Konsequenter sind die sakramentalen Assoziationen im Kommentar zur Zwölfzahl der Apostel (Mt. 10,2): Die 12 Quellen von Ex. 15,27 bedeuten, dass „wir durch die bewässernde Lehre der Apostel, deren Abbild in den Quellen vorausgelaufen ist, den Durst, den wir aufgrund der Hitze der Sünde litten, durch das Wasser der Taufe ausgelöscht haben.“²⁴ Auch hier ist der konstitutive Zusammenhang von Lehre und Taufe festzuhalten. Auch die zwölf Steinmesser, mit denen in Zusammenschau von Ios. 4,20 und 5,2 die Israeliten zum zweiten Mal beschnitten wurden, führen Fortunatian wenig später zur Taufe, die indirekt als Beschneidung des Herzens (vgl. Deut. 10,16; 30,6; Ier. 4,4; Rom. 2,29) angesprochen wird:

„So (sind die zwölf Apostel) auch in den zwölf aus dem Felsen geschlagenen steinernen Messern (vorausgebildet), mit denen Gott das Volk zum zweiten Mal beschneiden ließ (vgl. Ios. 4,20; 5,2): Dass der Fels Christus, unseren Herrn, bezeichnet, sagte der Apostel (vgl. 1 Cor. 10,4); es wurde gezeigt, dass aus ihm die zwölf Messer, das heißt die zwölf Apostel, sein sollten, die uns durch die Schärfe des Glaubens von allen Übeln beschneiden und aus unseren Herzen durch die Gnade der Taufe alle Laster der Verbrechen entfernen sollten.“²⁵

Dass die Taufe hier konstitutiv mit dem Glauben verbunden ist und ihre Wirkung nachdrücklich als Sündenvergebung beschrieben wird, setzt selbstverständlich die Realität der Erwachseneninitiation voraus; umgekehrt überrascht es nicht, dass das Kinder-Logion Mt. 19,13f. mit seiner Handauflegung („Lasst die Kinder zu mir kommen ...“) für Fortunatian keinen Bezug zur Kindertaufe hat.²⁶

1.2 Die Realität der Erwachseneninitiation

Schon die Voraussetzung von Glaube und geistigem Wandel machte deutlich, dass Fortunatian ausschließlich die Realität der Erwachseneninitiation vor Augen hat, wenn er von der Taufe spricht;²⁷ die Deutung des wunderbaren Fischzugs als Bekeh-

²⁴ *Ut in duodecim fontibus, quibus populus in deserto sitim, qua laborabat, extinxit, sicut nos irri-gante apostolorum doctrina, quorum imago in fontibus praecurrerat, sitim, quam de ardore peccati patiebamur, per aquam baptismi extinximus* (1359–1362). In unmittelbarer Folge konkretisiert Fortunatian die Präfiguration der 12 Apostel in den 12 Schaubrotten in der täglichen Sättigung mit himmlischer Speise in der Kirche. Daraus ist freilich nicht notwendig auf eine rituelle Sequenz von Taufe und Eucharistie zu schließen; s. u. Kap. 2.1 mit Anm. 77f.

²⁵ *Sic et in XII gladiis petrinis de petra excussis, quibus populum deus secundo circumcidi iussit: Petram Christum dominum nostrum significari apostolus dixit; ex qua XII gladii, id est XII apostoli, futuri ostendebantur, qui nos acumine fidei a malis omnibus circumciderent auferendo de cordibus nostris per gratiam baptismi omnia criminum vitia* (1365–1369).

²⁶ 2074–2079. Zu Verständnis und Rezeption von Mc. 10,13–16/Mt. 19,13–15/Lc. 18,15–17 vgl. HECKEL, Segen, 53–76.

²⁷ S. o. Kap. 1.1 mit Anm. 12.

rungsgeschichte aufgrund der Verkündigung des Wortes hatte den weiteren Kontext der „tieferen Mysterien“ im Blick.²⁸

Wenn Fortunatian die Sündenvergebung des von Jesus anschließend geheilten Gelähmten (Mt. 9,1–6) auf die Taufe bezieht, macht er liturgiehistorisch und sakramententheologisch interessante Angaben:

„Diese Schwäche (sc. des Gelähmten; vgl. Mt. 9,1) sind die Sünden, die dem, der glaubt, aus Glauben vergeben werden. Nach der Vergabe der Sünden wird auch der Heilige Geist gegeben, was das ‚Steh auf und geh umher!‘ (Mt. 9,5) ist. Und an dritter Stelle steht ‚Nimm dein Bett und geh in dein Haus!‘ (Mt. 9,6). Wer nun im Namen Christi getauft ist, hat die Kirche als Haus ...“²⁹

Die Taufe ist nach diesem Auslegungsgang erstens das primäre Sakrament der Sündenvergebung; zugleich setzt sie den Glauben voraus, was beides auf die Situation Erwachsener hinweist. Zweitens stellen Sündenvergebung und Geistgabe diesem Text zufolge eindeutig eine rituelle Sequenz dar, auch wenn selbstverständlich noch keine Anzeichen einer Dissoziation unterschiedlicher Sakramente zu erkennen sind. Drittens steht der wiederholte archaische Hinweis auf eine Taufe „im Namen Christi“ in Spannung zur liturgischen Entwicklung und zum ausdrücklichen Zeugnis des Fortunatian über die katholische Taufe im Namen der Trinität.³⁰ Viertens wird die Taufe ausdrücklich als Eingliederung in die Kirche verstanden. Dagegen ist angesichts der generell recht sprunghaft-assoziativen Methode des Kommentars nicht notwendig an die Bekehrung und Taufe von Juden zu denken, obwohl der Gelähmte zuvor auf das jüdische Volk bezogen wird.³¹ Ebenso ist unklar, ob die im darauffolgenden Kommentar zur Berufung des Matthäus (Mt. 9,9f.) dreifach wiederholte Rede davon, dass „jeder, der bekennt, ein Sünder zu sein, durch das Bekenntnis Gnade und Sündenvergebung erlangt“, baptismale Implikationen hat³² – womit auch die Frage nach einem möglichen rituellen Bekenntnis offenbleiben muss.³³

²⁸ S. o. Kap. 1.1 mit Anm. 18.

²⁹ *Quae infirmitas peccata sunt, quae credenti ex fide remittuntur. Post remissionem peccatorum datur et spiritus sanctus, quod est ‘Surge et ambula’. Et tertio loco est ‘Tolle grabatum tuum et vade in domum tuam’: Iam qui baptizatus est in nomine Christi, domum ecclesiam habet* (1233–1237).

³⁰ S. u. Kap. 1.3 mit Anm. 49f.

³¹ *Paralyticus omnibus membris debilis est persona populi Iudaici* (1212f.); *Ut diximus, paralyticus debilis omnibus membris figura est Iudaici populi* (1230f.).

³² *Omnis, qui confitetur se peccatorem, facilius accipit veniam* (1247); *qui se peccatores confitentur, et per confessionem veniam merentur* (1251f.); *quicumque confitetur peccatorem se esse, merito vocatur et remittuntur illi peccata* (1261f.).

³³ Auch wenn die näheren Umstände unklar bleiben, scheint Ambrosius, *sacr.* 3,2,12.14 und v.a. in *psalm.* 118, *serm.* 18,30 (*Qui enim baptizatur iustificat deum, quia peccata propria confitetur et a domino suorum praestolatur indulgentiam delictorum*) ein Sündenbekenntnis vor der Taufe vorauszusetzen; dieses „war kein Sonderbrauch Mailands. Mehrere altchristliche Dokumente verschiedener Orte bezeugen es“ (SCHMITZ, *Gottesdienst*, 51, mit Belegen des 4./5. Jh., 50–52).

Der Kommentar zu den Worten vom neuen Flicker auf einem alten Kleid (Mt. 9,16) profiliert zunächst das neue Volk der Christen gegenüber dem alten Volk der Juden mit Hinweis auf Glaube und Taufe:

„Die Neuheit des Flickens ist das christliche Volk, das Alter das jüdische. Es kann also das Alte nicht an das Neue genäht werden, wenn es nicht selbst kommt, im Namen Christi glaubt und getauft und erneuert wird. Anders wird es nicht mit dem Leib der Kirche verbunden werden können, ‚damit der Riss nicht schlimmer wird‘ (Mt. 9,16).“³⁴

Die unmittelbar anschließende Auslegung des Folgeverses vom neuen Wein in alten Schläuchen (Mt. 9,17) lässt freilich erkennen, dass Fortunatian bei aller antijüdischen Stereotypie nicht notwendig an die Bekehrung von Juden denkt:

„Der neue Wein ist der Heilige Geist, die alten Schläuche sind entweder die Juden oder sündige Menschen. Wenn die Schläuche nicht erneuert sind, können sie den neuen Wein nicht ertragen, weil beide zugrundegehen können (vgl. Mt. 9,17). Wenn also ein Mensch nicht erneuert und durch den Heiligen Geist belehrt ist, kann er die Gnade Gottes nicht tragen, da die alten Schläuche sündige Menschen oder Juden sind, wie ich gesagt habe, wegen des alten Gesetzes, die neuen Schläuche aber Menschen, die durch die Gnade Gottes erneuert sind, denen zu Recht neuer Wein anvertraut wird. Denn als neuen Wein nehmen wir den Heiligen Geist an, wie von den Aposteln gesagt wurde: ‚Sie sind voll Jungwein‘ (Act. 2,13), die freilich mit dem Heiligen Geist erfüllt waren. ‚Daher wird neuer Wein in neue Schläuche gegeben, damit beide bewahrt werden‘ (Mt. 9,17). So wird also die geistige Gnade dem erneuerten Menschen, das heißt jenem, der glaubt, im Namen des Sohnes Gottes Jesu Christi, unseres Herrn und Gottes, gegeben, und beides bleibt unversehrt.“³⁵

34 *Novitas panni est populus Christianus, vetustas Iudaicus. Ergo non potest adsui vetus ad novum, nisi et ipse veniens crediderit in nomine Christi et fuerit baptizatus et innovatus: Aliter corpori ecclesiae adnecti non poterit, 'ne peior scissura fiat' (1270–1273).*

35 *Vinum novum spiritus sanctus est, utres veteres aut Iudei sunt aut homines peccatores. Nisi ergo innovati fuerint utres, vinum novum portare non poterunt, quia utraque possunt perire. Nisi ergo innovatus homo fuerit et spiritu sancto edoctus, gratiam dei ferre non poterit, quia utres veteres peccatores homines sunt vel Iudei, ut dixi, propter veterem legem, novi autem utres homines per gratiam dei innovati, quibus merito vinum novum committitur. Nam vinum novum spiritum sanctum accipimus, sicut dictum est de apostolis 'Musto repleti sunt', qui utique spiritu sancto erant adimpleti. 'Igitur vinum novum novis utribus mittitur, ut utraque serventur': Sic ergo gratia spiritalis innovato homini, id est huic credenti in nomine filii dei Jesu Christi dei et domini nostri, datur et utraque incolumia perseverant (1275–1285). Es ist nicht eindeutig, ob sich in nomine ... Jesu Christi auf den Glauben oder auf die Gabe der Geistesgnade bezieht.*

Taufe wird hier primär als Erneuerung durch die Gnade Gottes oder des Geistes verstanden; sie wird im Namen Christi, nicht der Trinität, vollzogen. Ihre Voraussetzung ist der Glaube, ihre Folge die Geistgabe.

Das Gleichnis vom Sauerteig (Mt. 13,33) interpretiert Fortunatian konsequent auf den in der Taufe gipfelnden Prozess der Belehrung und Bekehrung:

„Der ‚Sauerteig‘ bezeichnet die himmlische Lehre, die ‚Frau‘ aber bedeutet die Kirche, das ‚Mehl‘ jedoch wird als das Volk verstanden. Dieses sammelt die Frau, das heißt die Kirche, aus allen Völkern wie Getreidekörner und reinigt sie, indem sie sie durch eine Mühle zerreibt, das heißt durch die Verkündigung der zwei Testamente, und macht sie, nachdem die Hülle des Weizens, das heißt der alte Wandel, weggeworfen ist, durch das Wasser der Taufe weiß und führt sie zur Einheit des Glaubens, indem sie den einen Leib (vgl. Rom. 12,5; 1 Cor. 12,12–20; Eph. 4,4) der ganzen Kirche herstellt. ... ‚Drei Maß‘ aber weist auf die Dreiheit des Vaters und des Sohnes und Heiligen Geistes hin, in deren Gleichheit zweifellos die vollkommene Dreiheit im einen Wesen der Gottheit – was die Häretiker nicht wollen – dargetan wird. In dieser Zahl und (diesem) Glauben lehrt und tauft immer die katholische Kirche, wie es vom Herrn den Aposteln vorgeschrieben wurde: ‚Geht, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ (Mt. 28,19).“³⁶

Katechese in beiden Teilen der Bibel ist genauso eine Voraussetzung der Taufe wie das Ablegen des früheren Wandels; zum Unterschied von mehreren anderen Stellen hält Fortunatian hier auch eindeutig fest, dass die Kirche im Namen der Trinität tauft. Ein spezielles Taufgewand ist nicht im Blick, obwohl die Symbolik strahlender Weiße angesprochen wird.³⁷

Unter Rückgriff auf die Auslegung von Mt. 13,33 führt Fortunatian die Metapher von Mehl und Mühle auch im Kommentar zum „Mühlstein“, den man gemäß Mt.

36 *Fermentum doctrinam caelestem significat, mulierem autem ecclesiam ostendit, farina vero populus intellegitur. Quem mulier, id est ecclesia, ex omnibus nationibus ut grana frumenti colligens et per molam confringens purgat, id est duorum testamentorum praedicatione, et abiecto tegumento tritici, hoc est pristina conversatione, per aquam baptismi candidum facit et ad unitatem fidei redigit faciens unum corpus totius ecclesiae ... ‘Tres autem mensuras’ ostendit trinitatem patris et filii et spiritus sancti, in quarum aequalitate sine dubio perfecta trinitas una divinitatis substantia, quod heretici nolunt, declaratur. In quo numero et fide semper docet et baptizat ecclesia catholica, sicuti praeceptum est a domino apostolis: ‘Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti’ (1612–1623).*

37 Noch bei Chromatius wird nicht deutlich, ob die Rede von der *candida et nivea vestis Christi, quam consequimur per gratiam baptismi* (serm. 10,4) metaphorisch bleibt oder rituellen Ausdruck fand. Für Ersteres scheint serm. 14,4 zu sprechen: *Vestimenta semper candida habemus, si gratiam baptismi integram conservemus*. Vgl. auch serm. 34,2: *Lavacrum enim hoc baptismi candidiorem nive hominem facit, non cute corporis, sed in splendore mentis et animae puritate*. Für eine umfassende, gleichwohl maximalistische Interpretation vgl. CRNČEVIĆ, Rito, 210–216. Erst Ambr. myst. 7,34 sagt unzweideutig: *Acceperisti post haec vestimenta candida*.

18,6 demjenigen um den Hals hängen und ihn versenken soll, „der einem von diesen Kleinen Ärgeris gibt“, deutlich über den exegetischen Anlass hinaus:

„Es gibt zwei Mühlsteine, welche die zwei Testamente sind ... Also haben die zwei Mühlsteine auch ein Holz, das die Passion des Herrn ist ... Die zwei Mühlsteine sind also die zwei Testamente, das Holz die Passion; das Weizenkorn, aus dem das Mehl wird, ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi, der die Kirche ist, welche die alten Menschen, das heißt diejenigen, die im alten Wandel verharren, wenn sie sie empfängt, entkleidet, nämlich jenes alten Wandels, und bricht, wenn etwas entgegensteht. Denn wie die Körner nicht aneinander kleben können, so wird das ungläubige Volk, nachdem es zum Glauben gelangt ist, gemahlen, und jene oberen Hüllen werden abgezogen, und es entsteht Mehl; es wird mit Wasser besprengt, das ist die Taufe, und wird Brot, das heißt ein Volk, welches durch den Glauben vereint wird und durch die Taufe zur Kirche wird, die der Leib unseres Herrn Jesus Christus ist.“³⁸

Ob und wie weit die Rede vom „Besprengen mit Wasser“ den eindeutigen Hinweis des Kommentars zu Lc. 5,7 auf das Ein- oder Untertauchen³⁹ relativiert, ist wohl kaum zu entscheiden; die Metapher vom alten Menschen, der in der Taufe abgelegt wird (vgl. Rom. 6,6; v.a. Eph. 4,22; Col. 3,9), lässt freilich eher an reichliche Verwendung von Wasser denken. Die Betonung des Glaubens ist genauso typisch für die Tauftheologie des Fortunatian wie die ekklesiologische Zuspitzung, auf die das Sakrament letztlich hingeordnet ist; bemerkenswert ist, dass die Metapher vom „Leib Christi“ hier ausschließlich ekklesiologische Bedeutung und keinerlei erkennbare eucharistische Implikation aufweist.

Ein weiteres Mal und in ausdrücklichem Rückgriff auf die vorherige Auslegung kehrt die Deutung im Kommentar zu den zwei Frauen, die an einer Mühle mahlen (Mt. 24,41), wieder (der überlieferte Text ist durch zwei Lücken entstellt):

„Das weist offensichtlich auf die Synagoge und die Kirche hin: Die Synagoge ‚lässt er zurück‘ und ‚nimmt‘ die Kirche ‚mit‘ (vgl. Mt. 24,41). Dass die Mühle zwei Steine hat, haben wir schon gesagt; dazwischen ist ein Holz: Das sind die zwei Testamente und die Passion Christi. Der Mühlstein aber ist die Person der Älteren, die durch die Lehre der zwei Testamente die Menschen lehren und das

38 *Molae duae sunt, quae sunt duo testamenta ... Ergo duae molae habent etiam lignum, quod est passio domini ... Sunt ergo duo testamenta duae molae, lignum passio est; tritici granum, unde fit farina, corpus est domini nostri Iesu Christi, quod est ecclesia, quae pristinos homines, id est in veteri conversatione durantes, cum accipit, spoliat, illa videlicet veteri conversatione, et frangit, si qua sunt adversa. Nam sicut grana adhaerere sibi non possunt, sic populus non credens, posteaquam crediderit, molitur, et superna illa granorum detrahuntur spolia fitque farina, conspergitur aqua, quod est baptismum, et fit panis, id est populus, qui per credulitatem adunatur et per baptismum fit ecclesia, quae est corpus domini nostri Iesu Christi (1991–2002).*

39 Zu 2821 s. o. Kap. 1.1 mit Anm. 18. Chromatius spricht von (*in*)tingere: vgl. z.B. serm. 14,2.

alte Gewand, das heißt (den alten) Wandel, ausziehen. Wie nämlich die Körner die äußeren Hüllen abwerfen und dann aus ihnen Mehl wird, aus dem durch Wasser und Feuer Brot entsteht, so zeigt er, dass durch verschiedene Bedrängnisse ein Volk durch die Taufe und den Heiligen Geist entsteht. Wie nämlich die Körner (...) nicht enthalten können, so wird auch das frühere Volk, bevor es gemahlen wird (...) Wenn es also zu dieser Lehre kommt, nämlich beider Testamente, wird es, nachdem es alles Schmutzige des alten Wandels abgelegt hat, auch fähig, Nahrung darzubieten, das heißt auch andere zu lehren und mit himmlischer Speise zu sättigen.“⁴⁰

Ob die Älteren (*maiores*), welche durch Belehrung und Bekehrung die Funktion der Taufvorbereitung wahrnehmen, ein institutionalisiertes kirchliches Amt darstellen, dem dann womöglich eine Rolle bei der Entkleidung der Taufkandidaten zukäme, muss wohl genauso offenbleiben wie die Frage, ob das abschließend genannte „Lehren und mit himmlischer Speise Sättigen“ als Hendiadyoin synonym zu verstehen ist oder neben der Lehre die Eucharistie andeuten will.⁴¹

Das in der Tauftheologie des Fortunatian theologisch zentrale, in den zitierten Auslegungsgängen fast überall präsente Motiv der Sündenvergebung⁴² bleibt immer allgemein und folglich auf die jeweilige individuelle Biographie von Erwachsenen beschränkt;⁴³ die augustinische Erbsündenlehre deutet sich noch nicht einmal ansatzweise an. Wegen der konstitutiven Bedeutung für die Taufe ist wohl auch im Kommentar zur Heilung von Kranken durch die Apostel (Mt. 10,8) das nur im weiteren Kontext genannte Sakrament gemeint:

„Es kann aber auch geistig verstanden werden, sodass wir, die wir krank waren durch die Krankheit der Sünden, durch die Vergebung des Sohnes Gottes Gesundheit empfangen, und dass jene, die wegen ihrer Vergehen bei Gott für tot gehalten wurden, wie der Apostel sagt ‚Auch ihr, als ihr in euren Vergehen und

40 *Evidenter ostendit synagogam et ecclesiam: Synagogam ‘relinquit’ et ‘adsumit’ ecclesiam. Molam duos lapides iam diximus, in medio est lignum: Duo sunt testamenta et passio Christi. Molare autem est persona maiorum, qui per doctrinam duorum testamentorum homines docent et veterem exuunt tunicam, id est conversationem. Sicut enim grana superiora tegumenta amittunt, tunc fit ex eis farina, ex qua per aquam et ignem fit panis, sic per varias tribulationes ostendit populum fieri unum per baptismum et spiritum sanctum. Sicut enim grana (...) continere non possunt, sic et populus prior, antequam molatur (...) cum ergo ad hanc venerit doctrinam, duorum scilicet testamentorum, depositis omnibus sordibus veteris conversationis fit etiam habilis, ut praestet escam, docere etiam alios possit et caelesti cibo satiare (2445–2455).*

41 Zur Analogisierung der Speise auf die Lehre s. u. Kap. 2.2.

42 Neben den in diesem Abschnitt zitierten Stellen vgl. auch o. Kap. 1.1.

43 Auch wo nicht ausdrücklich von Sünden die Rede ist, ist die Abkehr vom alten Wandel konstitutive Voraussetzung der christlichen Initiation; ergänzend zu Kap. 1.1f. vgl. auch Kap. 1.4.

Sünden tot wart‘, als Glaubende wieder aufgelebt sind, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen haben.“⁴⁴

Möglicherweise, aber nicht zwingend, hat im Licht dieses Auslegungsganges auch die einzige andere Stelle, an der Fortunatian das Wort *indulgentia* verwendet, baptismale Implikationen: Die vertrocknete Hand des Mannes von Mt. 12,9–13 sei „wie die andere“ (Mt. 12,13) wiederhergestellt worden, „um zu zeigen, dass so die Menge von Sünden, welche die Vergebung und das Erbarmen des Herrn verdient hat, ähnlich gemacht wurde wie die andere, unversehrte Hand, das heißt die Menge aller Heiligen, Patriarchen und Gerechten“.⁴⁵

Eindeutig ist dagegen die Trennung der Spreu der Sünden von den Glaubenden durch die Taufe im Kommentar zum Ährenraufen Mt. 12,1 angedeutet, allerdings interessanterweise in der Formulierung der lukanischen Parallele Lc. 6,1: „Indem sie mit den Händen die Ähren raufte, aßen sie“ (Lc. 6,1), aus jenem Grund, weil sie die Spreu, welche die alten Sünden sind, durch die Gabe des Bades von den Glaubenden trennten.“⁴⁶

1.3 Einzelne Rituselemente?

Hinweise auf die Feiargestalt sind trotz der bemerkenswerten Dominanz des Themas ‚Taufe‘ im Evangelienkommentar des Fortunatian kaum zu erkennen.⁴⁷ Der – gleichwohl durch die einmal auch verwendete Metapher von der Besprengung mit Wasser⁴⁸ relativierte – Grundvollzug des Ein- oder Untertauchens im Wasserbad setzt mehrfach ausdrücklich die Symbolik des Ablegens voraus; aber schon die Frage, wie zum Ausdruck kam, dass die Taufe im Namen Jesu/Christi⁴⁹ oder im Namen der

44 *Potest autem et spiritaliter intellegi, ut, qui infirmi eramus valitudine peccatorum, per indulgentiam filii dei sanitatem reciperemus, et qui delictis suis apud deum mortui habebantur, ut ait apostolus ‘Et vos cum essetis mortui in delictis et peccatis vestris’, accepto spiritu sancto credentes reviviscerent* (1388–1391); zum Kontext s. o. Anm. 24f.

45 *Restituta fuit sicut alia, ut demonstraret ita multitudinem peccatorum, quae indulgentiam et misericordiam domini meruit, similem effectam alii manui integrae, id est multitudini omnium sanctorum, patriarcharum et iustorum* (1505–1507).

46 *‘Confricantes manibus spicas manducabant’ illa ratione, quia paleas per donum lavacri a credentibus separabant, quae sunt vetera peccata* (1496–1498).

47 Spätere Phasen der Entwicklung der Tauf liturgie in Aquileia sind durch Chromatius sowie durch mittelalterliche Handschriften dokumentiert; neben QUARINO, *Il battesimo* vgl. zu Chromatius auch SAXER, *Les rites*, 349–364, und FERGUSON, *Baptism*, 656–662. ROSTELLATO, *Il battesimo*, konnte nicht verifiziert werden.

48 Zu 2000 s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 38.

49 Vgl. Anm. 29; s. o. Kap. 1.2: *qui baptizatus est in nomine Christi*, und Anm. 18, *In eius* (sc. *Iesu*) *nomine omnes ad ecclesiam venientes baptizari*; vielleicht auch Anm. 35.

Trinität⁵⁰ gefeiert wurde, lässt sich aus den widersprüchlichen Angaben des Textes genausowenig beantworten wie sich überhaupt Wortelemente erschließen lassen.⁵¹

Die Geistgabe wird zwar eindeutig nicht nur als theologische Folge der Taufe verstanden, sondern auch in ritueller Sequenz zur Vergebung der Sünden dargestellt;⁵² trotzdem wird sie nirgends mit einem bestimmten Ritus in Verbindung gebracht. Selbst wenn Fortunatian die sieben Brote von Mt. 15,34 allegorisch auf die mit Is. 11,2 begründete „Siebenzahl des Heiligen Geistes“ deutet, hat das keinerlei liturgische Implikation und wird zunächst nur auf Christus bezogen, „um zu zeigen, dass alle Gaben der himmlischen Gnaden im Sohn Gottes bleiben (vgl. Io. 1,34.33)“; erst in weiterer Folge sind die derart verstandenen Brote „der siebenfältige Heilige Geist, von dessen Lehre durch die apostolische Verkündigung alle Glaubenden offensichtlich gesättigt werden“,⁵³ was keinen direkten Bezug zur Liturgie hat.

Postbaptismale Feierelemente werden von Fortunatian überhaupt nicht erwähnt, wie generell nirgendwo von einer Salbung die Rede ist – was natürlich nicht den Rückschluss zulässt, dass es keine gegeben habe; sollte dies der Fall gewesen sein, stand sie für Fortunatian jedenfalls nicht im Vordergrund.

Auch präbaptismale Feierelemente werden nicht eindeutig genannt. Möglicherweise ist freilich hinter der Heilung des taubstummen Besessenen (vgl. Mt. 9,32f.) eine rituelle *apertio aurium* zu suchen, zumal die „geöffneten Ohren“ ausdrücklich mit dem Prozess des Gläubigwerdens und dem Hören des Wortes Gottes – mithin den Grundelementen des Katechumenats – verbunden sind: Dass der Stumme nach der Vertreibung des Dämons sprach (Mt. 9,33), „zeigte, dass viele aus demselben

50 So eindeutig 1622f.; s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 36. Ambivalent ist dagegen 3277–3285 (s. u. Anm. 56), wo zwar wiederholt mit Mt. 28,19 die trinitarische Taufe angesprochen wird, aber auch vom *baptismum filii dei* die Rede ist. Den trinitarischen Bezug der Taufe betont auch Chromatius mehrfach, ohne eine konkrete liturgische Formulierung erkennen zu lassen: vgl. etwa serm. 3,8 (*mundari vel purificari a peccatis non possumus, nisi per trinitatis mysterium. In nomine patris et filii et spiritus sancti gratia baptismi traditur*); serm. 19,2 (*trifarie tingatur mysterio trinitatis*); serm. 34,2 (*verum baptisma non est ... ubi trinitatis veritas non est, nec remissio potest dari peccatorum, ubi perfecta trinitas non creditur*). Wie der Glaube an die Trinität bei der dreifachen Untertauchung genau artikuliert wurde, wird nicht deutlich, auch wenn man im Lichte zahlreicher anderer westlicher Zeugnisse an ein interrogatorisches Taufbekenntnis denken wird.

51 BRADSHAW, Profession, argumentiert, dass die Verbindung von Taufbekenntnis und Taufritus in der Spätantike nicht selbstverständlich ist.

52 Zu 1234f. *post remissionem peccatorum datur et spiritus sanctus* s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 29. Das Thema ist bei Chromatius nicht prominent genug, dass es notwendig wäre, zur Profilierung die zahllosen Zeugnisse des weiteren und näheren Umfelds für Liturgie und Theologie der Geistgabe in der Taufe zu referieren.

53 *‘Septem panes’ septenarium numerum spiritus sancti demonstrat, sicuti Ezeias ait, cum de domino loquitur: ‘Requiescit’ inquit ‘super illum spiritus sapientiae et intellectus spiritus timoris’, ut ostenderet omnia dona gratiarum caelestium in filio dei manere ... Hii ergo septem panes intelleguntur, id est septiformis spiritus sanctus, de cuius doctrina per praedicationem apostolicam omnes credentes satiari manifestum est* (1919–1932).

Volk, die aus der Macht des Teufels befreit wurden, zum Glauben kommen und in der Kirche sprechen sollten, das heißt Gott Dank sagen und geöffnete Ohren haben sollten, um die göttlichen Gebote zu hören.⁵⁴

Bemerkenswert ist schließlich, dass nirgends eindeutig von der – im 4. Jh. wohl selbstverständlich vorauszusetzenden – Taufeucharistie die Rede ist, auch wenn Anspielungen auf die Taufe und auf die Eucharistie immer wieder aufeinander folgen.⁵⁵ Unabhängig von einer unmittelbaren Abfolge von Taufe und Eucharistiefeier hat die Taufe „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt. 28,19) nach dem Kommentar zu Io. 2,7 zum Ziel, dass „die Gläubigen täglich mit Leib und Blut des Sohnes Gottes in der Kirche gesättigt werden“.⁵⁶

1.4 Der Prozess des Christwerdens als sachlicher Kontext

Auch ohne explizite Erwähnung der Taufe oder ihrer liturgischen Elemente durchzieht die Bekehrung als dominantes Motiv den Evangelienkommentar; nicht selten ist dahinter eindeutig der Prozess der christlichen Initiation zu erkennen, auch wenn von der sakramentalen Kernfeier nicht ausdrücklich die Rede ist – was letztlich nur deutlich macht, dass der Spätantike ein rein sakramentalistisches Denken fremd ist. Eine ganze Reihe von Evangelienstellen wird von Fortunatian als Bild jenes existentiellen Prozesses ausgelegt, welcher in der Liturgie der Initiation gefei-

54 *Ostendebat multos e populo ipso de potestate zabuli liberatos venturos ad credulitatem et in ecclesia locuturos, id est deo gratias acturos et aures apertas habituros ad audienda divina praecepta* (1335–1338). Im kritischen Text von Mt. 9,32f. ist freilich nicht von einem Taubstummen, sondern nur von einem Stummen die Rede; ein Taubstummer wird in Mc. 7,32 geheilt, ein tauber und stummer Dämon in Mc. 9,25 ausgetrieben. Fortunatian bietet nicht nur beide Qualifikationen im Lemma (*obtulerunt ei hominem mutum et surdum*); seine Auslegung setzt ausdrücklich auch die Taubheit voraus. Ein *mysterium apertionis*, das in der Heilung des Taubstummen im Evangelium „gefeiert“ worden sei (*Hoc mysterium celebravit Christus in evangelio, sicut legimus, cum mutum curaret et surdum*), bezeugt Ambr. myst. 1,3f. als letzten der präbaptismalen Riten unmittelbar vor dem Eintritt ins „Allerheiligste“ des Baptisteriums. Bei Chromatius ist hingegen nicht davon die Rede.

55 Am ehesten mag man eine rituelle Sequenz von Taufe und Eucharistie in der Auslegung zur Henne von Mt. 23,37 angedeutet sehen; s. u. Kap. 1.4 mit Anm. 64. Auch die Allegorese der Mühle und des Brotbackens als Abfolge von Taufe und Darreichung himmlischer Speise im Kommentar zu Mt. 24,41 lässt an die Sequenz von Taufe und Eucharistie denken; s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 40 und u. Kap. 2.2 mit Anm. 89. Zur Analogisierung von Wort und Sakrament s. u. Kap. 2.2 mit Anm. 83 zur Schlüsselstelle 2482f.: *Cibum autem non solum doctrina est, sed etiam sacramenti communicatio.*

56 3277–3285 zu Io. 2,7: *Ait ministris 'Implete, et impleverunt eas usque ad summum', apostolis igitur, quibus dixerat 'Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti', praedicantibus et docentibus omne hominum genus veniens ad credulitatem baptismi filii dei abluuntur ... Perfectum est autem et summum, ut 'in nomine patris et filii et spiritus sancti' nationes baptizatae 'ad summum usque' replerentur, omnes scilicet gratiam caelestem adepti. Saginantur cottidie corpore et sanguine filii dei in ecclesia fideles, et hoc est 'Repleverunt eas usque ad summum'. Auch hier kommt der Verkündigung der Apostel und der ekklesiologischen Dimension hohe Bedeutung zu.*

ert wird; dabei hat die ekklesiologische Dimension bei Fortunatian nicht selten eine ausgeprägt antijüdische Rückseite.

Schon der Kommentar zur Notiz von Mt. 2,12, die Magier seien „auf einem anderen Weg in ihr Land zurückgekehrt“, vereint alle wesentlichen Elemente, nämlich negativ die Abkehr vom „früheren Weg“, insbesondere vom Götzendienst und vom „weltlichen Wandel (*conversatio saecularis*)“, und positiv den Glauben an den Sohn Gottes und die Annahme seiner Gebote; dass die solcherart zurückkehrenden Magier „das Bild aller Völker“ seien, entspricht sowohl dem ekklesiologischen Anliegen des Fortunatian als auch seiner stereotypen Substitutionstheorie, die auch in einer antijüdischen Zuspitzung des Auslegungsganges zum Ausdruck kommt. Dass „das Land derer, die an den Sohn Gottes glauben, das Paradies ist“, bringt einerseits einen wichtigen Typus der Taufe als Eintritt in die als Paradies verstandene Kirche ins Spiel, andererseits die theologisch bedeutsame Gegenüberstellung zum Fall Adams.⁵⁷

Das „Ablegen der alten Oberfläche, das heißt des alten Wandels (*pristina conversatio*)“ und die „Erscheinung als neue Menschen (vgl. Eph. 4,24), die ‚in der Neuheit des Lebens wandeln‘ (Rom. 6,4)“ im Kommentar zu Mt. 10,16 spielt ebenfalls auf die Bekehrung an.⁵⁸

Ausführlicher wird die Königin des Südens im Kommentar zu Mt. 12,42 als Bild der Bekehrung der Völker dargestellt, welche die Welt ihres früheren Aufenthalts und ihre Götzen verlassen, den Namen Christi hören und zum Glauben kommen.⁵⁹

Die „Dörfer“, in die nach Mt. 14,15 die Jünger gehen sollen, um Nahrung zu kaufen, „verstehen wir als Synagogen“, denen Fortunatian die Stadt als Bild der Kirche gegenüberstellt, in die man durch die Lehre der Apostel eintrete und in der es Menschen mit rechtem Wandel gebe, „die der Herr schon durch seine Apostel zu versammeln begann“; auch hier entsteht die „neue Kirche“ in heilsgeschichtlicher Stereotypie „aus beiden Völkern“. ⁶⁰ Hinweise des Kontextes auf die Verkündigung

⁵⁷ 504–534; der Auslegungsgang ist zu lang, um hier vollständig wiedergegeben werden zu können. Die viel kürzere Parallele 801–804 spricht nur lapidar vom Ablegen des „früheren, das heißt weltlichen, Wandels“ und dem Folgen des „Weges Christi, der geistig ist“.

⁵⁸ S. o. Kap. 1.1 mit Anm. 9.

⁵⁹ *Sic ecclesia audito nomine Christi filii dei venit ad eum credulitate fidei cum multitudine credentium ex omnibus nationibus, id est saeculi, in quo commorabatur, relictis idolis suis* (1544–1546). In weiterer Folge werden die Gaben von 3 Reg. 10,10 als die Stände der Kirche allegorisiert: Die 120 Talente Gold sind die Märtyrer, der Wohlgeruch die Jungfrauen und die Edelsteine die Asketen.

⁶⁰ *Et ideo 'castella' synagogas intellegimus ... Ecclesia autem civitas dicitur ... Habet et portas, id est apostolos, per quorum doctrinam in ecclesiam introitur. Habet et diversam gratiam aedificiorum, hoc est hominum iustorum recte conversantium. Quia igitur dominus ad hoc venerat, ut novam ecclesiam ex duabus plebibus faceret et famem omnium doctrina sua satiare, idcirco dixit 'non esse necesse ire' illos ad castella, id est ad synagogas, sed ad ecclesiam venire, quam dominus iam incipiebat per apostolos suos congregare* (1752–1763).

beider Testamente und auf die Speisung verdichten die liturgische Symbolik des Auslegungsganges.⁶¹

Auch die Heilung der Vielen von Mt. 15,29–31 sieht Fortunatian darin erfüllt, dass „unzweifelhaft ist, dass diese alle, die zur Kirche kommen, vom Herrn geheilt wurden und täglich geheilt werden ... Nach der Auffahrt des Herrn werden alle, die zur Kirche kommen, durch die Verkündigung der Apostel mit himmlischer Medizin geheilt und von ihren Sünden wie von einer Krankheit befreit“. Eintritt in die Kirche, Befreiung von Sünden, Verkündigung und Belehrung sowie Glaube und das – in diesem Kontext nur zu zwei Dritteln ausgeführte – trinitarische Bekenntnis sind Grundelemente des Prozesses der Initiation, auch wenn die liturgischen Feiern nicht beim Namen genannt werden: „Er erklärt daher offenkundig, dass alle, die zur Kirche zusammenströmen, durch die apostolische Lehre im inneren Gewissen geheilt werden ... Die beim Herrn für stumm gehalten wurden, weil sie Götzen suchten und den Herrn ablehnten, bekennen nachher, wenn sie in der Kirche glauben und sprechen, den Vater und Sohn ... Und die im Geist erblindet waren, wurden durch den Engel Raphael erleuchtet und öffneten die Augen des Herzens für den Herrn, damit sie das wahre Licht, nämlich Gottes, sähen und erkannten ... Der Herr wird täglich unter uns gepriesen, weil er ... aus Sündern Gerechte gemacht hat.“⁶²

Ohne jeden Hinweis auf die Liturgie deutet Fortunatian das verlorene Schaf von Mt. 18,12 zunächst antijüdisch und dann ekklesiologisch auf „das ganze Heidenvolk, das vom Götzendienst kommt und in verschiedenen Lehren der Dämonen verstrickt ist und zum Volk der Kirche wird“.⁶³

Implizit bleibt auch die Anspielung auf Taufe und vielleicht auch Eucharistie im Kommentar zum Wehruf über Jerusalem (Mt. 23,37f.), demzufolge Jesus „deine Kinder wie eine Henne ihre Küken versammeln wollte“:

„Die Henne wird im geistigen Verständnis als Kirche aufgefasst: Wie die Henne die Eier ... wärmt, großzieht und nährt, so nimmt die Kirche diejenigen auf, die aus allen Völkern kommen, wärmt sie durch die Gnade des Heiligen Geistes unter ihren Flügeln, das heißt sie erfüllt durch die Lehre der Apostel, welche die

⁶¹ S. u. Kap. 2.2 mit Anm. 79, Kap. 3.2 mit Anm. 116 und Kap. 4.1 mit Anm. 136–141.

⁶² *Quos tamen omnes ad ecclesiam venientes a domino curatos esse et cottidie curari nulli dubium est. Denique dixit, quod proiecerunt illos 'sub pedibus domini et sic curati sunt', ut ostenderet post ascensionem domini omnes ad ecclesiam venientes per praedicationem apostolorum medicina caelesti sanari et peccatis suis quasi validudine liberari ... Hos igitur omnes confluentes ad ecclesiam per doctrinam apostolicam curatos interiore conscientia manifeste declarat ... qui muti apud dominum habebantur idola rogando et dominum negantes, postmodum in ecclesia credentes et loquentes patrem et filium confiterentur ... et qui excaecati mente fuerant, ab angelo Rafael inluminati ad dominum oculos cordis aperuerunt, ut lumen verum, scilicet dei, videntes cognoscerent ... Magnificatur dominus cottidie in nobis ... quod de peccatoribus fecerit iustos ...* (1880–1900).

⁶³ *Populus omnis gentilis ex idolatriis veniens et variis daemoniorum obstructis doctrinis et fit populus ecclesiae* (2034f.).

Flügel der Kirche sind, die Herzen und sättigt sie mit geistiger Speise und macht durch den einen Heiligen Geist und den Schutz der Flügel aus den verschiedenen Völkern das eine Volk für Gott.“⁶⁴

Möglicherweise findet sich hier sogar die Sequenz von Taufe und Eucharistie angedeutet.

1.5 Zusammenfassung

Der Taufe kommt im Evangelienkommentar des Fortunatian erstaunlich hohe Bedeutung zu; trotzdem ist daraus nichts qualitativ Neues über die rituelle Gestalt und den theologischen Gehalt zu erfahren. Die christliche Initiation setzt jedenfalls einen existentiellen Prozess der Bekehrung, eine Abkehr von der alten *conversatio*, voraus, auch wenn ein strukturierter Katechumenat nicht erwähnt wird; von einer Säuglingstaufe ist jedenfalls nicht die Rede. Die Taufe bedingt den Glauben, ist mit der Geistgabe verbunden und faktisch wie theologisch eine Eingliederung in die Kirche.

Nur wenige Feierelemente kommen ausdrücklich zur Sprache: Neben dem Ablegen und Untertauchen wird nur das Bekenntnis erwähnt, dessen liturgische Gestalt allerdings nicht expliziert wird. Konkrete Formulierungen werden nicht zitiert: Die Taufe findet eindeutig im Namen der Trinität statt, geschieht aber anderen Stellen zufolge auch im Namen Jesu. Mit Ausnahme vielleicht einer *apertio aurium* schweigt Fortunatian über prä- und postbaptismale Feierelemente wie Salbungen oder die in Norditalien verbreitete Tauffußwaschung; *argumenta e silentio* aus diesem Befund bleiben freilich problematisch, zumal er auch nicht von einer Feier der Taufeucharistie spricht. Bestimmte Taftermine, etwa Ostern oder andere seit dem vierten Jahrhundert vielerorts bezeugte Feste, sind nicht zu erkennen.⁶⁵ Wie wörtlich es zu nehmen ist, dass Fortunatian stattdessen wiederholt auf einer täglichen Realität christlicher Initiation insistiert, muss dahingestellt bleiben.

Zentrale Deutungselemente sind Sündenvergebung und Geistbegabung; das traditionelle Motiv der Erleuchtung findet sich bei Fortunatian nur ausnahmsweise. Herausragende Bedeutung kommt dagegen der ekklesiologischen Dimension zu: Als Eingliederung in die Kirche hat die Taufe die Wirkung, dass die Getauften ein Volk werden; als Rückseite dieses positiven Anliegens betont Fortunatian die Abset-

⁶⁴ *Gallina spiritali intellectu ecclesia accipitur: Sicut ergo gallina ova ... calefacit, educat ac nutrit, sic ecclesia ex omnibus nationibus venientes suscipit et gratia spiritus sancti calefaciens sub alis suis, id est per doctrinam apostolicam, quae sunt alae ecclesiae, corda replens ac satians cibo spiritali et per unum spiritum sanctum et protectionem alarum efficit de variis nationibus unum populum deo* (2341–2346).

⁶⁵ Vgl. z.B. BRADSHAW, Initiation.

zung von Israel und vom Judentum, was seinen Kommentar auch sonst in problematischer Weise bestimmt. Unter den biblischen Paradigmen dominiert die Wiedergeburt (Io. 3,5; Tit. 3,5) deutlich gegenüber Rom. 6; die Tauftheologie des Fortunatian ist nicht vom Mitsterben mit Christus geprägt, von dem nur beiläufig die Rede ist. Neben der Neuheit des Lebenswandels (vgl. Rom. 6,4) spricht er gelegentlich auch vom „himmlischen Wandel“ (Phil. 3,20) und vom Eintritt ins Paradies. Bemerkenswert sind schließlich die zahlreichen neutestamentlichen Allegoresen und alttestamentlichen Typologien im Zuge der Evangelienkommentierung des Fortunatian.

2 Die Eucharistie

Anspielungen auf die Eucharistie finden sich bei Fortunatian deutlich seltener⁶⁶ und immer nur recht beiläufig, durchziehen aber dennoch die ganze Schrift. Bemerkenswert ist allerdings, dass das erhaltene Werk keinen Kommentar zum Letzten Abendmahl als solchem (Mt. 26,26–29par.) umfasst; auch die johanneische Brotrede wird nur in wiederholten Anspielungen rezipiert.

2.1 Das eucharistische Brot

Schon die Etymologie der Stadt „Betlehem (ist) aus dem Hebräischen ins Lateinische (übersetzt) ‚Haus des Brotes‘“ im Kommentar zur Kindheitsgeschichte (Mt. 2,1) verleitet Fortunatian zu einer Assoziation mit dem johanneischen „Brot des Lebens“: „In diesem ‚wird Christus geboren‘, welcher der wahre Erlöser ist, das heißt, das Brot, das vom Himmel kommt, wie er selbst sagt: ‚Ich bin das Brot des Lebens, der ich vom Himmel gekommen bin; wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit nicht sterben‘ (Io. 6,51f.; vgl. Io. 6,50). Wie also „das wahre Brot, das vom Himmel gekommen ist“ (vgl. Io. 6,32.51), der Sohn Gottes ist, so ist auch das wahre Haus Gottes die Kirche“.⁶⁷ Die Dublette ist etwas kürzer und beschränkt sich auf eine An-

⁶⁶ Die vergleichsweise geringere Bedeutung der eucharistischen gegenüber der baptismalen Dimension demonstriert der erstaunliche Negativbefund im tauftheologischen Kommentar zum Ärgernis-Logion Mt. 18,6 (s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 38), wo Fortunatian den „Leib Christi“ nur ekklesiologisch, nicht aber liturgisch-eucharistisch interpretiert.

⁶⁷ *Bethlem ex Hebreo, in Latinum ‚domus panis‘. In hac nascitur Iesus, qui est salvator verus, scilicet panis de caelo veniens, sicuti ipse ait: ‚Ego sum panis vitae, qui de caelo descendi; qui de hoc pane manducaverit, non morietur in aeternum.‘ Sicuti ergo ‚verus panis, qui de caelo descendit‘, est filius dei, sic et vera domus dei ecclesia est ... (401–405). Fortunatian vermischt zunächst ein geringfügig verändertes Zitat von Io. 6,51f. mit Elementen aus Io. 6,50 und dann eine Passage aus Io. 6,51 mit einem Element aus Io. 6,32 (*verus panis*).*

spielung auf Io. 6,32: „Betlehem ist das ‚Haus des Brotes‘. In ihm wird Jesus geboren, der das wahre Brot (vgl. Io. 6,32) für die Gläubigen sein sollte.“⁶⁸

Zum „wahren Brot“ von Io. 6,32 führt Fortunatian auch das Stichwort „Füchse“ im Nachfolgelogion Mt. 8,20 über die assoziative Brücke von Iudic. 15,4f., demzufolge Samson mit Hilfe von Füchsen „die Saaten und Weinberge“ anzündete: „Die Häretiker ‚zündeten‘ nämlich auch ‚die Saaten‘ an, welche das wahre Brot (vgl. Io. 6,32) zur Verfügung stellen, und es wird angedeutet, dass sie ‚die Weinberge anzündeten‘, von wo der Traubensaft ausgepresst wird, durch den das Blut bildlich bezeichnet wird (*figuratur*), indem sie das Leiden des Herrn wegnahmen.“⁶⁹ Die Leugnung der Passion ist zu unspezifisch, um eine bestimmte Häresie zu identifizieren (vgl. dazu aber auch 1565f.: *heretici, qui filium dei carnem humanam habuisse nolunt*). Bemerkenswert ist an dem Auslegungsgang aber erstens die Überzeugung des Fortunatian von einem Passionsbezug der Eucharistie. Zweitens beschreibt er das Verhältnis des Weines zum Blut Christi in der platonisierenden Kategorie des Abbildes (*figurare*), die in der eucharistischen Theologie und Euchologie des spätantiken Norditalien auch sonst verbreitet ist, am prominentesten wohl im Kern jenes mit dem Canon Romanus verwandten Eucharistiegebetes, das die Ambrosius von Mailand zugeschriebenen Mystagogien *De sacramentis* zitieren.⁷⁰

Im Kommentar zur Aussendungsrede Mt. 10,9f. identifiziert Fortunatian das „wahre und himmlische Brot“ von Io. 6,32.41=51 ohne Umschweife mit dem „Leib Christi, unseres Herrn und Gottes“: „Wir sind mit dem wahren und himmlischen Brot (vgl. Io. 6,32) genährt, das heißt mit dem Leib Christi, unseres Gottes und Herrn, der gesagt hat: ‚Ich bin das Brot, der ich vom Himmel gekommen bin‘ (Io. 6,41=51).“⁷¹ Dieses „wahre Brot“ wird im Kontext von der mit Os. 9,4 implizit als Opfer angesprochenen Eucharistie der Häretiker abgegrenzt, wenn Fortunatian das Verbot auslegt, einen Ranzen auf den Weg mitzunehmen (Mt. 10,10): „Ein ‚Ranzen‘ wird nämlich ‚auf dem Weg‘ wegen des Brotes getragen. Es wird also jenen genauso wie uns verboten, ein anderes Brot zu suchen, das heißt eines von Häretikern, über

68 *Ergo Bethlem ‚domus panis‘. In hac nascitur Iesus, qui verus erat futurus panis credentibus* (768f.).

69 *Heretici et messes, quae verum panem praestant, incenderunt et vineas, unde liquor vitis exprimitur, quo sanguis figuratur, passionem domini auferentes incendisse notantur* (1157–1159).

70 *Ambr. sacr. 4,5,21: Fac nobis ... hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi*. Zum patristischen Hintergrund vgl. SAXER, *Figura*; zur liturgiehistorischen Einordnung der Stelle z. B. MESSNER, *Probleme*, 175–180. Die unmittelbare Fortsetzung des Auslegungsganges bei Fortunatian gebraucht freilich hermeneutische Kategorien auch im strikt exegetischen Sinne: *Volucres habent typum sanctorum hominum* (1160f.).

71 *Vero et caelesti pane saginati sumus, id est corpore Christi dei et domini nostri, qui dixit: ‚Ego sum panis, qui de caelo descendi‘* (1410f.).

die geschrieben steht: ‚Ihre Opfer sind Brot der Trauer. Jeder, der es isst, wird unrein‘ (Os. 9,4).⁷²

Im Kommentar zur kanaanäischen Frau von Mt. 15,21–28 bedient sich Fortunatian dagegen der Terminologie des Zeigens:

„Der Herr antwortete, um den Glauben der Frau zu erweisen, es sei ‚nicht erlaubt,⁷³ das Brot der Kinder zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen‘ (Mt. 15,26). Als ‚Brot‘ zeigt er seinen Leib, als ‚Hunde‘ aber werden die heidnischen Menschen verstanden. Der Herr sagt also, man dürfe eine derartige Gnade nicht heidnischen Menschen übergeben, weil sie unwürdig sind.“⁷⁴

Ostendere wird hier wohl eher exegetisch-hermeneutisch als im strengen Sinne sakramententheologisch verwendet;⁷⁵ auch die Kategorie der Unwürdigkeit im Rahmen der eucharistischen Auslegung ist bereits biblisch (vgl. 1 Cor. 11,27, wenn auch völlig anders akzentuiert). Die Anwendung des Wortes von den Hunden auf die Eucharistie findet sich schon in der *Didache*.⁷⁶

Der Kommentar zur Liste der zwölf Apostel (Mt. 10,2) zieht die Schaubrote als Vorbild der zwölf Apostel heran und stellt damit übrigens eine von nur zwei Stellen dar, an denen Fortunatian das Verb *praefigurare* verwendet: „Auch in den zwölf Broten, die auf dem Tisch des Zeltens am Sabbat heiß aufgelegt wurden, sind die Apostel vorausgebildet: ‚Heiß‘ bezeichnete die im Geist glühenden Apostel, die ins Zelt gelegt, (das heißt) in der Kirche aufgestellt, uns täglich mit himmlischen Speisen sättigen.“⁷⁷ Die Anordnung von Lev. 24,5–8 wird dabei um ein Detail aus 1 Reg. 21,6 ergänzt, der einzigen Bibelstelle, wo die Schaubrote „heiß“ genannt werden. Dass sich der Typos der Sättigung mit himmlischen Speisen auf die Eucharistie und nicht bloß metaphorisch auf die Verkündigung bezieht, ergibt sich wohl aus der Rede von Broten; das sakramentale Verständnis wird außerdem dadurch gestützt, dass im Kontext auch von der Liturgie der Taufe die Rede ist (auch wenn die Rede

72 *Pera enim in via propter panem portatur. Prohibentur ergo tam illi quam nos alium panem quaerere, id est hereticorum, de quibus scriptum est 'Sacrificia illorum panis luctus. Omnis, qui manducaverit ea, inquinabitur'* (1407–1410).

73 *Licere* entspricht der breit belegten Variante ἔξεστιν anstelle von καλόν.

74 *Respondit dominus ad manifestandam fidem mulieris non licere 'accipere panem filiorum et mittere canibus'. 'Panem' corpus suum ostendit, 'canes' autem homines gentiles intelleguntur. Dicit ergo dominus non debere tantam gratiam hominibus gentilibus tradi, quia indigni sunt* (1844–1847).

75 Vgl. aber u. Kap. 2.3 mit Anm. 92f.

76 *Did. 9,5: 'Niemand aber soll essen und trinken von eurer Eucharistie, außer die auf den Namen des Herrn getauft sind; denn auch darüber hat der Herr gesagt: 'Gebt das Heilige nicht den Hunden' (vgl. Mt. 7,6; 15,26).'*

77 *Etiam in panibus XII idem apostoli praefigurati sunt, qui in mensa tabernaculi sabbato calidi ponebantur: 'Calidos' ferventes spiritu declarabat apostolos, qui in tabernaculo positi, in ecclesia constituti, cottidie nos cibis caelestibus satiant* (1362–1365). Der andere Beleg für *praefigurare* bezieht im Kommentar zu den vier Paradiesesflüssen 93 das Gewand Aarons auf die Ordnung der Evangelien.

von einer „täglichen“ Sättigung trotz anderweitiger Hinweise des Kommentars auf „tägliche“ Taufe wohl kaum nahelegt, dass eine Taufeucharistie in unmittelbarer Sequenz gemeint wäre).⁷⁸ Die Sättigung mit himmlischen Speisen alleine wäre nämlich ambivalent: gehört doch Fortunatian zu jenen spätantiken Theologen, welche in analoger Weise von der Speisung mit dem Wort und der Eucharistie sprechen.

2.2 Analogisierung der Speise: Wort und Eucharistie

Fortunatian nützt nicht alle Gelegenheiten für eucharistische Assoziationen. Seine Deutung der wunderbaren Speisungen ist keineswegs eindeutig eucharistisch; auch wenn er die biblische Erzählung auf die Gegenwart der Kirche aktualisiert und die fünf Brote und zwei Fische (vgl. Mt. 14,17) als himmlische Speise konkretisiert, bezieht er sie primär auf die Schrift beider Testamente und auf die Verkündigung des Sohnes Gottes.⁷⁹

Die Auslegung der Parallelstelle Mt. 15,32f. entfaltet ebenfalls zunächst die Speisung mit dem Wort Gottes,⁸⁰ eröffnet dann aber eine deutlichere Perspektive auf ein eucharistisches Verständnis: „Es heißt ‚Sie haben keine Speise‘, weil der Sohn Gottes noch nicht gelitten hatte, der die wahre Speise (vgl. Io. 6,56) allen, die an ihn glauben, geben sollte.“⁸¹ Die Bindung der Gabe der wahren Speise an die Passion ist nur in einem eucharistischen Verständnis sinnvoll; darum ist wohl auch die den Gedanken abschließende Anspielung auf Io. 6,50f., dass „der Herr selbst kam, um die Herzen der Gläubigen als Brot vom Himmel zu erquickern“,⁸² eucharistisch aufzufassen.

Eine explizite Reflexion der Analogisierung von Wort und Sakrament bietet der Kommentar zur Perikope vom „treuen und klugen Knecht, den der Herr über seine Familie setzte“ (Mt. 24,45): Er wird als Bischof oder Presbyter verstanden, der dem Volk Speise gibt. Sie geben nämlich die Gebote. ‚Speise zur rechten Zeit‘ (Mt. 24,45): Zu welcher Zeit außer zu jener, die seit der Passion des Erlösers ist? Die ‚Speise‘ ist

⁷⁸ Zum Kontext s. o. Kap. 1.3 mit Anm. 55 und u. Kap. 2.3 mit Anm. 95 sowie Kap. 3.2 mit Anm. 124–128.

⁷⁹ *Denique praecepit discipulis, ut ipsi illis darent manducare, id est ut eundem filium dei praedicantes cessante iam lege et prophetis, quia 'lex et prophetae usque ad Iohannem', caelestem escam omnibus credentibus traderent. 'Responderunt: Non habemus plus quam quinque panes et duos pisces.' Quinque panes quinque libri sunt Moysi et duo pisces duo testamenta accipiuntur (1763–1767).* S. u. Kap. 3.2 mit Anm. 116 und Kap. 4.1 mit Anm. 136–142.

⁸⁰ S. u. Kap. 4.1 mit Anm. 144f.

⁸¹ *'Et non habent' inquit 'escam', quia filius dei necdum passus fuerat, qui veram escam omnibus in se credentibus daturus erat (1914f.).*

⁸² *... ipse dominus ad reficienda corda credentium panis de caelo venisset (1917f.).*

nämlich nicht nur die Lehre, sondern auch die Mitteilung des Sakramentes.⁸³ Neben dem selbstverständlich dem Bischof oder Presbyter vorbehaltenen Vorsitz der Eucharistie und deren inhaltlicher Verbindung mit der Passion ist vor allem das Auftauchen der mehr oder weniger direkt von Origenes abhängigen Deutung schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts – und damit vor der mit Rufinus, Hieronymus und Ambrosius verbundenen Welle der Origenes-Rezeption im letzten Drittel jenes Jahrhunderts – im lateinischen Westen bemerkenswert.⁸⁴ Die eucharistische Kommunion wird dabei zunächst aktiv als *communicatio* und *dispensatio* beschrieben;⁸⁵ im Gegenbild des bösen Knechtes, der durch schlechten Wandel oder häretische Lehre charakterisiert wird, erhält *communicare* dann eine intransitive Note: „Er isst und trinkt mit Trunkenbolden‘ (Mt. 24,49): Was ist das, wenn nicht mit Unwürdigen die Kommunion zu begehen? ... Aber in der Kirche essen, was ist das anderes als die Kommunion?“⁸⁶

Im Kommentar zum bösen Knecht der Parabel von den Talenten deutet Fortunatian den „Tisch“ (*mensa*) zunächst auf die Verkündigung des Wortes Gottes, bevor er auf den Eucharistievorsitz zu sprechen kommt:

„Du hättest nämlich mein Vermögen zur Bank/zum Tisch (*ad mensam*) geben sollen‘ (Mt. 25,27), das heißt das Wort Gottes in der Kirche verkündigen. Als Tisch wird nämlich die Gemeinde verstanden: Wie man zum Tisch zum Essen zusammenkommt, so auch in die Kirche zum Hören des Wortes Gottes. Der Herr wird kommen, nämlich am Tag des Gerichtes; er wird sagen: ‚Nehmt ihm das Talent weg‘ (Mt. 25,28). Das geschieht auch jetzt in der Kirche, dass, wenn vielleicht einer mit einem Wandel gefunden wird, der nicht verdient, den Opfern und Mysterien vorzustehen, ‚von ihm das Talent‘, das ist die Verkündigung, ‚genommen und einem anderen gegeben wird‘ (Mt. 25,28).“⁸⁷

83 *Episcopus intellegitur vel presbyter plebi dans cibum. Tradunt enim mandata. ‘Cibum in tempore’: Quo tempore nisi hoc, quod est ex passione salvatoris? ‘Cibum’ autem non solum doctrina est, sed etiam sacramenti communicatio* (2480–2483).

84 Zur Analogisierung von Wort und Eucharistie bei Origenes – keineswegs nur im locus classicus Rufin. Orig. in Num. 16,9 (*Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones eius recipimus*) – vgl. LIES, Wort und BUCHINGER, Praxis sowie u. Kap. 4.1 mit Anm. 143.

85 Vgl. den o. Anm. 83 zitierten Text sowie die unmittelbare Fortsetzung: *Hanc igitur dispensationem qui fideliter administraverit, remunerationem accipiet* (2483f.).

86 *‘Manducet autem aut bibat cum ebriosis’: Quid est nisi cum indignis communicare? ... In ecclesia autem manducare quid aliud quam communicatio est?* (2490–2492)

87 *‘Oportuit ergo dare te pecuniam meam ad mensam’, id est praedicare in ecclesia verbum dei. Mensa enim congregatio intellegitur: Sicut ad mensam convenitur ad edendum, sic etiam in ecclesiam ad audiendum verbum dei. Veniet dominus, scilicet in die iudicii; dicet: ‘Tollite ab eo talentum’. Quod etiam nunc in ecclesia fit, ut, si forte quis inventus fuerit eius vitae, qui non mereatur sacrificiis vel mysteriis praeesse, ‘aufertur ab eo talentum’, id est praedicatio, et ‘datur alii’* (2575–2580). Zum Kontext s. u. Kap. 3.2 mit Anm. 117–121.

Fortunatian spricht hier von der Eucharistie ohne jede hermeneutische Operation ganz einfach objektsprachlich als *mysteria* und *sacrificia*. Die Perspektive, dass einem Unwürdigen der Eucharistievorsitz entzogen werden kann, ist bemerkenswert, liegt aber ganz auf der sonstigen Linie des Fortunatian, dessen Evangelienkommentar Klerikern regelmäßig mit der Absetzung droht.⁸⁸

Wie weit die Rückschlüsse dieser Auslegungsgänge auf andere Kontexte reichen, muss offen bleiben; in ihrem Lichte ist es vielleicht auch bewusst nicht zu entscheiden, ob die Allegorese der Mühle von Mt. 24,41 synonym in konsequenter Anwendung auf die Lehre oder in ergänzender Analogisierung von Lehre und Eucharistie davon spricht, dass das frühere Volk nach seiner Bekehrung „auch fähig wird, Nahrung zu bieten, das heißt auch andere zu lehren und mit himmlischer Speise zu sättigen.“⁸⁹ Unklar ist auch, wie weit im Kommentar zu Mt. 23,37f. die eucharistischen Implikationen reichen, wenn die „Flügel“ (Mt. 23,37) nämlich jetzt in der Kirche die Fürsten und Apostel sind, die mit ihrer Lehre die Kirche schützen und bedecken. Als Henne wird in geistigem Verständnis die Kirche aufgefasst ... Die Kirche erfüllt die Herzen und sättigt sie mit geistiger Speise und macht durch den einen Heiligen Geist und den Schutz der Flügel aus den verschiedenen Völkern ein Volk für Gott.⁹⁰

2.3 Lobpreisende Segnung und Kommunion als Grundvollzüge der Eucharistie

Obwohl Fortunatian verschiedene Speisungen auch analog versteht, bezieht er das Gastmahls-/Abendmahls-Logion Mt. 20,28D („Wenn ihr eintretet und zu einem Abendmahl geladen seid, legt euch nicht zuerst/zuoberst hin“)⁹¹ mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit auf die Eucharistie der Kirche. Ausschlaggebend dafür erscheint schlicht das Stichwort *cena*, das er mit dem Neuen Bund identifiziert, von dem im biblischen Kontext nicht die Rede ist. Über den ephemeren Topos der Deutung des Abends als Ende der Zeit und eine für die implizit ekklesiologische Obsession des Fortunatian typische Nebenbemerkung über die Apostel gelangt er zu einer

⁸⁸ S. u. Kap. 3.1.

⁸⁹ *Populus prior ... fit etiam habilis, ut praestet escam, docere etiam alios possit et caelesti cibo satiare* (2452–2455). Zum Kontext s. o. Kap. 1.2 mit Anm. 40.

⁹⁰ *Alae autem nunc in ecclesia principes et apostoli sunt, qui doctrina sua ecclesiam protegent ac contegunt. Gallina spiritali intellectu ecclesia accipitur ... ecclesia ... corda replens ac satians cibo spiritali et per unum spiritum sanctum et protectionem alarum efficit de variis nationibus unum populum deo* (2340–2346). Zum tauftheologischen Kontext s. o. Kap. 1.4 mit Anm. 64.

⁹¹ Die von den kritischen Editionen als sekundär angesehene, mit Lc. 14,8–10 verwandte Passage ist unter anderem auch lateinisch breit bezeugt.

nicht weniger beiläufigen, sakramententheologisch gleichwohl aufschlussreichen Auslegung:

„Es wird ‚Abendmahl‘ genannt, weil es bereitet wird, wenn der Tag schon vollendet ist. Es ist nämlich Abbild des Neuen Bundes, der zur jüngsten Zeit, das heißt am Ende gegeben wird. Dessen Verkünder und ‚Einladende‘ (vgl. Mt. 20,28D) sind Petrus und Paulus, das heißt des Neuen Testaments, das ist des ‚Abendmahls‘. Schließlich zeigt(e) der Herr während des Abendmahles als Erneuerer des Bundes das Mysterium des Opfers in der Segnung von Brot und Kelch.“⁹²

Theologisch ist bedeutsam, dass die Eucharistie erstens ohne Umschweife als Opfer (*sacrificium*) verstanden wird, das von Jesus beim Abendmahl eingesetzt wird, wobei diese Einsetzung zweitens als „Zeigen“ formuliert wird – eine in Hochgebeten der byzantinischen Liturgie und darüber hinaus prominente Kategorie zur Formulierung des intendierten Effekts sakramentlicher Vollzüge.⁹³ Dazu passt drittens die Terminologie des Mysteriums, die freilich in der Liturgietheologie der Spätantike breit etabliert ist und im vierten Jahrhundert keine spezifisch hermeneutische Konnotation mehr transportieren muss. Viertens ist es bemerkenswert, dass als zentraler Vollzug die lobpreisende Segnung (*benedictio*) von Brot und Kelch (nicht ausdrücklich Wein) angesprochen wird – ein aufschlussreicher Hinweis nicht nur auf die Bedeutung, sondern auch auf die literarische Gattung und das theologische Verständnis des eucharistischen Hochgebetes.

In anderen Kontexten tritt nämlich weniger die zentrale Sprachhandlung als vielmehr die eucharistische Speise in den Vordergrund.⁹⁴ Zu den Aufgaben der zwölf in Mt. 10,2 genannten Apostel gehört neben der Taufe, dass „sie uns täglich mit himmlischen Speisen sättigen“ – eine liturgische Realität, die Fortunatian in den Schaubrotten des Tempels vorausgebildet sieht.⁹⁵ Taufe und Eucharistie sind auch nach dem Kommentar zu Io. 2,7 Aufgaben der Apostel (und nicht der im Evangelientext genannten „Diener“): „Die Gläubigen werden täglich mit Leib und Blut des Sohnes Gottes genährt.“⁹⁶ Dass dabei nicht nur an eine tägliche Kommunion, womöglich zu Hause, sondern an eine regelmäßige Eucharistiefeyer in der Kirche zu

⁹² *Cena dicitur, quia iam die consummato praeparatur. Est etenim imago novi testamenti, quod in novissimo tempore, id est in fine datur. Huius ergo praedicatores sunt et invitatores Petrus ac Paulus, id est novi testamenti, quod est cenae. Denique inter ipsam cenam dominus innovator testamenti mysterium sacrificii ostendit in panis atque calicis benedictione* (2177–2182).

⁹³ Prominent ist ἀναδείξαι in der Epiklese der Basilios-Anaphora (BUDE, Basilios-Anaphora, 160f.; weitere Belege ebd. 405), ebenso im Taufwasserweihegebet μέγας εἶ (vgl. PARENTI – VELKOVSKA, L’euclologio, 128). S. o. Kap. 2.1 mit Anm. 74; zur Kategorie des *figurare* ebd. mit Anm. 69f.

⁹⁴ Zur kommunikationzentrierten Eucharistieförmigkeit vgl. BRADSHAW, Reception.

⁹⁵ *Cottidie nos cibis caelestibus satiant* (1365); zum Kontext s. u. Kap. 3.2 mit Anm. 124–128, zur differenzierten biblischen Typologie der Schaubrote s. o. Kap. 2.1 mit Zitat in Anm. 77.

⁹⁶ *Saginantur cottidie corpore et sanguine fili dei in ecclesia fideles* (3284).

denken ist, lässt der Auslegungsgang zu Mt. 25,28 erkennen, demzufolge diejenigen, „die zehn Talente haben“ ... die Fürsten der Kirche sind, welche die Form der Sakramente empfangen haben, die täglich in der Kirche gefeiert werden.⁹⁷ Selbst wenn die Rede von einer „täglichen“ Feier nicht ganz wörtlich zu verstehen sein sollte, ist die selbstverständliche Häufigkeit nicht bloß des Empfangs der Eucharistie bereits in der Mitte des vierten Jahrhunderts bemerkenswert, auch wenn sie gerade in Norditalien wenig später auch sonst bezeugt scheint.⁹⁸

2.4 Brotbrechen

Im überlieferten Text des Evangelienkommentars fehlt eine ausführliche Auslegung der Perikopen, die das Letzte Abendmahl zum Gegenstand haben. Wie die Anspielungen auf andere gelegentlich mit der Feier der Eucharistie in Verbindung gebrachte Texte zeigen, bietet der Kommentar dennoch Ansatzpunkte zur Rekonstruktion von Fortunatians Terminologie der Eucharistie. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass sich Fortunatian niemals der Metonymie des „Brotbrechens“ als Hinweis auf die Eucharistie bedient. Gerard Rouwhorst hat zu diesem Kontext gezeigt, dass diese Metonymie im Westen Ambrosius und Augustinus noch vollkommen unbekannt ist.⁹⁹ In Texten des östlichen Christentums findet sie sich in Belegen aus den Apostelakten.¹⁰⁰ Jene Literatur geht aber, was die Eucharistie betrifft, eigene Wege. Die Belege sind nicht als typisch für den christlichen Osten anzusehen. Im rabbinischen Judentum taucht „Brotbrechen“ als Metonymie für „Mahlhalten“ oder einen Teil eines Mahls zwar vereinzelt in den Talmudim auf. Die Belege zeigen aber, dass auch im rabbinischen Judentum „Brotbrechen“ kein einfacher, technischer

97 *Qui isti sunt, qui habent decem talenta, nisi principes ecclesiae, qui acceperunt formam sacramentorum, quae cottidie in ecclesia celebrantur?* (2588–2590)

98 Detaillierter als BRADSHAW, *Reception*, 177f., ist CALLAM, *Frequency*, der trotz der Anwendung der Bitte des Vaterunsers um das tägliche Brot auf den täglichen Empfang – nicht notwendig die Feier – des eucharistischen Leibes Christi durch Chromat. in Matth. 14,5,3–5 und trotz des Hinweises von Chromat. serm. 32,3, „wir versammeln uns täglich am Altar Christi, um von ihm die Speise des Heils vom Leib Christi zu empfangen“ (*altare Christi ... ad quod cotidie convenimus, ut cibum salutis de corpore Christi inde sumamus*), festhält (646): „There is not much reason to think that Mass was celebrated publicly in Aquileia every day of the year.“ Zum Sprachgebrauch von *cottidie* vgl. ebd. 614f., zum differenzierten Befund bei Ambrosius ebd. 616–619, 622–632 und 637–646, sowie zusammenfassend 649: „No statement by Ambrose that Mass was celebrated daily in Milan is altogether unambiguous, but the cumulative effect of many references to daily Mass and Communion persuades one that at least Ambrose said Mass most days and that the practice of private Communion may have continued there. The practice in Aquileia was likely very much the same as that of Milan; Ambrose’s influence can be expected to have made itself felt throughout northern Italy.“

99 ROUWHORST, *Faire mémoire*, 81.

100 ROUWHORST, *Faire mémoire*, 81f.

Begriff für Mahlhalten war.¹⁰¹ In diesem Sinn ist das Zeugnis des Fortunatian, der vom Brotbrechen nur einmal in der Paraphrase der Brotvermehrungsgeschichten spricht (Mt. 14,19; Mc. 14,22; Lc. 9,16; nicht Io. 6,11),¹⁰² typisch. Obwohl der Kommentar gelegentlich auf die Eucharistie anspielt, kennt Fortunatian die Metonymie „Brotbrechen“ für „die Eucharistie feiern“ noch nicht.

2.5 Zusammenfassung

Fortunatian spricht – als Erster vielleicht nicht nur in Norditalien – zumindest rhetorisch von einer täglichen Feier der Eucharistie in der Kirche; neben der Kommunion ist für ihn das als *benedictio* aufgefasste Hochgebet von Bedeutung. Theologisch genauso wie historisch ist die Eucharistie vom Passionsbezug geprägt. Auch wenn der Begriff *sacramentum* nicht auf die Liturgie beschränkt ist,¹⁰³ bezeichnet Fortunatian die Eucharistie wiederholt und selbstverständlich als *mysterium* und als Opfer (*sacrificium*) und bedient sich der Terminologie der *figura*, um das Verhältnis des Weines zum Blut Christi zu beschreiben; dazu passt auch die Bedeutung der Kategorie des „Zeigens (*ostendere*)“, die allerdings auf Christus und den biblischen Text beschränkt bleibt. Im weitesten Sinn – und ohne konkrete literarische Abhängigkeit – in der Tradition des Origenes steht die Analogisierung von Wort und Sakrament und die Anwendung der Metaphorik des Essens auf das Hören des Wortes Gottes, deren Verbreitung damit schon vor der durch Rufinus, Hieronymus und Ambrosius vermittelten Welle origeneischen Einflusses in Norditalien bezeugt ist.

3 Ordination und Amt

Der Evangelienkommentar ist von einem eminent ekklesiologischen Anliegen geprägt; neben einer generell hohen Ekklesiologie und einer totalen Substitutionstheorie nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern auch gegenüber dem biblischen Gesetz kommt Fortunatian immer wieder auch auf christliche Amtsträger und ihre Ordination zu sprechen. Seine eindringlichen Mahnungen – bis hin zur wiederholten Androhung der Degradation und Absetzung – illustrieren dabei nicht zuletzt

¹⁰¹ Vgl. für die Belege aus dem rabbinischen Judentum LEONHARD, Brotbrechen gegen die z.B. bei HRUBY, Le geste vertretene Standardposition.

¹⁰² Vgl. 1771.

¹⁰³ Neben 2482f. (*sacramenti communicatio*) und 2589 (*forma sacramentorum*) kennt Fortunatian auch die rein hermeneutische Rede von einem exegetischen *mysterium*, demzufolge nach 2627f. „Christus als Hahn aufgefasst wird“: *Christus ... gallus accipitur iuxta illud sacramentum, quod iam diximus in lege scriptum*. Zu der im Morgenhymnus des Ambrosius *Aeterne rerum conditor* kulminierenden Hahn-Symbolik der Spätantike vgl. FRANZ, Tageslauf, 161–179.

den Widerspruch zwischen einem hohen Ideal und dem realen Sittenbild des Klerus reichskirchlicher Zeit.

3.1 Erwählung, Verantwortung und mögliche Absetzung

Für Fortunatian ist klar, dass man Ordinationen in der Kirche nicht anstrebt, sondern dazu erwählt wird, wobei er leider nicht andeutet, wie und von wem. Er aktualisiert schon das „Ich bin nicht würdig“ des Täufers (Mt. 3,11): „So darf auch jetzt bei den Ordinationen in der Kirche nicht irgendjemand aus Ehrgeiz eine Stelle antreten, sondern derjenige, welcher erwählt wurde“;¹⁰⁴ indirekt wird das Amt dadurch freilich gerade als Würde wahrgenommen.

Auch der Kommentar zur Diskussion der Jünger um die Rangordnung beim Mahl (Mt. 20,28 *varia lectio*; vgl. Lc. 14,9–11) betont nicht nur die Erwählung, sondern führt auch die Kategorie der Würde ein, wenn er festhält: „Man darf sich also nicht um ein kirchliches Amt bewerben oder leicht dazu kommen, damit sich nicht vielleicht ein Würdigerer findet und dir gesagt wird: ‚Mach ihm Platz ...‘ (Mt. 20,28 *vl.*; vgl. Lc. 14,9).“ Statt dessen solle man sich wie der Zöllner als Sünder bezeichnen (vgl. Lc. 18,13); „dann erst soll er zum Amt erwählt werden, und es soll ihm von dem, ‚der ihn zum Gastmahl geladen hat, gesagt werden: Komm weiter herauf ...‘ (Mt. 20,28 *vl.*; vgl. Lc. 14,11).“ Um dieser Paränese Nachdruck zu verleihen, bemüht Fortunatian anschließend sogar das Beispiel des Judas: „Denn Judas legte sich zuoberst hin und kam deshalb hinunter. Hinunterkommen aber wird als degradiert werden verstanden oder so sterben, wie Judas gestorben ist. Es kam aber Matthias, der ‚an seiner Stelle das Apostelamt empfang‘ (Act. 1,25; vgl. Ps. 108 [109],8).“¹⁰⁵ Die Möglichkeit der Degradation gehört offenbar zur Realität des Amtes in der Kirche des Fortunatian.

Ein rigoroser Anspruch an den höheren Klerus kommt im Kommentar zu den Worten der Bergpredigt vom rechten Auge oder der rechten Hand, die Anstoß geben und auszureißen seien (Mt. 5,29f.), zum Ausdruck, wo nicht bloß die Absetzung, sondern die Entfernung aus der Kirche angedroht wird; nebenbei wird der Bischof hier auch als Lehrer angesprochen:

¹⁰⁴ *‘Non sum dignus’: Sic etiam nunc in ecclesiae ordinationibus (!) non debere aliquem per ambitionem ad locum accedere, sed qui fuerit electus* (861–863).

¹⁰⁵ *Non ergo ambiendum est ad ordinem ecclesiasticum neque facile veniendum, ne forte aliquis dignior inveniatur et dicatur tibi: ‘Da huic locum, et cum rubore incipias novissimum locum tenere.’ Sed melius est in eo loco discumbere, id est dicere se peccatorem, sicuti et publicanus, vel ‘quia iustus in principio orationis suae sui accusator est’ (cf. Prov. 18,15). Tunc demum eligatur ad ordinem et dicatur illi ab eo, ‘qui se ad cenam vocavit: Accede adhuc susum, et erit illi hoc utilius, quia qui se exultat, humiliabitur, et qui se humiliaverit, exaltabitur.’ Nam Iudas in primo discubuit et ob hoc deorsum accessit: Deorsum accedere intellegitur degradari vel sic eum mori, ut mortuus est Iudas. Accessit autem Mathias, qui in ‘loco eius accepit apostolatam’ (2184–2193).*

„Er sagt, dass das Auge Anstoß gibt, wenn ein Bischof schlecht lehrt oder einen schlechten Lebenswandel hat. Dass es vom Körper auszureißen ist, heißt, dass er aus der Kirche zu werfen ist. Derselbe Vergleich folgt auch über die rechte Hand, die leicht als Presbyter verstanden wird. ‚Damit nicht der ganze Leib in die Hölle gehe.‘ Der Leib wird als die Kirche aufgefasst. Wenn also solche gefunden werden, die entweder als Auge oder als Hand Anstoß geben, das heißt schlecht leben, sind sie vom Leib auszureißen ... Es bleibt also, dass du es von den oben genannten Personen verstehen sollst, die vom Leib abgeschnitten oder ausgerissen werden sollen.“¹⁰⁶

Das „Auge als Licht des Leibes“ (Mt. 6,22) identifiziert Fortunatian konsequent mit dem Bischof, der als Vorsteher und Lehrer der Kirche erscheint: „Als Licht des Leibes bezeichnet er nichts anderes als den Bischof, welcher der Kirche vorsteht.“ Die im Bibeltext angesprochene Ambivalenz eignet sich zur Entfaltung der Verantwortung des Bischofs: „Wenn also dein Auge hell und einfach ist, das ist, wenn ein Bischof heilig und gottesfürchtig ist, wie ihn der Apostel beschrieb, dann zeigt er, dass schließlich ‚der ganze Leib hell‘ sein werde, das heißt: er nennt die ganze Kirche froh, heiter und prachtvoll, wenn sie so einen Lehrer hat.“ Auch umgekehrt bringt Fortunatian den Anspruch an Leben und Lehre des Bischofs zum Ausdruck:

„Wenn dein Auge unnützlich ist, das heißt, wenn ein Bischof einen verachtenswerten Lebenswandel hat oder schlecht lehrt oder in Häresie fällt oder leiblich einen schlechten Lebenswandel pflegt, dann zeigt er, dass schließlich ‚der ganze Leib finster‘ sein werde ... das heißt die ganze Kirche. Deshalb sagt er ‚Wenn das Licht, das in dir ist, das heißt der Bischof, ‚finster ist, wie groß ist dann die Finsternis‘, das heißt dem Volk ist es leicht, zu sündigen.“¹⁰⁷

Mt. 18,8 wiederholt und variiert das Ärgernis-Logion und bietet Fortunatian dadurch die Gelegenheit, die Deutung auf das dreistufige Amt auszuweiten, von dem an dieser Stelle übrigens das einzige Mal im Evangelienkommentar die Rede ist:

106 *Oculum scandalizare dicit, si episcopus male doceat vel malae sit conversationis; eruendum de corpore, id est de ecclesia prociendum. Eadem comparatio sequitur et de manu dextera, quod facile presbyter intellegitur. ‚Ne totum corpus vadat in Gehennam.‘ Corpus ecclesia accipitur. Cum ergo tales inventi fuerint, qui aut oculus aut dextera sint scandalizati, id est male conversati, eruendos eos de corpore ... Superest ergo, ut de supra dictis intellegas personis, qui debeant de corpore abscidi vel avelli (987–996).*

107 *Lucernam corporis non aliam quam episcopum dicit, qui ecclesiae praeest. Denique sicut ‚lucerna corporis tui est oculus tuus‘ (...) ‚si ergo oculus tuus lucidus et simplex est, id est episcopus si sanctus et religiosus, qualem apostolus deformavit, tum demum ‚totum corpus lucidum‘ fore demonstrat, id est totam ecclesiam laetam, hilarem et gloriosam dicit, cum talem habeat doctorem. ‚Si oculus tuus nequa fuerit, id est si conversatione detestabili episcopus vel male doceat vel in heresim ruat aut corporaliter malae sit conversationis, tum demum ‚corpus totum tenebrosum‘ fore ostendit ... id est ecclesia omnis. Ideo dicit: ‚Si lumen, quod in te est, id est episcopus, ‚tenebrosus est, ipsae tenebrae quantae, id est populo facile est peccare (1007–1017).*

„Hier erwähnt er die Ordnung des kirchlichen Amtes. Denn wer könnte die Hand oder den Fuß abschneiden oder das Auge ausreißen, wenn es Ärgernis gäbe? Wer das täte, ist sein eigener Henker. Es bleibt aber, dass, wenn er sagt, dass vielleicht die Hand Ärgernis gebe, du den Presbyter erkennen sollst. Wenn der in Schuld erfunden wird, soll er vom Leib der Kirche getrennt werden. Ähnlich auch der Fuß, welcher der Diakon ist; aber auch das Auge, das der Bischof ist. Weil die Kirche der Leib Christi Jesu ist, sind sie demnach die Glieder dieses Leibes, und als ‚Hand‘ wird der Presbyter bezeichnet, als ‚Fuß‘ der Diakon, als ‚Auge‘ der Bischof.“¹⁰⁸

Das Auge mit dem Bischof zu identifizieren, ist für Fortunatian offenbar ein Gemeinplatz: Wenn in Mt. 7,3 beiläufig vom „Auge“ des Bruders die Rede ist, in dem man den Splitter sieht, ruft er seine Deutung in Erinnerung: „Und weil die Augen erwähnt werden, erkennst du leicht einen schlecht lehrenden Bischof.“¹⁰⁹ Im Kommentar zur summarischen Notiz über die Heilung der vielen (Mt. 19,2) meint er dagegen: „Das Auge wird als Lehrer verstanden“.¹¹⁰ Angesichts dieser Parallelisierung ist es durchaus möglich, dass Bischof und Lehrer grundsätzlich gleichzusetzen sind, zumal der Kommentar zum Auge als Licht des Leibes den Bischof mit dem Lehrer gleichsetzt. Fortunatian macht weder überall, wo er von Lehrern der Kirche spricht, ausdrücklich deutlich, dass damit exklusiv die Bischöfe gemeint sind, noch gibt er umgekehrt irgendeinen Hinweis, dass es sich bei den *doctores* noch um einen unabhängigen Stand handeln würde, geschweige denn, dass er eine liturgische Funktion etwa in der Taufvorbereitung anspräche.¹¹¹ Das Wort der Bergpredigt „Ihr seid das Salz der Erde“ (Mt. 5,13) richtet sich im Besonderen an die Apostel; von ihnen gelangt es zu den Lehrern und zu allen Gläubigen. Salz wird nämlich von der Weisheit gesagt.“ Im Fall von doktrinärer oder moralischer Verfehlung durch Häresie oder heidnischen Lebenswandel sieht Fortunatian auch hier den Ausschluss aus der Kirche ausgedrückt, weitet diese Drohung aber auf alle Gläubigen aus:

108 *Et facit hic mentionem ordinis ecclesiastici disciplinae. Nam quis possit manum vel pedem abscidere vel oculum eicere, si fuerit scandalizatus? Hoc enim qui fecerit, ipse in semetipsum carnifex existit. Superest autem, ut, si forte manum dicat scandalizare, presbyterum intellegas: Qui, si in culpa fuerit inventus, a corpore ecclesiae separetur. Similiter et pes, qui est diaconus; sed et oculus, qui est episcopus. Quia ecclesia est corpus Christi Iesu, huius igitur corporis membra sunt, et dicitur ‚manus‘ presbyter, ‚pes‘ diaconus, ‚oculus‘ episcopus (2006–2013).*

109 *Et quia de oculis mentio fit, facile episcopum male docentem intellegis (1032f.).*

110 *Oculus doctor intellegitur (2040).*

111 Vgl. z.B. die bei BRADSHAW – JOHNSON – PHILLIPS, *Apostolic tradition*, Index 247 s. v. „teacher“ erschlossenen Stellen und die ebd. 190, Anm. 2, zitierte Sekundärliteratur. Dem Kommentar zu Mt. 24,41 zufolge sind es „Ältere“ (*maiores*), „die durch die Lehre der beiden Testamente die Menschen lehren und das alte Gewand, das heißt (den alten) Wandel, ausziehen“; vgl. dazu auch o. Kap. 1.2 mit Anm. 40.

„Jeder, der von der wahren Weisheit, das heißt von Christus, abweicht oder in Häresie gelangt oder nach Sitte von Heiden lebt, kann demnach nicht Salz werden. Was wird geschehen? ‚Er wird hinausgeworfen und von den Menschen zertrreten werden.‘ Was ist das anderes als dass ein derartiger Lehrer verflucht wird und von der Verbindung mit der Kirche getrennt wird?“¹¹²

Es ist durchaus möglich, aber keineswegs gesagt, dass hinter der Formulierung *anathema fiat* eine kanonische Anathematisierung zu suchen ist.

Fortunatian versteht das kirchliche Amt jedenfalls als Dienst im wörtlichen Sinne: Wenn er das Wort von Mt. 20,26, „Wer unter euch größer sein will, sei euer Diener“, auf die Vorsteher der Kirche anwendet, die dem Volk dienen,¹¹³ setzt er freilich nicht nur eine fundamentale Trennung zwischen diesen „der Kirche Vorgesetzten“ und dem „Volk“ voraus, sondern belegt wohl auch indirekt eine nicht von der Kategorie des Dienens geprägte Praxis.

3.2 Liturgische Aufgaben der Bischöfe

Konkrete liturgische Aufgaben erwähnt Fortunatian nur für Bischöfe; war der Bischof generell vor allem in seiner Funktion als *doctor* aufgetreten, tritt er liturgisch ebenfalls vor allem als Prediger in Erscheinung. Im Kommentar zur Perikope vom Hauptmann von Kapharnaum (Mt. 8,9) wendet Fortunatian das Wort, „Wer unter euch größer sein will, soll euer Diener (*servus*/διάκονος) sein“ (Mt. 20,26), auf den Bischof an: „Das ist der Bischof, dem die Gestalt und Regel der Predigt gegeben wird, das heißt: ‚Tu dies – und er tut es‘, das heißt, er predigt“¹¹⁴ – womit im Übrigen die Predigt implizit primär als moralische Paränese dargestellt wird. Auch das Wort vom guten Hausvater, „der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorbringt“ (Mt. 13,52), was naheliegenderweise auf die beiden Testamente bezogen wird, „zeigt den gelehrten Bischof, den er (sc. der Bibeltext/Jesus) ‚Schriftgelehrten‘ nennt, wenn er alle Geheimnisse der Schriften erforscht hat, das Volk gut und gläubig/treu

¹¹² *‘Vos estis sal terrae.’ Specialiter ad apostolos sermo fit, deinde derivat ad doctores et ad omnes fideles. Sal enim a sapientia dicitur ... Igitur quicumque a vera sapientia, id est a Christo, recesserit aut in heresim devenerit aut more gentilium vixerit, non poterit sal fieri. Quid fiet? ‘Proicietur foris et ab hominibus conculcabitur.’ Quid aliud est nisi talis doctor anathema fiat et ab ecclesiae vinculo separatur? (956–962)*

¹¹³ *Ergo minister et servus hii sunt, qui ecclesiae sunt praepositi: Sunt enim populo servientes et ministrantes (2170f.).* Die Assoziation zum im biblischen Text genannten διάκονος funktioniert im Lateinischen nicht.

¹¹⁴ *‘Qui voluerit inter vos maior esse, erit vester servus’, id est episcopus, cui datur forma et regula praedicationis, hoc est ‘Fac hoc, et facit’, id est praedicat (1123f.).* Zum Kommentar zu Mt. 20,26 s. o. Anm. 113.

gelehrt hat und sich selbst durch rechten Lebenswandel als Beispiel dargeboten hat“.¹¹⁵

Eine inhaltlich bestimmte, theologische Funktion der Predigt als Verkündigung des Sohnes Gottes kommt indirekt – und ohne Erwähnung der Bischöfe – im Kommentar zur Speisung der Fünftausend (Mt. 14,16) zur Sprache: „Schließlich befahl er den Jüngern, dass sie jenen zu essen gäben, das heißt, dass sie allen Glaubenden himmlische Speise übergäben, indem sie ihn als Sohn Gottes verkündigen, da das Gesetz und die Propheten schon aufhörten, denn ‚Das Gesetz und die Propheten waren bis zu Johannes‘ (Lc. 16,16).“¹¹⁶

Eine genauso simple wie traditionelle Begründung sowie eine detaillierte Entfaltung des Verkündigungsdienstes der als Nachfolger der Apostel verstandenen Bischöfe bietet der Kommentar zum Gleichnis von den Talenten Mt. 25,14–30:

„Die Kirche wird durch die Verkündigung der Apostel aufgebaut, die zu allen Völkern zu verkündigen gesandt wurden (vgl. Mt. 24,14; Mc. 13,10; Lc. 24,47), aus denen sie die Kirche gründeten. Also ‚vermehrten‘ die Apostel ‚die Talente‘ (vgl. Mt. 25,19), das heißt die Verkündigung, und nach ihnen machen ihre Nachfolger, die Bischöfe, genau das Gleiche ... Es werden demnach die Knechte gelobt, die ein vermehrtes Vermögen, das heißt die Verkündigung, zurückgeben.“¹¹⁷

Mit einer im Evangelienkommentar seltenen Konsequenz zieht Fortunatian die amtstheologisch-liturgische Deutung des Gleichnisses durch: Der böse Knecht, „der ein Talent empfangen hat und es in der Erde vergrub“ (vgl. Mt. 25,18) kann leicht ein Bischof genannt werden, der fleischlich lebt, das heißt irdische Werke tut.“ Dass diesem das Talent weggenommen wird (vgl. Mt. 25,28), „geschieht auch jetzt in der Kirche, dass, wenn vielleicht einer mit einem Wandel gefunden wird, der nicht verdient, den Opfern und Mysterien vorzustehen, ‚von ihm das Talent‘, das ist die Verkündigung, ‚genommen und einem anderen gegeben wird‘ (Mt. 25,28).“¹¹⁸ Die Sanktion der Entbindung von der bischöflichen Kernaufgabe liegt auf einer Linie mit

115 *‘Ideo omnis scriba doctus in regno caelorum similis est patri familias’, ostendit episcopum doctum, quem scribam dicit, si omnia arcana scripturarum scrutatus fuerit, populum bene et fideliter instruxerit et praebuerit se ipsum exemplo recte vivendo (1719–1722). Die Deutung des „Neuen und Alten“ auf die beiden Testamente eröffnet den Auslegungsgang (ab 1697).*

116 *Denique praecepit discipulis, ut ipsi illis darent manducare, id est ut eundem filium dei praedicantes cessante iam lege et prophetis, quia ‘lex et prophetae usque ad Iohannem’, caelestem escam omnibus credentibus traderent (1763–1765).*

117 *... ecclesia apostorum praedicatione extruitur, qui ad omnes gentes missi sunt praedicare, ex quibus ecclesiam condiderunt. Ergo apostoli multiplicaverunt talenta, id est praedicationem, et post ipsos successores eorum episcopi identidem faciunt ... Laudantur igitur servi, qui multiplicatam referunt pecuniam, id est praedicationem (2558–2565).*

118 *‘Qui unum accepit talentum, infodit in terram’: Facile dici potest episcopus vivens carnaliter, terrena scilicet opera faciens (2567–2569). Fortsetzung des Zitats in Anm. 87.*

ähnlichen Drohungen an anderer Stelle.¹¹⁹ Auch wenn in diesem Kontext der Eucharistievorsitz angesprochen wird, sieht Fortunatian in Mt. 25,27 zunächst die Verkündigung als Aufgabe der Kirche angedeutet: „Du hättest mein Geld zur Bank geben sollen“, das heißt in der Kirche das Wort Gottes verkündigen. Als Tisch/Bank (*mensa*) wird nämlich die Gemeinde verstanden: Wie man zum Tisch zum Essen zusammenkommt, so auch in die Kirche zum Hören des Wortes Gottes.¹²⁰

Das Gegenbild des Knechtes, der mit zehn Talenten (vgl. Mt. 25,28) „die Vollkommenheit des Gesetzes hat“, insofern „ausgehend von diesen zehn Worten das ganze Gesetz propagiert wurde“, ist einer, „der darin vollkommen ist, das heißt enthaltsam und heilig“.¹²¹ Ob der über den biblischen Dekalog hinausgehende Anspruch der Enthaltbarkeit in diesem kleinen Bischofsspiegel bloßer Wunsch des Fortunatian ist oder eine echte kirchliche Anforderung darstellt, ist aus diesem Text nicht zu erheben.¹²²

Nachdem bereits in einem Atemzug vom Eucharistievorsitz und vom Predigt-dienst der Bischöfe die Rede war, schließt der zunächst von der Auseinandersetzung mit der Verkündigungsaufgabe dominierte Kommentar zum Gleichnis von den Talenten mit einem Blick auf die sakramental-liturgische Funktion der Bischöfe, durch welche diese zugleich auch geadelt werden: „Wer sind diejenigen, welche zehn Talente haben“ (vgl. Mt. 25,28), wenn nicht die Fürsten der Kirche, welche die Gestalt der Sakramente empfangen haben, die täglich in der Kirche gefeiert werden?¹²³

Im Kommentar zur Liste der zwölf Apostel (Mt. 10,2) verbindet Fortunatian für seine Verhältnisse relativ kunstvoll und konsequent die Entfaltung alttestamentlicher Typoi für die Zwölfzahl der Apostel mit den liturgischen Kernaufgaben der – gleichwohl nicht explizit genannten, sondern durch die Folie der Apostel angesprochenen – Bischöfe; dabei nennt er noch vor der Predigt die Hauptsakramente Taufe und Eucharistie. Zunächst deuten die zwölf Quellen von Ex. 15,27 die Verbindung von Lehre und Taufe an;¹²⁴ sodann sind die zwölf Schaubrote indirekt Vorausbilder der Eucharistie,¹²⁵ wobei aus der Stelle nicht zweifelsfrei hervorgeht, ob von einer

119 S. o. Kap. 3.1.

120 Zitat dieser Schlüsselstelle für die Analogisierung von Hören des Wortes Gottes in der Metapher des Essens und Teilhabe an der Eucharistie in Anm. 87.

121 *‘Decem talenta’ legis est perfectio. De his enim decem verbis omnis lex propagata est. Ergo qui in his perfectus fuerit, id est continens et sanctus, huic habenti non inmerito datur* (2581–2583).

122 Vgl. dazu jedenfalls die Auslegung von Mt. 19,11f., in der Moses und Aaron als Vorbilder der Keuschheit genannt werden, die enthaltsam leben mussten, weil sie stets mit Gott und den heiligen Riten zu tun hatten, also gleichsam eine priesterliche bzw. bischöfliche Funktion ausübten (2064–2066). Zur Zölibatsfrage im lateinischen Westen des 4. Jahrhunderts vgl. z.B. HUNTER, Marriage.

123 Zitat in Anm. 97.

124 Zitat s. o. Kap. 1.1 mit Anm. 24.

125 Zitat s. o. Kap. 2.1 mit Anm. 77.

vollen Eucharistiefeyer oder nur von der Kommunion die Rede ist.¹²⁶ Für Ersteres spräche die Verortung „in der Kirche“, falls diese physisch und nicht bloß ekklesiologisch zu verstehen ist, was hier wohl nicht zu entscheiden ist. Die 12 Steinmesser (Ios. 5,2 in Verbindung mit Ios. 4,20) führen Fortunatian anschließend neuerlich zur Taufe,¹²⁷ bevor die zwölf Rinder unter dem ehernen Meer im Tempel Salomos, die in die vier Himmelsrichtungen schauten (vgl. 3 Reg. 7,25), „die vierfache Verkündigung der Evangelien zeigten“.¹²⁸ Die liturgische Aktualisierung ist dabei freilich langsam aus dem perspektivischen Blick des Auslegungsganges geschwunden, der sich zuvor ungewöhnlich lange mit dem Dienst der Bischöfe befasste.

3.3 Zusammenfassung

Die Kirche des Fortunatian kennt selbstverständlich das dreigestufte Amt von Bischof, Presbyter und Diakon. Besonders häufig kommt der Evangelienkommentar auf die Bischöfe als Nachfolger der Apostel zu sprechen; nur ihnen schreibt er konkrete liturgische Funktionen zu. Neben Taufe und Eucharistievorsitz treten die Bischöfe vor allem als Prediger in Erscheinung; ob daneben *doctores* als eigener Stand existierten oder generell stillschweigend mit den Bischöfen zu identifizieren sind, ist nicht eindeutig zu eruieren. Amtsträger werden generell gewählt und wiederholt mit der Absetzung bedroht, falls sie den hohen Ansprüchen an Lehre und Wandel nicht entsprechen; ihr Amt wird im wörtlichen Sinn als Dienst verstanden. Ob die im Bischofsspiegel genannte Enthaltbarkeit Wunsch oder Forderung ist, wird nicht deutlich.

4 Wortverkündigung und Gebet

4.1 Wortverkündigung

War die Predigt schon als vorrangige Aufgabe des Bischofs zu erkennen, ist die Kirche für Fortunatian generell der Ort täglicher Wortverkündigung;¹²⁹ in allegorischer

¹²⁶ S. o. Kap. 2.3 mit Anm. 94–98.

¹²⁷ Zitat s. o. Kap. 1.1 mit Anm. 25.

¹²⁸ *Et XII vituli sub mare aereo in templo, quod Solomon aedificaverat, constituti apostolorum figura est: Quique vituli per quattuor partes divisi quadrifariam evangeliorum praedicationem demonstrabant* (1369–1372).

¹²⁹ 1575f. identifiziert die Mutter und die Brüder, die nach Mt. 12,47 „draußen standen“, in dem für Fortunatian charakteristischen antijüdischen Blick als jene, die „nicht in die Kirche eintreten wollten“, *ubi ipse praedicabat vel cottidie praedicat*.

Auslegung der Etymologie des Toponyms *Bethania* (Io. 1,28) ist sie geradezu das „Haus des Hörens“,¹³⁰ was wohl nicht bloß metaphorisch gemeint ist: in ihr „kommt man zusammen, um das Wort Gottes zu hören“.¹³¹ Leider wird aus diesen beiläufigen Anspielungen weder der liturgische Kontext deutlich (handelt es sich um reine Wortgottesdienste, den Wortteil eucharistischer Versammlungen oder Verkündigungselemente in der Tagzeitenliturgie?), noch wird klar, ob die Rede von der „täglichen“ Verkündigung wörtlich oder rhetorisch zu verstehen ist.¹³²

Die Schwierigkeit der liturgiehistorischen Analyse von exegetischen Anmerkungen des Fortunatian zeigt sich auch an seiner Bemerkung, dass die Juden „täglich Moses lesen und die Propheten, welche die Ankunft des Sohnes Gottes ankündigten, in Händen halten“.¹³³ Während man geneigt sein könnte, auf der Basis der genannten Abfolge die Kenntnis einer Lesung aus der Tora mit folgender Prophetenlesung zu rekonstruieren, wäre doch ein täglicher Tora-Lesegottesdienst zumindest dem rabbinischen Judentum fremd. Aber „täglich“ kann selbstverständlich metaphorisch für „ständig“ gebraucht sein, und eben dies ist hier, nicht zuletzt angesichts des polemischen Kontexts, zweifellos der Fall.¹³⁴ Schon Laktanz spricht vom „täglichen Lesen“ (*cottidie legentes*) im selben antijüdischen Zusammenhang.¹³⁵ Die Passage ist daher nicht einmal ein vertrauenswürdiger Zeuge für eine tägliche Beschäftigung mit der Schrift durch Christen, die Fortunatian auf das Judentum projiziert hätte.

Liturgiehistorisch und sakramententheologisch bedeutsam ist die Auslegung der Speisung der Fünftausend (Mt. 14,15–20), die bezeichnenderweise nicht eucharistisch, sondern auf den Wortgottesdienst gedeutet wird.¹³⁶ Die fünf Brote von Mt. 14,17 „sind die fünf Bücher Moses“, die zwei Fische „werden als die beiden Testamente aufgefasst“.¹³⁷ Die Austeilung durch die Jünger an die Menge benützt Fortunatian nicht nur für seine penetrante Substitutionstheorie,¹³⁸ sondern auch zur Begründung einerseits einer christologischen Hermeneutik der exegetischen „Myste-

130 *Domus auditionis ... quod est ecclesia dei* (3125f.). Es wäre lohnend, würde aber hier zu weit führen, den Traditionshintergrund und mögliche Quellen der zahlreichen von Fortunatian bezeugten Etymologien zu erhellen.

131 S. o. Kap. 2.2 mit Anm. 87.

132 Zur angeblich täglichen Feier der Sakramente in der Kirche s. o. Kap. 2.3 mit Anm. 97.

133 1190f.

134 Ohne Hinweis auf tägliche Toralektüre erwähnt Fortunatian eine Blindheit der Juden für die Wahrheit der Schrift in 1452f.

135 Lact. inst. 4,19,1.

136 1759–1774.

137 *Quinque panes quinque libri sunt Moysi et duo pisces duo testamenta accipiuntur* (1766f.).

138 Vgl. schon 1761–1763: *Dixit non esse necesse ire illos ad castella, id est ad synagogas, sed ad ecclesiam venire, quam dominus iam incipiebat per apostolos suos congregare.*

rien des Gesetzes“,¹³⁹ andererseits der Verkündigungsaufgabe der Apostel, in deren perspektivischer Verlängerung wohl das kirchliche Amt der Bischöfe zu sehen ist:¹⁴⁰ „Wenn Gesetz und Propheten aufhören, geben die Apostel allen Gläubigen himmlische Speise, indem sie den Sohn Gottes verkünden.“¹⁴¹ Obwohl Fortunatian die Speise – anders als im Evangelium selbst – als „himmlisch“ bezeichnet, bezieht er sie ausdrücklich nicht auf die Eucharistie, sondern auf die Verkündigung.¹⁴² Die Analogisierung der Speisung durch Jesus auf die Nahrung mit dem Wort steht inhaltlich in der Tradition des Origenes, auch wenn keine unmittelbare literarische Abhängigkeit von dessen Matthäuskommentar festzustellen ist.¹⁴³

Auch im Kommentar zur Dublette Mt. 15,32f. findet sich kein expliziter Hinweis auf eine eucharistische Dimension der „geistlichen Speise für die Glaubenden“; Fortunatian spricht vielmehr mit Am. 8,11 vom „Hunger nach dem Wort Gottes“,¹⁴⁴ obwohl anschließend in Anspielung auf Io. 6,51 vom „Brot vom Himmel“ die Rede ist¹⁴⁵ – auch das ein schon für Origenes wichtiges Motiv.¹⁴⁶ Eine perspektivische Offenheit der Deutung auf die Eucharistie zeigt sich allerdings daran, dass die Gabe der wahren Speise für die Glaubenden an die Passion gebunden ist.¹⁴⁷

Das Faktum und die Hermeneutik der Lesung des Pentateuchs und damit wohl des Alten Testaments bezeugt der Kommentar zu den fünf Klugen Jungfrauen von Mt. 25,1–13: Die Kirche liest das durch die Zahlensymbolik des Pentateuchs repräsentierte Alte Testament; insofern sie darin den Sohn Gottes erkennt, also eine christologische Hermeneutik anwendet, werde sie klug genannt.¹⁴⁸

139 *Manifeste ostendit de quinque panibus, id est de quinque libris Moysi, prius populum saturari non potuisse, nisi ipse dominus omnia mysteria legis et ea, quae de ipso scripta erant, apostolis declarasset* (1772–1774).

140 S. o. Kap. 3.1 mit Anm. 117. Zur Funktion der Apostel vgl. auch 1761–1763 (zitiert in Anm. 138) sowie *per quorum doctrinam in ecclesiam introitur* (1758). Zu initiatorischen Implikationen des Kontexts s. o. Kap. 1.4 mit Anm. 60f.

141 *Denique praecepit discipulis, ut ipsi illis darent manducare, id est ut eundem filium dei praedicantes cessante iam lege et prophetis, quia 'lex et prophetae usque ad Iohannem', caelestem escam omnibus credentibus traderent* (1763–1765).

142 Die Analogisierung ist bei Fortunatian nicht zwingend; vgl. o. Kap. 2.2 mit Anm. 83f.

143 Zu Orig. comm. in Mt. 10,25–11,3 vgl. LIES, Wort, 218–228, und SIMONETTI, Origene; zur weiteren Rezeption der Perikope BUCHINGER, Pascha 2, 864f.

144 *Cum videret dominus fame verbi divini populum laborare, sicut per prophetam dixerat futuram 'famem in terram, non famem panis aut sitim aquae, sed famem ad audiendum verbum dei', vocatis discipulis suis dixit 'Misereor turbae', ut ostenderet ad hoc se venisse, ut misericordia paterna cibo caelesti desiderantibus subveniret et escam spiritalem omnibus credentibus traderet* (1905–1909).

145 ... *ipse dominus ad reficienda corda credentium panis de caelo venisset* (1917f.).

146 Vgl. die durch den Index bei BUCHINGER, Pascha 2, 967, erschlossenen Stellen und die ebd., 850, Anm. 2478, zitierte Literatur.

147 S. o. Kap. 2.2 mit Anm. 81.

148 *In quinque prudentium persona possunt quinque libri accipi Moysi, quorum lectione ecclesia agnoscens filium dei prudens dicitur* (2537–2539).

4.2 Gebet

Vom Gebet ist bei Fortunatian nur beiläufig die Rede; liturgische Bräuche oder gar eine institutionalisierte Tagzeitenliturgie sind dabei nirgends zu erkennen.

Der Kommentar zur Stillung des Seesturms (Mt. 8,23–26) meint: „Sooft er (sc. der Herr) nämlich in Not durch Gebete von Heiligen bewegt wird, steht er sofort auf, um sich zu erbarmen“; der Auslegungsgang schließt mit der – zumal angesichts der Allegorese des Sturms auf die Zeit der Verfolgung (*tempus persecutionis*) – ausgesprochen zuversichtlichen Feststellung: „Er erhört notwendig immer die Gebete der Kirche.“¹⁴⁹

Dass dem Gleichnis vom Feigenbaum zufolge den Termin für den *dies iudicii* „niemand kennt, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mt. 24,36), „lehrt Ausdauer im Bitten und unermüdliches Gebet, damit er gewähre und erweise, was erbeten wird“;¹⁵⁰ die Paränese zu „unermüdlichem Gebet“ konkretisiert sich bei Fortunatian aber nicht liturgisch.

Nicht einmal die Auslegung der verschiedenen Stunden im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (vgl. Mt. 20,1–6) schlägt ausdrücklich eine Brücke zum Stundengebet, obwohl „die Neunte Stunde die des Gebetes ist“ – was sich auf Act. 3,1, nicht aber auf die Praxis der Christen bezieht. Die Charakterisierung der einzelnen Stunden speist sich allerdings aus dem Repertoire biblischer Topoi, die in der altkirchlichen Gebetsliteratur zur Begründung des Gebetes zu den verschiedenen Stunden des Tages herangezogen werden: „Früh‘ ist die Auferstehung des Herrn, die ‚Dritte‘ (Stunde) aber jene Stunde, zu welcher der Heilige Geist als Tröster auf die Apostel herabkam (vgl. Act. 2,15), die ‚Sechste und Neunte‘ die, zu welcher Jesus in die Unterwelt abstieg, oder weil die Neunte Stunde die des Gebetes ist, wie die Apostelgeschichte erwähnt, dass ‚Petrus und Johannes zur Neunten Stunde zum Gebet hinaufgingen‘ (vgl. Act. 3,1).“¹⁵¹

149 *Quotiescumque enim in necessitate sanctorum orationibus pulsatur, cito exurgit ad miserandum ... reddidit tranquillitatem suis, id est ecclesiae, cuius preces necessario semper exaudit* (1177–1184).

150 *Docet perseverantiam in petendo et orationem infatigabilem, ut, quod petitur, concedat et tribuat* (2426f.).

151 *Nam spiritaliter intellegi potest mane resurrectio domini, tertia autem hora illa, qua spiritus sanctus paraclytus in apostolos descendit, sexta et nona, qua Iesus ad inferos descendit, vel quia hora nona est orationis, sicut meminit Actus apostolorum ...* (2133–2137). Für eine bequeme Übersicht der verschiedenen Topoi vgl. zuletzt BUDDÉ, Tagzeiten, 108. Vergleichsweise selten belegt ist das Motiv des Descensus zur Neunten Stunde: Vgl. etwa Cassian. inst. 3,3,6, aber auch die im spätantiken Norditalien in lateinischer Version kursierende Traditio apostolica 41 (vgl. TIDNER, Didascalie, 146).

5 Signifikante Negativbefunde: Feste und Festtheologie

Angesichts der Häufigkeit liturgischer Interpretationen gerade am Anfang des Kommentars ist es umso auffälliger, dass Fortunatians Auslegung der Perikope von der Taufe Jesu keinerlei sakramententheologische Ausführungen oder heortologische Anspielungen enthält.¹⁵² Die Taufe Jesu wird weder als liturgische Ätiologie oder theologisches Urbild der christlichen Taufe herangezogen, noch erscheint sie als Gegenstand des überhaupt erst ab den Sechzigerjahren des 4. Jahrhunderts eindeutig bezeugten Epiphanie-Festes.¹⁵³ Die Auslegung des 40-tägigen Fastens nach der Taufe hat ebenfalls keinerlei erkennbare liturgische Implikationen,¹⁵⁴ wie auch das Logion vom Fasten der Leute des Bräutigams, „wenn der Bräutigam weggenommen wird“ (Mt. 9,15), nicht auf das Paschafasten bezogen wird.¹⁵⁵ Die stattdessen gegebene Erklärung, jenes Fasten sei „zu Pfingsten (*in pentecoste*) geschehen, als der Heilige Geist auf sie herabkam (vgl. Act. 2,1–4), während sie beteten (vgl. Act. 1,14) und fasteten,¹⁵⁶ ist hinreichend als Verweis auf das biblische Geschehen zu verstehen und muss kein liturgisches Pfingstfest voraussetzen. Es ist allerdings auffällig, dass in Act. 1,14 nur vom „Beten“ der Jünger, nicht aber von ihrem Fasten die Rede ist. Wenig später und nicht weit entfernt von Aquileia wird freilich Filastrius von Brescia (um 385–391) dieselbe Tradition vom Beten und Fasten der Jünger ätiologisch zur Begründung eines Fastens vor Pfingsten heranziehen¹⁵⁷ – eine nicht nur in Norditalien umstrittene Praxis.¹⁵⁸

In der Kommentierung der Versuchung Jesu in der Wüste¹⁵⁹ erwähnt Fortunatian zunächst, dass die Handlungen dieser Geschichte gegen doketistische Tendenzen vollzogen oder erzählt wurden. Die Erwähnung, dass Jesus fastete, impliziere, dass er auch aß. Jesus könne freilich nicht nur Mensch gewesen sein, weil ein Mensch keine vierzig Tage fasten kann. Darauf formuliert Fortunatian einen möglichen Einwand: „Aber vielleicht könnte jemand sagen: Auch Mose fastete vierzig

152 819–880.

153 Zur komplexen Frühgeschichte von Epiphanie vgl. zuletzt ausführlich FÖRSTER, Anfänge.

154 881–902. Die vor allem in der angloamerikanischen Forschung verbreitete Hypothese, die vorösterliche Quadragesima sei ursprünglich als mimetische Fastenzeit nach Epiphanie entstanden, stützt sich auf problematische Zeugnisse; vgl. BUCHINGER, Early History.

155 Die Verbindung ist seit dem 3. Jh. in West und Ost bezeugt; vgl. z.B. BUCHINGER, Pascha 2, 810f., mit Verweis u.a. auf Tert. *ie iun.* 13,1 und 2,2; *Didasc. syr.* 21.

156 1267f.

157 Vgl. Filastr. 149 (121),3f. SABATIER, *Latinae versiones* 3, 500 verzeichnet keine entsprechende *Vetus-Latina*-Lesart. Weitere Sondierungen in der Rezeptionsgeschichte von Act. 1,14 können hier nicht unternommen werden.

158 Detaillierte Belege zuletzt z.B. bei BUCHINGER, *Pentekoste*.

159 881–902.

Tage und vierzig Nächte, wo er doch (nur) ein Mensch war. Mose hatte nämlich in diesen vierzig Nächten und Tagen gleichsam einen (einzigen) Tag. Er stand nämlich im Blickfeld der Helligkeit/Majestät Gottes, wo es keine Nacht gibt.¹⁶⁰ Da Mose auch von Gott das Gesetz empfing, konnte er nicht hungern: „Nicht allein vom Brot lebt der Mensch, sondern von jedem Wort Gottes (Deut. 8,3; Mt. 4,4).“ In diesem Kontext fällt die Bemerkung auf, dass die vierzig Tage des Fastens des Mose „gleichsam ein (einziger) Tag“ seien. Diese Formulierung erinnert an die Beschreibung der Pentecoste bei Tertullian in *De baptismo* 19,2: „In der Tat, wenn Jeremia sagt ‘Und ich werde sie von den äußersten Enden der Erde am Festtage des Pascha versammeln’, meint er ja auch die fünfzig Tage nach dem Pascha-Fest, eine Zeitspanne, die im eigentlichen Sinn ein ‚Festtag‘ ist.“¹⁶¹ Aus Tertullians Charakterisierung der Pentecoste ist zwar abzuleiten, dass Christen diese irgendwie als Festzeit einhielten.¹⁶² Es ist gleichzeitig aber auch klar, dass eine Feier des fünfzigsten Tages zur Zeit Tertullians unbekannt war.

Fortunatian spricht über die vierzig Tage im Kontext der Gabe des Gesetzes, die über eine gewundene Assoziationskette über das Sinaiereignis mit dem Wochenfest verbunden werden kann. Nun bezeugt Fortunatian nicht genau die Vorstellung des Tertullian, dass die fünfzig Tage nach Ostern „gleichsam ein (einziger) Tag“, ein fortgesetzter Ostersonntag sind. In M. XLVIII verbindet Fortunatian zwar die Pentecoste mit dem Fasten der Jünger, sobald „der Bräutigam abwesend sein wird“ (Mt. 9,15).¹⁶³ Er bezieht das Jesuswort aber auf das biblische Pfingstereignis der Apostelgeschichte und unterstellt den Jüngern, dass sie die Gabe des Geistes empfangen, als sie beteten und fasteten. Fasten und Beten in der Pentecoste widerspricht Tertullians Vorstellungen zu dieser Periode. Es ist nicht ersichtlich, dass Fortunatian in M. XLVIII auf Bräuche anspielt, die mit der Organisation der christlichen Liturgie seiner Welt zusammenhängen. Wie eben festgestellt, kennt Fortunatian Pfingsten offenbar nicht als eintägiges Fest nach Ostern, sodass die Existenz einer kürzeren Fastenperiode zu dessen Vorbereitung nicht wahrscheinlich ist. Auch wenn man, wie hier vorgeschlagen, annehmen möchte, dass für Fortunatian eine Assoziation zwischen Pfingsten und dem Fasten des Mose auf dem Sinai denkbar ist, handelt es sich um Biblexegese und nicht um ein Zeugnis zur liturgischen Praxis.

Überhaupt findet sich bei Fortunatian trotz gelegentlicher bekenntnishafter Aufzählung von Kernelementen des Christuseignisses¹⁶⁴ (noch?) kein Hinweis auf entsprechende Feste, wie sie in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bezeugt

160 887–890.

161 *Sed enim Hieremias cum dicit ‘Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo paschae’, diem significat et pentecostes qui est proprie dies festus.* Text und Übersetzung nach SCHLEYER, Tertullian, 210–213.

162 Vgl. Tert. idol. 14,6f.

163 1266–1268.

164 So werden etwa in 243f. *passio*, *ascensio* und *ad dexteram patris sessio* genannt.

sind und einerseits aus mimetischem, andererseits aber wohl auch aus katechetischem Interesse entfaltet wurden.¹⁶⁵ Selbstverständlich ist bei ihm auch keine Rede vom *triduum* im Sinne der von Augustinus, Ambrosius und indirekt Origenes inspirierten Liturgiereform des 20. Jahrhunderts.¹⁶⁶ Er interpretiert das *triduum* von Mt. 15,32 vielmehr in einer von diesen Autoren abweichenden Allegorie als den „Glauben an Geburt, Leiden und Auferstehung“¹⁶⁷ – noch dazu ohne jeden Hinweis auf Existenz von entsprechenden Festen. Die Auslegung der Perikope vom Einzug nach Jerusalem (Mt. 21,1–9) hat keinen liturgischen Bezug,¹⁶⁸ eine Palmsonntagsfeier ist im Westen noch lange nicht etabliert.¹⁶⁹ Ebenso fehlt jede Verbindung der Hochzeit zu Kana mit der eine Generation später in Norditalien bezeugten Theologie des Epiphanie-Festes,¹⁷⁰ auch wenn Fortunatian bereits von einer „geistigen Hochzeit“ spricht, *quia ecclesia Christo per spiritum sanctum consponsanda esset*¹⁷¹ – ein für die spätere Theologie von Epiphanie prominentes Motiv.¹⁷²

Nicht einmal die Entfaltung der Hadesfahrt Christi mit der traditionellen Anspielung auf den „König der Herrlichkeit“ von Ps. 23 (24),7–10¹⁷³ und dem ebenfalls weit verbreiteten Motiv der erleuchtenden Reinigung der Unterwelt weist einen erkennbaren Zusammenhang mit der Osterfeier auf, was umso auffälliger ist, als Fortunatian im Kontext von der Passion Christi spricht.¹⁷⁴ Wiederholte Bezüge zum Descensus illustrieren jedenfalls Bedeutung und Verbreitung des Themas,¹⁷⁵ das längst auch jenseits der Osterliturgie rezipiert wurde – belegt doch etwa das Verona-Palimpsest, dass das Hochgebet der sogenannten *Traditio apostolica*, in dem wie bei Fortunatian neben der „Erleuchtung“ auch vom charakteristischen „Niedertreten“

165 Vgl. dazu etwa KINZIG, Glaubensbekenntnis. Bekanntlich ist Chromatius (388–407/408 indirekter Nachfolger Fortunatians auf dem Bischofsstuhl von Aquileia) einer der ersten Zeugen einerseits für eine selbständige Karfreitagsfeier (serm. 19f.), andererseits für das Himmelfahrtsfest (serm. 8) im lateinischen Westen; er lässt bei Letzterem möglicherweise noch erkennen, dass es sich um eine Innovation handelt, wenn er in serm. 8,4 auf der Feier insistiert.

166 Vgl. dazu BUCHINGER, *Triduum*.

167 *‘Quia triduo est’ inquit ‘quod perseverant mecum’: Aperte demonstrat in fide nativitatis, passionis et resurrectionis domini, quod est ‘triduo’, omnes credentes perseveraturos* (1909–1911).

168 2221–2256.

169 Vgl. GRÄF, Palmenweihe.

170 Nach AUF DER MAUR, Feiern, 158f., vgl. jetzt FÖRSTER, Anfänge, 219–243.

171 3242f.

172 Vgl. die handschriftlich gleichwohl erst ab dem Frühmittelalter bezeugte Magnificat-Antiphon von Epiphanie in der römischen Liturgie *Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia* (Corpus Antiphonalium Officii nr. 3095 Hesbert).

173 Belege z.B. bei BUCHINGER, Pascha 2, 774f.

174 817f.: *inferna lustrans cum tota virtute deitatis rex gloriae appellatur*.

175 Vgl. auch 1797–1801 zum Seewandel Mt. 14,22–33, den Fortunatian mit Hilfe von Sir. 24,5 als Intertext auf den Descensus hin interpretiert: Nur Christus (als Herr und Schöpfer der Welt) könne über das Wasser gehen, *qui iam dudum ex persona sapientiae dixerat per Solomonem, quod et ‘super fluctus maris ambularet et profunda abyssi penetraret’* (vgl. Sir. 24,8), *hoc est ad inferna descenderet*.

des Todes oder des Hades die Rede ist,¹⁷⁶ im Norditalien des vierten Jahrhunderts tradiert wurde. Singulär erscheint dagegen die Verbindung des Descensus mit der sechsten und neunten Stunde im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20,5).¹⁷⁷

Auch das „Paschamysterium“ ist für Fortunatian eine rein exegetische Kategorie, das trotz der selbstverständlich etablierten Passionstypologie keinen erkennbaren liturgischen Bezug aufweist.¹⁷⁸ Demgegenüber ist es ein weniger gewichtiges Glied in der Kette von Negativbefunden, dass der Kommentar zur Öffnung der Seitenwunde Jesu und zum Heraustreten von Blut und Wasser (Io. 19,34) ohne sakramententheologische Implikationen auskommt.¹⁷⁹

In der Einleitung der Johannes-Erklärung bedient sich Fortunatian einer Metaphorik, die sich vergleichbar auch in einem Teil der Überlieferung des gallikanischen Exsultet findet: „Denn der Heilige Geist verringert sich nicht. Er erfüllt alle, selbst bleibt er (aber) unversehrt, gleichwie eine Leuchte, wenn viele (Leuchten) von ihr angezündet werden, sie selbst aber in unberührtem Licht verbleibt. So gießt sich der Heilige Geist in jeden Einzelnen, wie er es will.“¹⁸⁰ Das Exsultet bringt denselben Gedanken in einem Lob der Kerze vor dem Abschnitt des sogenannten „Bienenlobs“: „Mag auch das Licht vielfach verteilt werden, nicht erleidet es durch die Weitergabe Schaden.“¹⁸¹ Es ist daher zu fragen, ob Fortunatian Traditionen kannte, die später in die Überlieferung des (gallikanischen) Exsultet eingehen sollten.

Heinrich Zweck zitiert Isidor von Pelusium († nach 433) als Gewährsmann für die Vorstellung: „Von einer einzigen Leuchte entzündet er zehntausend Lampen, und nicht wird sie vermindert, sondern kann noch zahlreichere entflammen“.¹⁸² Epiphanius von Salamis († 403) entfaltet in einer physikalischen Analogie zum Wesen Gottes die Vorstellung, dass das Anzünden von Feuer mithilfe der Sonnenstrahlen (und einer Linse) die Substanz der Sonne nicht verringert.¹⁸³ Auch das Anzünden

176 ... *postquam (dominus) conculcata morte ab inferis resurrexisset ...* (1527f.); damit wie mit dem in Anm. 174 zitierten Motiv vgl. die sogenannte *Traditio apostolica* 4 (TIDNER, *Didascaliae*, 124f.): *quicumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet ...* Zum Motivkomplex vgl. z.B. GRILLMEIER, *Gottessohn*.

177 2135f.: *Sexta et nona (hora), qua Iesus ad inferos descendit*; vgl. o. Kap. 4.2 mit Anm. 151.

178 3129–3133 zum „Lamm Gottes“ von Io. 1,29: *‘Agnus’ propter innocentiam, vel quia in sacramento pascae agnus Christi figurabat passionem ... Hic est ergo verus filius dei, qui oblatus propter populi salutem et passus contulit mundo sanitatem et abstulit omnia peccata credentium.*

179 1967f.

180 2898–2901.

181 Hinweis und Übersetzung bei ZWECK, *Osterlobpreis*, 33; nur im gallikanischen *Praeconium Paschale* enthalten, ebd., 32f. (Zeile 19) sowie Kommentar 69f.

182 Isid. Pel. *epist.* 4,66 (PG 78,1124A). Vgl. ZWECK, *Osterlobpreis*, 70, Anm. 121.

183 *Epiph. anc.* 47,4. Auf ähnliche Weise spricht (Ps.-)Origenes (?) über das Wort Gottes anhand von Ps. 119 (LXX 118),105 (Text bei PITRA, *Analecta*, 292). Wenn es sich nicht viel eher um eine banale Wandermetapher handelt, wäre Just. dial. 128,4 eine mögliche Quelle. Die gängigen Interpreta-

„von vielen Lichtern an einer Flamme“ gehöre zur Natur des Feuers, wobei das anzündende Feuer nicht vermindert werde. Das sprachliche Bild erscheint mehrmals in und vor der Epoche Fortunatians in griechischen Quellen. Es handelt sich daher wahrscheinlich um eine geprägte Metapher, wenn nicht um eine Banalität. Der Abdruck des genannten Briefes von Isidor in PG 78 verweist mit Ciceros *De officiis* auch auf ein lateinisches Zeugnis als Parallele.¹⁸⁴ Cicero zitiert dort den altrömischen Dichter Ennius († 169 v.Chr.) als Autorität: „Der Mensch, der einem Orientierungslosen freundlich den Weg zeigt, / zündet ihm gewissermaßen ein Licht von seinem Licht an. / Trotzdem leuchtet es auch ihm selbst noch, auch wenn er es für jenen angezündet hat.“¹⁸⁵

Der Text erscheint bei Fortunatian nicht in einem paschalen Kontext, obwohl es bei ihm um die Herausführung der Israeliten aus Ägypten und ihre Befreiung vom Götzendienst geht. Neben dem Bienenlob, das seit Hieronymus als Anleihe an der antiken (nicht-christlichen) Literatur diskutiert wird,¹⁸⁶ ist auch das dem Bienenlob vorangehende Bild von den Lampen, die ihr eigenes Licht durch Weitergabe desselben nicht verringern, unoriginell. Es lässt sich aufgrund der zitierten Passage nicht behaupten, dass Fortunatian an der Entwicklung des Exsultet Anteil genommen hätte.

Zum Unterschied von den zahlreichen Bezügen auf Taufe und Eucharistie ist festzuhalten, dass Fortunatian nahezu alle möglichen Anlässe für Hinweise auf liturgische Feste ungenützt lässt; *argumenta e silentio* über den Stand der Entwicklung des liturgischen Jahres dürften sich angesichts der Gattung des exegetischen Kommentars aber trotzdem verbieten – was insofern besonders bedauerlich ist, als Fortunatian genau in jener mutmaßlichen Latenzzeit der Mitte des vierten Jahrhunderts wirkte, in der die Entfaltung der christologischen Festzyklen zu suchen ist.

6 Ergebnis

Auch wenn die Angaben des Fortunatian aus liturgiehistorischer Sicht nicht außergewöhnlich erscheinen und keine qualitativ neuen Details bieten, ist sein Evangelienkommentar doch auffällig stark von liturgischen Themen geprägt. Erstaunlich häufig führen seine Auslegungsgänge zu liturgischen Deutungen, die entsprechend dem assoziativen Stil des Fortunatian allerdings nicht selten ephemere bleiben; mit-

tionsansätze des Exsultet identifizieren die Vorstellung nicht als geprägte Metapher oder als antikes Sprichwort: vgl. AMIET, *La veillée*, 194–209; FUCHS – WEIKMANN, *Exsultet*, 88–90 und 139f.

184 PG 78,1123, Anm. 7. Vgl. auch ÉVIEUX, *Isidore*, 114–118.

185 Cic. off. 1,16,51. Übersetzung von NICKEL, Cicero, 49. PETRONE, *Generosità* diskutiert die Funktion der Metaphorik bei Cicero, nicht aber etwaige Parallelen zur Lichtmetaphorik.

186 Vgl. TESTARD, *Virgil*.

unter kulminieren sie aber auch darin oder sind weitgehend davon geprägt. Die häufigen Hinweise auf die Taufe entsprechen dem generell sehr dominanten ekklesiologischen Anliegen der Schrift, das nicht nur als negative Rückseite eine ausgeprägt antijüdische Substitutionstheorie impliziert, sondern auf der positiven Seite immer wieder liturgische Aktualisierungen ergibt, die weder vom auszulegenden biblischen Text noch von der Gattung des Evangelienkommentars vorgegeben sind. Die wiederholte Erwähnung täglicher Eucharistiefiern ist wohl die älteste ihrer Art, nicht nur in Norditalien. Die starke Präsenz der bis in die Gegenwart wirkmächtigen Metapher vom „Tisch des Wortes Gottes“¹⁸⁷ und die Analogisierung von Wort und Sakrament zeigen, dass Gedankengut des Origenes schon vor seiner breiten Rezeption durch Hieronymus (in Aquileia zwischen 367 und 374), Rufinus (getauft ca. 371/372) und Ambrosius (getauft 374) in Norditalien bekannt war, auch wenn eine direkte literarische Abhängigkeit nicht festzustellen ist.

Bibliographie

- AMIET, R., *La veillée pascale dans l'église latine I: Le rite romain. Histoire et liturgie*, Paris 1999.
- AUF DER MAUR, H., *Feiern im Rhythmus der Zeit I: Herrenfeste in Woche und Jahr*, Regensburg 1983.
- BRADSHAW, P.F., „Diem baptismo sollempniorem“: Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: EΥΛΟΓΗΜΑ. *Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, ed. E. CARR – S. PARENTI – A.-A. THIEMEYER – E. VELKOVSKA, Roma 1993, 41–51.
- BRADSHAW, P.F., *The Profession of Faith in Early Christian Baptism*, EO 23 (2006), 337–355.
- BRADSHAW, P.F., *The Reception of Communion in Early Christianity*, StLi 37 (2007), 164–180.
- BRADSHAW, P.F. – JOHNSON, M.E. – PHILLIPS, L.E., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis 2002.
- BUCHINGER, H., *Pascha bei Origenes*, Innsbruck 2005.
- BUCHINGER, H., *Was there ever a Liturgical Triduum in Antiquity? Theological Idea and Liturgical Reality*, EO 27 (2010), 257–270.
- BUCHINGER, H., *On the Early History of Quadragesima. A New Look at an Old Problem and some Proposed Solutions*, StLi 43 (2013), 321–341.
- BUCHINGER, H., *Eucharistische Praxis und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes*, SE 54 (2015), 5–78.
- BUCHINGER, H., *Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte*, in: *Preaching after Easter. Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity*, ed. R.W. BISHOP – J. LEEMANS – H. TAMAS, Leiden 2016, 15–84.
- BUDDE, A., *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004.
- BUDDE, A., *Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung*, Stuttgart 2013.
- CALLAM, D., *The Frequency of Mass in the Latin Church ca. 400*, TS 45 (1984), 613–650.
- CRNČEVIĆ, A., *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*, Roma 2000.
- DESHUSSES, J., *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits 1*, Fribourg ²1979.

187 Vgl. die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Sacrosanctum Concilium 51.

- ÉTAIX, R. – LEMARIÉ, J. (ed.), *Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout 1974 (CCSL 9A).
- ÉVIEUX, P. (ed.), *Isidore de Péluse, Lettres 1: Lettres 1214–1413*, Paris 1997 (SChr 422).
- FERGUSON, E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids/MI 2009.
- FÖRSTER, H., *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphánias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, Tübingen 2007.
- FRANZ, A., *Tageslauf und Heilsgeschichte: Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand, St. Ottilien* 1994.
- FUCHS, G. – WEIKMANN, H.M., *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992.
- GAMBER, K., *Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360)*, MThZ 13 (1962), 180–201.
- GRÄF, H.J., *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Kaldenkirchen 1959.
- GRILLMEIER, A., *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, in: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, 76–174.
- HECKEL, U., *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick*, Tübingen 2002.
- HRUBY, K., *Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive*, in: *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge. XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Paris, 28 juin – 1^{er} juillet 1977, ed. A. PISTOIA – A.M. TRIACCA, Roma 1978, 123–133.
- HUNTER, D.G., *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovianist Controversy*, Oxford 2007.
- KINZIG, W., *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, in: *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, ed. W. KINZIG – U. VOLP – J. SCHMIDT, Leuven 2011, 3–41.
- KLEINHEYER, B., *Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989.
- LEONHARD, C., *Brotbrechen als Ritualelement formeller Mähler bei den Rabbinen und in der Alten Kirche*, in: *„Let the Wise Listen and Add to Their Learning“ (Prov 1:5). Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*, ed. C. CORDONI – G. LANGER, Berlin u.a. 2016, 501–519.
- LIES, L., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck ²1982.
- LOWE, E.A., *The Bobbio Missal: A Gallican Mass Book*, London 1920.
- MESSNER, R., *Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets*, in: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ*, ed. R. MESSNER – E. NAGEL – R. PACIK, Innsbruck 1995, 174–201.
- NICKEL, R., *M. Tullius Cicero, De Officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch – Deutsch*, Düsseldorf 2008.
- PARENTI, S. – VELKOVSKA, E., *L'euclologio Barberini gr. 336*, Roma ²2000.
- PETRONE, G., *La generosità e i suoi confini. Cicerone e una citazione di Ennio tragico (Nota a pro Balbo 16,36 e de off. 1,16,51s.)*, in: *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, vol. 2, ed. C. RIBOLDI – L. CASTAGNA, Milano 2008, 1289–1300.
- PITRA, J.B., *Analecta sacra spicilegio Solismensi parata 3: Patres antenicaeni, Parisiis 1883* (repr. Westmead 1966).
- QUARINO, L., *Il battesimo nel rito aquileiese*, Diss. Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.
- ROSTELLATO, G., *Il battesimo nella opera omiletica ed esegetica di Cromazio di Aquileia*, Padova 1989.

- ROUWHORST, G.A.M., Faire mémoire par un geste: la fraction du pain, in: „Faire Mémoire“: L’anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. LVI^e Semaine d’études liturgiques, Paris, 29 juin–2 juillet 2009, ed. A. LOSSKY – M. SODI, Città del Vaticano 2011, 75–86.
- SABATIER, P., Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica et caeterae quaecun-que in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt, Remis 1743.
- SAXER, V., Figura corporis et sanguinis Domini: Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise, RivAC 47 (1971), 65–89.
- SAXER, V., Les rites de l’initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d’après leurs principaux témoins, Spoleto 1988.
- SCHLARB, R., Wir sind mit Christus begraben. Die Auslegung von Römer 6,1–11 im Frühchristentum bis Origenes, Tübingen 1990.
- SCHLEYER, D., Tertullian, De baptismo, De oratione. Von der Taufe, Vom Gebet. Lateinisch – Deutsch, Turnhout 2006.
- SCHMITZ, J., Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397), Köln 1975.
- SIMONETTI, M., Origene e le moltiplicazioni dei pani, VetChr 38 (2001), 85–101.
- TESTARD, R.P.M., Virgil, Saint Ambroise et l’*Exsultet*. Autour d’un problème de critique verbale, REL 60 (1982), 283–297.
- THRAEDE, K., Art. Hauch, in: RAC 13 (1986), 714–734.
- TIDNER, E. (ed.), Didascaliae apostolorum, canonum ecclesiasticorum, traditionis apostolicae versiones Latinae, Berlin 1963 (TU 75).
- VERHEUL, A., Art. Blazen, in: LitWo 1 (1958–1962), 282f.
- ZWECK, H., Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des *Exsultet* und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive, Frankfurt am Main u.a. 1986.

harald.buchinger@theologie.uni-regensburg.de
Universität Regensburg

clemens.leonhard@uni-muenster.de
Universität Münster