

strenge Observanz die Hauptzüge sind, die das Bild von Cluny um 1100 bestimmen, ist es gewiß kein Zufall, daß der Traktat des Ildefonsus gerade in Bibliotheken des Reformordens begegnet. Trotzdem bleibt die Darbietung dieses Textes im Gewand einer Luxushandschrift ein echtes Problem. Schapiro ist wohl auf dem rechten Weg mit der Annahme, daß der Codex, der um 1200 in Toledo als Vorlage für eine freie, heute noch erhaltene Kopie diente und wohl von Spanien seinen Weg in die erst im 18. Jahrhundert gegründete Biblioteca Palatina in Parma fand, für einen spanischen Würdenträger bestimmt war. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß die Prachthandschrift dem König Alfons VI. von Kastilien, dem mächtigen Freund und Förderer des burgundischen Klosters, zugehört war, in dessen Urkunden er noch dazu auch unter dem Namen Hildefonsus erscheint. Die starke Hervorhebung des gleichnamigen Erzbischofs von Toledo, neben dem die Jungfrau Maria in der Illustration nur eine bescheidene Nebenrolle spielt, sollte vielleicht eine besondere Huldigung für den Empfänger bedeuten.

Die Beziehungen zwischen Spanien und Frankreich-Burgund, die sich in der Handschrift spiegeln, sind damit noch nicht erschöpft. Sie gehört der Überlieferungsgruppe an, in der dem Text des Ildefonsus ein kurzer Abschnitt beigegeben ist, der von der Herstellung einer Abschrift des Traktats durch den spanischen Mönch Gomez für den Bischof Gotiscale von Le Puy in der Mitte des 10. Jahrhunderts berichtet. Man hat in Cluny diese kurze Notiz offenbar für wichtig genug gehalten, um sie mit zwei, allerdings traditionellen Illustrationen auszustatten, von denen die eine den Schreiber, die andere die Übergabe des Buches an den französischen Bischof darstellt. Da die beiden Seiten die gleiche Bildeinrahmung wie die Miniaturen von A zeigen, handelt es sich wohl um eine gleichzeitige Arbeit. Diese Miniaturen sind das Werk eines bereits von Swarzenski von dem Hauptmaler abgehobenen Künstlers von kaum geringerer, wenngleich nicht so charaktervoller und unverwechselbarer Eigenart. Im Gegensatz zu dem vor allem der deutschen Kunst verpflichteten A vertritt B einen byzantinisierenden, durch Italien, wahrscheinlich auf dem Weg über Rom vermittelten Stil, der in verschiedenen Brechungen auch in anderen Handschriften von Cluny und in den Fresken des benachbarten Berzé-la-Ville zutage tritt. So liegt es nahe, auch B im Scriptorium des burgundischen Klosters zu suchen. Swarzenski mag sogar das Richtige getroffen haben, wenn er in diesem Maler einen Italiener vermutet; es wäre bei den engen Beziehungen zwischen Cluny und Rom nichts Ungewöhnliches, umso weniger als die Mitarbeit eines italienischen Malers an einer wenige Jahre nach 1100 in Cluny geschriebenen, heute nicht mehr erhaltenen Bibel gesichert zu sein scheint.

Als Hauptgewinn der vorzüglichen und hervorragend ausgestatteten Monographie, in der sich kunstgeschichtliche und geschichtliche Beobachtungen und Überlegungen aufs glücklichste verbinden, darf der auf eine breite Basis gestellte und jetzt wohl gesicherte Nachweis der Entstehung des Codex von Parma im Bereich von Cluny gebucht werden. Das Ergebnis der Untersuchungen wird kaum davon berührt, daß Carl Nordenfalk in einem kurz nach Schapiros Buch erschienenen Aufsatz (*Art de France* 4 [1964] 55 ff.) den Hauptmaler des Codex Parmensis mit dem in Cluny eingetretenen Albert von Trier, einem der drei Meister der nach 1100 in Cluny geschriebenen Bibel identifizieren möchte und das Verhältnis von B zu dem Maler des Lectionars aus Cluny (Paris, *Bibl. Nat.*, nouv. acq. lat. 2246) anders als Schapiro bestimmt.

München

Wolfgang Hörmann

Achim Masser: *Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters*. Mit einem Anhang: *Die Bezeichnungen für die Sakristei*. (= *Philologische Studien und Quellen*, herausgegeben von Wolfgang Binder, Hugo Moser, Karl Stackmann, Heft 33). Berlin (Erich Schmidt) 1966. 184 S., kart. DM 24.-.

Massers Untersuchung der Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus ist aus Überarbeitung und Erweiterung einer von Wilhelm Wissmann angeregten Disser-

tation entstanden, die 1959 der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität vorgelegt wurde. Sie gliedert sich nach einer Einführung in die Fragestellung (S. 9–16) in drei Teile, deren erster, „Wortgeschichten“ (S. 17–117), in 13 Paragraphen die Überlieferung von *kiricha*, *gotesbús*, *tuom*, *munistri* usw. durchforscht. Der zweite Teil (S. 118–132) über „die Bezeichnungen der Kirche entsprechend der ihr zukommenden Funktion“ fällt wesentlich kürzer aus, da er sich auf die im ersten Teil gewonnenen Ergebnisse stützen kann. Das gilt erst recht für den dritten Teil, „Deutscher und lateinischer Sprachgebrauch“ (S. 133–140), der knapp zusammenfaßt, was implizit schon vorher erkennbar wurde. Als dankenswerten Anhang fügt der Verf. eine Untersuchung der Sakristei-Bezeichnungen (S. 141–160) hinzu. Literaturverzeichnis (S. 161–177), Wort- und Sachregister (S. 178–181, 182–184) dienen der Erschließung des reichhaltigen und vielseitigen Inhalts der Arbeit.

Verschiedene Wege sind für die Anlage einer bezeichnungsgeschichtlichen Studie über das Gotteshaus denkbar. Dem Rezensenten will es scheinen, als hätte eine systematisch historische Studie den günstigeren Einstieg in das Thema gewährt. Hier wird sie – bruchstückhaft, weil vieles bereits verstreut bei den wortgeschichtlichen Erörterungen abzuhandeln war – im zweiten Teil nachgetragen. Wäre die Rolle des Gotteshauses mit ihren unterschiedlichen Aufgaben innerhalb der Kirchenorganisation an den Anfang gestellt, und wären die verschiedenen Bezeichnungen, die teilweise miteinander konkurrieren, in diesem Zusammenhang vergleichend interpretiert worden, so wäre der Leser schon eingestimmt und besser vorbereitet in die Einzeluntersuchung der Bezeichnungen eingetreten. Diese präsentieren sich in beträchtlicher Bedeutungsbreite, einander vielfach überschneidend. Bei monographischer Einzeluntersuchung jeder Bezeichnung kann es nicht gelingen, dieses Neben-, Gegen- und Durcheinander darstellerisch zu koordinieren. Es wäre wohl günstiger gewesen, zuerst das ganze Bezeichnungsfeld zu überschauen, bevor die einzelnen Furchen gezogen wurden. Doch sei hervorgehoben, daß auch die vom Verf. gewählte Gliederung Vorzüge hat, und daß an Wert und Wichtigkeit der reichhaltigen, sorgfältig differenzierten Stoffsammlung nicht zu zweifeln ist.

Es sind denn auch nicht eigentlich Einwände, die der Rezensent geltend zu machen hat. Es geht vielmehr um Ergänzungen, um das Aufzeigen einzelner Punkte, an denen die Forschungslage zu kontroversen Auffassungen herausfordert, und um Fragen, die sich aus dem vorgelegten Material ergeben. Hinsichtlich der Entlehnung des über die gesamte Westgermania verbreiteten Lehnworts ahd. *kiricha* aus vulgärgriech. *kyrikon* weicht der Verf. einer Entscheidung zwischen der Gotenese und der Annahme einer Vermittlung aus Südfrankreich über Lyon, Metz, Trier, Köln aus (vgl. S. 20–25). Zwar will auch er, in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung, die Herleitung über das Gotische „als irrig abgetan“ (S. 21) wissen. Aber auch gegen den Rhône-Maas-Mosel-Weg äußert er Bedenken, ohne eine andere Lösung anzubieten. Sein wichtigstes Gegenargument, die christlichen Kirchen seien weder zahlreich noch groß genug gewesen, um den germanischen Heiden aufzufallen (S. 22), schlägt jedoch nicht durch. Immerhin hat man an das konstantinische und nachkonstantinische Trier als Vermittler zu denken, und die christliche Reichsreligion muß sich in ihren Bauten deutlich genug geltend gemacht haben. Im übrigen erklärt weströmische Vermittlung auch zwanglos den vielerörterten Genuswechsel des Wortes Kirche (S. 22). Denn das „griechische Modewort“ (S. 21; in Anlehnung an ältere Arbeiten) ist natürlich als Adjektiv aufzufassen, und *kyrica domus* wird die Ausgangsform sein, aus der sich dann *kyrica* verselbständigt hat. Anlehnung an *basilica* (S. 22), das Jahrhunderte früher denselben Weg gegangen ist, braucht nicht angenommen zu werden.

In althochdeutscher Zeit muß das Wort *kiricha* entgegen der Meinung des Verfassers doch wohl von Anfang an neben dem Kirchengebäude auch die geistliche Gemeinschaft aller Christen bezeichnet haben, also in vollem Umfang für lat. *ecclesia* eingetreten sein. Die sehr altertümlichen Belege aus dem St. Galler Credo und dem fränkischen Taufgelöbniß (S. 28, Anm. 28) dürfen nicht bagatellisiert werden. Sie werden durch ein wichtiges Zeugnis gestützt, das dem Verf. entgangen

ist. Im Monseer Matthäus 18. 17 in Christi Belehrung über Versöhnlichkeit heißt es: *Quod si non audierit eos, dic ecclesiae* („so sage es der Gemeinde“, Luther). Der fragmentarische ahd. Text überliefert hier gerade das entscheidende Wort . . . *danne chiriuhun* (vgl. auch Mons. 37. 23; 39. 4, 12, 16, 18; 40. 14). In der besten frühalthochdeutschen Übersetzerschule wird also *kiricha* ‚Gemeinde‘ ganz unbefangen gebraucht und damit als gutes, gebräuchliches Deutsch erwiesen. Demgegenüber sind vielmehr *ladunga* und *samanunga*, die der Verf. mit Belegen anführt, Kunstwörter gelehrter Diktion. *Dem maistron dera christianheiti* wird trotz des lat. *magistris ecclesiae* in der guten und freien Übersetzung der Exhortatio ad plebem Christianam als ‚den Lehrern des christlichen Glaubens‘ zu interpretieren und wie *christanheit* in den ahd. Beichtformeln aufzufassen sein, gehört also gar nicht in diesen Zusammenhang. Die Neubildungen – so nennt sie auch der Verf. S. 28 – *ladunga* und *samanunga* gehen nicht unter, weil *kiricha* in ihren Bedeutungsbereich eindringt, sondern sie können sich gar nicht erst durchsetzen, weil in volkstümlicher Rede *kiricha* längst ihre Bedeutung deckte. Mit dem Heraustreten der Gemeinde aus christlichen Privathäusern in die Öffentlichkeit der Gotteshäuser (S. 28) – das sich übrigens mehrere Jahrhunderte vor dem Einsetzen der ahd. Überlieferung vollzog – hat die Bedeutungsentwicklung von *kiricha* nichts zu tun.

Aus Belegen wie *mina chiriuhun* der Reichenauer Beichte für Spezialfälle die Bedeutung ‚Pfarr- oder Filialkirche‘ zu erschließen (S. 35), halte ich nicht für zulässig. Man beachte die vielen *min* in dieser und den anderen aaO. herangezogenen Beichtformeln. Gemeint ist eher ‚meine Pflicht zum Kirchenbesuch‘, wofür dann freilich im allgemeinen am ehesten die zuständige Pfarrkirche in Betracht kommt. Dann aber müßte man *kirikun* der Altsächsischen Beichte (ebda) als ‚Klosterkirche‘ auffassen, denn diese Beichte ist für Mönche bestimmt. Doch werden die Verfasser all dieser Beichtformulare ganz allgemein an den Ort des christlichen Gottesdienstes und nicht an die Rechtsstellung der einzelnen Kirchen gedacht haben. „Bedeutungen“, wie ‚Pfarrkirche, Klosterkirche‘ usw. sind aus solchen Texten nicht abzuleiten. Vielmehr wird nur durch den jeweiligen Zusammenhang des Kontextes aus der umfassenden Allgemeinbedeutung ein bestimmter Sektor hervorgehoben.

Was die Bezeichnung *kirche* für nichtchristliche Kultstätten (S. 41 f.) angeht, so wird man zum mindesten für den Tempel in Jerusalem mit einer interpretatio christiana zu rechnen haben. Den diesbezüglichen Belegen des Verfassers aus dem 12. bis 16. Jahrhundert läßt sich noch ein fast vier Jahrhunderte älterer aus dem Monseer Matthäus an die Seite stellen (Mt. 23, 17): *quid enim maius est, aurum an templum, quod sanctificat aurum: . . . gold odo kirihha diu daz goth wihit*, wo ebenfalls der jüdische Tempel gemeint ist.

Zu dem aufschlußreichen Artikel „Gotteshaus“ (S. 42–53) wäre allenfalls zu fragen, wie das einmal belegte got. *gudhus* zu beurteilen ist. Einfluß des Lateinischen auf das Gotische ist nicht generell zu leugnen, und Einwirkung von *domus dei* kann nicht völlig ausgeschlossen werden. Freilich wäre die Wiedergabe der syntaktischen Fügung durch ein Kompositum keine ‚Lehnübersetzung‘ (S. 43), sondern eine ‚Lehnprägung‘. Es ergeben sich aber Bedenken. Dem got. Wort steht nicht nur mhd. *got-*, *gotehus* zur Seite, sondern man muß auch noch das ahd. *abgothus* (Summarium Heinrici) danebenhalten, das mhd. z. B. im Rolandslied weiterlebt. Die beiden Komposita machen einen recht altertümlichen Eindruck und sind von *domus dei* aus, dem schon sehr früh ein *gotes hus* entspricht, nicht recht zu erklären. Es wäre doch erneut zu fragen, ob nicht ein germanisches Erbwort *gudhus* nachträglich christianisiert und dann ein auf das Heidentum zielendes *abgothus* hinzugefügt wurde. Sonst könnte allenfalls *gudhus*, *gothus* eine früh geprägte volkssprachliche Bezeichnung für das Haus des Christengottes, die Kirche, sein, und *gotes hus* wäre als gelehrte Bildung hinzutreten.

Die größten Schwierigkeiten innerhalb des Sinnbezirks ‚Gotteshaus‘ hat stets das Wort *Dom*, ahd. *tuom* gemacht. Daß ein lat. *domus* zugrunde liegt, ist kaum zu bezweifeln, und der Übergang vom lat. Femininum zum ahd. Maskulinum (sehr selten Neutrum) ließe sich durch galloromanische Vermittlung erklären. Warum

aber gerade unter vielen christlichen *domibus* die *domus ecclesiae episcopalis* die Lehnbezeichnung *Dom* empfing, bleibt trotz aller Bemühungen des Verfassers (S. 53–70) auch weiterhin im Dunkeln. Ihrem Lautstande nach (*d* > *t*, *o* > *uo*) muß die Entlehnung spätestens in merowingischer Zeit erfolgt sein, und vielleicht darf man daran erinnern, daß in der frühen westfränkischen Kirchengeschichte die spätantiken Bischofssitze am ehesten ihr Bestehen fortsetzen und durch eine größere Ansammlung von Geistlichen auffallen konnten. So könnte die *domus* des Bischofs als Wohnstätte einer Schar von Geistlichen die Bezeichnung für das zugehörige Kirchengebäude in derselben Weise geliefert haben, wie später das *monasterium*, die Wohnstatt der Mönche, zur Bezeichnung der Klosterkirche wurde. Entgegen der Ansicht des Verfassers (S. 59 f.), der unter den beiden Möglichkeiten 1) *domus dei episcopalis* = ‚bischöfliches Gotteshaus, Bischofskirche‘ und 2) *domus ecclesiae episcopalis* ‚Wohnhaus für Bischof und Klerus‘ die erstere vorzieht, möchte ich für die zweite eintreten. Die Argumente, die der Verf. anführt, bleiben ebenso hypothetisch wie die meinigen. Wer seiner Deutung zuneigt, müßte aber zunächst erklären, weshalb das sicher ältere Wort *kiricha* für den Sonderfall der Bischofskirche verdrängt werden konnte, und weshalb *Dom* zunächst offenbar nur im westfränkischen Bereich Geltung hatte, während *kiricha* weite Verbreitung fand. Im übrigen dürfte auch die vom Verf. (S. 61) nicht erklärte Stelle im ahd. Isidor 38,1 in meinem Sinne zu interpretieren sein. Zweimal ist dort in der Nachbarschaft vom Errichten eines Hauses (*zimbren*) die Rede, wo *domus* durch *hus* wiedergegeben wird. Die dritte Stelle lautet: *et statuum eum in domo mea et in regno meo* (1. Par. 17. 14; ‚ich will ihn setzen in mein Haus und in mein Königreich‘, Luther). *Ih inan chististu in minemu dome* schreibt der Übersetzer, ‚ich setze ihn ein, gebe ihm seinen Platz in meinem Hause‘. Hier ist also nicht vom Hausbau (*hus*) die Rede, sondern von der Zuordnung zu einer Hofhaltung. Diese kann sehr wohl nach der klerikalen Rangordnung im Hause des Bischofs (einschließlich seiner Kirche) vorgestellt sein, und so wäre es begreiflich, warum dieser hervorragende Übersetzer hier das Wort *dom* wählte, – wenn meine Auffassung vor der des Verfassers den Vorzug verdient.

Zur Bezeichnung *Münster* (S. 70–83) nur wenige Worte: der Übergang von ‚Kloster‘ zu ‚Klosterkirche‘ ist klar. Aber weiter entwickelt das Wort dann auch die Bedeutung ‚große Kirche‘ und kann als ‚Bischofskirche‘ in Konkurrenz mit *Dom* treten. Die Bedeutung ‚große Kirche‘, unter die dann auch die ‚Bischofskirche‘ zu subsummieren ist, tritt nach den Belegen des Verfassers (S. 81 f.) erst seit dem 14. Jahrhundert auf, muß also auch im Zusammenhang mit der Kirchenbaukunst dieser Zeit gesehen werden. Nun erwähnt der Verf. in ganz anderem Zusammenhang (S. 121), daß die Bezeichnung *Münster* sich auf das Kircheninnere, besonders das Kirchenschiff, beziehen kann. Das gibt Raum zu weiteren Überlegungen. Ich habe an anderer Stelle (Euphorion, Sonderheft, Festgruß für Hans Pyritz, 1955, S. 11) auf den Unterschied von *burg* und *stat* als ‚befestigte Stätte‘ (von außen gesehen), und ‚lebenerfüllte Stätte‘ (von innen gesehen) hingewiesen. In einem Teil der Belege für *Münster* könnte ähnliches vorliegen. Sie lassen sich als ‚der hohe, weite Kultraum im Innern großer Kirchen‘ interpretieren. Allerdings wird zwischen Außen (Dom) und Innen (*Münster*), wie auch zwischen *burg* und *stat*, keineswegs streng geschieden. Es kann sich nur um Konnotationen handeln, die zu dem Grundbegriff ‚große Kirche‘ hinzutreten.

Eine ähnliche Unterscheidung ließe sich nämlich auch hinsichtlich der Bezeichnung *betabus* ‚Bethaus, Oratorium‘ treffen (S. 105–108). Der Verf. zitiert unter anderem Belege aus der Hohenfurter Benediktinerregel. Ihm ist Carl Selmers Ausgabe von acht mittelhochdeutschen Übersetzungen der Benediktinerregel (Cambridge, Mass. 1933) entgangen, und damit neben anderem interessanten Belegmaterial auch die rheinfränkische, aus Eberbach stammende und auf ein Frauenkloster abgestimmte Übersetzung Oxford, Bodl. Cod. Laud. Misc. 237, 13/14. Jh. (Selmer S. 245 bis 278). Hier wird sehr sorgfältig zwischen dem Oratorium als Gebäude (*betbus*, z. B. Kap. 52 und 67) und als Kultraum unterschieden. In diesem Falle wird es (z. B. Kap. 45 u. ö.) als *chor* (*cor*) wiedergegeben, der Raum also von

innen gesehen. Wo es endlich um den Übertritt aus dem weltlichen in den geistlichen Stand geht (Kap. 58), wird *oratorium* gewiß absichtsvoll als *gotzhus* übersetzt. Auch die Regeln von Admont und Altomünster unterscheiden im Kap. 44 offenbar zwischen Innen und Außen, wenn sie mehrmals *oratorium* mit *bethus*, aber *ante fores oratorii* mit *munster tür* bzw. *kirchen tür* übersetzen. Hier hätte dann allerdings *bethus* die Konnotation ‚innen‘, die ihm in der Oxforder Regel gerade fehlt.

Was der Verf. im übrigen über *betabus* als Ablösung für früh veraltendes *betabur* (S. 100–105) ermittelt, trifft gewiß zu. Doch kann ich ihm nicht zustimmen, wenn er *kap(p)ella* (S. 109–113) ganz in die Nähe von *betabur*, *betahus* rückt. Zwar ist zugegeben, daß im weiteren Verlauf der Entwicklung *betabur* durch *betahus* abgelöst und dieses schließlich durch *kappelle* verdrängt wird. Aber zunächst ist doch von *capella* als Verwahrort für den Martinsmantel auszugehen. Die zunehmende Reliquienverehrung im Karolingerreich ist bekannt, und sie wird von Friedrich Prinz, Z. f. bayr. Landesgesch. 29 (1966), S. 585 ff., mit dem Verlust der (heidnisch) kultischen Legitimation der Adelsgeschlechter in Zusammenhang gebracht, die sich durch den Besitz christlicher Reliquien einen neuen Führungsausweis zu verschaffen suchten. Es wäre erneut zu prüfen, ob nicht die *capellae* der Karolingerzeit in erster Linie als private Kultstätten der Reliquienverwahrung und -verehrung zu betrachten sind und zunächst eine ganz andere Einrichtung als die öffentlichen *oratoria*, *betehús* darstellen. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich im Verlauf der weiteren Entwicklung die Unterschiede verwischen. Die ältesten Literaturbelege, die der Verf. S. 110 aus dem Weinv und dem Parzival anführt, geben in dieser Hinsicht keine Auskunft, und es ist wohl überhaupt weniger Sache des Germanisten als die des Kirchenhistorikers, sich dieser Frage anzunehmen.

Damit wäre im Rahmen dieser Zeitschrift auch der Rezension die Grenze gesetzt. Sie soll zeigen, daß der Verf. als Germanist und mit den philologischen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, saubere Arbeit geleistet hat. Vielleicht hätte er hie und da sprachgeographische Fragen noch sorgfältiger behandeln und auf sprachliche Schichtungen genauer eingehen können. So sind z. B. *muoter-* und *tochterkirche* (S. 113 f.) gewiß Ausdrücke des rechtskundigen geistlichen Gelehrten; dagegen macht *zuokirche* für *ecclesia filialis* (S. 114) den Eindruck einer volkssprachlichen Wortprägung. Aber das sind germanistische Interna. Für viele andere Fragen (warum z. B. die Bezeichnung *toufskiricha* nur in Bayern und nur im 8. Jahrhundert auftritt) kann der Germanist keine Erklärung geben. Hier mußte der Verf. sich damit begnügen, das sprachliche Material aufzubereiten, das dem Historiker die Anhaltspunkte zu geschichtlichen Untersuchungen bieten kann.

Saarbrücken

Hans Eggers

Karl-Josef Barbian SVD: Die altdeutschen Symbola. Beiträge zur Quellenfrage (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg 14). Steyl (Steyler Verlag) 1964. XX, 250 S., 1 Übersichtstabelle, kart. DM 29.80.

Die vorliegende Untersuchung ist eine von einem Theologen durchgeführte germanistische Dissertation aus Münster, und sie führt demgemäß hinein in den breiten, problemreichen und immer noch vielversprechenden Grenzraum zwischen Germanistik und historischer Theologie. B. unterzieht achtzehn aus dem 11./12. Jahrhundert überlieferte deutsche Glaubensregeln sowie die auf altdeutscher Vorlage beruhende *Fides catholica* aus dem *Speculum ecclesiae* des Honorius von Augustodunum in ihren Einzelaussagen und ihrer Aufbaustruktur einer vergleichenden inhaltlichen und quellenkritischen Analyse. Sie erfolgt einmal in Längsschnitten, im Durchgehen jedes einzelnen der untersuchten Texte, und zum anderen in einem zweiten Ansatz in Querschnitten, die an den theologischen Einzelaussagen der Symbola orientiert sind und sich zugleich auch um deren theologiegeschichtliche Einordnung bemühen. Die Absicht ist, auf diesem Wege einen Zugang zur Geschichte der altdeutschen Symbolentwicklung zu gewinnen. B. sucht daher immer wieder, auf-