

eschatologische Sicht verlangt und fordert, als stärkster, innerlich helfender Weg zum ewigen Mahl. H. Weisweiler.

*Dahl, N. A., Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums* (Schriften hrsg. von der Nordischen Akademie der Wissenschaften in Oslo, II. Hist.-philos. Kl. 1941, 2). gr. 8° (XI u. 351 S.) Oslo 1941, Dybwad. Kr 24.—

Das stattdliche Werk will vor allem das Verhältnis des urchristlichen Kirchenbewußtseins zu dem Selbstbewußtsein des Volkes Israel in atl. wie ntl. Zeit klarlegen, und zwar unter Ausschluß der späteren Schriften des NT, deren Gedanken der Verf. mit einer Behandlung der Kirchenfrage des nachapostolischen Zeitalters verbunden wissen will. Der Ekklesiologe hat allen Grund, für die anregende, im ganzen auf einer positiven Bewertung der atl. Quellen beruhende Aufsamm- lung des Stoffgutes über das Gottesvolk im AT, die den ersten Teil des Buches ausmacht, dankbar zu sein. Seiner ganzen Zielsetzung nach berührt sich dieser Teil mit Buber, Königtum Gottes. Die Ausführungen verraten überall enge Fühlung mit der heute so aufgewühlten Problematik des AT, ohne sich aber in den Bann der Schlagworte nehmen zu lassen. Es wird u. a. festgestellt: »Blut und Rasse sind zwar ein Moment im Volkstum (Israels), entscheidend aber ist die Religion«.

Die vielumstrittene »berit« wird richtig als zweiseitiges Verhältnis gedeutet, als Lebensgemeinschaft zwischen Jahwe und Israel; dabei ist aber der Gedanke an naturhaften mythischen Ursprung fernzuhalten: er liegt vielmehr im gemeinschaftstiftenden Willen Jahwes. Folgerecht sind auch die Stammväter »nicht göttliche Heroen, sondern geschichtliche Menschen, an denen Gott gehandelt hat«. Die Eigenart dieser israelischen Geschichte ist, daß sie auch die Gegenwart bestimmt. »Die Erwählung ist eine ‚electio continua‘; aus seiner freien Gnade . . . hält Jahwe noch an dem Volke fest.« So ist auch die spätere Verbindung von palästinensischem Land und Volk Israel »nicht mythisch naturhaft, sondern geschichtlich verstanden«. Das Heil ist, sofern es zunächst in der Landschenkung gleichsam sein Bundespfand hat, diesseitig gefaßt. Aber es besteht keine »letzte Bindung« vonseiten Gottes. »Wenn Israel den Bund bricht, kann Jahwe gerade um seiner Ehre willen das Land zerstören«. Sehr gut arbeitet D. die ungemaine Bedeutung des Grundrestes von Fremdgefühl gegenüber dem Boden für das Selbstbewußtsein heraus, das die Judentum später mit dem Begriff »Volk Gottes« verband. In der Richtung einer Befestigung dieses Gefühls mußten auch die ständigen Kriege wirken. Erst recht lenkten die fremden Oberherren den Blick vom Lande weg auf die Verheißungen (vgl. dazu 47). Das Königtum wird in einer Form verwirklicht, die sich schon der Terminologie nach an die Vorstellungswelt vom Volk Gottes anschließt. — Mit feiner Einfühlung ist die Beurteilung der Völker und Staaten der Umwelt, d. h. das Gesamtgeschichtsbild Israels nachgezeichnet. Es wird dabei sichtbar, wie von schroffen Einseitigkeiten frei die atl. Urformen des israelitischen Geschichtsbildes sind. Universalismus und Erwählungsglaube gehören zusammen. Die zentrale Stellung des Volkes beruht nur darauf, daß eben allein an Israel das Wort Gottes ergangen ist (27). Mit diesen Gedanken leitet D. zur Darlegung der profetischen Gerichtsverkündigung für die Konstituierung des israelitischen Volk-Gottes-Bewußtsein über.

Auch in diesem Abschnitt wird über das unmittelbar durch die Zielsetzung des Buches Geforderte hinaus Durchblick geboten durch

Grundgedanken der profetischen Theologie. Man wird da und dort Vorbehalte zu machen veranlaßt sein. Wie schon im ersten Teil der Begriff von Jahwe dem Wüstengott, die Auffassung von der Patriarchen- und der Wüstenzugtradition als zwei mehr oder weniger unverbundenen Traditionsreihen besser unterblieben wäre, so wird man hier den Unterschied zwischen der paulinischen Unterscheidung vom doppelten Israel und der profetischen vom Rest und Gesamt des Volkes vielleicht etwas überbetont finden. Wie schon in den Abschnitten des ersten Teils über das Königstum und über Jerusalem und den Tempel, wird auch im Bilde der eschatologisch umorientierten Volk-Gottes-Theologie das sichtbar, was zu den späteren Vereinseitigungen der jüdischen Messiaserwartungen den unseligen Anlaß geboten hat: es ist die stark diesseitig gehaltene Verbildlichung des bei Wiederherstellung des Gottesverhältnisses zu erwartenden Segens (39 f.; hier auch eine gedrängte Skizze der Messiaserwartung). Die Elefantinepapyri zeigen uns schon einen groben Typ der Abkehr vom klassisch atl. Israelgedanken.

Der für den Ekklesiologen besonders wichtige Abschnitt über das Spätjudentum wendet sich (wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Sachbefundes für die Sonderung der christlichen Kirche vom Selbstbewußtsein des [Diaspora-]Judentums) dem Nebeneinander von nationalen und »kirchlichen« Tendenzen in dieser Spätzeit zu. Die verschiedenen Richtungen im traditionellen Israelgedanken bilden je einzelne Momente der atl. Volk-Gottestheologie weiter (z. B. den eschatologischen oder noministischen Aspekt), aber nie in isolierender Durchführung. Es kommt jetzt zu einer gesteigerten Geltung dessen, was man heute »Blut und Rasse« nennt (57). Es entwickelt sich die Israelmythe von der Berufung des Gottesvolkes zum Herrschervolk (59). Ein gesundes Empfinden leitet den Verf., wenn er die Boussetsche Umnennung der Synagoge, der nach dem Untergang des Tempels allein gebliebenen Form des jüdischen Gemeinschaftslebens, in Kirche nicht mitmacht. Die (schon vielfach behandelten) Fragen der aramäischen Äquivalente zu ἐκκλησία und συναγωγή sind gut zusammengefaßt. Weiterführend ist besonders die Gegenüberstellung der an die Begriffe ‚Tempel‘ und ‚Synagoge‘ sich anlehrenden Gedanken; sehr brauchbar die Zusammenstellung der die Synagoge zu einer Einheit verbindenden Elemente; Hauptvertreter der sporadisch sich zeigenden Tendenz zur Spiritualisierung der Abrahamskindschaft ist Philo (73). Religionsgeschichtlich wichtig ist die Entwicklung der Begriffe gojim und ’ummot ha’olam = Heiden und Heidenvölker. Während Israels Stellung in der Apokalyptik (der universalistische Aspekt ist im ganzen schwach) wesentlich als Weiterentwicklung der atl. Eschatologie dargestellt wird, betont der Abschnitt »Interpretatio Graeca« die Hellenisierung des Diasporajudentums als unvermeidliche Folge schon der Übersetzung der alten Begriffe ins Griechische. Für sie wird schon die Wiedergabe des Tetragramms mit κύριος als bezeichnend angesehen. Gerade diese Wiedergabe entfernt sich aber doch nicht von dem Gesamtgehalt des Gottesbegriffs des AT, wenn sie auch vielleicht eine andere Seite betont als die im Wort Jahwe zunächst hervorgehobene. Aufschlußreiches erfährt man über den Zusammenhang der Gesetzesapologie der jüdischen Diasporaschriftsteller mit dem Hellenismus (98 f.), über den Einfluß des Polisbegriffs auf das soziale Denken der Juden, über ἀρετή und καλοκαγαθία über die Auffassung und Darstellung der jüdischen Lebensart als Philosophie, über den Eingang des Begriffes ‚Frömmigkeit‘ (in verschiedenen Termini ausgedrückt) in die hellenistisch-jüdische Literatur. Zusammenfassend lautet das Urteil: »Für das Judentum war die ‚interpretatio graeca‘ eine Episode. Die weltgeschichtliche Bedeutung des hellenistischen

Judentums lag darin, daß es die Christianisierung des römischen Reiches und die Hellenisierung des Christentums vorbereitete!«

An dieser Stelle horchen wir etwas betroffen auf und machen uns darauf gefaßt, bei dem Verf. auf ein Entwicklungsbild des Frühchristentums zu stoßen, das dessen Umwandlung unter dem Einfluß des Hellenentums annimmt. Wir bemerken zu den umfangreichen Abschnitten, die uns von dem dritten Teil und damit von den christlichen Quellen trennen, nur soviel: unter dem Stichwort ‚Mystik‘ wird Philo mit bemerkenswerter Selbständigkeit der Stellungnahme gewürdigt (vgl. besonders die Anmerkungen 181 und 189), im Abschnitt über das *Tora judentum*, den Nominismus kat exochen, dürften u. a. die Belege über die durch die empirische Tatsache der Nichtbeobachtung des Gesetzes entstandenen Aporien und Glaubens- oder Gewissensnöte (wegen der Berührung mit Röm 2) Aufmerksamkeit verdienen (124 f.), unter dem Nennen ‚Sondergruppen‘ ist nicht nur über Phariseer, Sadduzäer und ähnliche Richtungen der unmittelbaren Umwelt Jesu, sondern auch über die asketischen Richtungen wie die Essäer und Therapeuten der heute erreichte Wissensstand zusammengetragen; wenn hier zuletzt der Täufer eingeordnet wird, so ist zu sagen, daß das äußerlich zwar angeht, dem inneren Gegensatz der Täuferbewegung zu den vorgenannten Richtungen aber nicht gerecht wird: der Täufer ist unmittelbar gottberufener Prophet und bezeichnet den schöpferischen Anfang des Neuen; die andern Richtungen sind z. T. hellenisierte Ausprägungen des Alten.

Gleich zu Eingang des Ganzen und wieder beim Übergang zu Einzelabschnitten kommt im dritten Teil des Werkes die mißliche Lage zum Vorschein, in die sich der protestantische Exeget bei Behandlung fast aller wichtigen ntl. Probleme hineinversetzt sieht. Der Verdacht der Umformung der Herrenworte durch den Gemeindeglauben belastet alles. Ein offensichtlich der Subjektivität ausgesetztes Kriterium, nämlich das Gesamtbild der Verkündigung Jesu (das sich ja jeder einzelne unter Umgehung der Frage nach der sachlichen Echtheit erst erarbeiten muß!), soll bei der Beurteilung der einzelnen Worte durchaus den Ausschlag geben. Die großen kirchenstiftenden Worte Jesu sowie seine messianischen Selbstaussagen sind für den Verf. mit allzuviel Problematik behaftet, als daß sie den Ausgangspunkt der Betrachtung abgeben könnten. Diese Motivierung ist nicht erforderlich, um das Ausgehen von der Verkündigung des Gottesreiches zu begründen, das innerhalb der katholischen Ekklesiologie bis in die Kompendien hinein sich längst durchgesetzt hat und u. a. bei Dieckmann, *De ecclesia I* (Freiburg 1925), musterhaft durchgeführt ist. Auf alle die Bedenken, die D. z. B. gegen die Inanspruchnahme der Messiaswürde durch den Herrn 155 oben zusammenstellt, hätte er innerhalb der katholischen Literatur eine ausreichende, jedenfalls beachtenswerte Antwort lesen können; es wäre angesichts der sonstigen ausgezeichnete allseitigen Schriftumsbelegung nichts Auffallendes gewesen, wenn er auch die kath. Meinungsäußerungen mitgeteilt hätte. Vielleicht würde es ihm sogar geholfen haben, auf seiner im ganzen erfreulich gesunden Linie der Stellungnahme noch entschlossener voranzugehen. Denn eigentlich liegt in dem Satz: »Jesu Werk war ein messianisches« usw. (155) die Anerkennung der Tatsächlichkeit der Beanspruchung der Messiaswürde durch Jesus, wenn auch weiter unten (162) die Nicht-Eindeutigkeit der Stellung Jesu zum Messiasprädikat als die Meinung des Verf. formuliert wird. Was die wichtige Frage der erlösenden Leidensabsicht des Herrn angeht, so ist eine Anknüpfung Jesu an den jüdischen Gedanken vom leidenden Gerechten deswegen ausgeschlossen, weil wir bei ihm grundsätzlich nur Anknüpfung an die profetische Theologie beobachten. Der ebed des »Deuterocesaja«, über den

die jüdische Theologie schwankte, erfährt durch Jesus die authentische Auslegung im individuellen Sinn, der sich ja dann durch die For-derung der Leidensgemeinschaft, die der Herr an alle Jünger richtet, dann doch wieder — sensu consequente — auch ins Soziale wendet. Es wirkt aber ungemein wohltuend, wie auch hier wieder der Verf. Gedanken der Skepsis gegenüber der Tragkraft wichtiger Logia überwindet durch vollständige Rückschlüsse aus dem Gesamt des Wollens und Lebens Jesu (die bei ihm glückliche Handhabung einer solchen Deutungsmethode hebt aber deren begrenzte Verwendbarkeit nicht auf!).

Unzureichend ist leider der Abschnitt über die Jüngergemeinschaft. Die Fragestellung kommt nicht vom Begriff ‚Rest Israels‘ und verwandten Kategorien los — sie läßt sich aber ganz unabhängig davon so fassen: hat Jesus die Apostel als rechtlich geschlossene Träger besonderer Vollmachten zusammengerufen und konstituiert? Ich kann wieder den Verf. nur einladen, sich das anzusehen, was die katholische Theologie, die sich auf eine bis auf die Zeiten Jesu rückführbare Überlieferung eines solchen juridischen Verständnisses des Apostolats berufen kann, darüber zu sagen weiß. Wie gewunden sind die Darlegungen gegen den aus der Abendmahlstiftung (namentlich bei Heranziehung aller Berichte, unter denen der paulinische der früheste ist) sich einfach mit Wucht ergebenden Eindruck, daß bei dieser Gelegenheit der Herr einen Neuen Bund an die Stelle des Alten gesetzt hat. Selbstverständlich wohnt allen Worten des Herrn über Kirchenstiftung vor der Auferstehung eine futurische Bedeutung inne, aber keine eschatologische — außer in dem Sinn wie überhaupt alle messianischen Güter schon Vorwegnahme der Jenseitsgüter sind und wir uns seit der ersten Ankunft des Messias schon in den Eschata befinden. Die Preisgabe der Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung, auf die sich der Verf. gleich zu Beginn seiner ntl. Untersuchungen meinte einlassen zu sollen, zwingt freilich zu so resignierten Erklärungen wie dieser: »Mit Sicherheit können wir allerdings nicht sagen, was für ein Schicksal Jesus für seine Botschaft und für seine Jünger nach seinem Weggang erwartet hat.« Dann freilich entzieht man auch einer echten Deutung von Mt 16,17—19 die Unterlage. Der Verf. beruhigt sein Gewissen damit, daß er aus den bekannten Vorschlägen, die um den (angesichts der Stellung im Aufbau des Mt) ganz klaren Sinn des Textes scheu herumgehen, schließlich eine, die eschatologistische, auswählt; er wagt aber doch nicht, sie als sicher hinzustellen. Im Gegenteil, er anerkennt, daß der Gedanke an eine Ekklesia im Wirken Jesu tief begründet sei. (Übrigens ist die katholische Theologie nicht der Ansicht, daß Jesus seine Jünger zur Ekklesia gemacht hat, sondern sie sieht in ihnen nur, wie Linton es gut formuliert hat, das Mittel der Kirchenstiftung von oben her). Wenn schon für die Synoptiker schließlich Umdeutung der irdischen Geschichte Jesu von der Auferstehung aus angenommen wird, so muß sich leider Johannes erst recht diese Verdächtigung gefallen lassen. Daß bei Johannes die Distanzhaltung dem Judentum gegenüber viel stärker hervortritt, daß bei ihm wesentlich das Selbstzeugnis Jesu zur Geltung kommt, daß Momente betont sind, die bei den Synoptikern kaum hervortreten und umgekehrt, — das alles erklärt sich ja aus der bekannten Doppelzielsetzung dieses Evangelisten, die Synoptiker zu ergänzen und das zu erweisen, was in dem Geleitschreiben, dem ersten Johannesbrief, nochmals so bestimmt als Zweck des Evangeliums hervorgehoben ist, die Gottessohnschaft des historischen Jesus. Auch bei ihm bilden die Jünger nicht das neue Israel, aber sie empfangen die Gewalten (20,21—23; 21,16 f.), deren Auswirkung das neue Israel zusammenführen wird.

Die Zeichnung der Gemeinde vor und neben Paulus wird mit einem ehrlichen Eingeständnis eingeleitet, wonach die Apostelgeschichte alle die auseinanderstrebenden Richtungen im Kirchentum, die heute vielfach zur Aufrechterhaltung moderner Theorien benötigt werden, keineswegs deckt, sondern eine gradlinig-einheitlich verlaufende Entwicklung schildert. Auf die Verwendung der synoptischen Evangelien zur Wiedergewinnung des urchristlichen Kirchenbefundes kann nur Wert legen, wer sich zuvor unter das Dogma der Formgeschichte gebeugt hat. Nachdem, wie wir vorhin hörten, die Grundstellen über die Kirche in allen vier Evangelien Verlagerungen von Nachauferstehungsbefunden in die Zeit davor sind, ist es eine Wiederholung dieser im Gegensatz zum klaren Quellenbefund stehenden Aussage, wenn wir jetzt deutlicher noch lesen: »Das Kirchenbewußtsein der ersten Christen ist der Reflex des Glaubens an den Auferstandenen« (176). Der Satz an sich könnte noch mit einem gesunden Sinn verbunden werden. Denn selbstverständlich hatte der Glaube der Urkirche an die Wirklichkeit der in der Kirche tätigen, sie konstituierenden Kräfte den Glauben an die Auferstehung und die pneumatische Wirksamkeit des Herrn zur Voraussetzung — aber das allein meint eben der Verf. nicht. Daß der Rekurs des Verf. auf die Geschichte der synoptischen Tradition keinen erheblichen Wirrwarr in das Bild der Urkirche hineinträgt, das in verhältnismäßig klaren Linien aus der Apg. und den apostolischen Briefen uns entgeschaut, kommt nur daher, weil freilich die Urkirche alle Worte des Herrn ernst nahm und somit deren Befolgung vorauszusetzen ist und natürlich auch sehr gut in das Bild des Kirchenlebens nach den wirklichen Quellen paßt. Die Ansicht über das Fehlen rechtsstiftender Akte des Herrn geht natürlich mit in die Vorstellungen, die sich der Verf. von der Gesamtverfassung der Gemeinden zurechtlegt: das Verhältnis der später entstandenen Einzelgemeinden zur Muttergemeinde sei nach Analogie des Verhältnisses der Synagogen zur Tempelgemeinde vorzustellen usw. Der gewaltige Missionsbefehl des Matthäus, Höhepunkt des ganzen Werkes, auf den alle messianischen Absichten des Herrn hindeuten, wird als der Reflex späterer theokratischer Kirchauffassungen angesehen und dementsprechend eingeordnet. Zu diesen Umkehrungen der quellenmäßig gesicherten geschichtlichen Zusammenhänge kommt man, wenn man moderne Hypothesen, die wohl die Generation nicht überdauern werden, die sie aufgestellt hat, den Vorzug gibt vor allen klaren Väterbezeugungen über die Entstehung der Evangelien vom alten Papias an. Bei aller Achtung vor der aufgebotenen Gelehrsamkeit stehe ich nicht an, manches, was in dem Abschnitt „Apokalyptische Armenfrömmigkeit“, worunter das Kirchentum des Jakobus und seiner Leute zu Jerusalem gemeint ist, zu lesen steht, nicht nur für bloße Hypothese, sondern für Verwischung der Grenzen zwischen häretischem Ebjonitismus und dem trotz seiner atl. Einstellung ganz orthodoxen Kirchentum des Säulenapostels zu bezeichnen. — Über der dritten Richtung im Schoß der Urkirche, die zu unterschneiden dem Verf. an sich natürlich niemand verwehren wird, schwebt auch ein »es darf nicht«: Die Folgerung, daß der Verwerfung des jüdischen Volkes, die Stephanus in seiner Verteidigungsrede feststellt, die Begründung der neuen Kirche durch Jesus zugeordnet sei, »darf nicht gezogen werden« (186). Es wäre ganz anregend, sich mit D. in die Eigenheiten der verschiedenen Richtungen der Urgemeinde zu versenken, und es dient an sich auch zur Belebung des Geschichtsbildes, das wir uns von den Zuständen der ersten Zeit machen müssen, aber die Unterschiede sind zu groß — es steckt doch noch ein ganz klein wenig von dem Tendenzenwittern des alten Baur darin. Mit berechtigter Vorsicht bekennt hingegen D. unser Nichtwissen über die

Entstehungszeit jener Form der judenchristlichen Gnosis, die in den Pseudoklementinen vorliegt. Bezüglich der Heidenchristen ist der Anschluß ihrer Gottesdienstanlage an die Synagoge gut hervorgehoben, der der Verfassungsgestaltung übertrieben (204). Die Ämter der Apostel sind nicht nur charismatisch, sondern juristisch. Von Boussets These über den Einfluß der orientalischen Kyrioskulte auf die urkirchliche Bevorzugung der Kyriosbezeichnung für den Herrn wird bedeutend abgerückt, trotzdem aber in den Verirrungen des korinthischen Kirchenwesens — die übrigens Paulus doch zurechtstellt — ein Beleg dafür gesehen, daß es doch Gemeinden gegeben hat, in denen das Kirchenleben stark dem von Mysteriengemeinden glich. Dabei wird jedenfalls vergessen, daß der Glaube an pneumatische Kräfte und deren Übertragung durch Sakramente wahrhaftig ein von Christus verordnetes Hausgut der Kirche sind. Unter Verzicht auf eine Einzelauseinandersetzung mit der Darstellung des paulinischen Kirchentums (in die auch andere zentrale Fragen wie die des Ursprungs der Tauftheologie des Apostels verwoben sind, über deren religionsgeschichtliche Ableitung der Verf. sehr gut urteilt: 326 Anm. 95) erlaube ich mir zum Schluß nur die Feststellung: Hätte D. dem neutestamentlichen Teil andere Ansatzpunkte der Quellenbeurteilung zugrundegelegt, so wäre bei der sonst durchaus sachlichen Art seines wissenschaftlichen Urteils, seiner Meidung aller Phrasen und bei dem Reichtum der Quellenbenützung ein kostbarer Thesaurus der Offenbarungsgeschichte der Kirche daraus geworden. So ist das Werk in diesem Teil zwar auch noch sehr anregend, erreicht aber die Vorzüge der beiden anderen Teile bei weitem nicht.

K. P r ü m m .

*Buchner, M., Die Areopagitica des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund* (Quellenfälschungen aus dem Gebiete der Geschichte 3). gr. 8° (XV u. 211 S.) Paderborn 1939, Schöningh. M 8.—

In diesem Buch sind Aufsätze zusammengefaßt und ergänzt, die schon im HistJb der Görresgesellschaft (1936—38) erschienen waren. Mit großer Ausführlichkeit und Subtilität, in Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur und zugleich Polemik gegen die Kritiker seiner früheren Arbeiten, behandelt der Verf. die Quellenforschungen und Publikationen des Abtes und Erzkaplans Ludwigs des Frommen, Hilduin von St. Denis, über den hl. Dionysius von Paris und seine Gleichsetzung mit dem Areopagiten. Durch die erstmalige starke Betonung dieser Gleichsetzung sollte die kirchenpolitische Stellung von Hilduins Abtei und Person gestärkt werden. Drei Dokumente dienen ihm als Einleitung: Ein von ihm inspirierter Brief Ludwigs des Fr. mit der Bitte, eine neue Dionysiusbiographie zu verfassen, das ausführliche Antwortschreiben Hilduins darauf und eine Kundgebung des gleichen an alle Gläubigen der katholischen Kirche. In dieser Einleitung zu seiner Dionysiusbiographie berichtet Hilduin über die benützten Quellen. Dabei ist methodisch interessant die immerhin für die damalige Zeit bedeutende kritische Arbeitsweise (Feststellung des Alters der Hss, Hss-Vergleichung, Echtheitskriterien, Quellenvergleiche) und die scharfsinnige, nicht immer durch Gründe gewichtige, Polemik.

Hilduins Quellen über Dionysius von Paris sind: Gregor von Tours, zwei gallikanische Messen (vom Anfang des 7. Jahrh.?) und eine »Passio« des Heiligen, die er hauptsächlich überarbeitet. Über Dionysius Areopagita kennt und benützt er als Quelle: die Apostelgeschichte und einen Kommentar Bedas, Angaben von Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Eusebius' Kirchengeschichte.