

Mit den Dogmen zaubern?

Die magische Verwendung des christlichen Credos zwischen Zauberei und symbolischer Kommunikation

Piotr Kubasiak

Abstract

Several ancient and early medieval sources speak of the "magical" use of Christian creeds: they are supposed to protect from earthly or supernatural calamities or even work miracles. This article shows that this magical use also says something essential about the basic logic of Christianity: it is an expression of faith in a God who wants the salvation of man; of confidence that one is under God's protection; of the conviction that nothing can stand in God's way and of hope that the salvation that comes from faith also has a meaning in eternity.

Mehrere antike und frühmittelalterliche Quellen sprechen von der „magischen“ Verwendung der christlichen Credos: Sie sollen vor dem irdischen oder überirdischen Unheil schützen oder gar Wunder bewirken. Dieser Beitrag zeigt, dass diese magische Verwendung auch etwas Wesentliches über die Grundlogik des Christentums aussagt: Sie ist Ausdruck des Glaubens an einen Gott, der das Heil des Menschen will; der Zuversicht, dass man unter Gottes Schutz steht; der Überzeugung, dass sich Gott nichts in den Weg stellen kann und der Hoffnung, dass das aus dem Glauben kommende Heil auch in der Ewigkeit eine Bedeutung hat.

1 Was sind Credos und welche Funktionen erfüllen sie?

Seit biblischer Zeit waren die Christen bemüht, ihren Glauben in kurzen, verbindlichen Sätzen zu formulieren, die schließlich in den Glaubensbekenntnissen zusammengefasst wurden. Die Credos nahmen mit der Zeit den Charakter grund-

legender Texte des Christentums an, was man an den zwei am meisten verbreiteten Bekenntnissen sehen kann: Das Nizäno-Konstantinopolitanum ist vermutlich „der in der Geschichte der Christenheit einflussreichste nichtbiblische Text“¹ und das Apostolische Glaubensbekenntnis „entwickelte sich in der lateinischen Kirche zu einem christlichen Basistext, der – kirchenhistorisch gesehen – die Bibel in der Alltagsfrömmigkeit im Frühmittelalter an Bedeutung übertroffen und daher für die Formierung des abendländischen Christentums eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt hat.“² Der Bonner Credoforscher Wolfram Kinzig liest am Credo gar ab, was das Christentum ausmacht: „Whoever understands the Creeds understands what makes Christians tick.“³

Auch wenn sich nicht leicht definieren lässt, was ein Credo ist,⁴ begegnet es den Christen in zwei Formen: einer interrogatorischen Form (Glaubensfragen) und einer deklaratorischen Form (lokale, transregionale, synodale und private Credos).⁵ Beide Formen haben in der Liturgie ihren spezifischen Platz: Während die interrogatorische Form ihren Sitz im Leben in der Taufe hat (*interrogationes de fide*), ist die deklaratorische Form im Katechumenat verankert (bei der *traditio* und *redditio symboli*, später aber auch in der Messe und in der Tagzeitenliturgie). Zu den drei einflussreichsten Vertretern der deklaratorischen Bekenntnisse zählen im Westen das Apostolikum, das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis und das Athanasianum.

In der Geschichte des Christentums erfüllten die Glaubensbekenntnisse eine Reihe von Funktionen: Eine didaktische Funktion (nötiges Glaubenswissen), eine dogmatische Funktion (Festhalten grundlegender Inhalte), eine ekklesiologische Funktion (Wiedererkennungszeichen der Christen), eine soteriologische Funktion (Zusammenhang von richtigem Glauben und Heil), eine spirituelle Funktion (Voraussetzung für das Gebet), mehrere liturgische Funktionen (bei der Taufe, im Stundengebet oder in der Eucharistiefeier) und im Fall der Tauffragen eine

1 KINZIG: Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381), 1.

2 KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 25.

3 KINZIG: Preface, VII.

4 Zum Problem einer Abgrenzung vgl. KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 1–12.

5 Vgl. KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 10–12. Dies bezieht sich auf den Westen: Ob diese Doppelung im Osten, das die Apotaxis und Syntaxis kennt, ebenfalls vorkommt, ist in der Forschung umstritten. Vgl. KINZIG: Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst, 316.

juristische Funktion (als Vertrag in Form der Stipulation).⁶ In den Quellen kann man allerdings noch eine weitere Funktion finden, die stark an eine magische Verwendung denken lässt: Das Credo wird beim Sammeln von Kräutern gesprochen, kann vor irdischem oder überirdischem Unheil schützen oder besondere Ereignisse wie z. B. plötzliche Bekehrungen hervorrufen.

2 Credos als „magische“ Texte?

Eine magische Verwendung der Credos hat an einigen Quellen Wolfram Kinzig festgemacht. Zunächst sieht er drei Gründe hin zu einer solchen Entwicklung: (1) Solange das Glaubensbekenntnis vor Einführung der indikativischen Taufformel „Ich taufe Dich ...“ selbst deren Funktion innehatte,⁷ konnte es „as conveying the baptismal grace simply by means of being recited“⁸ verstanden werden. (2) Darüber hinaus wurde diese Tendenz durch das Verbot des Aufschreibens – die sog. *disciplina arcani* – und jeglicher Veränderung verstärkt. Schließlich (3) lässt sich eine spätere Verselbstständigung des besonderen Charakters des Glaubensbekenntnisses beobachten, wodurch sich das Credo „into a magical formula with an apotropaic character“⁹ verwandelt. Kinzig ordnet die Belege in zwei Kategorien: In diejenigen Quellen, die von magischen Funktionen des Credos zeugen und diejenige, die von Wundern berichten, die im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis stehen.

Die erste Kategorie kann man an einigen Beispielen festmachen: Ambrosius empfiehlt das Sprechen des Credos bei Unruhe, Versuchungen oder Magenbeschwerden; Caesarius von Arles, Eligius von Noyon und Hrabanus Maurus seine Rezitation vor Reisen; Martin von Braga spricht gar von der „heiligen Zauberformel“ des Symbols und legt nahe, das Credo beim Sammeln von Kräutern zu sprechen, vermutlich um ihre Wirkkraft zu erhöhen; auch die – im Westen mög-

6 Diese Funktionen habe ich in meiner noch unveröffentlichten Habilitationsschrift „Verdichteter Glaube. Bedeutung der altchristlichen Bekenntnisakte für einen gegenwärtigen Glaubensbegriff“ ausgearbeitet.

7 Auf die systematischen Konsequenzen dieser Tatsache hat bereits Ratzinger hingewiesen. Vgl. RATZINGER: Theologische Prinzipienlehre, 34–36.

8 KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 540.

9 KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 540.

licherweise durch die *disciplina arcani* fehlenden – Amulette mit credo-ähnlichen Fragmenten auf Papyri, die z. B. die Fruchtbarkeit der Erde fördern oder als Unterstützung beim Jüngsten Gericht dienen sollten, zeugen von der magischen Verwendung der Credos.¹⁰ In die zweite Kategorie der Wunder, die sich im Kontext des Sprechens eines Glaubensbekenntnisses ereignen, könnte beispielsweise die von Augustinus berichtete Heilung eines Arztes fallen, dessen Lähmung erst nachließ, nachdem er den Credotext auswendig gelernt hatte, oder die von Eusebius berichtete Bekehrung eines Philosophen, der sich im Umfeld des Konzils von Nicäa unter dem Eindruck des Credotextes bekehrte.¹¹

Was sagen aber diese Beispiele aus? Soll man sie mit dem verbreiteten Delegitimierungsinterpretament als „für das niedrige Volk“ abstempeln,¹² oder kann man in ihnen Strukturen erkennen, die wichtigen christlichen Intentionen folgen?

Für eine mögliche Antwort muss man zunächst präzisieren, was überhaupt unter Magie zu verstehen ist¹³ und inwiefern man diesen Begriff mit den Credos in Verbindung bringen kann. Dafür scheint das Verständnis von Magie hilfreich zu sein, das Judith Hahn vorgelegt hat:

„Magie“ [...] bezeichnet soziale Praktiken, die zwischen zwei in keinem (oder keinem bekannten) kausalen Zusammenhang stehenden Ereignissen oder Zuständen eine wirkmächtige Verbindung herstellen. Diese unbestimmbaren und daher zufälligen Verbindungen sind freilich nicht irrational und ebenso wenig unbeherrschbar. Vielmehr werden sie bewusst gewählt und mithilfe von Magie kontrolliert. So verwendet, ist der Begriff „Magie“ nicht negativ konnotiert, wie unser Alltags-

10 Vgl. mit Quellenangaben KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 9–14; KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 540–543.

11 Vgl. KINZIG: A History of Early Christian Creeds, 543–548.

12 Auf diese Tendenz weist Frenschkowski hin: vgl. FRESCHKOWSKI: Magie, 955.

13 Grundsätzlich muss man mit M. Frenschkowski unterscheiden „zwischen 1. magischen Praktiken, die von den sie praktizierenden Frauen und Männern als solche wahrgenommen wurden, 2. Praktiken, die im Kontext kirchlicher Theologie als ‚Magie‘ gewertet werden, ohne dass eine solche Wertung allgemein verbreitet gewesen wäre, und 3. Praktiken, die im Kontext moderner Magietheorien als Ausdruck von Magie oder in Affinität zu dieser verstanden werden. Diese drei Kategorien unterscheiden sich inhaltlich deutlich.“ FRESCHKOWSKI: Magie im antiken Christentum, 243. Zum Verständnis der Magie und des Konflikts zwischen antiken und modernen Konzeptionen der Magie siehe FRESCHKOWSKI: Magie im antiken Christentum, 1–84, 289–291.

sprachgebrauch nahelegt, sondern bezeichnet die soziale Kraft, jenseits naturgesetzlicher Kausalität belastbare Wirkungszusammenhänge zu erzeugen, um aus ihnen soziale Wirkungen zu gewinnen. Erst im 19. Jahrhundert erhielt „Magie“ eine überwiegend negative Konnotation als irrationale Praktik, wie die Rechtswissenschaftlerin Jessie Allen aufzeigt. Magie wurde banalisiert und zur Gegenkraft der rationalen Wissenschaft stilisiert. Allen kritisiert diese „Victorian anthropological definition of magic as a kind of false science“. Befreie man ‚Magie‘ aus dieser Engführung einer Antipode zur Wissenschaft und begreife sie als wirkmächtige soziale Praxis, werde deutlich, dass „Magie“ keineswegs irrational sei, sondern mithilfe symbolischer Kommunikationen auf diverse soziale Bedarfe und Bedürfnisse antworte.¹⁴

Will man also mit Hahn die Magie als eine Praktik verstehen, die eine Verbindung zwischen Akten herstellt, die in keinem kausalen Zusammenhang stehen und eine Antwort auf soziale Bedarfe darstellen, lässt sich auch leicht beantworten, wann die christlichen Glaubensbekenntnisse „magisch“ verwendet wurden: nämlich in Situationen, die den oben beschriebenen Funktionen der Credos inhaltlich nicht entsprechen und keinen im Charakter des Credos liegenden Grund haben. Während beispielsweise die Rezitation des Credos in der *redditio symboli* einen logischen Schritt – Überprüfung des Wissens und Bekenntnis zum Glauben – darstellt, lässt sich ein solcher logischer Zusammenhang zwischen Kräutersammeln und dem Sprechen des Glaubensbekenntnisses nicht herstellen. Gleichzeitig zeigt Hahn, dass „Magie“ eine Antwort auf konkrete soziale Bedarfe darstellt, die mittels symbolischer Kommunikation gegeben wird. Sagen also Beispiele für die „magische“ Verwendung der Credos auch etwas Wesentliches über die christliche Praxis und über die Logik der Credos selbst aus? Eine Antwort soll anhand von vier Beispielen gegeben werden.

14 HAHN: Magie in Recht und Religion, 147.

3 Das Credo gegen Magenbeschwerden (Ambrosius von Mailand)

Ein Beispiel für die „magische“ Verwendung des Glaubensbekenntnisses kann man bei Ambrosius von Mailand finden. Im Kontext der *disciplina arcana*¹⁵ versucht Ambrosius einen fiktiven Zuhörer davon zu überzeugen, dass man den Text des Credo nicht aufschreiben soll, denn: „Was du nämlich aufschreibst, legst du unbekümmert gewissermaßen ab und beginnst nicht es täglich in Gedanken zu wiederholen. Was du aber nicht aufschreibst, beginnst du – aus Angst es zu verlieren – täglich zu wiederholen.“¹⁶ Wieso aber soll es sich lohnen, den Text des Bekenntnisses im Gedächtnis zu behalten und somit immer bei sich zu haben? Die Antwort auf diese Frage gibt Ambrosius in *De virginibus*:

Insbesondere müssen wir auch das Glaubensbekenntnis, gleichsam das Siegel unseres Herzens, Tag für Tag in den Stunden vor Sonnenaufgang durchgehen; zu ihm müssen wir auch, wenn uns vor etwas schaudert, im Geiste Zuflucht nehmen. Wann nämlich wäre ein Soldat im Zelt, ein Krieger im Kampf ohne seinen Fahnenstange?¹⁷

15 Zum Thema *disciplina arcana* bei Ambrosius sowie einen ausführlichen Forschungsbericht zum Problem der *disciplina arcana* vgl. JAKOB: „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Einen kurzen Überblick über die Arkandisziplin bei Ambrosius findet man bei SATTERLEE: Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching, 155–156.

16 „Quod enim scribis, securus quasi relegas, non cotidiana meditatione incipis recensere. Quod autem non scribis, time<n>s, ne amittas, cotidie incipis recensere.“ FaFo 15a3 (=AMBROSIUS, Explanatio symboli 9), e. Ü. Auf den Aspekt der täglichen Wiederholung weist Ambrosius auch in seiner Schrift „De virginibus“ hin. Vgl. FaFo § 15b (=AMBROSIUS, De virginibus 3,4,20).

17 „Symbolum quoque specialiter debemus tamquam nostri signaculum cordis antelucanis horis cotidie recensere, quo etiam, cum horremus aliquid, animo recurrendum est. Quando enim sine militiae sacramento miles in tentorio, bellator in proelio?“ AMBROSIUS: De Virginibus/Über die Jungfrauen, 3,4,20, S. 304–305. Auch in FaFo § 15b.

Diese Stelle zeichnet das Symbol als eine Schutzformel¹⁸ und als ein „Beruhigungsmittel“¹⁹. Doch wogegen schützt in diesem Fall das Symbol? Ambrosius spricht hier allgemein: Wenn einem vor etwas schaudert, wenn man vor irgendetwas Angst hat, kann man im Symbol Zuflucht suchen. In der *Explanatio symboli* hingegen ist Ambrosius deutlicher und sieht eine doppelte Schutzwirkung des Symbols. Er spricht einerseits über die Vorfahren (*maiores nostri*), die wie Ärzte Heilmittel gegen die Krankheit der Häresie angewendet haben, wobei mit dieser „Arznei“ (*remedio*) auch die Arianer ihre falschen Ansichten begründen wollten und zu sagen pflegten: „Siehst du, dass es so im Symbol steht?“²⁰ Aus dieser Stelle wird deutlich, dass Ambrosius mit „Arznei“ das Symbol meint, das ein Medikament gegen die Häresie ist.²¹ Andererseits meint er am Ende seiner Ausführungen: „Außerdem ist es [das Wiederholen des Glaubensbekenntnisses, PK] ein großes Schutzmittel: Es treten Starrheiten der Seele und des Leibes auf, die Versuchung des Widersachers, der niemals schweigt, ein Zittern des Leibes oder Magenbeschwerden. Gehe dann das Bekenntnis durch und prüfe dich innerlich selbst!“²² Das Glaubensbekenntnis gilt Ambrosius also auch als Schutzmittel gegen alle möglichen Beschwerden an Seele *und* Leib – und kann demnach sogar ein wirksames Mittel gegen Magenschmerzen sein.²³

18 Peter Dückers schreibt zu dieser Stelle: „Ambrosius stellt mit der Bezeichnung *signaculum cordis nostri* heraus, daß die christliche Existenz durch das Symbolum geprägt ist. Das Glaubensbekenntnis stellt eine wirkungskräftige Schutzformel für den Christen dar, es bringt, dem Fahnen-
eid des Soldaten vergleichbar, eine innere Bindung an Gott und den Glauben zum Ausdruck.“
AMBROSIUS: *De Virginibus/Über die Jungfrauen*, 304–305, Fn. 479.

19 Vgl. SCHMITZ: *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, 75.

20 „Vides, quia symbolum sic habet?“ AMBROSIUS: *Explanatio symboli* 4, e. Ü.

21 Das Symbol wird darüber hinaus in diesem Kontext mit der „fides integra“, also dem unversehrten Glauben, gleichgesetzt.

22 „Magnum autem tutamentum est: Nascuntur stupores animi et corporis, temptatio adversarii, qui numquam quiescit, tremor aliqui corporis, infirmitas stomachi: Symbolum recense et scrutare intra te ipsum!“ FaFo § 15a3 (=AMBROSIUS, *Explanatio symboli* 9), e. Ü.

23 Schmitz deutet diese Stelle ganz anders: „Leider ist der Text nicht ganz klar. Vermutlich meint Ambrosius hier keine Krankheiten im eigentlichen Sinn, die durch das Symbolum geheilt werden, sondern ‚Versuchungen‘, die das Glaubensbekenntnis abzuwehren vermag.“ SCHMITZ: *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*, 75. Anders bei Conolly: „[...] the symbol is a talisman to be resorted to in temptation and in all occasions of mental or physical distress [...]“. CONOLLY, *St. Ambrose and the Explanatio Symboli*, 189.

Das Credo also schützt vor Unruhe, vor Häresien und lindert sogar Magenschmerzen. In diesem Text lassen sich einerseits „magische“ Züge ausmachen – das Credo entfaltet Wirkungen, die auf den ersten Blick nicht viel mit seiner ursprünglichen Funktion zu tun haben. Andererseits kann man die Stellen auch so interpretieren, dass Ambrosius den Text als „tägliche[n] Begleiter in allen Lebenslagen“²⁴ sieht. Dies würde auch der theologischen Logik der Glaubensbekenntnisse entsprechen: Diese bestehen aus drei Artikeln, die in ihrer Grammatik eine heilsgeschichtliche Ausrichtung haben, was schon Justin zum Ausdruck gebracht hat: „Vater, Gott, Schöpfer, Herr und Gebieter sind keine Namen, sondern nur Titel, die von seinen Wohltaten und Werken hergenommen sind.“²⁵ Ein Bekennder drückt mit seinem Bekenntnis die Überzeugung aus, dass Gott in der Geschichte gewirkt hat und wirkt; dass alles in Gottes Händen ist; dass Gott – was in der Taufvorbereitung die auf das Credo folgende Übergabe des Vatersunsers unterstreicht – auch der Vater eines Glaubenden ist. Der Glaube, von dem das Credo spricht, also der Glaube an Gott, der das Heil will, kann also auch in schwierigen Situationen – wie Unruhe oder Magenschmerzen – daran erinnern, dass man auf Gott vertrauen kann und dass Gott ein Gott ist, der das Gute für den Menschen will. Deshalb ist das Credo kein Text, den man nur in der Zeit der Initiation braucht, sondern ein Text, der den Glaubenden jeden Tag begleiten kann – als Ausdruck des Vertrauens auf Gott.

4 Das Credo gegen den Teufel (Caesarius von Arles)

Auch Caesarius von Arles fordert seine Zuhörer auf, den Credotext nicht aufzuschreiben, sondern ihn ins Gedächtnis und ins Herz aufzunehmen. Damit ist die Aufforderung verbunden, den Text regelmäßig zu wiederholen.²⁶ Auch an anderen Stellen unterstreicht Caesarius die Notwendigkeit, den Text auswendig zu können:

24 Die Formulierung stammt – in Bezug auf Caesarius von Arles – von KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 9.

25 JUSTIN DER MÄRTHYRER: 2. Apologie 5 (6), 144.

26 Vgl. FaFo § 271a1 (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 9,1).

Das Symbolum und das Gebet des Herrn sollt sowohl ihr selbst wissen, als auch eure Kinder lehren, denn ich weiß nicht, mit welchem Recht sich einer Christ nennen darf, der die wenigen Verse des Symbolums und des Gebets des Herrn zu lernen versäumt.²⁷

Das Symbol ist also aus seiner Sicht neben dem Vaterunser ein Basis-Text, den jeder Christ auswendig können muss. Ähnlich wie im soeben zitierten Sermo 13 formuliert Caesarius diese Forderung in Sermo 19 und fügt hinzu: „Wie unglücklich sind die Menschen, daß Männer und Frauen schlüpfrige Lieder lernen und sich nicht schämen, sie zu ihrer und anderer Sündenschuld zu singen, diese wenigen Worte (des Symbolums) aber nicht erlernen mögen!“²⁸ Da man sich diese Lieder merken könne, könne man nicht als Ausrede behaupten, man habe ein zu schwaches Gedächtnis, um sich das Credo zu merken.²⁹ Die Aufforderung, den Text des Bekenntnisses auswendig zu können und seine Familie diesen Text zu lehren, wiederholt Caesarius auch in Sermo 16,2; 130,5; 1,12.³⁰ Diese Aufgabe habe man als Verantwortlicher für die ganze Familie³¹ und als Pate für die Täuflinge³² zu übernehmen. Die Weitergabe des Glaubensbekenntnisses erfolgt nicht nur in der Taufvorbereitung, sondern auch in der Familie.³³

Die erwähnten „schlüpfrigen“ Lieder beschäftigen Caesarius auch an anderer Stelle:

Da mag einer sagen: „Ich bin ein Bauer und ständig mit knechtlicher Arbeit beschäftigt; ich kann die göttliche Lesung weder anhören noch

27 „Symbolum vel orationem dominicam et ipsi tenete et filii vestri ostendite; nam nescio, qua fronte se Christianum dicat, qui paucos versiculos in symbolum vel in orationem dominicam parare dissimulat.“ FaFo § 656d (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 13,2). Deutsche Übersetzung nach: BERG: Cäsarius von Arles, 163.

28 „Quanta et infelicitas generis humani, ut cantica luxuriosa [sic!] et viri et feminae parare possint, et ad peccatum suum (et) aliorum non erubescant ex ore proferre, et pauca verba conscientia parare non possit!“ Sermo 19,3. Quelle und Übersetzung nach BERG: Cäsarius von Arles, 163. Vgl. auch eine sehr ähnliche Stelle in FaFo § 656f (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 130,5).

29 Vgl. FaFo § 656f (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 130,5).

30 Vgl. BERG: Cäsarius von Arles, 163–164.

31 Vgl. FaFo § 656f (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 130,5).

32 Vgl. FaFo § 656h (=CAESARIUS VON ARLES, Sermo 229,6). Zur Rolle der Paten bei Caesarius vgl. BERG: Cäsarius von Arles, 227–231; 234.

33 Vgl. KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 5.

lesen.“ Wie viele Bauern und wie viele Frauen vom Land wissen teuflische, schmutzige und Liebeslieder auswendig und singen sie! Was der Teufel lehrt, können sie behalten und lernen; was Christus zeigt, können sie nicht behalten? Wie rascher und besser könnte jeder Bauer und jede Bauersfrau, wie nutzbringender das Symbolum, das Gebet des Herrn, einige Antiphonen, den 50. und 90. Psalm lernen, behalten und oft hersagen, wodurch sie ihre Seele mit Gott verbinden und vom Teufel befreien könnten!³⁴

Die Lieder sollten demnach durch das Glaubensbekenntnis – das er übrigens in Sermo 9 ebenfalls als „Lied“ (*carminis*) bezeichnet³⁵ – und einige weitere christliche Klassiker ersetzt werden. Das Credo statt der „Liebeslieder“ dient der Verbundenheit mit Gott und als Schutz vor dem Teufel. Außerdem zeigt sich in Sermo 54 noch ein weiterer, „magischer“ Aspekt, wie Kinzig ausführt:

Es [das Credo] schützte vor dem Bösen. Das galt auch für andere Lebenssituationen: So war es ein weit verbreitetes Omen, wenn man nach dem Aufstehen niesen musste. Viele gingen daraufhin wieder ins Bett, eine Praxis, über die sich schon Augustinus lustig gemacht hatte. Caesarius fand das weniger amüsant als vielmehr frevelhaft und schärfte seinen Zuhörern ein, man solle, wenn man sich auf den Weg mache, besser bekreuzigen und das Credo sowie das Vaterunser rezitieren – damit sei man unterwegs hinreichend geschützt.³⁶

34 „Sed dicit aliquis: Ego homo rusticus sum, et terrenis operibus iugiter occupatus sum; lectionem divinam nec audire possum nec legere. Quam multi rustici et quam multae mulieres rusticae cantica diabolica amatoria et turpia memoriter retinent et ore decantant! Ista possunt tenere atque parare, quae diabolus docet: et non possunt tenere, quod Christus ostendit? Quanto celerius et melius quicumque rusticus vel quaecumque mulier rusticana, quanto utilius poterat et symbolum discere, et orationem dominicam, et aliquas antiphonas, et psalmos quinquagesimum vel nonagesimum et parare et tenere et frequentius dicere, unde animam suam et deo coniungere, et a diabolo liberare?“ Sermo 6,3. Quelle und Übersetzung nach BERG: Cäsarius von Arles, 164.

35 Vgl. CAESARIUS VON ARLES: Sermo 9, 47.

36 KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 9–10.

Ist hier das Symbol aber wirklich nur ein ‚Zauberspruch‘, der den ‚Fluch‘, der durch das Niesen ausgelöst wurde, bricht – woraufhin man also nicht zurück ins Bett gehen muss, sondern in den Tag starten kann? Tatsächlich scheint das Symbol hier nicht nur ein kausales Mittel zu sein; vielmehr wendet sich die ganze Aussage gegen den Aberglauben. Einem Christen können – so kann die Predigt des Caesarius verstanden werden – solche externen Ereignisse nicht schaden. Ein Christ lebt unter Gottes Schutz – es reicht, sich dem Herrn anzuvertrauen und man kann seinen Weg fortsetzen. Das Symbol scheint ein Gegenbekenntnis zum Aberglauben zu sein: Der Gott der Christen ist ein Gott, dem sich Ereignisse wie beispielsweise das Niesen, nicht in den Weg stellen können.

Auch in Bezug auf die vorherigen Aussagen scheint es Caesarius vielmehr um eine ‚Christianisierungsmaßnahme‘ zu gehen. Die ganze Familie sollte das Credo können; es solle – mit anderen christlichen Kernstücken – bestimmte Lieder ersetzen und oft wiederholt werden. Da sich auch Aussagen aus anderen seiner Katechesen zur *traditio symboli* stark auf den Alltag und die Moral beziehen (Alkoholgenuss, Keuschheit usw.), kann man die Hauptintention des Caesarius darin sehen, die Gesellschaft zu christianisieren. Dies verfolgte er übrigens auch mit anderen Mitteln, indem er z. B. der ihm anvertrauten Stadt durch topographische Veränderungen, die Belebung der Umgebung seiner Basilika oder Bittprozessionen³⁷ ein christliches Aussehen zu verleihen suchte. Auch durch die Verdrängung unerwünschter Lieder wird die Alltagskultur christianisiert. Wenn das Vaterunser, einige Antiphonen und die Psalmen 50 und 90 regelmäßig gesprochen werden und das Credo von Caesarius ebenfalls auf dieser Ebene gebracht wird, zeigt dies zum einen, welche Bedeutung diesem Text zugesprochen wird – man erhebt ihn zu einem der Grundtexte des Christentums –, zum anderen, dass sich ein Christ durch die Zusammenfassung des Glaubens, also das Credo, die wichtigsten Inhalte dieses Glaubens vor Augen führen soll. Das Credo kann hier also als Christianisierungsmittel gesehen werden.

37 Vgl. dazu NÜRNBERG: Caesarius von Arles, 271–273.

5 Das Credo als „heilige Zauberformel“? (Martin von Braga)

Eine Steigerung des „magischen“ Denkens in Bezug auf das Credo lässt sich bei Martin von Braga beobachten, der in *De correctione rusticorum* das Credo als „heilige Zauberformel“ (*incantationem sanctam*) bezeichnet.³⁸ Diese Formel wird im Kontext der Praxis des Kräutersammelns thematisiert: Konkret handelt es sich um „das Sammeln von Heilkräutern, die mit speziellen Formeln ‚besprochen‘ wurden, um ihre Wirkkraft zu erhöhen.“³⁹ Die Praxis, die Martin in *De correctione* rügt, ist nicht das Kräutersammeln an sich, sondern seine Begleitung mit einer magischen – heidnischen – Formel. Die Begleitung mit der christlichen Zauberformel – dem Credo – hingegen ist erlaubt, wie man in Kanon 74 der *Capitula Martini* lesen kann:

Darüber, dass es nicht erlaubt ist, Heilkräuter unter Einhaltung einiger [unchristlicher] Bräuche zu sammeln. Es sei nicht erlaubt beim Sammeln von Kräutern, die als Arznei dienen, irgendwelche Bräuche oder Zauberformeln zu befolgen, außer einzig das göttliche Symbol oder das Herrengebet, damit nur Gott, der Schöpfer und Herr von allem, geehrt wird.⁴⁰

Der erwähnte Kanon bezieht sich also auf die Zaubersprüche, die das Sammeln begleiten. Es wird allerdings nicht erwähnt, worin die Wirkung dieser Sprüche bestehen soll: Kinzig vermutet, wie erwähnt, eine Erhöhung der Wirkkraft der Kräuter. Da das *Decretum Griatiani* den Gebrauch nur auf das Sammeln der Kräuter *que medicinales sunt* beschränkt,⁴¹ kann man dahinter die Hoffnung auf göttliche

38 „Similiter dimisistis incantationem sanctam, id est symbolum, quod in baptismo accepistis, quod est: Credo in deum, patrem omnipotentem, et orationem dominicam, id est: Pater noster, qui es in caelis, et tenetis diabolicas incantationes et carmina.“ FaFo § 660 (=MARTIN VON BRAGA, *De correctione rusticorum* 16,6), e. Ü.

39 KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 11–12.

40 „De eo quod non liceat medicinales herbas cum aliqua observatione colligere. Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes attendere nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum deus, creator omnium et dominus, honoretur.“ FaFo § 576b (=CAPITULA MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, Canon 74), e. Ü. Zum Hintergrund dieser Praxis vgl. HARMENING: Superstitio, 226–227.

41 Vgl. HARMENING: Superstitio, 225.

Unterstützung vermuten. Wurden die Kräuter als Amulette getragen, und dies als Zeichen eines Übereignungsaktes an den Satan verstanden,⁴² wirkte ihm das Credo entgegen.

Allerdings – auch diese Texte könnte man in eine andere Richtung interpretieren: Vielleicht sollte schlicht ein verbreiteter Brauch christlich adaptiert werden; oder aber es ging – schöpfungstheologisch motiviert – um die Verherrlichung Gottes in der Natur, oder einfach um einen Ausdruck von Bitte und Vertrauen, dass Gott das bewirken möge, was man sich durch die heilsamen Kräuter erhofft.

6 Das Credo als Schutz vor dem Richter Gott (Frankfurter Silberinschrift)

Dass die Credos „magische“ Schutzfunktionen auch über das Irdische hinaus besitzen können, zeigt ein Papyrus, auf den W. Kinzig hinweist:

Whereas these charms and invocations served to effect a better life in the here and now, the (mutilated) papyrus P.Ryl. I 6 (TM 65060) from the sixth century inscribed with N may have had an eschatological purpose. If the reconstruction of the missing text by its editor Arthur S. Hunt is correct, the owner intended to use it, as they put it, to approach “the terrible judgment-seat of the Lord Christ on that dreadful [day when he will come again in] his own glory to judge the living and the dead”. This may mean that they expected to fare better at the Last Judgement if they had the text of the creed with them.⁴³

Im Osten vorkommende Papyrusfragmente wie dieses wurden vermutlich in kleinen Fläschchen um den Hals getragen.⁴⁴ In diese Richtung könnte, auch wenn es

42 Zu Kräutern als Amulette und dem Zusammenhang zwischen Ligaturen und dem Satan vgl. HARMENING: *Superstitio*, 227–228; 235–247.

43 KINZIG: *The History of Early Christian Creeds*, 543.

44 Vgl. KINZIG: *The History of Early Christian Creeds*, 543.

sich um einen westlichen Fund handelt,⁴⁵ auch die 2024 vorgestellte „Frankfurter Silberinschrift“ weisen, ein Silberamulett, das im heutigen Frankfurt am Main ausgegraben wurde. Das Silberplättchen wurde bei einem Verstorbenen aus dem zweiten Drittel des 3. Jh. in einer Kapsel gefunden, die um den Hals gebunden war. Das darin enthaltene Dreimalheilig ist die älteste Bezeugung dieses Textes auf einem Amulett und stellt somit die Liturgiegeschichte vor neue Aufgaben.⁴⁶

Die Inschrift schließt mit folgenden Worten: „Dieses Rettungsmittel (?) schütze den Menschen, der sich hingibt dem Willen des Herrn Jesus Christus, Gottes Sohn, da sich ja vor Jesus Christus alle Knie beugen: die Himmlischen, die Irdischen und die Unterirdischen, und jede Zunge bekenne sich (zu Jesus Christus).“⁴⁷ Zwei Aspekte sind hier von Bedeutung: Zum einen wird die Inschrift als „Rettungsmittel“ bezeichnet, zum anderen schließt der Text mit dem Hinweis auf das Zungenbekenntnis. Auch wenn der letzte Satz freilich eine Anspielung auf Phil 2,10–11 ist, lässt sich die theologische Logik hinter dem Zusammenhang von der Medaille als „Rettungsmittel“ und dem Zungenbekenntnis zu Christus breiter auffassen. In der Antike kann man nämlich – auch wenn hier zu beachten ist, dass die Quellen dafür jünger sind als die gefundene Silberinschrift – den Zusammenhang vom Glaubensbekenntnis und Heil deutlich beobachten. Dieser wird im Kontext der Taufe thematisiert und geht auf Röm 10,9 zurück: „... denn wenn du mit deinem Mund bekennt: Herr ist Jesus – und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, so wirst du gerettet werden.“ Auf diese Stelle beruft sich Augustinus: „... mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, durch den Mund aber geschieht das Bekenntnis zum Heil“⁴⁸ und an einer anderen Stelle ergänzt er die Berufung auf Röm 10 noch um Apg 15,9: „Durch den Glauben reinigt er ihre Herzen“⁴⁹, wodurch das Heil noch den Aspekt der Reinigung von

45 Aufgrund der *disciplina arcani* sei es „vielleicht kein Zufall, dass sich – anders als im Osten – aus dem Westen keine Amulette mit Credoversen auf Papyrus- und Pergamentstreifen, Ostraka und Holztäfelchen erhalten haben.“ KINZIG: Das Apostolische Glaubensbekenntnis, 13.

46 Vgl. BUCHINGER: Die „Frankfurter Silberinschrift“, 304–306.

47 <https://www.archaeologisches-museum-frankfurt.de/index.php/de/> [Aufgerufen am 17.01.2025].

48 „...corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.“ Zitat nach AUGUSTINUS: De fide et symbolo 1, e. Ü.

49 Vgl. AUGUSTINUS: In evangelium Ioannis tractatus, 529; AUGUSTINUS: Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes Bd. 3, 907–908.

den Sünden bekommt.⁵⁰ Auf den Zusammenhang von Mundbekenntnis und Heil weisen auch andere Kirchenväter hin.⁵¹ Bei Fructuosus von Braga bekommt das Bekennen überdies einen eschatologischen Charakter: Er fordert die Mönche auf, sich vor dem Schlafengehen mit den Mitbrüdern zu versöhnen und das Credo zu sprechen, damit man – falls Gott einen in der Nacht zu sich ruft – mit reinem Gewissen und einem (wahren) Glauben vor den Herrn treten kann.⁵² Nimmt man also den grundlegenden Zusammenhang von Mundbekenntnis und Heil, den anfangs erwähnten Papyrus P.Ryl. I 6 (TM 65060) und Fructuosus von Braga zusammen, könnte dies auf die Bedeutung der „Frankfurter Silberinschrift“ als sehr frühes Zeugnis dieses Zusammenhangs, der hier auch eine „magische“ Funktion erfüllt, hinweisen. Demnach würde das Amulett den Träger vor dem Richtergott schützen, indem es auf den richtigen Glauben hinweist, der die Voraussetzung für das – in diesem Fall – ewige Heil darstellt. Gleichzeitig ist auch hier eine andere Leseart möglich: Indem der Text auf das Mundbekenntnis anspielt, erinnert es den Träger an seine Initiation und zeigt, dass, wer den richtigen Glauben hat, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits unter Gottes Schutz steht.

7 Zusammenfassung: Kann man mit Dogmen zaubern?

Das Glaubensbekenntnis, das auf den ersten Blick eine kurze Sammlung der Lehrsätze (Dogmen) darstellt, erfüllt darüber hinaus eine Reihe von Funktionen, auch solche, die auf den ersten Blick einen „magisch“ anmutenden Charakter haben. Kann man also mit Dogmen zaubern? Natürlich zeugen die antiken und frühmittelalterlichen Quellen von einer Verwendung des Credo, die nichts mit seiner eigentlichen Bestimmung zu tun hat. Vermutlich gab es Christen, die mit den Dogmen „zaubern“ wollten. An vier Beispielen wurde aber gezeigt, dass man diese Verwendung auch tiefergehend interpretieren kann, nämlich als Ausdruck

50 Dieser Aspekt kommt auch in den Canones des 3. Konzils zur Sprache, das beschließt, das Credo in der Messe zu sprechen, um durch den Glauben gereinigt an den eucharistischen Gaben teilzuhaben. Vgl. FaFo § 687b (=3. KONZIL VON TOLEDO, Canon 2).

51 Vgl. z. B. FaFo § 22a3 (=PETRUS CHRYSOLOGUS, Sermo 56,5); FaFo § 151 d1 (=HILARIUS VON POITIERS, De synodis, Kap. 63), FaFo § 664 (=ILDEFONS VON TOLEDO, De cognitione baptismi, 30–31).

52 Vgl. FaFo § 697 (=FRUCTUOSUS VON BRAGA, Regula complutensis 1).

des Glaubens an einen Gott, der das Heil des Menschen will; als Zuversicht, dass man unter Gottes Schutz steht; als Überzeugung, dass sich Gott nichts in den Weg stellen kann und als Hoffnung, dass das aus dem Glauben kommende Heil auch in der Ewigkeit eine Bedeutung hat. Wie auch immer man die Credos verwendet hat, waren sie performative Texte, also Texte, die nicht nur etwas bezeichnet, sondern auch etwas gewirkt haben und etwas verändern konnten.

Einen Zugang zu vielen Texten, die etwas bezeichnen und gleichzeitig verändern, eröffnete der hier geehrte Jubilar vielen seiner Leser und Zuhörer. Seine Formulierung in Bezug auf das Gebet als eine Sprachhandlung, in der nicht „Information, sondern Transformation“ des Menschen geschehe,⁵³ kann für die Theologie einen Grundsatz für die Erforschung der Schlüsseltexte der christlichen Tradition bieten – Texte, die nicht nur informieren, sondern auch auf eine Transformation zielen.

Literatur

Quellen

Die meisten Kirchenväter und antike Quellen wurden zitiert nach:

FaFo = KINZIG, Wolfram (Hg.): Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, 4 Bde., Oxford 2017.

Weitere Quellen

AMBROSIUS: De Virginibus/Über die Jungfrauen, übers. u. eingel. v. Peter Dückers, FC 81, Turnhout 2009.

AMBROSIUS: Explanatio symboli, in: AMBROSIUS: Opera. Pars VII. Explanatio symboli. De sacramentis. De mysteriis. De paenitentia. De excessu fratris. De obitu Valentiniani. De obitu Theodosii, ed. Otto Faller, CSEL 73, Wien 1955, 1–12.

53 Vgl. MESSNER: Einführung in die Liturgiewissenschaft, 232.

- AUGUSTINUS: De fide et symbolo liber unus/Ein Buch über Glaube und Bekenntnis, in: Aurelius Augustinus: Drei Bücher über den Glauben/De fide, übers. v. Carl J. Perl, Paderborn 1968, Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, 1–53.
- AUGUSTINUS: In evangelium Ioannis tractatus CXXIV, ed. R. Willems, CChr.SL 36, Turnhout 1954.
- AUGUSTINUS: Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes, übers. u. eingel. v. Thomas Specht, BKV 1/8.11.19, Kempten/München 1913–1914.
- DIE FRANKFURTER SILBERINSCHRIFT: <https://www.archaeologisches-museum-frankfurt.de/index.php/de/> [Aufgerufen am 17.01.2025].
- CAESARIUS VON ARLES: Sermo 9, in: Caesarii Arelatensis Opera Pars I, CChr.SL 103, Turnhout 1953, 46–50.
- JUSTIN DER MÄRTHYRER: 2. Apologie 5 (6), in: Frühchristlichen Apologeten und Märtyrerakten Bd. 1, übers. v. Gerhard Rauschen, BKV 12, Kempten/München 1913, 139–155.

Sekundärliteratur

- BERG, Karl: Cäsarius von Arles. Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschließt das liturgische Leben seiner Zeit, FV.FP 1, Thaur u. a. 1994.
- BUCHINGER, Harald: Die „Frankfurter Silberinschrift“. Ein frühchristliches Amulett stellt die Frühgeschichte der Liturgie und religiösen Praxis in Frage, in: HfD 78 (2024), 304–306.
- CONOLLY, R. H.: St. Ambrose and the Explanatio Symboli, in: JThS os-XLVII 187–188 (July–October 1946), 185–196.
- FRENSCHKOWSKI, Marco: Magie, in: RAC 23 (2010), 857–957, 955.
- FRENSCHKOWSKI, Marco: Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld, STAC 7, Stuttgart 2016.
- HAHN, Judith: Magie in Recht und Religion. Über nichtkausale Wirkungszusammenhänge in rechtlichen und religiösen Ritualen, in: Papathanasiou, Konstantina (Hg.), Zufall. Rechtliche, philosophische und theologische Aspekte (Philosophische Schriften 109), Berlin 2022, 146–157.
- HARMENING, Dieter: Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Berlin 1979.
- JAKOB, Christoph: „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Theoph. 32, Frankfurt am Main 1990.

- KINZIG, Wolfram: Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst – Gebet oder Hymnus?, in: Ders., *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen*, AKG 132, Berlin u. a. 2017, 311–327.
- KINZIG, Wolfram: Preface, in: Wolfram Kinzig (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Vol. 1 Oxford 2017, VII–IX.
- KINZIG, Wolfram: *Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Leistungen und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes*, HLV 17, Berlin/Boston 2018.
- KINZIG, Wolfram: *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381): Herkunft, Geltung und Rezeption. Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen II*, AKG 147, Berlin/Boston 2021.
- KINZIG, Wolfram: *A History of Early Christian Creeds*, Berlin/Boston 2024.
- KUBASIAK, Piotr: „Verdichteter Glaube. Bedeutung der altchristlichen Bekenntnisakte für einen gegenwärtigen Glaubensbegriff“, unveröffentlichtes Manuskript der Habilitationsschrift, 2024.
- MESSNER, Reinhard: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, UTB 2173, Paderborn u. a. 2009.
- NÜRNBERG, Rosemarie: Caesarius von Arles, in: *RAC Suppl.* 10 (2003), 267–283.
- RATZINGER, Joseph: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- SATTERLEE, Craig Alan: *Ambrose of Milan’s Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville 2002.
- SCHMITZ, Josef: *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius (+397)*, Theoph. 25, Köln-Bonn 1975.