

Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian.

Von

Prof. **Karl Müller** in Breslau.

(Schluß 1.)

III.

Göttliche Vergebung und kirchlicher Friede.

Ein altkatholischer Theologe hat neuerdings die Anschauung aufgenommen, die früher meines Wissens nur durch evangelische Gelehrte vertreten worden war, daß für Cyprian die Erteilung des Friedens nur eine Handlung irdisch-kirchlicher Jurisdiktion bedeute, während bei der Vergebung der Sünde Gott allein beteiligt sei. Der Friede bedeute nur, daß die irdische Kirche dem Sünder verzeihe, d. h. ihre Strafe aufhebe, ihn wieder in ihre irdische Gemeinschaft zulasse und ihm ihre Gnadenmittel wieder zuwende. Eine Beziehung zur Seligkeit und zu Gott erhalte der Friede erst dadurch, daß dem Sünder nun wieder der Weg zu den kirchlichen Gnadenmitteln offen stehe. Es liege der Zeit ganz fern, an einen Richterspruch zu denken, den der Priester, d. h. der Bischof, im Namen Gottes ausübe².

Mit vollem Recht wendet sich diese Auffassung gegen die moderne römische Anschauung. Aber sie selbst ruht

1) Vgl. oben S. 1.

2) Vgl. die Schrift von Götz mit der von Steitz, bes. S. 39—58. Götz trifft fast in allen Punkten mit Steitz zusammen.

doch eben zum großen Teil auch auf modernen Gedanken, die der Zeit Cyprians fremd sind.

Für Cyprian besteht die Kirche niemals bloß als irdische Gemeinschaft. Die urchristliche Anschauung von der Kirche als der himmlischen Gemeinde, die in die irdische Welt hineinragt, ist noch immer lebendig, lebendig erhalten vor allem durch den täglichen Gegensatz gegen die dem Satan dienstbare Welt. Die Bedingungen, unter denen man Glied dieser Kirche heißen kann, haben sich gegen früher stark verändert; die Instanzen, die in ihr zu entscheiden haben, sind nicht mehr die alten; aber sie selbst ist im Bewusstsein der Zeit noch genau dasselbe wie ehemals: die himmlische Kirche, die auf den Geist gegründet ist, das Eigentum, die Braut Gottes, sein Haus und Tempel. Die Zugehörigkeit zu ihr, der Friede mit ihr ist identisch mit der Hoffnung auf das künftige Heil. Außerhalb ihrer Gemeinschaft ist keine Möglichkeit es zu erlangen¹.

Zu dieser hohen Schätzung paßte es gewiß schlecht, wenn ihre Ordnung nur als menschliche Satzung erschiene, wenn man die Sünde gegen sie ganz anders beurteilte als die gegen Gott. Und in der That findet sich davon auch nicht eine Spur². Wenn bei Tertullian von einer Verletzung der Gemeinde als des Tempels Gottes die Rede ist, so wird damit gerade die Sünde als ganz besonders schwer hingestellt. Gerade darum ist sie der Vergebung der Gemeinde entzogen, gerade darum ist der Sünder endgültig von der Gemeinschaft auszuschließen. Denn die Sünde ge-

1) Vgl. bes. De unitate ecclesiae und die späteren Briefe. Auch z. B. das Register bei Hartel s. v. ecclesia. Vgl. auch den Nachweis von Götz 58 unten und 59, daß pax und salus aeterna identisch gebraucht werden.

2) Die einzige Stelle, die Götz (S. 23 unten) für diesen Satz anführt, 471 21, paßt gar nicht hierher. Denn es handelt sich in Ep. 3 um einen Diakon, der seinen offenbar altersschwachen Bischof mit Schimpf und Schande behandelt hat. Da hat also der Diakon seinem Bischof persönliche Genugthuung zu leisten. Mit der Gemeinde als religiöser Größe hat das nichts zu thun. Auch bei Steitz 58 u. d. M. findet sich diese falsche Deutung.

gen die Gemeinde ist identisch mit der Sünde gegen den h. Geist, der das Wesen der Gemeinde ausmacht¹. Und wenn anderseits der Sünde wie der Genugthuung eine Beziehung auf die Gemeinde gegeben wird, so bedeutet das nicht, daß die Gemeinde beleidigt, ihre Ordnung verletzt sei und sie darum wieder ausgesöhnt werden müsse, sondern daß sie Ärgernis genommen habe, betrübt worden sei und durch die Buße wieder erbaut, getröstet werden müsse, oder daß sie erweicht werde und dem Sünder ihre Fürbitte wieder zuwende². Aber das sind dem Wesen der Sache gemäß nur Nebenpunkte und Nebenwirkungen der Buße.

So kehrt also die Sünde auch bei Cyprian ihre Spitze nur gegen Gott³, und darum steht auch die Vergebung allein

1) Tertullian, de pudic. 19 (838 9 Öhler) mit 15 (825 20). 16 (826 19). Über den Geist s. bes. 13 (820 10 u. 16). 21 (844 9).

2) Bei Cyprian vgl. De lapsis 36 (264 5 ff.): Wer nach dem Fall durch neues Bekenntnis Deo satisfecerit, . . . , exauditus et adjunctus a Domino quam contristaverat nuper laetam faciet ecclesiam. Für spätere Quellen sei verwiesen auf die Stellen bei Morinus Commentarius etc. (1651). 1) V, 4 8 mit 6 8 (262 a B vgl. mit 268 a B): ut qui cum multorum destructione se perdidit, cum multorum aedificatione se redimat und V, 4 12 (263 a C): id tamen agat quod non solum illi prosit u. s. w. 2) für die Fürbitte VIII, 8 12 f. 9 2–6 (532 ff.).

3) Das ist De lapsis 17 (249 17 ff.) insbesondere von den Sünden gegen Gott gesagt, gilt aber schließlic von allen.

Was diesen Unterschied zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen oder den Nächsten betrifft, so stammt er bekanntlich aus 1 Sam. 2, 25 und ist danach auch der jüdischen Theologie geläufig. Vgl. Morinus II, 8, S. 84 ff. Vgl. übrigens auch den verlorenen Sohn: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel (= Gott?) und vor dir.“ Mir scheint, daß die alte Kirche mit diesem Unterschied nicht sowohl an das Objekt denkt, das durch die Sünde betroffen wird, als vielmehr an die Frage, ob die Gemeinde hier ein Recht regelmäßiger Vergebung habe oder nicht. Das wird auch gerade durch die Bibelstelle nahe gelegt, aus der die Unterscheidung stammt. Je weiter daher der Kreis der Sünden wird, die in der Gemeinde selbst gleichsam erledigt werden dürfen, um so mehr verengt sich der Umfang der Sünden gegen Gott. Daher ist es bezeichnend, daß bei Cyprian, soviel ich sehe, nur noch die Sünde der Verleugnung darunter fallen; vgl. bes. 17 2 (522 7 ff. Gegensatz sind peccata quae non in Deum committantur) mit 16 2 (518 17 ff.); auch 59 13 u. 16 (682 2 u. 686 17). 64 1

bei ihm ¹. Darum ist auch der wirkliche Zweck der Buße nur Genugthuung an Gott, Versöhnung des erzürnten Gottes, seine Vergebung ². Sie werden erreicht durch innere und

(717 10), De lapsis 17 (249 18. 21 f.) und endlich Testimonia III, 28 (142 6 ff.) mit den Bemerkungen von Rettberg 75 und Ritschl 15. Nur im Anschluß daran erscheint De lapsis 16 (248 24 f.) der Empfang des Herrnleibs durch die unbüßfertigen Gefallenen als eine noch schwerere Sünde gegen Gott als der Abfall selbst. Vgl. endlich, daß später, da auch die Sünde des Abfalls sichere Vergebung findet, die Unterscheidung ganz verschwommen und zugleich bedeutungslos wird.

Götz hat sich S. 4 über die Stellen in Ep. 16 u. 17 ausgesprochen, aber meines Erachtens nicht richtig. So wenig es schlechthin zutrifft, daß Mord, Ehebruch und Idolatrie die Vergehen seien, um deren willen dem Büßer in der alten Kirche die öffentliche Buße auferlegt wurde, ebenso wenig ist es richtig, bei Cyprian die Idolatrie mit den beiden andern schweren Sünden auf eine Stufe zu stellen. Denn für die Unzucht besteht schon eine feste Möglichkeit kirchlicher Wiederaufnahme, für den Abfall nicht. Daher polemisiert Götz S. 4 ganz ohne Grund gegen Sirmond, der die *minora peccata* in Ep. 16 f. auf schwere Sünden deutete, die doch nicht zu den *gravissimis et extremis delictis* gehören, wie bei Cyprian der Abfall. Mit Sirmond stimmt darin ganz richtig auch Morinus überein (II, 5 2 [77 a A]). Daß unter den *minora peccata* die täglichen Sünden verstanden würden, ist ja schon deshalb unmöglich, weil Cyprian dort ausdrücklich sagt, daß die Sünder die kirchliche Gemeinschaft nur nach Buße, Exomologese und Handauflegung wieder gewinnen. Das paßt doch nicht auf den Fall, den Götz annimmt, daß einer aus besonderem Bußeifer auch die kleinen Sünden vor der Gemeinde sühnen wollte. Solche Fälle kommen allerdings vor (hierher gehört vielleicht auch De laps. 28, wiewohl da nur dem Bischof bekannt wird). Aber dann handelt es sich nicht um das *jus communicationis*. Vgl. auch die Identität der Ausdrücke hier und 4 4 (476 s f.), wo es sich im Vergleich zu dem Rückfall von 476 2 ff. um ein *peccatum minus* handelt, das aber doch durch die öffentliche Buße gesühnt werden muß.

1) Darin haben Steitz und Götz 47 ff. ganz recht, wenn ich auch vielem, was bei Götz a. a. O. steht, widersprechen muß. Die Hauptstelle ist De lapsis 17 (249 17 ff.).

2) Ich citiere nur einige besonders bezeichnende Stellen, da sich dieser Gedanke ja fortwährend wiederholt. So fordert der römische Klerus 30 6 (554 9 f.) zum Gebet dafür auf, *ut effectus indulgentiae e lapsorum subsequatur et paenitentiam*. So bezeichnen die römischen Konfessoren 31 7 (563 11 ff.) die Buße als das Mittel, abzuthun (*delere*), was man begangen hat. Dazu Cyprian 56 2 (648 19 f. 649 9 ff.), wo in-

äußere Demütigung, durch Gesinnung wie Werke der Buße. Dabei fordert Cyprian allerdings zunächst die richtige Art, den vollkommenen Ernst, die ganze Aufrichtigkeit, die entsprechende Dauer der Buße¹. Aber er verlangt auch unzweideutig, daß das Quantum der Bußleistung der Schwere der Sünde entsprechen müsse². Darum verzichtet er darauf, eine bestimmte Bußzeit allgemein oder auch nur einem Einzelnen zum voraus vorzuschreiben. Das geschieht auch später nicht, da man die Frage der Gefallenen auf einer Synode regelt. Man läßt vielmehr alles auf die Schwere des einzelnen Falls und das Maß und den Eifer der Buße ankommen³.

Wie verhält sich zu dem allem die Gemeinde? Sie hat den Sünder ausgeschlossen, d. h. sie versagt ihm nicht die äußere Gemeinschaft, hält sie vielmehr geflissentlich aufrecht, um ihn zur Buße anzuhalten. Erst wenn es sich

dulgentia oder clementia Domini als Ergebnis des neuen Bekenntnisses und dreijähriger Buße erscheint; ferner De lapsis 13 (246 20–22). 16 (248 22), wo als Ergebnis der Buße die expiata delicta sowie die offensa placata indignantis Domini et minantis erscheinen, 36 (263 15. 24 f.). — Über die satisfactio brauchen Stellen erst recht nicht genannt zu werden. Vgl. auch De opere et eleemosynis.

1) So hat, wie ich glaube, Götz 20 f. den Ausdruck plena satisfactio richtig gedeutet. Vgl. übrigens schon Alaspinaeus (d'Aubespine), observationum ecclesiasticarum II, 30 (Ausg. von Paris 1679 mit Optatus Milev. und Facundus Hermian. zusammen S. 90). Justum tempus wird für die Dauer der Buße gefordert 44 (476 8 mit dem bezeichnenden Zusatz aestimato justo tempore), 16 2 (518 18). Vgl. auch 55 6 (627 22) diu; 57 2 (651 21) tempore longiore; 64 1 (717 13) legitimum et plenum tempus.

2) De lapsis 35 (262 17 u. 19): quam magna deliquimus, tam granditer defleamus; und: paenitentia crimine minor non sit.

3) Vgl. daß Cyprian von Anfang an die Untersuchung jedes einzelnen Falles sich vorbehält und von andern fordert 15 3 (515 11 ff.). 17 1. 2 (522 2 u. 9). 26 (539 17). 27 2 (542 9 f.). Dann die Beschlüsse der karthagischen Synode von 251: traheretur diu paenitentia . . . et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum (55 6 vgl. auch 17 [627 22 ff. 636 7]), und die noch eingehenderen Unterscheidungen 55 13 (633 1 ff.). 57 5 (655 10 f.). — Die Thatsache, daß nie zum Voraus eine bestimmte Zeit der Buße festgestellt wird, heben auch Fechtrop 130, Ritschl 193 und Götz 16 f. hervor.

herausstellt, daß einer von sich aus die Gemeinschaft mit der Kirche endgültig aufgibt und sich zum heidnischen oder schismatischen Leben wendet, muß auch die äußere Gemeinschaft mit ihm abgebrochen werden¹. Aber auch die bußfertigen Sünder müssen doch zunächst von der Opfer- und damit auch der Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen werden². Würde ihre Gabe zum Opfer zugelassen, so machte sich der opfernde Priester ihrer Sünde selbst teilhaftig³. Denn Opfer und Eucharistie fordern eine heilige Gemeinde. „Das Heilige den Heiligen“⁴. Wer mit Bewußtsein einen Sünder zuliefse, erklärte damit, daß er dessen Sünde nicht für Sünde achte.

Also kann die Gemeinde oder für sie der Bischof den Sünder erst dann zum Opfer wieder zulassen, wenn er seine Buße vollständig geleistet, wenn Gott ihn wieder angenommen d. h. ihm vergeben hat⁵. Es ist ein schweres Vergehen, wenn der opfernde Bischof oder Presbyter den Ausgeschlossenen wieder zuläßt, ehe er die Buße vollbracht, also Gottes Vergebung gewonnen hat⁶.

1) Über die seelsorgerliche Arbeit an den Gefallenen vgl. z. B. das Schreiben des römischen Klerus 8 2 (487 9 ff.). Über ihre Grenzen vgl. Cyprian 65 5 (725 11 ff.): *Lapsi . . . nec ecclesiam catholicam . . . derelinquant: sed . . . ad ecclesiam pulsant . . . Ergo contumaces et Deum non timentes et ab ecclesia in totum recedentes nemo comitetur.*

2) Vgl. S. 26 Anm. 2.

3) Dieses Motiv der Novatianer weist zwar Cyprian im Namen seiner Partei ab und sagt: jedermann könne nur durch seine eigene That schuldig werden 55 27 (644 21 ff.). Allein seine Praxis weist auf dasselbe Motiv, und gelegentlich spricht er es auch geradezu aus (67 3. 9 [737 5 ff. 743 3 ff. 11 ff.]). Außerdem aber wird durch Sünder, die vor Ablauf ihrer Buße zur Eucharistie zugelassen werden, der Leib des Herrn entweiht (15 1 [514 12]. *De lapsis*. 16 [248 23 f.]).

4) Aus älterer Zeit Sohm I, 34 11.

5) 66 9 (733 18 ff.): *Si Domino et Christo ejus . . . plenissime satisfeceris, communicationis tuae poterimus habere rationem.* *De lapsis* 35, insbesondere die Worte der Anm. 191 2, in denen die Bedingung des Friedens liegt.

6) Vgl. 15—17 (514 9 ff. 518 17 ff. 522 7 ff.). 59 13 (680 9 ff.). 64 1 (717 8 ff.). *De lapsis* 16 (248 20—27).

Daraus ergibt sich von selbst, daß die Gemeinde mit ihrem Frieden einfach die Folgerungen aus dem göttlichen Frieden zieht, der dem Sünder geschenkt ist. Aus eben dem Grund wollen die Gefallenen den Frieden von der Kirche erzwingen, weil sie ihn auf Grund des Votums der Märtyrer schon im Himmel haben ¹.

Aber wie gewinnt die Kirche Kunde davon, daß Gott einem Sünder vergeben hat?

Die Antwort kann nur sein: dadurch, daß sie die Überzeugung gewinnt, daß des Sünders Buße nun vollwichtig sei, dem Maß seiner Sünde entspreche ². Aber daraus ergibt sich sofort, daß diese Überzeugung nie unbedingt sicher sein kann. Nur einen Fall giebt es, wo keinerlei

1) Vgl. besonders 36 1 (573 5 ff.) *pacem . . . vindicarent, immo jam et in coelis habere se dicerent*. Worauf der römische Klerus bemerkt: *qui si habent, quid petunt quod tenent?* Götz 59 hat diese Stelle mißverstanden, wenn er die Gefallenen sagen läßt, sie hätten den Frieden schon nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel. Wenn der römische Klerus die Worte der Gefallenen nicht verdreht hat, können sie nur bedeuten, daß sie den Frieden mit der Kirche als ein Recht verlangen, eben weil sie ihn auf Grund des Votums der Märtyrer im Himmel schon haben; die Worte könnten ebenso gut so gestellt sein: *immo jam et habere in coelis*. Also der Friede im Himmel muß den mit der Kirche zur unmittelbaren Folge haben, nicht aber verbürgt der Friede mit der Kirche den mit Gott. — Hierher gehört vielleicht auch 22 2 (535 5), wo die sinnlosen Worte Lucians: *peto ut sicut hic u. s. w.*, vgl. oben S. 19 Anm. 4), dem Sinn nach vielleicht so ergänzt werden dürfen: *ut sicut <in coelis, ita etiam> hic . . . habeant pacem*.

2) 25 (536 11 ff.). Bischof Caldonius an Cyprian: der Friede dürfe nicht blindlings erteilt werden. Aber die Gefallenen, die jetzt wieder bekannt haben, Haus und Gut haben fahren lassen und Christus in Buße nachfolgen, *videntur mihi abluisse prius delictum*. Er fragt sodann Cyprian um seine Ansicht darüber. Dessen Antwort steht in 26 (538 6 ff.): *Diese Gefallenen pacem . . . sibi ipsi vera paenitentia et dominicae confessionis gloria reddiderunt sermonibus suis justificati*. — Vgl. auch Ep. 56 bes. 649 9 ff., wonach Cyprian der Meinung ist, daß die dreijährige Buße den Betreffenden genüge, um Gottes Barmherzigkeit zu erbitten und daß ihnen deshalb Friede gewährt werden könne; und Ep. 57, wo zwar die Buße immer als Bitte an Gott beschrieben ist (651 14. 652 13 u. s. w.), als ihr Ziel aber die *pax* oder *communicatio* erscheint (650 20. 651 15. 25. 652 17 f. 21 f. u. s. w.).

Zweifel besteht: das Martyrium tilgt auch die schwersten Sünden auf einmal, führt auch den Gefallenen unmittelbar zu Gott und gewährt darum ohne alle Frage auch den Frieden mit der Kirche¹. Aber schon nicht mehr ganz sicher ist man, wenn es sich nicht um das Martyrium, sondern um eine geringere Form des Bekenntnisses handelt². Die Unsicherheit wächst, wo keine derartige außerordentliche Leistung vorliegt³, und am stärksten ist sie natürlich da, wo die Buße vorzeitig durch den Tod unterbrochen wird.

Bei dieser Unsicherheit ist es doppelt begreiflich, daß

1) Das ist bekannt. Vgl. 8 3 (487 16). 19 2 (526 13 ff.). 55 4 (625 19 — 626 10) und besonders De lapsis 13 (246 20 ff.), wo an zwei Fälle der Vergangenheit aus Karthago erinnert wird, die der gegenwärtigen Unbufsfertigkeit der Gefallenen entgegengestellt werden, Castus und Aemilius, denen der Herr verziehen hat, nachdem sie vorher in der Verfolgung schwach gewesen waren, dann aber durch das Martyrium Gottes Verzeihung erbeten hatten.

2) S. die Stellen S. 193 Anm. 2.

3) Vgl. 56 2 (648 19 f. und 649 9): *puto his indulgentiam Domini non defuturam u. s. w.; quibus aestimamus ad deprecandam clementiam Domini posse sufficere, daßs sie drei Jahre lang beständig Buße gethan haben. Certe non puto incaute et temere his pacem committi u. s. w.* (vgl. S. 193 Anm. 2). Dazu die Stelle S. 192 Anm. 5 aus 66 9 (733 18 ff.), an die sich die Worte schliessen: *manente tamen apud nos divinae censurae respectu et metu; et prius Dominum meum consulam an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti sua ostensione et admonitione permittat.* Dazu vgl. z. B. die Parallele zwischen der langen und schliesslich doch unsicheren Buße der Gefallenen und der rasch und sicher gewonnenen Seligkeit der Märtyrer 55 20 (638 16 ff.):

ad veniam stare,	ad gloriam pervenire,
missum in carcerem non exire	statim fidei et virtutis accipere
donec solvat novissimum quadrantem,	mercedem,
pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne,	peccata omnia passione purgasse,
pendere in die iudicii ad sententiam Domini.	statim a Domino coronari.

Besonders der letzte Satz beweist deutlich, wie wenig sicher das Ergebnis ist.

man nach Mitteln umschaute, sie zu überwinden. Dazu dienen die Märtyrer.

Sieht man sich die Ausdrücke an, in denen von der Rolle der Märtyrer in der Bußdisziplin die Rede ist, so zerfallen sie zunächst in zwei Hauptklassen. Die eine bezieht sich auf die Vergebung Gottes, die andere auf den Frieden der Kirche. In beiden Klassen aber wird nun ihre Rolle wieder verschieden bestimmt.

Auf der einen Seite erscheinen sie nicht nur als die, die bei Gott für die Gefallenen um Vergebung bitten¹, sondern auch als die, die selbst vergeben². Auf der andern Seite empfehlen sie der Gemeinde die Sünder zum Frieden oder bitten für sie darum³. Aber sie versprechen ihnen auch den Frieden⁴ — nämlich für die Zeit, da sie zum Herrn eingegangen sind —; ja sie erteilen ihn sogar selbst⁵.

1) Vgl. dazu die Stellen im Brief Celerins 530 21 ff.: *donec auxilium . . . Jesu Christi et pietas per te vel per eos dominos meos, qui coronati fuerint, a quibus postulaturus es, subvenerit. 531 3 ff.: Christus werde den Frauen auf Grund ihrer Buße und guten Werke und vobis martyribus suis petentibus verzeihen. 531 22 f.: Celerin vertraut auf die sanctas orationes et petitiones, quoniam estis amici sed et testes Christi. Cyprian in 18 1 (524 1): qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adjuvari possunt. Dazu 19 2 (525 16 f.). 37 4 (578 23 ff.): vox illa purificatione confessionis illustris . . . ad Dei aures penetrat et . . . inpetrat de Domini bonitate quod postulat. Quid enim petitis de indulgentia Domini quod non inpetrare mereamini?*

2) Vgl. hierüber Celerin 531 15 ff. Lucian möge seine Kollegen bitten, daß der, der von ihnen zuerst gekrönt werde, ihnen tale peccatum remittant. 532 2 in unmittelbarem Anschluß an die Stelle 531 22 der vorigen Anmerkung: *testes Christi qui omnia indulgeatis.* Gegen diesen Wahn Cyprian *De lapsis* 18 (bes. 250 4. 12 ff.).

3) Daher spricht Cyprian von den desideria der Märtyrer 15 ff. (513 17. 514 6. 515 4. 521 18. 523 6 u. s. w.) und kehrt oft der Ausdruck *pacem postulare* wieder, z. B. ebendas. 514 7, auch *petitio* 514 9. 516 6, *pacem dari desideratis* 516 4. 524 7. Vgl. auch 27 1 (541 7) u. s. w.

4) *pacem promittere* bei Cyprian 525 19 f. 528 16. 21.

5) Bei Lucian ep. 22 sagt Paulus 534 5 f.: *si quis post arcessitionem meam abs te pacem petierit, da in nomine meo.* — Lucian selbst sagt 534 8: *pacem dimisimus.* Sämtliche Konfessoren in 23 (536 4): *nos*

Beide Reihen von Ausdrücken gewinnen aber erst dadurch das rechte Licht, daß Friede und Vergebung auch wieder als ganz identisch erscheinen¹.

Andererseits ist aber wohl zu beachten, daß jene mannigfachen und scheinbar widersprechenden Ausdrücke für das, was die Märtyrer an den Gefallenen thun, fast durchweg von denselben Personen und von allen Schichten durcheinander gebraucht werden². Schon dadurch wird erwiesen, daß sie im Grund nur einen Sinn ausdrücken können. Das bestätigt sich vollends daran, daß Cyprian auch in solchen Wendungen, die die Märtyrer Sünden vergeben und Frieden bewilligen lassen, zunächst nichts Schlimmes findet³. In

universos . . . dedisse pacem. Der Anspruch der Gefallenen, se pacem a martyribus accepisse 27 2 (542 11); pax data 542 14 f.

1) Vgl. z. B. Lucian nach Cyprian 27 3 (543 14) *mandat pacem dari et peccata dimitti*. Dazu Cyprian *De laps.* 35 an die Gefallenen, die sich den Frieden erzwingen wollen, sie sollen nicht *veniam vindicare*. Derselbe Gedanke liegt auch in dem Einwurf der Novatianer, die Gefallenen, die künftig Märtyrer werden wollen, brauchen den Frieden gar nicht, den der Bischof verleihe. Sie, die mit ihrem Blut getauft werden, erhalten den Frieden ihrer Glorie und empfangen von Gott höheren Lohn (57 4 [653 12 ff.]). Denn die Wirkung der Bluttaufe, die mit dem Frieden des Bischofs parallelisiert wird, ist eben zunächst die volle Sündenvergebung. Dazu die Stellen bei Götz 58 unten und 59, aus denen die Identität von *pax* und *salus* hervorgeht und die leicht vermehrt werden könnten.

2) Nur daß die Märtyrer vergeben und den Frieden erteilen, hat Cyprian nicht ausgesprochen, sondern teils ohne weiteren Zusatz, teils mißbilligend als Anspruch anderer erwähnt. Aber allzu viel Gewicht wird man darauf auch nicht legen dürfen. Es ist doch eine ähnliche Ungenauigkeit, wenn Cyprian Sünden durch den Bischof vergeben läßt. 59 16 (686 18 f.): *delictis plus quam quod oportet remittendis paene ipse delinquo*. (Dagegen steht 686 16 *remitto omnia* offenbar von Privatbeleidigungen.) *De laps.* 29 (258 19) *remissio [facta] per sacerdotes*. Götz 25 unten nimmt die Worte „*satisfactio et*“, die vor *remissio* stehen, auch zusammen mit *facta per sacerdotes* und gewinnt dadurch einen etwas anderen Gedanken.

3) Vgl. daß er Celerins Brief, nach dem doch die Märtyrer vergeben (S. 195 Anm. 2), 27 3 (543 5 ff.), nach Rom schickt zum Zeichen dafür, Celerinus . . . *quam sit moderatus et cautus et humilitate ac imore sectae nostrae [= unserer Grundsätze] verecundus*. Cyprian

der That findet sich auch nur eine einzige jener Anschauungen charakteristisch ausgeführt und eingehend begründet, nämlich die, daß die Märtyrer bei Gott für die Gefallenen bitten. Die Kraft ihrer Fürbitte beruht eben darauf, daß sie durch das Verdienst ihres Bekenntnisses bei Gott vieles oder alles erreichen. Denn sie allein gehen unmittelbar vom Tod in die Gemeinschaft Gottes ein¹. Darum aber können ihre Fürbitten eben erst nach ihrem Hingang wirksam werden², obwohl gelegentlich und unter bestimmten Umständen auch der Fürbitte von Konfessoren, die nicht einmal gefoltert sind, unbeschränkte Wirkung zuerkannt wird³ und andererseits diese Wirkung auch bei vollendeten Märtyrern erst am jüngsten Gericht eintreten soll, wenn sie als Beisassen Gottes auftreten⁴.

Gerade diese Auffassung aber, daß die Märtyrer durch ihre Fürbitte auf Gott wirken, fügt sich auch allein wirklich den oben ausgeführten Grundsätzen Cyprians ein.

Wenn nämlich die Gemeinde über die Vergebung Gottes unsicher bleiben muß, so wird sich diese Unsicherheit trotz allem auch auf die Fürbitte der Märtyrer übertragen.

Unmöglich kann jedes Versprechen, das die Märtyrer in dieser Beziehung auf Erden gegeben hatten, im Himme-

findet auch an Lucian nicht das anstößig, daß er *mandat pacem dari et peccata dimitti*, sondern daß er das *thut in Pauli nomine*, statt in *nomine patris et filii et spiritus sancti* (gegen Götze 52 ü. d. M.). Erst später sind ihm derartige Wendungen verdächtig, offenbar weil die Gefallenen sich auf den Wortlaut berufen. Vgl. *De laps.* 18.

1) Vgl. den stehenden Ausdruck *coronari*, der nur proleptisch auch schon von den Gefolterten gebraucht wird, deren Tod man sicher erwartet. Sodann die Parallele zwischen den büßenden Gefallenen und den Märtyrern. S. 134 Anm. 3.

2) Vgl. S. 11 Anm. 1 f.

3) 374 (578 23 ff.). Es handelt sich um die römischen Konfessoren, die sich auf Cyprians Seite gestellt haben und daher überschwängliches Lob erhalten.

4) *De laps.* 17 (249 26 ff.). 18. Vgl. dazu 153 (515 10): *amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi*. Dagegen hat Cyprian gerade zur Zeit von Ep. 15 daran festgehalten, daß die Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tod wirksame Fürbitte leisten. Vgl. 163 (519 21.)

realisiert werden. Denn Gott kann unter allen Umständen nur dem Bußfertigen vergeben. Die Märtyrer aber sind, so lange sie auf Erden leben, dem Irrtum und der Täuschung unterworfen, können sich selbst überheben und mit ihren Versprechen die Schranken überschreiten, die ihnen gesetzt sind. Sind sie aber abgeschieden und allen diesen Gefahren entrückt, so weiß wiederum die Gemeinde nicht, für wen sie im Himmel wirklich bitten können, für wen nicht. Sie muß also auch darüber sich ein selbständiges Urteil bilden¹. Wenn also die Märtyrer versprechen, für einen Gefallenen bei Gott Fürbitte zu leisten, so kann das für das praktische Verhalten der Gemeinde gegen den Sünder nur etwa die Bedeutung einer Empfehlung haben. Sie kann daraus schliessen, daß sie nun den Sünder auch schon früher in ihre Gemeinschaft zulassen kann, als es ohne jene Fürbitte möglich wäre. Aber sie ist darum nicht der Aufgabe enthoben, zu untersuchen, ob die Fürbitte begründet sei und auf Erhöhung rechnen dürfe². Darum werden auch die Märtyrer von Anfang an ermahnt, nur den Gefallenen den Frieden zu geben d. h. ihre Fürbitte zuzuwenden, von denen sie überzeugt sein können, daß sie mit ihrer Genugthuung dem Ziel nahe sind³. So hat also Cyprian schon von Anfang an die Ansicht vertreten, daß der Einfluß der Märtyrer, ihre thatsächliche Wirkung auf Gott verhältnismäßig

1) De lapsis 18 (250 15 ff. bes. 19 ff.): Wenn die Märtyrer um etwas bitten, ante est ut sciamus illos de Domino inpetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. Neque enim statim videri potest divina majestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum. Diesen Satz weist dann c. 19 ausführlich an den Fürbitten alttestamentlicher Frommen nach.

2) Daher wird eben die Empfehlung der Märtyrer häufig genug als Bitte um Gewährung des Friedens bezeichnet, und man wird deshalb auch ihre libelli besser mit „Bittschrift“ übersetzen als mit „Schein“. Die Worte „communicet ille“ sind in diesem Sinn gehalten.

3) 15 4 (516 11 f.): quorum paenitentiam satisfactioni proximam conspiciat. Dazu 515 9 ff.: vos quoque solliciti et caute petentium desideria ponderetis utpote amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi inspiciatis et actum et opera et merita singulorum; ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis.

gering sei. Trotzdem aber hat er, wie wir sahen, zunächst streng darauf gehalten, daß kein Gefallener den Frieden bekommen könne, der nicht solch ein Versprechen der Märtyrer für sich aufzuweisen habe. Er handelt eben unter dem Einfluß einer festen Überlieferung. Aber ebenso hat ihn der Mißbrauch, der mit der Fürbitte der Märtyrer getrieben wurde, veranlaßt, hier immer vorsichtiger zu werden und schliesslich diesen Faktor ganz zu streichen. Da heisst es dann: die Rolle der Märtyrer beginnt erst, wenn nach dem Untergang dieser Welt das ganze Volk Christi vor seinem Richterstuhl stehen wird. Noch ist das Blut der Märtyrer selbst nicht gerochen. Wie können sie da für andere eintreten wollen! ¹

Wenn es nun trotz dieses Bewußtseins der Unsicherheit alles dessen, was die Gemeinde und ihre bevorzugten Instanzen thun können, nicht so ganz selten ist, daß von Bischof oder Märtyrern gesagt wird, sie vergeben Sünde ², so wird man darin nicht bloß einen ungenauen Ausdruck sehen dürfen, sondern vielmehr schliessen müssen, daß neben jener ersten Anschauung, die Cyprian eigentlich vertritt, eine andere bestanden habe, wonach bestimmte Personen wirklich vergeben können. In ihr fehlt gerade jenes Moment der Unsicherheit vollkommen; man weiß vielmehr, daß das Urtheil des Bischofs das Urtheil Gottes ist, daß in den Märtyrern Gott selbst vergiebt. Wenn sich diese Anschauung trotz der entsprechenden Ausdrücke in Karthago zur Zeit Cyprians thatsächlich nicht mehr nachweisen läßt, so ist sie doch in früherer Zeit für die Geistesträger wie die Märtyrer bezeugt ³ und in der Sprache der Gemeinde erhalten geblieben, um von da aus auch wieder auf das Leben zurück-

1) De lapsis 17 (249 26 ff.) und 18.

2) Vgl. S. 195 Anm. 2 und S. 196 Anm. 2.

3) Vgl. Preuschen a. a. O. S. 25 f.; Sohm I, 32 9. — Der Bischof vergiebt *leviora delicta*, vgl. Tertullian de pudic. 18 Schluß: *veniam ab episcopo consequi*. — Von den Geistbegabten aber läßt sich eine ununterbrochene Kette von Joh. 20 22 f. bis auf Tertullian (bes. de pudic. 21 sq.), Origenes, die pseudoklementinischen Briefe De virginitate u. a. nachweisen.

zuwirken. Denn die hohen Erwartungen, die man von der kirchlichen Gemeinschaft hegt, die Zuversicht, die man später auf die priesterliche Absolution setzt, sie gehen eben aus dieser mehr empfundenen als klar bestimmten Identität zwischen dem Urteil Gottes und dem der berufenen Organe in der Gemeinde hervor.

In dieselbe Vergangenheit und Grundanschauung führt es, wenn die göttliche Vergebung mit der Wiedereinsetzung in die kirchliche Gemeinschaft gleichgesetzt wird. Denn damit ist eben nichts anderes ausgedrückt, als daß die Mitgliedschaft der irdischen Kirche sich mit der in der himmlischen decke, daß das Handeln der unteren Gemeinde zusammenfalle mit dem der oberen.

Bei Cyprian ist auch diese Identität noch erhalten, obgleich sich bei ihm auch das Moment der Unsicherheit, das zu keiner Zeit gefehlt hat, sehr verstärkt hat. Es ist der unmittelbare Nachhall jener alten Anschauung, wenn Cyprian in bekannter Weise den Satz vertritt, daß außerhalb der Kirche niemand gerettet werden, niemand Vergebung finden könne. Es liegt doch nicht so, wie es so oft dargestellt wird, als ob der Anspruch, daß man in der Kirche allein selig werden könne, erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung wäre. Vielmehr ist er durchaus urchristlich. Gerade das, was man den starren oder äußerlichen Kirchenbegriff Cyprians nennt, ist das urchristliche Element in ihm. Unerträglich wird er für uns auch nur dadurch, daß über die Zugehörigkeit zur Kirche später so ganz andere Bedingungen entscheiden als ehemals, und daß Instanzen den Ausschlag geben, die den Geist nicht mehr kraft persönlicher Eigenschaften, sondern vermöge des amtlichen Charakters haben, daß also der urchristliche Anspruch festgehalten wird, obwohl die Verhältnisse ganz anders geworden sind.

Aber auch bei der Auffassung, daß Vergebung und Friede identisch seien, war das Moment der Unsicherheit von den irdischen Verhältnissen nie zu lösen. Die älteste Kirche hatte deshalb für gewöhnlich auch die bußfertigsten Sünder nicht wieder aufgenommen, wenn es sich um so schwere

Sünden handelte, daß sie sich nicht getraute, zu entscheiden, ob und wann dem Büßer vergeben werden könne. Wenn nicht eine besondere göttliche Kundgebung eintrat oder eine Genugthuung vorlag, zu deren Vollgewicht man unbedingtes Vertrauen haben konnte — das Martyrium oder der Fall, daß ein Märtyrer seine überschüssigen Verdienste dem Sünder zuwandte —, so blieb der Sünder bis zum Tod ausgeschlossen.

Jedoch wenn einmal irdische und himmlische Gemeinde identisch gedacht wurden, so konnte man sich mit den Realitäten des irdischen Lebens unter allen Umständen nur durch Inkonsequenzen abfinden. Es war unmöglich, den Sünder, der mit aufrichtiger Reue und in eifriger Buße Genugthuung leistete, ebenso zu behandeln wie den unbußfertigen, der sich wieder dem heidnischen Leben zuwandte. Aber es war von jener Anschauung aus doch eine Inkonsequenz, wenn man ihm die Aufnahme versagte und doch die Hoffnung nicht abschnitt, daß Gott ihm endlich vergeben und ihn in die zukünftige Gemeinde aufnehmen werde. Die Inkonsequenz war da nicht größer, wenn man ihn in die Kirche wieder hereinließ und nur hinzufügte, die Wiederaufnahme könne ihm die göttliche Vergebung, die einstige Aufnahme in die himmlische Gemeinde nicht verbürgen. In beiden Fällen decken sich eben irdische und künftige Gemeinde nicht mehr: im einen konnte man dort Mitglied werden, ohne es hier zu sein, im andern hier es sein und doch dort nicht. Auch zu dieser Inkonsequenz aber war man dadurch veranlaßt, daß man dem Sünder, der aufrichtig Buße that, die Hoffnung auf das Heil nicht abschneiden konnte, daß es also als Pflicht der Barmherzigkeit erschien, ihn wieder in die Gemeinde zuzulassen, in der man allein das Heil gewinnen konnte.

So erscheint die Sache bei Cyprian, wie vorher bei Kallist. Zunächst allerdings hält Cyprian den Grundsatz aufrecht, der aus der alten Auffassung stammt, daß die Gemeinde erst dann aufnehmen könne, wenn sie annähernd gewiß sei, daß Gott dem Sünder vergeben habe. Im Lauf der Zeit aber kommen mildere Gedanken. Er weiß, daß

der Sünder, der aus der Gemeinde ausgeschlossen ist, zugleich der Hoffnung auf das göttliche Erbarmen, auf den Anteil an der künftigen Herrlichkeit beraubt ist¹. Er erinnert sich, wie einst Kallist, der Gleichnisse vom verlorenen Schaf und vom barmherzigen Samariter. Er schließt aus ihnen wie aus dem Vorbild Christi und Gottes, daß die Gemeinde barmherzig sein müsse². Er sieht daraus, daß das verlorene Schaf nicht tot, sondern nur ermattet, der gefallene Bruder nur verwundet und halbtot sei, also wieder genesen könne und daher gegen den Teufel geschützt werden müsse, der ihn vollends umbringen will, d. h. gegen die Gefahr, daß er durch die Härte der Kirche dem Heidentum zugezogen werde, wo man wenigstens ein bequemes diesseitiges Leben findet, oder dem Schisma der Laxen, wo man mit Vergebung rasch bei der Hand ist³. Und er zieht aus diesen Gründen, die sicherlich keine blassen Theorieen, sondern durch thatsächliche Erfahrungen nahegelegt sind, den Schluß, daß man den Büßenden „vorläufig“ wieder in die Gemeinde aufnehmen müsse. In diesem von Cyprian zweimal ausgesprochenen „vorläufig“⁴ liegt deutlich der Gedanke, daß die Gemeinde der künftigen Herrlichkeit keine andere

1) Außer den oft citierten Stellen aus *De unitate eccl.* und den späteren Briefen vgl. u. a. 56 2 (649 7): *non tamen debere nos eis et veniae locum cludere adque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare.*

2) Das Gleichnis vom verlorenen Schaf 55 15 ff. Das vom barmherzigen Samariter klingt an in dem mehrerer Mal wiederkehrenden Satz, die *lapsi* seien nur *saucii* oder *semianimes* (634 13. 637 21 f. 638 2 f.). Die Berufung auf Gottes Barmherzigkeit z. B. 55 18 f. (636 12 ff.).

3) Vgl. bes. 55 6. 15–19. (627 18 ff. und z. B. 636 1 ff.): *si quis desperatione deficiat, si ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat vel ad haereticos et schismaticos reiectus ab ecclesia transeat.*

4) 55 17 u. 29 (636 7 u. 647 13 ff.): *libellaticos interim admitti, und: qui ex toto corde paenituerint et rogaverint in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit.* Da Ritschl die zweite Stelle übersehen hat, hat er (S. 192 2) das *interim* der ersten ganz falsch gedeutet.

sei als die Gemeinde der Jetztzeit. Wer auferhalb der Kirche steht, der ist schon gerichtet. Wen der Herr bei seiner Wiederkunft in ihr findet, der wird dem Gericht darum nicht entgehen, aber er kann doch in ihm bestehen¹. Was auf Erden gebunden ist, das ist auch im Himmel gebunden; wer aus der irdischen Gemeinde ausgeschlossen ist, kann auch in die himmlische nicht eingehen. Wer aber auf Grund seiner Buße wieder in die Gemeinde aufgenommen wird, erhält freilich nicht die Gewißheit, aber doch die Möglichkeit, auch das Heil zu gewinnen. Darum erscheint neben der Vergebung Gottes auch der kirchliche Friede als Ziel der Buße². Denn nur was zuvor auf Erden gelöst ist, kann auch im Himmel gelöst werden³. Man verläßt sich also darauf, daß Gott durch das begnadigende Urteil der Gemeinde nicht präjudiziert werde⁴. So erscheint das Verhältnis zwischen Gott und der Kirche gegen früher umgekehrt. Ursprünglich hatte sie auf das Urteil Gottes warten müssen, ehe sie etwas zugunsten des Sünders thun konnte; denn sie wußte sich an Gottes Handeln gebunden. Jetzt kann sie dem Urteil Gottes vorauslaufen, weil sie sich daran erinnert, daß Gott ja nicht an ihr Handeln gebunden sei.

1) Vgl. die zweite Stelle der vorigen Anmerkung.

2) Z. B. 55 28 f. Man kann dem Büßenden den Frieden nicht verweigern. Sonst brächte man ihn ebenso wenig zur Buße, wie den Bauer oder Schiffbauer, dem man jeden Ertrag seiner Arbeit von vornherein abspräche. Die Härte der Kirche hätte also zur Folge, daß (647 6 f.) *dum fructus paenitentiae intercipitur, paenitentia ipsa tollatur*.

3) 57 1 (651 3 ff.): *quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur*.

4) 30 8 (556 11 ff.): *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera*. 55 29 (647 14) in Anm. 4 S. 202. Dazu 55 18 (636 13 ff.): *Neque enim praedudicamus Domino iudicatio u. s. w.* Gott wird das Urteil der Gemeinde entweder ratum facere oder emendare. — *De lapsis* 36 (263 26): [*Deus*] *potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes*. Steitz 53 und Götz 50 f. ziehen hieher auch 49 2 (612 3 f.) und 53 (620 10), aber mit Unrecht. Vgl. den Anhang Beil. 5 „Der Übertritt“ u. s. w.

Deutlich erscheint darin, daß sich die Gemeinde Gott nicht mehr so nahe fühlt wie in alter Zeit, zugleich aber auch, daß man die irdische Gemeinschaft stärker ins Auge faßt als früher. Ehemals, da man den Blick ganz aufs Jenseits richtete und in der irdischen Gemeinde nur eine vorläufige Erscheinung der himmlischen sah, entschloß man sich leicht zu jener ersten Inkonsequenz. Jetzt, da man sich vorwiegend an die sichtbare Gemeinde hält und in der künftigen mehr nur die Vollendung der gegenwärtigen erwartet, kann man sich nicht denken, daß einer hier ausgeschlossen und dort aufgenommen sein könne. So griff man nach der zweiten Inkonsequenz.

So ist, wie ich denke, klar, daß hier überall die Kirche noch wie ehemals als die Heilsgemeinde gilt, nicht als die Heilanstalt. Und es ist eben darum nicht richtig, die Bedeutung der irdischen Kirche für den Büsser nur oder vorwiegend darin zu suchen, daß er nunmehr die Unterstützung des Priesters und vor allem das Heilmittel der Eucharistie erhalte¹. Die Hilfe des Priesters wird dem Bußfertigen vor der Wiederaufnahme zuteil², und nicht die Eucharistie, sondern der Friede selbst ist das Pfand des Lebens, die Hilfe der heilsamen Hoffnung, der Trost der Sterbenden. Der Anteil an Opfer und Eucharistie ist nur die selbstverständliche Folge des Friedens³. Auch solche Äußerungen, in denen man ganz besonders den Gedanken gefunden hat, daß die Wiederaufnahme ihre Beziehung zum Heil erst durch

1) Steitz 48 ff.; Götz 55. 58 ff.

2) Vgl. z. B. gerade die von Götz 63 falsch verwandte Stelle 575 9 ff.

3) Es ist fast immer nur von pax die Rede. Dazu vgl. 18 1 (524 7) veniant ad Dominum cum pace u. s. w. 19 2 (525 19 f.) cum pace . . . ad Dominum remittantur. 57 1 (651 2 ff.) de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur. Außerdem die im Text verwerteten Ausdrücke 55 13 (632 22) pignus vitae in data pace; 17 (636 12) cum solacio pacis et communicationis abscedere; 57 1 (651 1) spei salutaris subsidium; 66 5 (730 14) spes salutis et pax. Dazu vgl. z. B. De lapsis 16 (249 8 f.), wo als Folge der vorzeitigen und leichtfertigen Zulassung erwähnt wird, daß pax und communicatio verhindert werden.

die Eucharistie bekomme¹, führen doch nicht weiter, als daß der Anteil an der Eucharistie die wertvollste Folge und ein besonders unentbehrliches Gut der Gemeinschaft sei.

Faßt man aber jene beiden Inkonsequenzen noch einmal ins Auge, so ist unverkennbar, daß die zweite ganz andere Folgen haben konnte als die erste. Dort blieb es einfach dabei, daß der Bußfertige nicht wieder in die irdische Gemeinschaft kam. Bei der zweiten dagegen eröffnet sich eine unabsehbare Möglichkeit von Konzessionen, die alle mit demselben Motiv begründet werden konnten, daß das Urteil der Gemeinde dem Urteil Gottes nicht vorgreife.

Das tritt schon bei Cyprian zutage. Zuerst hat er nach dem Vorgang der Römer bewilligt, daß die Sterbenden den Frieden bekommen sollen, den ihnen die Märtyrer versprochen haben². Dann wurde auf einer Synode des Jahres 251 beschlossen, daß die „Libellatiker“ je nach Lage der einzelnen Fälle von jetzt ab aufgenommen werden können, die „Opferer“ aber noch weiterhin für unbestimmte Zeit in der Buße verharren und nur unter allen Umständen in der Todesstunde sollten aufgenommen werden können³. Dabei wird mehrfach besonders betont, daß bei den Sterbenden nach menschlichem Ermessen keine Hoffnung mehr da sein dürfe und der Tod unmittelbar bevorstehen müsse⁴. Man weiß also, daß diese Maßregel nur durch die sichere Nähe des Todes zu rechtfertigen sei, weil ja der Sünder mit seiner Buße kaum schon fertig sein kann. Man bewilligt den

1) Ep. 57. Die Bedeutung der Eucharistie für die Verfolgung tritt zur selben Zeit auch 58 1 u. 9 (657 3 f. 665 2 ff.) hervor. Indessen steht 57 4 (653 22 ff.) neben der Eucharistie auch der h. Geist als die Kraft, die man in der Verfolgung besonders braucht und doch nur innerhalb der Gemeinde finden kann. — Weiter ist zu vergleichen *De dominica oratione* 18 (280 6 ff.).

2) Ep. 18. Der Beschluß der Römer, der nach 8 3 (487 18 ff.) schon am Anfang der Verfolgung gefaßt worden war, wird später unter Mitwirkung fremder Bischöfe wiederholt 30 8 (555 22 ff.).

3) Über den Beschluß vgl. Fechtrop 128—130 u. Ritschl 192.

4) 30 8 (556 10 f.) *cum spes vivendi secundum hominem nulla substituerit*, 55 17 (636 8) *in exitu*, 57 1 (650 20) *sub ictu mortis*.

Frieden nur darum, weil es im Totenreich keine Exomologese mehr giebt und so dem Reuigen die Möglichkeit abgeschnitten wäre, wieder in die Gemeinde zu kommen, ehe er vor Gott tritt¹, und die Gemeinde doch Barmherzigkeit üben muß, wo sie kann². Man beruhigt sich offenbar dabei, daß die Gemeinschaft in diesem Fall nur ganz kurz dauern könne und die Gemeinde darum der Notwendigkeit überhoben sei, einen Sünder in ihrer Mitte zu haben, der aller Wahrscheinlichkeit nach die göttliche Vergebung noch nicht besitze.

Aber diese Erwartung traf nicht immer zu. Es kamen Fälle vor, daß die Sterbenden trotz aller Vorsicht der Gemeinde wieder genesen, und von novatianischer Seite wurde daraus sofort ein Vorwurf gegen die Großkirche erhoben. Man konnte darauf nur antworten, man könne doch die Genesenen nicht totschiagen; gerade in ihrer Genesung liege ein besonderer Gnadenbeweis Gottes³. Man erkannte also den Frieden, den man unter andern Voraussetzungen gewährt hatte, dennoch vollkommen an. Man wagte es in diesem Fall ebenso wenig, einen Spruch der Kirche aufzuheben, als in dem andern, da ein Bischof die notwendige Vorsicht offenkundig aufser Acht gelassen und einen Sünder lange vor der Zeit aufgenommen hatte⁴.

Als dann unter Gallus eine neue Verfolgung drohte, wurde schließlic, wie schon von der Synode von 251 in

1) 55 17. 29 (636 8 ff. 647 12 ff.) Vgl. auch De laps. 29 (258 17—20). Testim. III, 114 (182 9 ff.).

2) 55 18, 19 (637 19 ff.). 30 8 (556 14 ff.). — Ob die Sterbenden die Eucharistie erhielten? Daß sie die communicatio erhielten, beweist nicht dafür. Denn communicatio ist ihrem inneren Gehalt nach der Friede, nicht die Eucharistie (vgl. auch Götze 46). Aber die kirchliche Gemeinschaft, der der Sünder beraubt war, äußerte sich eben im Anteil an Opfer und Eucharistie (vgl. S. 26 Anm. 2). Da nun das Opfer am Sterbebett schwerlich stattfand — sonst könnte nicht im Notfall ein Diakon genügen —, so kann es sich wohl nur darum gehandelt haben, daß man ihm das h. Brot reichte.

3) 55 13 (632 16 ff.).

4) 64 1 (717 8 ff.).

Aussicht genommen war¹, bestimmt, daß alle bußfertigen Gefallenen aufgenommen werden können. Das Motiv dabei war nicht die Absicht, ihnen das Heil zu verbürgen, sondern sie durch die Eucharistie und den h. Geist, die nur in der Gemeinde zu finden seien, für Verfolgung und Martyrium zu stärken und ihnen für die Todesstunde, die sie vielleicht auf der Flucht in voller Einsamkeit überfalle, den Trost des Friedens mit der Gemeinde Gottes zu geben². Hier wird also gar nicht mehr gefragt, ob die Büßenden schon dem Ziel der Buße nahe seien. Nur das kommt in Betracht, daß die Gemeinde dem Urteil Gottes nicht vorgreift und darum ihre Stärkungsmittel im Notfall auch dem geben kann, der noch nicht so weit ist, jedoch mit ihrer Hilfe im Martyrium vielleicht auf einen Schlag alles erreichen kann, sonst aber ohne Frieden vielleicht dahinführe.

Eine Grenze aber hat man der „Barmherzigkeit“ der Gemeinde noch unbedingt gesetzt: wer zu Lebzeiten sich der Buße enthalten hat und erst auf dem Sterbebett um den Frieden bittet, soll ihn nicht bekommen³. Und an diesem Punkt hat man noch lange sehr zurückgehalten.

1) Das finde ich in 55 17 (636 10 ff.): si proelium prius venerit, corroboratus a nobis invenietur [armatus] ad proelium u. s. f.

2) Ep. 57. Von der Chronologie dieser Synode sehe ich hier ab. Die Ausführungen Ritschls 243 ff. sind mir nicht so sicher.

3) 55 23 (641 19 ff.). Ritschl 192 f. — Wenn Cyprian Ad Demetrianum 25 (370 7 ff.) davon redet, daß man noch im letzten Augenblick durch Buße Vergebung gewinnen könne, so beweist die ganze Schrift, daß es sich dort um die Buße und Vergebung der Taufe handelt. Schanz, Die Lehre von den h. Sakramenten der kath. Kirche 567 5 verwertet die Stelle also unrichtig.

Anhang: Beilagen.

1.

Der Brief des römischen an den karthagischen Klerus. Ep. 8 ¹.

Wir wissen von zwei Briefen des römischen Klerus aus dem Anfang der Verfolgung. Der erste, der nicht erhalten, sondern nur durch 91 bezeugt ist, meldet den Märtyrertod B. Fabians an Cyprian. Der zweite (Ep. 8) ist an Presbyter und Diakonen gerichtet. Er giebt dem karthagischen Klerus Verhaltensmaßregeln für die neue Lage, wie sie geschaffen ist durch Cyprians Flucht, von der soeben der karthagische Subdiakon Crementius ² berichtet hat, der in einer andern Angelegenheit ³ nach Rom gekommen ist. Beide Briefe nimmt Crementius mit nach Karthago zurück ⁴. Der zweite soll von Karthago aus auf jede Weise verbreitet werden ⁵.

Cyprian hat dann, wie Ep. 9 zeigt, von Crementius den Brief, der an ihn gerichtet war, erhalten. Zugleich aber wurde ihm auch aus Karthago das zweite Schreiben an seinen Klerus zugesandt. Für die Anzeige von Fabians Tod dankt er den Römern, wegen des zweiten stellt er sie zur Rede: der Brief scheine gefälscht zu sein; er nenne die Absender nicht, bezeichne die Empfänger nicht deutlich; Schrift, Stil, Inhalt und Papier fielen auf. Er sendet daher das Original zurück: sie möchten feststellen, ob es ihr Schreiben sei.

1) S. zuletzt A. Harnack in den Theol. Abhdl. Carl von Weizsäcker gewidmet, S. 3 ff. Ich citiere den Text nach Hartel.

2) 485 19 f. Harnack 23 nennt wohl aus Versehen Bassianus, der erst am Schluß des Briefs erwähnt wird.

3) Das *certa ex causa* bezieht sich doch gewiß auf das vorangehende *qui a vobis ad nos venit* (485 20).

4) 489 1. 17.

5) Die Worte *vel vestras faciatis* hat Harnack 13 zu 3 11 schwerlich recht verstanden. *Vestras* gehört meines Erachtens nicht zu *faciatis*, so daß es sich auf *litterarum* zurückbezüge. Vielmehr ist das Komma nach *occasione* zu tilgen und *vestras* mit *occasione* zusammenzunehmen. Durchsichtiger gestellt hiesse also der Satz: *et petimus vos ... harum litterarum exemplum vel per idoneas occasione vestras transmittere faciatis sive nuntium mittatis*. Sie sollen ihn „durch Gelegenheit“ verschicken, wenn sie welche bekommen, sollen sich aber auch im Notfall nicht scheuen, ihn „durch Boten“ zu versenden.

Was zunächst die äußerlichen Dinge betrifft, die Cyprian auffallen, so wird es schwerlich zutreffen, wenn Harnack über die Bedenken wegen des Papiers bemerkt: „Dergleichen Briefe forderten also bereits eine würdige Ausstattung“ (S. 282). Vielmehr werden Cyprians Bemerkungen dahin zielen, das Schreiben an den Klerus in allen jenen Dingen sich von dem gleichzeitigen Brief an den Bischof unterscheidet.

Das erklärt sich aber meines Erachtens sehr einfach. Die Anzeige vom Tod Fabians ist gewiss in ungefähr gleichem Wortlaut an alle großen Gemeinden geschickt worden, mit denen Rom in unmittelbarem Verkehr stand. Sie wird auch schon vorher vervielfältigt und bereit gehalten worden sein, bis sich eine Gelegenheit fand, sie zu befördern. Denn bei einem solchen Anlaß waren eine Menge Briefe zu versenden, und da als Boten nur Kleriker verwendet werden durften¹, der Klerus aber jetzt in Rom notwendiger war als je², so war es bei dem ganz außerordentlich lebhaften Verkehr zwischen Rom und Karthago³ begreiflich, daß man sich auf eine Gelegenheit verlassen konnte. Nun kam Cyprian und brachte die Nachricht von Cyprians Flucht mit. Dadurch schien es notwendig, einen zweiten Brief an den Klerus mitzugeben, der sich in schwieriger Lage befand und darum die Fürsorge der römischen Gemeinde notwendig zu machen schien, die sich in derselben Lage bereits bewährt hatte. Zu jenem halb mechanisch verfertigten ersten Brief trat also ein zweiter, der auf eine bestimmte Lage zugeschnitten und individuell gehalten war. War der erste vielleicht in der reinen Sprache der Litteratur geschrieben, so der zweite im Vulgärlatein, dazu von anderer Hand, auf anderem Papier. — Das alles genügte für Cyprian als Vorwand⁴, um den Brief für verdächtig zu erklären.

Wichtiger ist nun aber das innere Verhältnis der beiden Briefe.

In dem Brief an Cyprian kann keinerlei Gegensatz gegen ihn ausgesprochen worden sein. Das beweist die Antwort in 91. Bedeutet also Ep. 8 wirklich, daß man ihn jetzt von Rom aus seiner Gemeinde als „Mietling“ denunzieren wollte, den der Klerus von Karthago ignorieren und aus der Regierung verdrängen sollte⁵, so muß es sehr auffallen, daß beide Briefe zur selben Zeit durch denselben karthagischen Kleriker an ihre Adresse geschickt worden sind. Entweder mußte in Rom große Verwirrung geherrscht haben, so daß man einen schon bereit liegenden Brief mechanisch an Cyprian abschicken konnte, ohne daran

1) Vgl. 29 1 (547 16 f.).

2) Vgl. den ganzen Inhalt von Ep. 8.

3) Den beweist der Briefwechsel Cyprians ununterbrochen.

4) Um mehr handelt es sich natürlich nicht. Vgl. Harnack 28.

5) Ritschl 8f. Harnack 24.

zu denken, dafs man ihn gleichzeitig seiner Gemeinde gegenüber nicht mehr als Bischof anerkannte. Oder man „ging auf zwei Linien vor“, indem man Cyprian einerseits als Bischof behandelte, weil er von seiner Gemeinde noch nicht abgesetzt war, und gleichzeitig an seine Gemeinde das Ansinnen stellte, ihn zu entfernen¹.

Aber nach Verwirrung sieht der Brief der Römer wahrlich nicht aus, und die zweite Möglichkeit ist doch recht künstlich ausgedacht. Sie wird aber wohl schon daran scheitern, dafs man in Rom seit Kallist gerade den Grundsatz hatte, dafs ein Bischof nicht durch seine Gemeinde, sondern nur durch Bischöfe abgesetzt werden könne². Man müfste also in Rom den Anstofs haben geben wollen, dafs man Cyprian durch eine Synode absetze. Aber eine solche war jetzt während der Verfolgung ebenso unmöglich als eine Neuwahl. Schliesslich wäre auch so nichts übrig geblieben, als Cyprian unbehelligt zu lassen oder ihn im Widerspruch mit dem römischen Grundsatz ganz zu ignorieren.

Aber auch abgesehen davon ist in Ep. 8 jene Absicht gar nicht nachweisbar. Die Gründe, die man dafür angeführt hat, halten nicht Stich³. Allerdings äufsert der Brief Bedenken, ob Cyprian gut gethan habe, zu fliehen. Allein das geschieht ganz beiläufig und in ganz zurückhaltendem Ton⁴. Und völlig unbegründet ist, dafs die Worte des Herrn von dem Mietling, der vor dem Wolf flieht, auf Cyprian ausgedeutet werden. Vielmehr geht von 486 s an alles auf die Pflichten, die den Presbytern und Diakonen von Rom und Karthago jetzt obliegen, da sie die Gemeinde zu leiten haben. Allerdings stellen sich die Römer darin mit den Karthagern auf eine Stufe. Aber warum soll denn daraus folgen, dafs die Römer Cyprian nicht mehr als Bischof anerkennen? Zunächst folgt doch nur eins daraus, dafs nach

1) So Harnack 24. Ritschl spricht sich nicht darüber aus, wie er die beiden Briefe zusammenreimen will.

2) So hat, wie ich glaube, R. Sohm I, 218—220 die Worte Hippolyts richtig erklärt, wonach Kallist festgesetzt haben soll: *εἰ ἐπίσκοπος ἀμάρτοις ἢ, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι*.

3) Nur Ritschl hat seine Auffassung des Briefes genauer begründet. Unter dem Eindruck seiner Ausführungen steht offenbar Harnack.

4) 485 20 ff.: *quod utique recte fecerit, propterea cum sit persona insignis u. s. w.* Das einzige, was nach Bedenken aussieht, ist der Konjunktiv *fecerit*. Oder man kann in dem ganzen Satz Ironie finden: gewifs hat er recht gethan; wer sich in diesem Kampf nicht sicher fühlt, soll sich nur drücken. Priorius (Ausg. Cyprians, Paris 1566) S. 8 deutet den Konjunktiv so, dafs der Satz von Didicimus abhängt und die Meldung des Crementius wiederhole. Das scheint mir zu künstlich konstruiert.

Cyprians Flucht der karthagische Klerus ebenso auf eigene Füße gestellt sei wie der römische. Aber war denn das nicht seine Lage wirklich, sobald Cyprians Verkehr mit Karthago abgeschnitten war? Mußte man aber etwa damals in Rom schon wissen, daß Cyprian in der Nähe von Karthago blieb, und die Leitung der Gemeinde behielt? Crementius ist ja von Karthago in einem Augenblick abgegangen, da die Verfolgung noch „drohte“, noch nicht wirklich ausgebrochen war¹, also ohne Zweifel ungefähr zur selben Zeit, da etwa Cyprian seinen ersten Brief aus dem Versteck schrieb (Ep. 7).

Die zwei Briefe an Cyprian und den Klerus erklären sich also viel leichter, wenn man von Hintergedanken der Römer ganz absieht. Die römischen Kleriker teilen, wie es Sitte war, Cyprian mit, daß ihr Bischof gestorben sei, und sie halten, wie Rom auch sonst bei bedrängten Gemeinden that, dem Klerus, der ohne Bischof regieren muß, die besonderen Pflichten vor, die sie selbst in ihrer ganz entsprechenden Lage bisher geübt haben.

Allerdings ist nun Cyprian selbst über den Brief höchst ungehalten. Aber das ist begreiflich, auch wenn die Römer loyal handeln. Wie kommt — so kann Cyprian fragen — der römische Klerus dazu, an den karthagischen Klerus zu schreiben, da der Bischof doch gar nicht weit ist und die Gemeinde nach wie vor leitet? Er mochte schlimme Absichten vermuten oder Nachteile für seine Stellung fürchten. Aber für die Absicht der Römer beweist das nichts.

Der römische Klerus aber hat dann noch ein zweites Schreiben an die karthagischen Presbyter und Diakonen gerichtet², und diese Thatsache scheint geeignet, den Eindruck zu verstärken, daß in Ep. 8 Cyprian beiseite geschoben sei. Dagegen ist folgendes zu beachten: Dieser neue römische Brief kreuzte sich mit Cyprians Ep. 20³ und gerade dieser Brief sollte der Behauptung entgegentreten, daß Cyprian nicht imstande sei, von seinem Versteck aus die Gemeinde zu leiten⁴. Haben nun die Römer jener aus Karthago stammenden Anschuldigung geglaubt, so ist es ganz begreiflich, daß sie wieder an den Klerus schreiben und in die karthagischen Verhältnisse eingreifen, die sich gerade damals bedenklich entwickeln⁵. Von dem Augenblick an, da der Brief Cyprians (Ep. 20) bewiesen hat, daß der Bischof seine

1) 486 t inminente agone, das bezieht sich auf die Lage, da Cyprian floh.

2) Das dritte in der ganzen Reihe, Harnack 13.

3) So auch Harnack 29 unten.

4) Vgl. oben S. 30 Anm. 1.

5) Vgl. den Inhalt des Briefs bei Harnack 13 u. 30.

Gemeinde auch im Versteck ganz wohl zu leiten wisse und dafs er sich speziell in der entscheidenden Frage richtig verhalte, tritt auch der römische Klerus mit ihm unmittelbar in Verkehr.

2.

Der Diakonat des Felicissimus.

Die Frage, wann und durch wen Felicissimus zum Diakon geweiht worden sei, ist schon früher aufgeworfen worden, vgl. zuletzt Ritschl 173f. — Sicher ist, dafs Novatus die Sache gemacht hat und dafs weder Cyprian es erlaubt, noch die Partei des Novatus etwas davon gewußt hatte¹. Daran ist aber gar nicht zu denken, dafs Novatus den Felicissimus selbst geweiht hätte, wie noch Ritschl meinte. Kein Mensch hätte die Weihe durch einen Presbyter anerkannt. Man kann aber auch sagen, kein Mensch wäre auf den Gedanken einer solchen Weihe gekommen, und wie hätte Cyprian darüber schweigen können, dafs ein Presbyter sich das herausgenommen hätte! Die Rolle des Novatus ist vielmehr, wie längst bemerkt, von Cyprian selbst in Parallele gestellt mit derjenigen, die er bei Erhebung des Novatian in Rom gespielt hat². Novatus ist also nur der Anstifter. Geweiht hat ein Bischof³.

Was dann aber die Zeit dieser Weihe betrifft, so ist Felicissimus nach Cyprian in 45 4 zwar des Raubs und Betrugs überwiesen und des Ehebruchs verdächtig⁴. Aber von seinem illegitimen Diakonat ist noch nicht die Rede. Erst einige Wochen nach der Rückkehr Cyprians und der Wahl des Cornelius, da Cyprian an den römischen Klerus schreibt, berichtet er in einem Brief, den wir nicht mehr haben, über die Erhebung des Felicissimus zum Diakonen⁵. Diese Erhebung aber war mit weiteren Ereignissen — wohl der ganzen Entwicklung der karthagischen

1) 52 2 (618 11 ff.): ipse [Novatus] est qui F. satellitem suum diaconum nec permittente me nec sciente sua factione et ambitione constituit.

2) 55 2 (618 13 ff.).

3) So im wesentlichen auch Fechtrup 110 4.

4) In 58 1 ist die Lawine schon beträchtlich angewachsen: Felicissimus hat nicht blofs Geld unterschlagen, sondern ist auch stuprator virginum, matrimoniorum multorum depopulator! Das ist recht bezeichnend für diese Sucht, den Schismatikern und Häretikern alle Schandthaten anzuhängen.

5) 45 4 (603 10 ff.).

Verhältnisse — zusammen erzählt worden (*ordinationem et rationem rei gestae*), ist also offenbar noch jungen Datums. Was Fechtrop 110 4 und Ritschl 173 dagegen sagen, zieht nicht. Denn das Auftreten des Felicissimus ist auch dann nicht verständlicher, wenn er Diakon ist.

3.

Zu Ep. 42.

Aus Ep. 42 hat Ritschl 60 ff. eine ganze verwickelte Geschichte herausgelesen, die zumeist an dem dünnen Faden des Wortes *adnotatio* und seiner Auslegung hängt. Aber gerade dieses Wort hat Ritschl falsch erklärt. Es bedeutet ¹ nie Klageschrift, sondern vor allem den Bescheid, den z. B. der Kaiser auf einem ihm vorgelegten Bericht einschreibt („Randbescheid“) u. s. w., dann überhaupt eine Bemerkung, die man auf ein Schriftstück einschreibt. *Adnotiert* wird also z. B. jemand, der in die Liste derer gesetzt wird, die vorgeladen oder deportiert werden sollen.

Nun ist, wie Ritschl 62 2 mit andern richtig annimmt, Ep. 42 an Cyprian gerichtet. Caldonius teilt ihm da im Namen der Kommission eine Liste derer mit, die er mit den übrigen Kommissaren zusammen in Karthago ausgeschlossen habe. Diese Liste zerfällt durch zwei „item“ in drei Gruppen: 1) Felicissimus und Augendus, 2) Repostus, Irene und Paula, 3) Sophronius und Soliassus. Von dem Ausschluss der beiden ersten Gruppen bemerkt Caldonius, Cyprian wisse von ihm schon durch seine (des Caldonius) *adnotatio*. Bei der dritten findet sich dieser Zusatz nicht. Ihre Namen sind also jetzt erst hinzugekommen.

Nun hat Cyprian schon 41 2 der Kommission aufgetragen, Felicissimus und Augendus auszuschließen (588 16 ff.), Augendus jedoch nur, wenn er von Felicissimus nicht zurücktrete. Am Schluss des Briefs aber befiehlt er: sie sollen sein Schreiben der karthagischen Gemeinde vorlesen und dem Klerus überschicken, vorher jedoch auch die Namen derer hinzufügen, die sich mit Felicissimus verbunden haben. Das kann nur heißen, daß die Kommission Vollmacht und Auftrag erhält, je nachdem den Augendus zu streichen oder zu lassen, und im Notfall noch weitere Namen in die Liste der Ausgeschlossenen einzusetzen. Vor Klerus und Gemeinde erschienen diese Personen dann als von Cyprian selbst ausgeschlossen.

1) Ich stütze mich hier, abgesehen von den Wörterbüchern auf die Mitteilungen meines juristischen Kollegen Wlassak.

Die Kommission mußte daraufhin natürlich dem Bischof Nachricht geben, ob auch Augendus und wer außerdem ausgeschlossen worden sei. Das ist zunächst in der adnotatio geschehen, d. h. Caldonius hat wohl in dem Brief Cyprians noch die Namen der zweiten Gruppe eingetragen und das also verbesserte und vermehrte Original an Cyprian zurückgeschickt¹ und eine entsprechende Abschrift dem Klerus übersandt. Wie dann die Kommission bei längerem Aufenthalt in Karthago noch weitere Schuldige ausfindig macht — die der dritten Gruppe —, schickt sie auch darüber und über ihre ganze Thätigkeit zusammen Bericht an Cyprian: das ist der Brief 42. Zu beachten ist, daß damals die Presbyter noch nicht hervorgetreten sind.

Ritschls Versuch, die Verhältnisse und ihre Entwicklung aufzufassen, braucht nun nicht mehr im einzelnen widerlegt zu werden.

4.

Der Presbyter Gajus Didensis.

Es ist schon eine ältere Vermutung², die auch von Ritschl 49¹ und 51² aufgenommen wird, daß einer der fünf Presbyter, die mit Felicissimus zusammengehen, jener Gajus Didensis sei, mit dem nach 34¹ (568 11ff.) die karthagischen Presbyter und Diakonen sowie die fremden Bischöfe in Karthago die Gemeinschaft abgebrochen haben, weil er mit den Gefallenen verkehrt und ihre Gaben beim Opfer angenommen hatte. Ritschl meint, Gajus sei selbst karthagischer Presbyter und nur aus Dida gebürtig oder dort früher Kleriker gewesen. Auch Har-nack³ ist der Meinung, daß Gajus Presbyter in Karthago gewesen sei. Er schließt aus dem Zusatz „et diaconus ejus“, daß sich vielleicht auch für Karthago wie für Rom eine Art von Einteilung der Gemeinde in Sprengel nachweisen lasse. Allein in Rom sind doch die Regionen nur für die Arbeit der Diakonen, nicht auch für die Presbyter eingerichtet worden und davon, daß jeder Presbyter eine Art ständigen Leibdiakon gehabt hätte, ist

1) Auf die spezielle Form kommt natürlich gar nichts an. Es lassen sich ja auch andere Formen denken, bei denen der Charakter einer adnotatio gewahrt blieb. Jedenfalls beweist schon die Thatsache, daß erst in Ep. 42 ein selbständiger Bericht abgeht, daß es sich vorher nur um einen „Vermerk“ gehandelt hat.

2) Vgl. Fechttrup 110.

3) a. a. O. 214.

meines Wissens sonst nirgends etwas zu bemerken¹. Ebenso wenig kommen sonst in der cyprianischen Briefsammlung irgendwo solche Beinamen vor, wie ihn Gajus nach Ritschl geführt haben soll. Wenn sich sodann Ritschl darauf beruft, daß Gajus und sein Diakon Mitglieder der karthagischen Gemeinde irregeführt haben und ihr Vergehen in Karthago selbst begangen sein müsse, so erklärt sich diese Thatsache vollkommen, wenn man daran denkt, daß gerade damals eine größere Anzahl fremder Bischöfe und Kleriker in Karthago waren². Offenbar kommt jetzt erst ein größerer Zufluß fremder Kleriker aus der Provinz nach Karthago. Ich habe schon oben S. 5 daraus geschlossen, daß die Verfolgung stofsweise durch die Provinzen ging. Es ist daher auch nicht richtig, wenn Ritschl 44 und 54 die Anwesenheit der fremden Bischöfe in Karthago so deutet, daß Cyprian durch sie seine Gemeinde habe überwachen lassen. Daß sie, wenn sie einmal in Karthago waren, in die Angelegenheiten der karthagischen Gemeinde hineingezogen worden sind, ist richtig. Aber das ist bei der Stellung der Bischöfe selbstverständlich und kommt auch sonst vor³. Andererseits konnte freilich die Anwesenheit und Mitwirkung der fremden Bischöfe Cyprian nur willkommen sein. Denn fast bei allen Anlässen zeigt es sich, daß die Provinzialbischöfe sich durchaus an Cyprians Willen und Grundsätze hielten.

Was nun den Presbyter Gajus Didensis selbst und seinen Diakon betrifft, so halte ich aus allen diesen Gründen für das Wahrscheinlichste, daß er der selbständige Presbyter einer Landgemeinde war und „seinen“ Diakon hatte, wie dies noch heute in der orientalischen Kirche in kleinen Gemeinden der Fall ist⁴.

1) Auch nicht in den Stellen, die Ritschl 234f. zusammenstellt. 3 1 bedeutet *diaconus tuus* (des Bischofs Rogatian) nicht mehr als daß es sich um einen seiner Diakonen handelte. Höchstens könnte man denken, daß Rogatians Gemeinde nicht mehr als einen Diakon gehabt habe, und 5 2 läßt wohl vermuten, daß bei Opfern im Gefängnis, wo immer nur ein Presbyter und ein Diakon nötig und möglich waren, leicht sich die Sitte bilden konnte, daß die einzelnen Presbyter allemal denselben Diakon mitnahmen; aber ein ständiges Verhältnis zwischen einem Presbyter und einem Diakon läßt sich daraus nicht erweisen.

2) Vgl. z. B. 32 1 (565 10 f.): *sed et si qui de peregrinis episcopi collegae mei vel presbyteri vel diacones praesentes fuerint vel superuenerint*. Ja im selben Brief, da die Mafsregeln gegen Gajus und seinen Diakon gebilligt werden, heißt es (570 9 ff.): *„interea si quis ... sive de nostris presbyteris vel diaconis sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram communicare cum lapsis, a communione nostra arceatur, apud omnes nos causam dicturus“* u. s. w.

3) Vgl. statt alles Weiteren die ganz entsprechenden Zustände in Rom, Ep. 30 8 (555 23 ff.).

4) Vgl. auch meine KG. I, 158 1, wo ich freilich aus der Kon-

Es ist eine der ganz wenigen, für das Abendland wohl auf lange hinaus die einzige Stelle, die uns einigermaßen die kirchliche Organisation des platten Landes zeigt. Im Abendland kommen dafür andere Provinzen als Afrika von vornherein nicht in Betracht.

Sieht man sich nun aber das Verhalten dieses Presbyters Gajus gegenüber den Gefallenen an, so ist klar, daß er in bewußtem Widerspruch gegen Cyprian und den karthagischen Klerus, sowie die andern Bischöfe das Recht des Bischofs, den Märtyrerspruch zu prüfen und zu bestätigen, nicht anerkennt, sondern den Anspruch erhebt, von sich aus ihm beitreten zu können.

5.

Der Übertritt der römischen Konfessoren vom novatianischen Schisma zu Cornelius.

Die novatianische Sondergemeinde in Rom erlitt einen schweren Schlag, als die Konfessoren, die bisher an der Spitze des Schismas gestanden hatten und auf die man in der Gemeinde mit besonderer Ehrerbietung sah, sich von ihr ablösten und mit der Gemeinde des Cornelius vereinigten. Besser als alles andere beweist das die Eile und der Jubel, womit Cornelius diesen großen Erfolg an Cyprian meldet¹. Ein Akoluth muß unmittelbar aus der Gemeindeversammlung weg, in der die Aussöhnung stattgefunden hatte, die Reise antreten, um die Neuigkeit in Karthago zu melden².

Diese Aussöhnung, in ihrer Art sehr bezeichnend, ist nun aber eigentümlicherweise für die Bußpraxis verwertet und dabei vollkommen mißdeutet worden.

Ich sehe von den Versuchen römisch-katholischer Gelehrter ab und setze mich nur kurz mit denen auseinander, die durch keine festen Überlieferungen gebunden sind. Da sieht Ritschl 145 die Schilderung des Briefes 49 als typisch für die Formen an,

struktion gefallen bin; es muß heißen: „falls nämlich jener Presbyter . . . und sein Diakon wirklich“ u. s. w. So schon Pamelius, der speziell an einen Ort der „karthagischen Diözese“ denkt, was jedoch ganz unnötig ist.

1) Ep. 49.

2) 49 3 (612 5 ff.): Haec . . . eadem hora eodem momento ad te per scripta transmisiimus et Niceforum acoluthum descendere ad navigandum festinantem de statione ad vos statim dimisi, ut nulla procrastinatione habita u. s. w.

„in denen eine Sache wie die Wiederaufnahme von Ketzern durch die Presbyterialbehörde erledigt zu werden pflegte“ und Götzt 36 ff. stimmt ihm bei, obwohl er richtig erkennt, daß wir es hier nicht mit einem Bußfall, sondern mit einem ganz aufsergewöhnlichen Ereignis zu thun haben. Aber während Ritschl die Konfessoren nur Abbitte leisten läßt und richtig hervorhebt, daß man sich gegenseitig vergeben habe, redet Götzt 37 von der reuigen Gesinnung der Heimkehrenden, die „um Vergebung für das gemachte Ärgernis baten und die Verzeihung ihrer Amtsbrüder anflehten“. Noch mehrmals spricht er von reumütiger Bitte um Vergebung, reumütigem Bekenntnis. Er nimmt als selbstverständlich an, daß die „Priester“ — doch ist nur ein Presbyter unter den Konfessoren — auch Buße leisten mußten, und schließt S. 50 f., wie Steitz 53, aus den Worten: „alles stellten wir Gott anheim“, daß die Konfessoren nur in die irdische Kirche aufgenommen, die Vergebung ihrer Sünden aber Gott vorbehalten worden sei.

Diese ganze Auffassung fällt vollständig zusammen, wenn man den Text genauer ansieht. Die Geschichte ist in mehreren Briefen erwähnt, aufser in 49, wo sie Cornelius erzählt, in 53 von den Konfessoren selbst an Cyprian mitgeteilt und schließ-lich auch in 51 und 54 von diesem wieder in Briefen an Cornelius und die Wiedergewonnenen selbst berührt worden. Doch kommen die Briefe Cyprians selbstverständlich nicht weiter in Betracht, da sie nur auf den Berichten aus Rom beruhen.

Die Konfessoren selbst schreiben ganz kurz, sie haben sich im Hinblick auf den Nutzen und Frieden der Kirche entschlossen, alles Weitere zu übersehen und dem Gericht Gottes anheimzustellen, und haben mit ihrem Bischof Cornelius und dem ganzen Klerus Frieden geschlossen. Das sei zur Freude der ganzen Gemeinde und in allgemeiner bereitwilliger Liebe geschehen. — Also keine Rede von reumütiger Bitte um Vergebung, von Wiederaufnahme in die Kirche, von der sie ausgeschlossen gewesen wären. Auf gleiche Bedingungen wird verhandelt und Friede geschlossen: das Vergangene ist vergangen und wird Gott anheimgestellt. In freiem Entschluß erkennen die Konfessoren Cornelius als Bischof an und werden dafür ohne jeden Rückhalt als Brüder begrüßt.

Ausführlicher ist der Vorgang von Cornelius geschildert. Zwei der Konfessoren, Urbanus und Sidonius, zeigen in ihrem sowie ihrer Genossen Maximus und Macarius¹ Namen an, daß

1) Macarius fehlt 609 10, steht aber in allen andern Berichten und auch 49 1 wird nur verständlich, wenn man mit Hartel nach „Maxim-um conf. et presb.“ eine Lücke annimmt. Denn Urban und Sidonius

sie zur Kirche zurückkehren wollen. Da man der Sache nicht recht traut, werden alle vier vor die Presbyter beschieden. Hier bestätigen auch Maximus und Macarius ihre Absicht, erklären von den Novatianern betrügerisch mißbraucht worden zu sein, und bitten, man möge, was sie bisher gethan haben, abgethan und vergessen sein lassen¹.

In einer neuen Versammlung der Presbyter, die Cornelius selbst berufen hatte und leitete, baten sie dann abermals, man möge alles Frühere vergessen sein lassen und nie mehr erwähnen, gleich als ob nie etwas geschehen oder gesagt worden wäre. Man solle alles gegenseitig verzeihen und Gott ein reines und lauterer Herz darbieten². Das Volk ist hoch erfreut, die, die man bisher außer der Kirche gesehen hatte, wieder in der Kirche zu sehen. Die Konfessoren aber erkennen durch lauten Zuruf Cornelius als ihren Bischof an und bekennen ihren Irrtum, zu dem sie durch Trug der Novatianer gekommen sind. Wenn sie dem Anschein nach mit dem Schismatiker Gemeinschaft gehabt haben, so ist ihr Herz doch immer in der Kirche gewesen; denn sie wissen, daß es nur einen Gott, einen Christus, einen h. Geist, einen Bischof in der Gemeinde giebt. — Der Bischof gewährt alles: Maximus bleibt Presbyter und alles Frühere wird Gott überlassen.

Also die Konfessoren sind im Irrtum über den richtigen Bischof gewesen, aber in der Kirche waren sie doch. Jetzt erkennen sie ihren Irrtum und stellen sich unter Cornelius³. Kein Wort von Buße, von Wiederaufnahme, von einseitiger Bitte um Vergebung; man läßt alles Vergangene vergessen sein und behandelt sie so wenig als Büßer, daß Maximus sogar in seinem Presbyteramt bleibt. Selbstverständlich ist das vorher zwischen den Konfessoren und den Vertretern des Bischofs vereinbart worden⁴.

werden als legatio für die andern bezeichnet. Ich weiß aber nicht, warum Hartel nicht Macarius einsetzen will.

1) Deprecari bedeutet bei Cyprian auch einfach bitten, nicht um Vergebung bitten. Ritschls Ausdruck „Abbitte“ paßt also nicht notwendig. Wenn es aber auch das hiefse, so wird der Ton dieser Abbitte durch die ganze Umgebung wie durch das Schreiben der Konfessoren selbst zur Genüge erläutert.

2) Ich glaube nicht, daß die Kemptener Übersetzung die Worte richtig versteht, wenn sie sie nur auf die Konfessoren deutet. Die Worte gehen offenbar auf das gegenseitige Verzeihen, das beiderseits ehrlich sein soll, und sind wohl durch invicem bedingt, in dem ein omnes omnibus remittere steckt.

3) 609 3f. ecclesiam unde exierant und 608 18 paene decepti et ab ecclesia alienati. 609 2 cognito suo errore.

4) So auch Ritschl 146 oben. Nur wird Maximus nicht wieder in sein Presbyteramt eingesetzt, wie Ritschl meint, sondern darin ge-

Die Berichte beider Parteien stimmen also in allen Hauptpunkten überein. In beiden spiegelt sich dieselbe Thatsache, dafs es sich um einen Vergleich, um eine Aussöhnung unter gleichen Bedingungen, nimmermehr aber um Unterwerfung und Buße handelt. Die ganze Geschichte zeigt, wie Cornelius diesen Friedensschluß um jeden Preis suchte, da er ihm den entscheidenden Sieg bedeutete ¹.

lassen (locum suum agnoscere jussimus). Das ist besonders bezeichnend!

1) Vgl. seine Worte 612 10 ff.