

Auhinnatöð

370494

Fronhold - Freu, Arvid

1. det. 1924. a.  
Ti aukiinna wäänälisaks  
- sunnistadest.

Autor: Axel  
Fronhold - Inell.

Trumant  
Jarkki Mikaeli Schrotter

" Cypriani Kirikumöiste leri tema " De catholicae ecclesiae  
unitate " põhjal "

4-A

2378.



Motto: Neque enim habere  
pacatum Deum poterat qui cum fratre  
pacem non habebat. (De cath. eed. un. "c. 13)

Cyprians Begriff von der Kirche,

unter besonderer Berücksichtigung seiner Schrift:

"De catholicae ecclesiae unitate".

Meinen Eltern  
in Dankbarkeit zugeeignet.

Ru

B

Ha

M

Re

Ka

B

to

v. u

# Literaturverzeichnis:

## I. Kirchengeschichte.

- Rudolbach: Christliche Biographien I - 1850.
- Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Die alte Kirche. 1874.
- Hagenbach: Die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte. 1857.
- Neander: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen } 1862.  
" Kirche durch die Apostel.
- Pressensé: Geschichte der drei ersten Jahrhunderte der } 1863.  
" christlichen Kirche.
- Kahnis: Die Entstehung der Kirche (Vortrag) 1867.
- Bardenheuer: Geschichte der altkirchlichen Literatur, II Band 1903
- Stonob: *Κωνσταντινου νεκρολογίου νομολογία* } 1916.  
" (B. uzdan. emydenobu Kun. noel. Dyd. Akad.)
- v. Soden: Vom Urchristentum zum Katholicismus } 1919.  
(Geschichte der christl. K. II) Aus Natur u. Geisteswelt.

## II. Dogmengeschichte.

### 1. Gesamtdarstellungen:

- Harnack: Lehrbuch der Dogmen-Geschichte I<sup>3</sup> (1894), II (1887), III (1890); IV. Auflage des I. B. (1909)
- S. Leberg: Lehrbuch der Dogmen-Geschichte I<sup>2</sup> (Nachapostolisches und  
alkatholisches Zeitalter). } 1908.
- Bonnstedt: Grundriss der Dogmen-Geschichte 1909.

### 2. Zur Geschichte des Kirchenbegriffs

#### a. Allgemeines:

- Rothe: Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung 1837.
- Baur: Die drei ersten Jahrhund. des Christentums. 1853.
- Theod. Harnack: Der chr. Gem.-gottesdienst im apost. u. alkath. Zeitalter. 1854.
- A. Ritschl: Die Entstehung der alkathol. Kirche (II. Aufl.) 1857.
- J. L. Mohl: Die Lehre von den Sakr. in ihrer gesch. Entwickl.  
innerhalb der abendländ. Kirche (bisz. Konzil v. Trient) 1864.
- Subregens A. Göppert: Die Katholizität der Kirche (eine dogmen-  
gesch. Studie) } 1876.

- v. Engelhardt: Die ersten Versuche zur Aufricht. des wahren Christentums  
 \* in einer Gemeinde von Heiligen (Mitteil. u. Nachr.) } 1881.
- R. Leberg: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche  
 (Der Begriff der chr. Kirche I Teil) } 1885.
- R. Lohm: Kirchenrecht (I Band: Gesch. Grundlagen) 1892.
- Kirsch: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im chr. Altertum 1900
- Harnack: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und  
 des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten } 1910.

b. Monographien:

- Graul: Die christl. Kirche an der Schwelle des vierten Jahrhunderts. 1860.
- Harnack: Die Lehre der 12 Apostel 1884.
- v. d. Goltz: Ignat. v. Antioch. als Christ u. Theologe 1894.
- Soltan: Petrus in Rom u. der päpstl. Primat. Hamburg 1900
- Grill: Der Primat des Petrus. Tübingen 1904.
- O. Scheel: Die Kirche <sup>im</sup> ~~und~~ Urchristentum (Religionsgesch. Volksbücher  
 IV Reihe, 20 Heft.) } 1912.

81. 3.) Zum Kirchenbegriff Cyprians:  
 H. Dodwellus: Dissertationes Cyprianicae (Migne) <sup>x)</sup> 1682.  
 H. & Schmieder: Über Cyprians Schrift von der Einheit d. Kirche. Leipzig 1822.  
 85. Dr. F. W. Rettberg: Thascius Caecilius Cyprianus, Bischof  
 v. Karthago. } Göttingen. 1831.  
 12. Dr. C. Feibel: Die Anschauung der occidental. u. afrikan. }  
 00 Kirche über die Ketzerstaupe... } Königsberg 1866.  
 10. Dr. L. Peters: Die Lehre des heil. Cypri. von der Einheit der Kirche } Festschrift  
 gegenüber den beiden Schismen in Karth. u. Rom. } Ludwigs 1870.  
 Lic. Dr. A. Kolbe: Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche  
 und d. Stellung des Röm. Bisch. in ihr (Zeitschr. für die gesamte } Leipzig  
 80. luth. Th. u. K. 35. Jahrgang S. 25-40). } 1874.  
 4. O. Ritschl: Cyprian v. Karth. und die Verf. d. Kirche. Göttingen. 1885.  
 20 Harnack: Eine bisher nicht erkannte Schrift d. Papstes Status II 1895.  
 94. " : Über verlorenen Briefe u. Aktenstücke, die sich aus der }  
 cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. } 1902.

x) nicht zugänglich gewesen.

v. Soden: Die cyprianische Briefsammlung 1904.  
Hugo Koch: Cyprian und der röm. Primat (Festschr. u. Untersuchungen. } 1910.  
III Reihe, 5 Band. Heft 1.)

Peschmann: Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908.  
(Forschungen zur christl. Literatur- und Synchrongeschichte, 2ter Band, III Heft)

F. Chapsma<sup>x)</sup>: Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur  
l'unité de l'église - in Revue Bénédictine 19 (1902)  
S. 246 n. 357; 20 (1903) S. 264ff.

Hamaek<sup>x)</sup>: "Die Chronologie der altchristl. Lit. 2" (Theol. Lit. Ztg. 1903, 262ff.;  
1904, 364.)

Batiffol<sup>x)</sup>: "L'Église naissante et le Catholicisme", Paris 1903,  
Furnel<sup>x)</sup>: "Histoire du dogme de la Papauté" Paris 1908.

<sup>x)</sup> nicht zugänglich gewesen.

Quellen: a) lateinische:

Harkel: *S. Cypriani opera*

Fo. g. Krabinger: *S. Caeccilii Cypriani episcopi Karthaginensis et onastysi libri De cath. eccl. nn., De lapsis et De habitu virginum* } 1853.

b.) deutsche:

Bardenheuer - Schermann - Weyman: *Des heil. Kirchenvaters Caeccilius Cyprianus Tractate. Des diakon. Pontius Leben d. heiligen Cyprian. (Bibliothek der Kirchenväter: Des heiligen Kirchenvaters C. C. sämthl. Lehr. aus d. Lat. übersetzt I Band.)* } 1918

Niglutsch - Zegger: *Cyprians sämthl. Briefe (Bibl. d. Kirchenväter) herausg. v. Thalhofer, Ausgew. Schriften des hl. Cypri.* } II Band  
1879.

A. Lietzmann: *Die Briefe d. Ap. Paulus T. - die 4. Hauptbriefe. (Handbuch zum N. T. III. Band.)* } 1910.

1

Um ein geschichtliches Verständnis für den Kirchenbegriff Cyprians zu gewinnen, ist es unumgänglich notwendig, die Entwicklung des Kirchenbegriffs bis auf Cyprian kurz ins Auge zu fassen. Denn er selbst weiß sich so völlig in diese Entwicklung hineingestellt, dass er in seinem Ausgehen über das Wesen der Kirche nichts anderes als die Gedanken zu treffen glaubt, welche die heilige Überlieferung des göttlichen Willens gelehrt hat. (Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 1885, S. 36.) Wie weit er sich tatsächlich an den überlieferten Kirchenbegriff angelehnt und wie weit er ihn selbstständig, den kirchlichen Vätern seiner Zeit Rechnung tragend, ergänzt hat, werden wir erst feststellen können, wenn wir den geschichtlichen Unterbau seines Kirchenbegriffs kennen haben. —

Es gibt nun im Folgenden in möglichst übersichtlicher Zusammenstellung nachzuweisen, was man seit der Zeit Lessing unter "Kirche" verstanden hat. Die Darstellung, die sich im Wesentlichen an Leubner (Lehrbuch der Dogmen-Geschichte<sup>2</sup> - I, 1908<sup>2</sup>) anlehnt, mag selbstverständlich nur eine skizzenhafte sein können, was jedoch angesichts der

Aufgabe einer blossen Einleitung zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung gerechtfertigt sein dürfte. Nur mit dieser Einschränkung wird es gelingen, den Gang der Entwicklung zu verfolgen, ohne bei der Fülle von, stillen Problemen den geschichtlichen Werdegang des Kirchengedankens aus den Augen zu verlieren. — Es handelt sich also lediglich um einen dogmen- bzw. ideengeschichtlichen Längsschnitt, und in keiner Weise um einen ins Einzelne gehenden geschichtlichen Querschnitt.

Schon in der Wirksamkeit des Herrn liegt ein Moment, das den Keim zu einer späteren Kirchenentwicklung in sich barg. Es ist hier nicht der Ort, die katholische Auffassung zu widerlegen, als hätte schon Jesus den Grundstein zum späteren hierarchischen Kirchenbau gelegt. Es gilt hier nur Entwicklungsmomente aufzuweisen.

Vom Sprachlichen ausgehend, finden wir das Wort ἐκκλησία vom Herrn zweimal erwähnt: Matth. 16, 18 und 18, 17. Diese beiden Fälle bieten,

gehen dt

wie Abr. Pitschl (Entstehung der altkatholischen Kirche 1857<sup>2</sup>, S. 436) bemerkt,

den Unterschied des Sinnes dar, welcher uns in den Begriffen „Kirche“ und „Gemeinde“ geläufig ist. Die erste Stelle lautet:  $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \beta\omicron\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \beta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma, \kappa\alpha\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\alpha}\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \pi\acute{\epsilon}\tau\r\rho\alpha\ \o\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\eta}\nu\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$ . Es ist evident, dass hier nur die empirisch nicht umschübbere Gesamtgemeinde der Gläubigen, also die „Kirche“ im weiteren Sinn gemeint sein kann. Die andere Stelle dagegen:  $\epsilon\acute{\alpha}\rho\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\alpha\r\rho\alpha\kappa\omicron\upsilon\beta\eta\ \epsilon\acute{\iota}\tau\omega\tau$  (nämlich wenn der Sünder auch in Zugegenwart nicht Busse tut),  $\epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\tau\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$ . — Kann sich, da von einem konkreten Anlass die Rede ist, nur auf die empirische Einzelgemeinde beziehen, also auf die „Gemeinde“ bzw. Kirche im engeren Sinn. Hierbei ist zu beachten, dass erstens der uns geläufige Doppelsinn des Wortes „Kirche“ — als Gesamt- und Einzelgemeinde — überhaupt im Worte  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$  nicht drin liegt, und dass ferner die hier gemeint jüdisch-christliche Urgemeinde sich ja mit der Gesamtheit der Gläubigen deckte (s. A. Ritschl ebenda). Der erstere Umstand wird im Verlauf unserer Darstellung nicht übersehen werden dürfen.

Wenn wir aufs Ganze der Verkündigung Jesu sehen, steht sein Gebot der Weltmission von uns. Darin liegt bereits der Absolutheitsanspruch

des Glaubens an Christus beschlossen, und damit ist zugleich mit innerer Notwendigkeit ein Moment der Ausbreitung, eine Tendenz auf Gemeinschaft gegeben. Freilich finden wir im Missionsbefehl des Herrn nur sozusagen den Kern; eine irgend wie konkrete Beziehung fehlt noch: es ist nur der gewaltige Impuls zu einer Entwicklung gegeben.

An ihrer Schwelle steht Paulus. Bei ihm gilt es bereits zu scheiden zwischen Wesen und Erscheinung bzw. die notwendige Spannung im Auge zu behalten, in der der Glaube an eine unsichtbare Gemeinschaft mit dem erhöhten, allwissenden Christus einerseits, und die sichtbar-empirische Auswirkung dieser geglaubten Gemeinschaft in einer Reinheit der Lehre, der Sakramente und der Geisteswirkungen andererseits zu einander stehen. In dieser Spannung dürfen wir nicht etwa eine bereits eingetretene Verbildung oder Abschwächung des Missionsbefehls sehen. Sie musste mit innerer Notwendigkeit eintreten, sobald der Glaube an den Erhöhten mit der geschichtlichen Wirklichkeit in Wechselwirkung trat.

Paulus steht schon vor der Tatsache dieser Wechselwirkung. Die Erfahrung des allwissenden Herrn, „der Juden und Heiden mit seiner

Kraft durchdringt und zu einem lebendigen Bau, dessen Hauptes ist, zusammenfasst" (Leiberg), verbindet sich ihm mit der Lehr- und Sakramentsgemeinschaft, in der die religiöse, überweltliche Einheit auch konkret zum Ausdruck kommt. Betrachten wir diese beiden Momente näher. — Den schlechthin irrationalen Glauben an die unauflöbliche, ewige Gemeinschaft aller Christen mit dem Herrn selbst und untereinander kann Paulus nur bildlich andeuten, wobei jedoch diese Bilder durchaus nicht nur als bloss zufällige Vergleiche, auch nicht als Symbole aufzufassen sind, sondern als Ausdruck einer erfahrenen Glaubenswirklichkeit. Diese Tatsache können nur die wichtigsten Stellen selbst erhärten, auf denen Belegere hier fehlbar verpflichtet werden muss. — Am adäquatesten ist der Ausdruck "Leib" (βῶμα) für die Einheit der Christenheit mit ihrem Haupt" Christus. Kol. 1, 24 finden wir die Glaubensaussage: αὐτὸς ἑστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας ("er selbst ist das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche"). Noch deutlicher mit diese Gleichung aus dem 24. Verse desselben Kapitels: ...ὁ πῆρ τοῦ

x) cf. auch Eph. 5, 30ff: ... ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος  
πατέρα καὶ μητέρα καὶ προσηκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἕσονται οἱ δύο εἰς σῶμα  
μίαν." τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἃ γὰρ δεῖ λέγειν εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.

βώματος αὐτοῦ, ὃ ἔβριτ ἢ ἐκκλησία... (.... für seinen Leib, welcher ist  
 die Kirche".) Den gliedlichen Zusammenhang des Organismus mit dem Haupt  
 drückt Kol. 2,19 aus: ... ἐξ οὗ πᾶρ τὸ βῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ ὑπεδέξομαι ἐπι-  
 χορηγούμενον καὶ ὑπεβιβάζομενον ἀΐξει τῆρ ἀΐξῆσιν τοῦ θεοῦ. ("... von Dem  
 aus der ganze Leib, durch die Gelenke und Glieder Handreichung empfangend  
 und zusammengehalten, für göttlichen Güte wächst." cf. Eph. 4,16<sup>x</sup>).

Ephes. 1,22 wird Gott als der Schöpfer dieses Organismus bezeichnet: ... καὶ αὐτὸν  
 (scil. Χριστὸν) ἔδωκεν κεφαλὴν ἑαυτῶν πάντα τῆ ἐκκλησία, ἣ τις ἔβριτ τὸ βῶμα αὐτοῦ, ..

("... (Gott) hat Ihn (Christus) der Kirche zum Haupt über alles gegeben, welche  
 sein Leib ist"). Ephes 4,4 heißt es von der Kirche: ἓν βῶμα καὶ ἓν πνεῦμα...

("ein Leib und ein Geist"). Wieso eine Vielheit dennoch eine zusammengehörige  
 Einheit darstellen kann, zeigt Röm. 12,5: καὶ ἅπτες γὰρ ἓν ἓν βῶματι

πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὗ τῆρ ἀντήρ ἔχει πρῶτον, - οὕτως οἱ πολλοὶ  
 ἓν βῶμα ἔβρισ ἓν Χριστῶ, τὸ δὲ κατ' εἰς ἀλλήλων μέλη. ("Wie wir nämlich

in einem Leibe viele Glieder haben, diese Glieder aber nicht alle <sup>gleiche</sup> Verlich-  
 tung besorgen, so sind wir Viele ein Leib in Christus, ein jedes aber betrachtet

7  
in unserem gegenseitigen Verhältnis Glieder," citiert nach Lietzmann).  
Wie in den bisher erwähnten Stellen die Kirche als der „Leib Christi“ geglaubt  
und somit als innere Einheit mit Christo vorgestellt wird, ebenso eng ist die  
Einheit zwischen dem Leibe Christi und Christus selbst: I. Kor. 12: καθάπερ  
γὰρ τὸ σῶμα ἓστίν καὶ μέλη πολλά ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος  
πολλά ὅσα ἓστίν σῶμα, - οὕτως καὶ ὁ Χριστός. („denn gleich wie der Leib  
eine Einheit ist und viele Glieder hat, alle Glieder aber des Leibes, trotz ihrer Vielheit,  
einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus“, im wesentlichen nach Lietzmann.)

Hier wird also der ganz enge Zusammenhang zwischen der Kirche und ihrem Haupte,  
Christus, deutlich; das Bindeglied ist die Vorstellung „Leib“ Christi. Dank diesem  
Bindegliede wurde die Glaubensaussage: Christus – das Haupt der Kirche –  
lebendig und anschaulich, ohne zu einer bloßen Theorie verflüchtigt zu werden.  
In der Tat vermag dieses bildliche Zwischenglied „Leib“ den ganz engen,  
fast organisch vorgestellten Zusammenhang zwischen Christus (I. Kor. 5/7: „... wenn  
jemand in Christus ist, so ist er eine neue Kreatur...“ Gal. 2/20: „... es lebt  
nicht mehr mein Leben, sondern Christus lebt in mir...“ n. Lietzm.) und seiner

Kirche, d. h. der Gemeinschaft der an Ihm Gläubigen einerseits, und zwischen den Gläubigen untereinander andererseits, adäquat zu verdeutlichen. Für letztere sind noch namentlich die Verse 26 und 27 des selben 12. Kap. des I. Kor. bezeichnend. Dort heisst es geradezu: καὶ εἴτε πᾶν ἓν μέλος, ὅταν πᾶν πάντα τὰ μέλη εἴτε δοξάζεται μέλος, ὅταν χαίρει πάντα τὰ μέλη. ὑμεῖς δὲ εἴτε ὡς Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέσους. („Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein Glied verherrlicht wird (geehrt), freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und, einzeln genommen, Glieder.“ u. dgl. m.) —

Es war notwendig, auf diese Aussagen des Paulus näher einzugehen, da sie fast die Keime zu der späteren „katholischen“ Ausprägung des Kirchengedankens enthalten, nennlich nur nach dem Urteil Lebergs: der Gedanke der una catholica ecclesia sei zuerst von Paulus „deutlich“ ausgeprägt worden (S. 77), nur mit Vorbehalt werden ausschliessen können. —

ist nicht geschehen

Es muss jedoch noch eine andere bildliche Verdeutlichung des Paulus für die organische Einheit der auf den Glauben an Christus gegründeten menschlichen Gemeinschaft genannt werden: das schon oben nach Leberg

erwähnte Bild vom lebendigen Bau. Hierfür kommt vor allem Eph. II 19.20  
in Betracht: ἄρα οὐτὸ οὐκ ἐστὶ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὶ ἐντοποῦται  
τῶν ἁγίων καὶ οἰκῶν τοῦ θεοῦ, ἰσοκοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων  
καὶ προφητῶν, ὅστις ἀκρογωνθίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πάντα οἰκοδομῆ  
ἐνταρμολογουμένη αὐξοῦ εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ἡμεῖς ἐντοκοδομεῖσθε  
εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. („So seid ihr denn nicht mehr Gäste  
und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes,  
aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, dessen Eckstein  
Christus Jesus ist auf dem der ganze Bau ineinandergefügt, zu einem heili-  
gen Tempel im Herrn wächst - in dem auch ihr mitgebaut werdet („mit-  
seid“) zu einer Wohnstätte Gottes im Geist“). - Während in der Gleichung  
Kirche = Leib Christi der direkte Lebenszusammenhang mit Christus im  
Mittelpunkt steht, ja das „tertium comparationis“ ist findet in der  
Vorstellung „Bau“ der überlieferte, auf Apostel, Propheten und Christus  
gegründete Glaube gebührende Berücksichtigung. Paulus betont stark  
den geschichtlichen Zusammenhang der neuen Glaubensgemeinschaft

mit dem Volk des alten Bundes. Damit stehen wir vor einem ganz wesentlichen Moment des Christentums schon der Zeit Pauli. Neben dem überwältigen, den Eindruck der Gegenwärtigkeit des neuen Lebens aus sich selbst der geschichtliche Zusammenhang keineswegs übersehen. Wir werden dieses bewusste und nicht zu missdeutende Gewicht legen auf den Anschluss an die heilige Überlieferung bei Betrachtung der entstehenden Glaubensnorm in der nachapostolischen Zeit später noch eingehender zu untersuchen haben. Hier sei nur auf einen bedeutsamen Ansatz verwiesen.

Seine weitere Belegstelle für die Christenheit als Bau ist I Kor 3: θεοῦ γὰρ ἔργον ἑστέ, οὗτοι οὗτοι οὗτοι, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τῆς δοτιᾶς μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκεν, ἄλλοι δὲ ἑποικοδομοῦν. ἕκαστος δὲ βλέπω πῶς ἑποικοδομοῦν. θεμέλιον γὰρ ἄλλοι οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὃς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός. („Denn gemeinsame Arbeiter Gottes sind wir, Gottes Ackerfeld, Gottes Bau seid ihr. Nach der mir verliehenen Gnade Gottes habe ich als kundiger Baumeister den Grund gelegt, ein anderer baut darauf (weiter): jeder mag aber zusehen, wie er darauf baut.“)

x) Dieses Bief hat Paulus im Auge, wenn er von „Erbauung“ spricht, so dass also οἰκοδομησῆν im paulinischen Sinn nichts mit dem heutigen, so oft missbrauchten und missverstandenen Wort „Erbauung“ gemein hat.

sein  
mit  
Hier  
Für  
Der  
We  
des  
han  
Ver  
Gla  
Chr  
mit  
Wit  
Spa  
tra  
da

11  
einen anderen Grund nämlich kann keiner legen, als den, der gelegt ist,  
und das ist Jesus Christus." n. Lietzmann.)

Hier erscheint der Glaube an Christus als einziges, von Paulus gelegtes  
Fundament, Paulus als Baumeister, jedoch als "Mitarbeiter Gottes (v. 9.),  
Der das Gedeihen gibt (v. 7.), und die Kirche als Ackerfeld, als "Bau" Gottes.

Wenn man "Leib Christi" und "Bau Gottes" zusammenhält, fällt auf,  
dass der erstere vor allem den überweltlichen, metaphysischen Zusammen-  
hang darstellen soll, während der zweite schon auf konkretere geschichtliche  
Verhältnisse einzugehen scheint, einerseits nämlich auf den starken  
Glaubenszusammenhang mit dem geschichtlichen Mutterboden des  
Christentums, dem Judentum, andererseits auf die konkreten Not  
und Probleme der korinthischen Missionsstätigkeit des Paulus.

Wir haben es hier mit der schon eingangs erwähnten, eigentümlichen  
Spannung zu tun: der hochgespannte, weltüberwindende Glaube an den Erlöser  
trat mit der geschichtlichen Wirklichkeit in fruchtbare Berührung.

Da musste diese geschichtliche Wirklichkeit ein neues Licht empfangen

und sich - unter dem Einfluss des sie durchdringenden Christentums - langsam wandeln. Paulus steht mitten in dieser Spannung drin, ja: er hat ihr die Richtung gewiesen, in der die gegensätzlichen Momente, Glaube und Wirklichkeit, in Zukunft einander durchdringen sollten.

Wenden wir uns nun den Aussagen Pauli über die Lehr- und Sakramentsgemeinschaft zu, in der, wie wir oben sahen, die höhere Einheit der Christenheit ihren konkreten Ausdruck findet. Es wurde schon erwähnt, dass Paulus die heilige Überlieferung hochhielt. In der Tat finden wir bei ihm eine Reihe Aussagen, die einen Ansatz zu formelhafter Festlegung des überlieferten Gemeindeglaubens verraten. Ich zitiere einige Stellen nach Seeberg (S. 66) I Kor II, leitet Paulus die Einsetzungsworte mit folgenden:  $\epsilon\gamma\omega\ \gamma\alpha\rho\ \underline{\text{παρέλαβον}}\ \alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu,\ \delta\kappa\alpha\iota\ \underline{\text{παρέδωκα}}\ \u03bd\mu\iota\nu,\ \delta\tau\iota\ \delta\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma\ \text{I}\ \eta\theta\omicron\upsilon\varsigma\ \u03b5\sigma\tau\iota\ \tau\eta\ \nu\upsilon\kappa\tau\iota\ \dots$  („Denn ich habe es vom Herrn übernommen (empfangen), was ich auch euch überliefert habe, dass der Herr Jesus, in der Nacht.....“ n. L.). I Kor. 15<sub>3f.</sub> weist er in ähnlich autoritärer Weise den Auferstehungsglauben

als überliefertes Bekenntnis nach: παρίτωκα γάρ ἡμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ  
παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς...  
 („...ich habe euch als Hauptstück überliefert, was ich auch überkommen habe,  
 dass Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften, und....“  
 n. L.) I Kor. II, erwähnt Paulus ausdrücklich παραδόσεις („Überlieferungen“)  
 als Bestandteil einer Verkündigung: Ἐπαιτῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μνησθεὶς  
καὶ καθὼς παρέτωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. („Ich lobe euch aber,  
 dass ihr in allem meiner gedenkt und die Überlieferungen haltet, wie ich  
 sie euch übergeben habe.“ n. L.) und II Thess. 3, als sittliche Lebensregel:  
Παραγγέλλομαι δὲ ὑμῖν.... βτέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντός ἀδελφοῦ ἀτάκτως περι-  
πατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν. („mir se-  
 bieten euch aber, - - - - - euch fernzuhalten von jedem Bruder, der unordentlich  
 und nicht nach der Überlieferung wandelt, die ihr durch uns empfangen habt“)  
 Aus I Kor. II, spricht bereits eine starke Autorität, die dem consensus  
 der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zugeschrieben wird: Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόσοφος εἶναι, ἡμεῖς  
τοιούτην σοφίαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. („Wenn aber einer

sprechen will, (so mag er wissen): wir haben eine derartige Gewohnheit nicht und auch nicht die (übrigen?) Gemeinden Gottes." u. L.) Schon diese wenigen Stellen lassen auf einen gemeinsamen Ueberlieferungsbesitz schließen, der, den überkommenen Gemeindeglauben in mehr oder weniger fester Form enthaltend, bereits selbst hochgehalten und in stiftlichen Fällen als Autorität geltend gemacht wurde.

I Tim. 3, 15 wird dieser Charakter der Kirche bereits ausdrücklich festgesetzt, indem die als οἶκος θεοῦ bezeichnete „Kirche des lebendigen Gottes“ οἶκος καὶ ἐδραίαμα τῆς ἀληθείας genannt wird.

Die Einheit gewisser sakramentaler Bräuche finden wir Eph. 4, 5: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα („Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“), und I Kor. 10<sup>3.4.a</sup> bezeugt: καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα („... sie essen alle dieselbe überirdische Speise und trinken alle denselben überirdischen Trank“, u. L.)

Auch auf dem Gebiet der feimirkenden geisteskraft erkennt Paulus ein gemeinsames: denselben heiligen Geist, der sich in den verschiedensten Erscheinungen auswirkt. I Kor. 12<sup>4. ff.</sup> heisst es: Δυναμίσεις δὲ χαρισμάτων

εἶβι, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα καὶ διακρίβεις διακονῶν εἶβι, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος: καὶ διακρίβεις ἐνεργημάτων εἶβι, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν ἡμῶν.

(Es gibt aber Unterschiede der Gnadengaben, aber (es ist) derselbe Geist; und es gibt Unterschiede in den Dienstleistungen, und (es ist) derselbe Herr; und es gibt Unterschiede in den Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, der alles in allen wirket." n. L.)

Wir sehen also, dass schon zur Zeit des Paulus die „Kirche“ einerseits noch selbst Gegenstand des Glaubens („Leib Christi“), dennoch schon in einer gewissen Einheit der Lehrausslieferung, der Sakramentsverwaltung und Geisteswirkung zu sichtbarem Ausdruck kommt. —

Die angeführte Auswahl der ältesten Aussagen über das Wesen der Kirche kann natürlich nicht Anspruch auf biblisch-theologische Vollständigkeit erheben. Besonders die Aussagen über die empirische Kirche lassen sich noch vermehren. Jedoch kam es uns hauptsächlich darauf an, das Fundament des entstehenden Kirchenbegriffs festzustellen, das paglos in den rein religiösen Bekenntnissen zum Glauben an die

heilige Kirche liegt.

Die johanneische Ideenwelt kommt für eine Darstellung der Vorgeschichte des cyprianischen Kirchenbegriffs weniger in Betracht. Rechnen sie doch nicht mit einem Gesamtbegriff  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\nu\acute{\iota}\alpha$ , wie Paulus, der ja nicht die einzelnen Gemeinden, sondern nur die verschiedenen individuellen Gaben der Gläubigen zur Einheit der Kirche in Beziehung setzt (s. Ritschl, S. 437). Dagegen sind die  $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\nu\acute{\iota}\alpha$  der Apokalypse ausschliesslich als Einzelmengen, ohne Beziehung zur Gesamtkirche, vorgestellt. Der Schwerpunkt liegt bei Johannes mehr auf dem sittlichen Verhalten der Einzelnen innerhalb der Gesamtheit der Christen, als auf dieser selbst. Das wahre Wesen der Kirche kommt für Johannes mehr in der religiös-sittlichen Vollendung ihrer rechten Glieder, als in deren höherer Einheit zum Ausdruck. Daher tritt auch das empirische Abbild der wahren Kirche hinter der persönlichen, christlich-sittlichen Verinnerlichung zurück.

Wenn wir nun einen Schritt weiter gehen, so finden wir an der Schwelle der nachapostolischen Zeit, bzw. der Zeit der apostolischen Väter, religiöse

Aussagen über die Kirche, die für unsere Darstellung wichtig sind.  
 1. Petri. 2. heißt es ähnlich wie bei Paulus: καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες  
 οἰκοδομεῖτε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἁγίων („... und ihr selbst werdet  
 wie lebendige Bausteine als ein geistliches Haus erbaut zu einem heiligen  
 Tempel...“) Im 9. Verse desselben Kapitels werden alle Ehrenprädikate der  
 alttestamentlichen Gemeinde auf die Kirche Christi übertragen: ὑμεῖς δὲ γένος  
 ἱερατικόν, βαβυλων ἱερατάτευμα, ἕθνος ἁγίων, λαὸς εἰς περιποίητον... („... ihr aber  
 seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk,  
 das Volk des Eigentums“...), freilich auf die heilige Kirche, ἐνῆ εἰς ἡμῶν  
 Vervollendung erst im Himmel erscheinen wird. Ebenso ist Hebr. 12. zu ver-  
 stehen: προβεβηκυῖσθε Σιών ὅπου καὶ πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἑπουρανίου, ...  
 ἐκκλησίαν πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς... („... ihr seid zum Berge  
 Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes gelangt, zum himmlischen Jerusalem, ...  
 zu der Gemeinde im Himmel angeschriebener Erstgeborenen...“) Diese Aussa-  
 gen zeigen, wie lebendig in dieser Zeit noch das Wesen der heiligen Kirche  
 verfaßt wird. — Gerade die Übertragung der alttestamentlichen Aus-

sagen auf die neutestamentliche Kirche (s.o. I. Petr. 2: "das heilige Volk") und namentlich im sogenannten Kirchenepistel des I. Clemensbriefes (57, 21: "Zahl der Ermählten") zeugt von der religiösen Kraft der neuen Glaubensgemeinschaft, die sich als das Volk des neuen Bundes versteht. Diese Kraft äussert sich auch in einer bewussten Verinnerlichung und Vergeistigung der alttestamentlichen Prädikate. Besonders stark ist der Glaube an das Wesen der Kirche im II. Clem. Brief e. 14. ausgesprochen, wo es direkt heisst: ἑκκλησία ἡ ὡρα βωμὰ ἱερωτῶν Χριστοῦ. Hierüber urteilt Harnack (D. G. I. S. 144.) "Diese Speculationen der ältesten heidenchristlichen Zeit über Christus und die Kirche als unzerstrennbare Correlatbegriffe sind von höchstem Belang; denn sie haben schlechterdings nichts Hellenisches an sich, stammen vielmehr aus apostolischer Ueberlieferung," und ein anderer Forscher, R. Leubus, fasst den Ertrag der Aussagen dieser Zeit über das Wesen der Kirche, wie folgt treffend zusammen: "Sein mythisches geschichtliches Selbstbewusstsein drückt sich in diesem Gedanken von der Kirche aus, aber es ist das Selbstbewusstsein der Gemein."

schaff mit Christus. Durch ihn ist die Kirche heilig und durch ihn ist sie katholisch. Es ist der Gedanke der Universalität des Heilwerthens. Wie die Welt ihre Fürsten hat, so hat die Kirche den Allherm Christus zum König. Man kann diese Empfindung nicht schärfer ausdrücken, als es ein späteres Martyrium hat, indem es das Datum nach dem Kaiser mit dem Protokollur aufißt und dann hinzufügt: „bei uns aber war König unser Herr Jesus Christus“ (Acta Primi 13.) D. G. 185.

Hier stehen wir vor einem ganz eigenartigen Erleben der Katholizität der Kirche Christi. So lebendig der Glaube an ihr wahres, höheres Wesen auch noch sein mochte —: unvorstellbar treten dennoch schon die feststehenden Elemente einer empirischen Gemeinschaft desselben Glaubens hervor. Mit der nachlassenden Parusierwartung macht sich ein gewisses Sichmühen in der Welt geltend, man rechnet mit ihrem dauernden Fortbestande. In dieser Welt hat sich daher der Glaube zu betonen, zu behaupten; das fördert ihm (zwar) jenseits zur Anfechtung, andererseits (aber) zur Bestätigung, und aus beidem erwächst dann der

Glaube bezüglich der einen katholischen Kirche." (Seeberg, S. 184.)

Es wird nun im weiteren Verlauf der Darstellung das Problem zu verfolgen sein, wie aus dieser Wechselwirkung zwischen Glaube und Umwelt allmählich die Umrisse jener katholischen Kirche hervorspringen, die den Anspruch erheben könnte, in ihrem allumfassenden Verbände der Gleichgläubigen die wahre Kirche darzustellen. Es ist also, m. a. W., der Gegensatz zwischen Wesen und Berechnung der Kirche, der es in der Weiterentwicklung im Auge zu behalten gilt.

Es ist der Bischof Ignatius von Antiochien gewesen, der den Ausdruck "katholische Kirche" mit allgemein aufgenommen wird, zuerst gebraucht.

Sonyen. e. 8, schreibt er: ὅπου ἄρ' ἐστὶν ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔβη - ὡς τὸ  
ὅπου ἄρ' ἦ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

(Wo immer der Bischof erscheint, dort sei die Majorität, gleichwie, wo immer Christus Jesus ist, die allgemeine "Kirche ist".)

Den Sinn dieses vielumstrittenen Satzes können wir am besten mit Seeberg (Geschichte des Begriffes der Kirche, S. 12) dahin wiedergeben: in gleicher Weise, wie sich die allgemeine "Kirche zu Christus verhält, so soll die

Einzelgemeinde zu ihrem Bischof stehen. Mit anderen Worten: Christus ist  
 der gesamten Christenheit das, was der Bischof seiner Gemeinde "(Leib, a. a. O.)  
 Der Ausdruck „καθολικὴ ἐκκλησία“ muss hier streng aus dem Zusammenhang  
 heraus genommen werden, d. h. hier: aus dem Gegensatz, in dem er zur Einzelgemeinde  
 steht. Er ist hier noch nicht Bezeichnung eines neuen Begriffs der Kirche, in  
 welchem sie als empirische Gemeinschaft vorgestellt wäre. Empirisch gegeben  
 sind nur die einzelnen irdischen Gemeinden, und diesen steht die allgemeine,  
 d. h. die ganze Kirche hier ebenso gegenüber, wie die Bischöfe der einzelnen  
 Gemeinden dem Herrn. In dem Epitheton „καθολικός“ liegt ja an sich keine  
 Verweltlichung des Begriffs <sup>der</sup> Kirche“. (s. Harnack D. G. S. 370. Anm. 1.)

Sprachlich bedeutet er zunächst nur „die über die ganze Welt (κατ' ὅλην)  
 ausgebreitete“ Kirche. Nun ist aber zu beachten, dass in der Betonung  
 der Allgemeinheit, der Ubiquität dieser Kirche von Anfang an zugleich  
 ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit lag. Die Allgemeinheit war ein Merk-  
 mal der Rechtgläubigkeit und Wahrheit. Dadurch wurde der Begriff „katho-  
 lisch“ zu einem prägnanten und hat schließlich einen dogmatischen und politischen

Inhalt erhalten" (s. Harnack, a. a. O. S. 319. Anm. 1.).

Der Anspruch auf Allgemeinheit und Wahrheit liegt, wenn wir auf die bisherige Entwicklung zurückblicken, auf der Linie des umfassenden paulinischen  $\epsilon\omega\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  und der nachapostolischen Absolutheitsansprüche des "neuen Volkes". Denn in jenen Vorstellungen lag von vornherein eine Tendenz auf Ökumenizität, die sich so oder anders konkret äussern musste. — —

Doch betrachten wir nun das spezifische Neue bei Ignatius. Im Mittelpunkt der obigen Aussage steht die Behauptung: „wo der Bischof erscheint, dort sei die Kirche“, die dann durch die Analogie der Einheit zwischen Christus und der allgemeinen Kirche verdeutlicht und begründet wird. Es ist hier zum ersten Mal ein Moment vorhanden, das wir als ein neues ansehen müssen:

das Moment der bischöflichen Autorität. Damit stehen wir zum ersten Mal vor einem ausgebildeten Amtsbegriff. Wie verhält er sich zur bisherigen Entwicklung des Kirchenbegriffs?

Wir greifen hier zurück. Die schon im Neuen Testament erwähnten, von Gott bzw. Christus eingesetzten Ämter der Apostel, Propheten und Lehrer

(z. B. 1. Kō. 12<sub>28</sub> Eph 4<sub>11</sub>: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοῖς μὲν ἀποστόλους, τοῖς δὲ προφήτας, τοῖς δὲ εὐαγγελιστάς, τοῖς δὲ ποιήτας καὶ διδασκάλους, ... εἰς ἀκοδομὴν τοῦ ἔθους τοῦ Χριστοῦ) so nie die überkommene Autorität der Presbyteren waren keine zu einer sich mit der Zeit entwickelnden Amtsauctorität, die aus der Tatsache des apostolischen Ursprungs der ältesten und angesehensten Gemeinden eine wesentliche Stärkung erfuhr. Die gottesdienstlichen, organisatorischen und Lehrfunktionen konzentrierten sich mehr und mehr in der Hand eines festen Priesterstandes, der darin ein, kraft apostolischer Nachfolge überkommenes Recht sah. Mit dieser im Entstehen begriffenen festen Autorität leitender Persönlichkeiten stießen die Ansprüche der sogenannten „Pneumatiker“ zusammen, die sich auf die urchristliche Autorität der Geisteswirkung beriefen. Eine solche offene Auflehnung gegen das geordnete Amt im Namen der überkommenen Autorität des Festes in der Gemeinde zu Korinth war die Veranlassung zum 1. Clemensbrief, aus dessen Polemik wertvolle Schlüsslichter auf den Amtsbegriff jener Zeit fallen. Für Clemens ist das „Amt“ noch kein monarchisches Episkopat; es sind Presbyter bsp.

Episkopen, wie sie auch Paulus (Act 14, 23, 17) eingesetzt hatte, so wie Diakonen.  
 Und doch gilt deren Autorität schon so hoch, dass Clemens eine Auflehnung gegen dieselbe direkt als „Schisma“ bezeichnet. Begründet ist sie durch die gottesdienstlichen, wie durch die erblichen missionarischen Pflichten, wobei die apostolische Nachfolge zuerst geltend gemacht wird.

Schon früh scheint sich eine geschlossener Körper der Presbyter herausgebildet zu haben; z. B. werden die Presbyter bsp. Episkopen (1 Petr 5, 1 ff mit Act 20, 28) als Gesamtheit angedeutet. — Einem wichtiger Schritt vorwärts zur Konsolidierung der Amtsauctorität ist die Herausbildung des monarchischen Episkopats. Aus der Vielheit der Presbyter trat vermutlich der Leiter des Kultus besonders hervor.

Ignatius setzt den monarchischen Episkopat bereits voraus. An der Spitze steht der Bischof. „Es gilt es zu folgen, wie Jesus Christus dem Vater folgte und dem Presbyterium — wie den Aposteln“ (Smyrn. 8, 1). „Niemand möge außerhalb des Bischofs etwas von der Kirche gebührende Leistungen thun (εὐσεβῶς)“  
 (Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ

ὡς τοῖς ἀποστόλοις, τοὺς δὲ διακόνους ἐπέστρεψε ὡς νεοῦ ἱερατῆρ. Μηδεὶς χωρὶς ἐπιβικίου  
 τοῦ προαβέτω τῶν ἀρχόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

Er ist also Repräsentant Gottes und Christi. „Wer dem Bischof folgt, folgt  
 Gott, denn wie Christus von Gott gewollt ist, so die Bischöfe von Christus.“  
 (Ignatius, Eph. 3, 6.) Und Philad. 3, 3, sagt Ignatius geradheraus: „Dem ewigen  
 Gottes und Christi sind, die sind auch mit dem Bischof. Und ewige  
 (Häretiker) ihnen Sinn ändern, kommen zu der Einheit der Kirche und  
 auch diese werden Gottes sein... Wenn jemand dem Ferspaltenden (ἑξίστορι)  
 folgt, der ererbt nicht das Reich Gottes“ (Ignat. Philad. 3, 2. 3) (Zitiert  
 nach Lebeq, D. 9. S. 188). Wenn man nun näher zusieht, wodurch diese  
 Autorität der Bischöfe motiviert ist, so ist es die überlieferte Lehre, die von  
 der Gesamtheit der Bischöfe rein bewahrt wird. Diese Lehre ist „katholisch“ begründet.  
 Wir sehen hier deutlich, wie das Wahrheitsmoment, das - wie schon bemerkt -  
 neben dem Allgemeinheitmoment in diesem Begriff beschlossen lag, zu  
 konkretem Ausdruck gelangt. Vom Vorhandensein dieser allgemeingültigen  
 Lehre war man zur Zeit des Ignatius schon überzeugt. Wir besitzen ein

Zeugnis von Hegesippus, der bald nach 150 vom Orient über Korinth nach Rom reiste, wonach damals überall derselbe  $\delta\sigma\delta\acute{\iota}\sigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  gelehrt worden sei, „wie es das Gesetz verkündigt und die Propheten und der Herr“.... Die Häretiker aber hätten die ursprüngliche  $\epsilon\rho\omega\beta\iota\varsigma$   $\tau\eta\varsigma$   $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$  zerrissen (Hegesippus in seinen Hypomnemata bei Eus. h. e. IV 22, 2.3.4.6, zitiert nach Seeberg S. 188). —

Zusammenfassend stellt Seeberg (a. a. O. S. 188) den Inhalt dieser Zeit dahin fest, dass die Einheit und Katholicität der Kirche zukünftig beruhe auf Christus und seinem Heil, konkret auf der einen Lehre, die Christus und die Apostel gelehrt haben, und auf dem Kirchenamt, das diese Lehre verkörpert. Im letzteren liegt das wesentlich Neue.

Ganz scharf ist jedoch zu betonen, dass — und damit kommen wir zum Ausgangspunkt zurück — dass Ignatius im oben zitierten Satz die allgemeine Kirche nicht abhängig vom Episkopat<sup>at</sup> denkt. „Wie die allgemeine Kirche zu Christus, so soll sich die Einzelgemeinde zu ihrem Bischof verhalten“. Christus wird, wie Seeberg (Gesch. des Begr. der K. S. 13.) ausführt, als der unsichtbare Bischof dem sichtbaren Bischof der Ein:

jelgemeinde entgegengesetzt, weswegen Christus selbst Bischof einer verwaisten  
 Gemeinde genannt werden kann (Röm. 9, 1); der Einzelbischof wiederum wird,  
 wie wir sahen (Myra. 8, 1), als Abbild Christi oder Gottes und die Presbyter als  
 Abbilder der Apostel vorgestellt. Somit ist die Einzelgemeinde Abbild der geistlich  
 mit Christo verbundenen Gesamtkirche. Das Einheitsband zwischen den  
Einzelgemeinden ist also noch nicht ein Priesterband, sondern einzig  
und allein die Gemeinschaft mit und in Christus. Zwei, die Keime der  
 Weiterentwicklung enthaltende Momente sind also in jenem Satz in klassi-  
 scher Weise nebeneinandergestellt, die zugleich die Einheit der Kirche  
 bedingen: wie Christus der Gesamtkirche (καθολικῆ ἐκκλησίᾳ) das Heil bringt  
 (s. auch Eph. 4, 12), so bringt der Bischof der Einzelgemeinde (ἐκκλησίᾳ) die apostolisch  
 überlieferte Verkündigung. Auch ist das zweite Moment nicht heilsbedingend,  
 die bloss äussere Zugehörigkeit zu den sichtbaren Einzelgemeinden genügt noch  
 nicht: Πρῶτος οὖν ἔστιν καὶ μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς ἀλλὰ καὶ εἶναι (Magn. 4.)  
 Aber es ist verständlich, dass diese Nebeneinanderstellung bald zu einem Abhän-  
 gigkeitsverhältnis wurde, indem die Anerkennung der reinen Lehre immer

mehr zur Heils<sup>bedingung</sup>~~bedingung~~ und der sie vertretende Episkopat damit zum Heilsmittel werden musste. Wie es dahin kam, werden wir nun im Weiteren zu verfolgen haben. Doch vorher sei noch kurz eine für unsere Darstellung charakteristische Erscheinung genannt, nämlich: Hermes. Er steht an der Wende der Zeiten. Einerseits ist er noch erfüllt vom Ideal der sichtbaren Verwirklichung der überweltlichen heiligen Kirche, andererseits sieht er deren Schwierigkeiten. Ähnlich, wie Johannes ringt er mit dem Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, der auch innerhalb der christlichen Kirche plagt.

Angesichts der bereits-heraufkommenden Endzeit ist ihm für Aufgabe gemacht, durch Busspredigt eine klare Scheidung herbeizuführen; aber er weiss, dass erst die zukünftige Welt den Unterschied offenbaren wird (im IV. 2.) Daraus gewinnt er die Überzeugung, dass die wahre Kirche (im Sinne wirklicher Heiligkeit ihrer Glieder) in der empirisch-gegenwärtigen Kirche nicht zu verwirklichen ist, die nur die durch Taufe und Verkündigung zum Heil Berufenen umfasst. Aber der Sittungsprozess beginnt dennoch schon auf Erden. Die Gottlosen sollen ausge-

stossen werden, damit die Kirche der Endzeit ein Leib der gereinigten "werde" (im. IX 183)  
 Wer dagegen das Heil sucht, ist an die Gemeinschaft mit den "Heiligen Gottes" gebunden.  
 Ihr soll er sich ausschliessen (kollābōnai) und nicht der Isolierung verfallen -  
 diese Mahnung kehrt immer wieder. Die Eintracht (ὁμόνοια) ist daher die höchste  
 Pflicht. Diese Mahnung erheben neben Hermes auch andere "Väter".

W. 1/2

Barnabas sagt deutlich und schroff (4.10): μὴ καὶ ἑαυτοὺς ἐρῶντες μοιάξτε  
 ὡς ἦδη δεδικαιωμένοι, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ βυρραρχοῦμενοι βυρραρχεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ βουφύροντες,  
 und erst. Clemensbrief 46z wird ein nicht nachweisbares Schriftwort zitiert:  
 κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλῶμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

Dieser Gedanke der Heilsgemeinschaft begegnet sich mit dem Moment der  
 Lehreinheit, das, wie wir sahen, im ignatianischen Kirchenbegriff ausge-  
 legt ist. Mehr und mehr musste die höhere Einheit der Christenheit kon-  
 kret zum Ausdruck kommen in der sichtbar organisierten "Gemeinde der  
 Heiligen", die durch gemeinsame Lehre, Leitung und Kultus zusammenge-  
 halten wurde. Es lag ein Ansatz zu einer Bedingung vor, die bei erstreb-  
 ter Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche erfüllt werden musste.

2!

Damit war der Keim zu einer Disziplin gegeben. Es gilt hier zu verstehen, nicht zu kritisieren. Es musste dahin kommen, dass man über der Reinheit der überlieferten Lehre mit der Zeit immer strenger wachte und jeglicher religiösen Willkür eine "Glaubensregel" als Damm entgegenhielt. Da nun diese Glaubensregel von den Hierarchen der Kirche gewährleistet wurde, so musste die Zugehörigkeit zur Kirche sich mehr und mehr <sup>von</sup> der Unterwerfung unter den Episkopat entscheiden. Damit beginnt die Kirche aus einer Heilsgemeinschaft zu einer "Heilsgestalt" zu werden, — im Sinne eines unentbehrlichen Durchgangspunktes.

abhängen

Diese wesentliche Verschiebung der Grundlagen der empirischen Kirche kennzeichnet die seit etwa 180 beginnende "alkatholische Zeit". Die apostolische Succession wird immer ausschließlicher geltend gemacht: wenn der Episkopat allein die apostolisch überlieferte Wahrheit verkörpert, und wenn andererseits dieser völlig an die Kirche gebunden ist, so lag der Schluss nah, dass nur in der Kirche die Wahrheit ist, oder, was dadurch mitgesagt ist, nur in ihr heiliger Geist und Gnade ist.

Die Vorkünder dieser Zeit sind Jrenäus und Tertullian im Westen, Clemens und Origenes im Osten.

Die Apostolische Succession verbürgt für Ersteren mehr den ununterbrochenen Zusammenhang mit der apostolischen Verkündigung, als den Heilsbesitz. Sieht doch bei ihm neben der Amtsanforderung noch eine ganz lebendige Anschauung vom wahren Wesen der Kirche. Zwar vermittelt nach ihm die Kirchenlehre Geist und Wahrheit, doch verbirgt sich hinter dieser Verherrlichung der reinen Lehre ein weit mehr als bloss geschichtliches, oder gar hierarchisches Interesse. „Das, worauf es Jrenäus ankommt, ist, dass in der Kirche und nur in ihr sich das Christentum so, wie der Herr und demgemäß die Apostel es verkündigten, rein und unverfälscht erhalten habe.“ (Leibniz, Progr. d. K. S. 18.) So sagt er adv. haeres. III. 24, 1: In ecclesia posuit deus apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad ecclesiam.... Ubi enim ecclesia, ibi est spiritus dei et ubi spiritus dei, illuc ecclesia et omnis gratia: spiritus autem veritas.

Kanon  
177!

Die „universa reliqua operatio spiritus“ ist hier offensichtlich noch nicht an den Priesterstand allein, sondern an die „Kirche“ im allgemeinen gebunden, d. h. nach Irenäus nicht etwa das dem Bischof unterstellte und gekörperte Volk, sondern die Gesamtheit der Gläubigen, qui timent deum et credunt in eum (I. 32, 1). Er macht also noch Ernst mit dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, in deren Gemeinschaft allein das Heil zu finden ist (II. 8, 3: omnes enim iusti sacerdotalem habent ritinem; II. 36, 2: ubique enim praeclara est ecclesia ..., ubique .. sunt qui suscipiunt spiritum). Nur sofern der heilbringende Geist in ihr allein dank der apostolischen Succession der Bischöfe noch wirksam ist, kann von einem „hierarchischen“ Moment bei Irenäus die Rede sein. So folgt ihm z. B. nur aus der Bedeutung des Episkopats für die Reinheit des Glaubens dessen apostolische Autorität: quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obedire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris ceperunt. (II. 26, 2).

Nur sofern ohne Episkopat keine sichere Tradition vorhanden ist, ist ausserhalb der Kirche kein Heil und geben die Häretiker, qui seindunt et separant imitatem ecclesiae (Iv. 26<sub>2</sub>), verloren.

Stellen wir nun den Beitrag der Trenäischen Anschauungen in das Licht der bisherigen und der weiterhin zu erwartenden Entwicklung des Kirchenbegriffs, so lässt sich zuerst feststellen, dass Trenäus, sowohl mit der Abhängigmachung der Wahrheit vom Episkopat, als mit der Betonung eines apostolischen Charakters an die Ueberlieferung anknüpft. Ignatius ist in Ersterem Clemens von Rom in Letzterem sein Vorläufer.

In der Synthese dieser beiden Ansprüche aber lagen die Keime der Weiterentwicklung des Kirchenbegriffs. Hatte der Einzelbischof nach Trenäus zugleich mit der reinen Lehre den Geist und die Wahrheit der urchristlichen Zeit übernommen, so war seine geistliche Autorität damit auf's denkbar höchste gesteigert. War er doch im Besitz des allwirksamsten geistlichen Machtmittels: der Sakramentsbefugnis. Erst recht war diese naturgemäss in der Hand des jungen Episkopats

wirksam. Nichts aber hat den Priesterstand als solchen so sehr zu einer  
 Heilvermittelnden Größe werden lassen, als gerade diese messiv-sakra-  
 mentale Befugnis. Ja, erst hierdurch konnte er zu einer Hierarchie  
 im eigentlichen Sinne und erst hierdurch die empirische Kirche zu  
 einer Heilsanstalt werden, indem sich die alten Gnademittel in  
 seiner Hand in kirchliche Institutionen verwandelten.

Diese notwendige Konsequenz aus dem irenäischen Kirchenbegriff  
 hat aber erst die Nachwelt gezogen. Wir werden das in den Wirren  
 der Zeit eines Callist und eines Cyprian bestätigt finden.

Sahen wir im irenäischen Kirchenbegriff christliche und rein katholische  
 Elemente nebeneinander stehen, so lässt sich das vielleicht noch deutlicher bei  
 seinem Zeitgenossen Tertullian feststellen, wenn auch, als dieser keine geschlich-  
 tliche Entwicklung gehabt hat. So folgt er einerseits Irenäus in der Glorifi-  
 zierung der Glaubensregel: "Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod  
 nulla doctrina diversa" (de preser. 21.) Daneben aber sieht er ihre Einheit im  
 allgemeinen Priestertum der Gläubigen, nicht im Priesterstand: "Omne et laici sa-  
 cerdotes sumus".

... ubi ecclesiastici ordinis non est consecutus, et offerens et tinguis et sacerdos  
 es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici (de uerbis. 7)

Das Abolutionsrecht spricht er demgemäß dem Priesterstande ab, solchen  
 strikt ab, da es nur der Kirche des Geistes facheht: ... Et ideo ecclesia  
 quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem,  
 non ecclesia numerus episcoporum" (de iudic. 21).

Er hat also noch eine andere Vorstellung vom Wesen der Kirche. Ihr Urbild  
 sieht er noch in einer höheren übersinnlichen Gemeinschaft mit Christus, die sich  
 im irdischen Sessensleben auswirkt. So heißt es z. B. schon in der vor-  
 montanistischen Schrift "De poenitentia" 10: in uno et altero ecclesia  
est, ecclesia uero Christus. Hier lebt noch der Glaube an den allwirksa-  
 men Herrn in der paulinischen Vorstellung von Haupt, Leib und Glied-  
 dem (cf. I Kor 12, 2) lebendig fort.

Aufs ganze gesehen hat also Tertullian den Kirchenbegriff nicht wesent-  
 lich umgestellt. Er war - besonders in seinem späteren Leben - im Gegenteil  
 sogar bestrebt, hierarchischen Ansprüchen und Missdeutungen gegenüber  
 das wahre, überkommene Wesen der Kirche hochzuhalten.

Seine völlig andere Geistesluft atmen die Anschauungen eines Clemens  
Alexandrinus. Dieser weiss nicht von „apostolischer Succession“. Nur die  
 wahren „Gnostiker“ sind Nachfolger der Apostel. Vielleicht ist dieser leben-  
 dig vorgestellte Zusammenhang zwischen den wahrhaft Gläubigen und den  
 Aposteln der Grund dafür, dass das wahre Wesen der heiligen Kirche  
 noch so lebhaft erkannt und empfunden wird. Denn nie sowohl die Pne-  
 matischen als geistige Leiter der Kirche, als auch die Bischöfe, Presbyter  
 und Diakonen als Abbilder der Engel ihres Amtes walten, so astären  
 auch die ganzen Einzelm Gemeinden und somit die ganze irdische Kirche  
 als Abbild der himmlischen: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανοῦ ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος,  
 διότι ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ δέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ (Rom. IV. 8, 46)  
 Daher nennt er nicht den lokalen Verband, sondern <sup>die</sup> „Versammlung der Erwähl-  
 ten“ „Kirche“: ... οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄνθρωπιον τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησία καλεῖται...  
 (Rom III 529). Sie ist ihm ein „Heilsratschluss Gottes“ (τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων  
 ἕβτι βωτηρία, καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται, Paedag. I 627).  
 Nun vollzieht Clemens jedoch die bezeichnende Gleichung: die „pneumatische  
 Kirche“ ist zugleich die überkommene katholische Kirche der apostolischen

Lehre und nur in ihr ist somit das Heil; daher zerissen die Häretiker die Kirche, wenn sie die Katholische Kirche verlassen: πατερὸν ὄμαλ γεγενηῖται μία εἶναι τῆν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τῆν τῷ ὄρει ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκατα-  
λέγονται, ἐρὸς γὰρ ὄρειος τοῦ θεοῦ καὶ ἐρὸς τοῦ κυρίου... ἢ εἰς πολλὰς κατατμήσει βιά-  
ξονται εἰρήσεις (Irenaeus III. 17, 107). In diesem Gegensatz gegen die Häresie berühren sich Ost und West.

Der letzte bedeutende Vorläufer des Cyprianischen Kirchenbegriffs ist Origenes, nach Denkart und Christentum Clemens Al. nah verwandt. Nur kurz sei hier auf seine wichtigsten Aussagen über Wesen und Vertheilung der Kirche verwiesen. Gleich Clemens vertritt er auch das allgemeine Priestertum: „omni ecclesiae dei et credentium populo sacerdotium datum“ (Homil. 9 in Levit. c. 5.) und sieht gleich diesem das wahre Wesen der Kirche in ihrer höheren Einheit: ecclesia credentium plebs (Hom. 9. in Exod. 3.), coetus omnium sanctorum (in cant. I). Die irdische Kirche glaubt er in stetem, im Kultus zum Aus-  
druck kommende Zusammenhang mit der himmlischen ἡ κυρίως ἐκκλησία, doch sieht er dennoch, bei aller Gewissheit des Zusammenhangs mit der

Kirche der oberen Welt, die "Heiligkeit" der empirischen Kirche mit nüchternem Blick als einen relativ fortschreitenden Prozess, nicht aber als einen absoluten Zustand an. So vollzieht er zwar ebenso wie Clemens die Gleichsetzung der wahren Kirche mit der empirischen, hält aber mit unverminderter Strenge an der Forderung ihrer grösstmöglichen Heiligkeit fest: wenn auch nach menschlichen Kriterien Weizen und Unkraut vor der endigen Vollendung nicht geschieden werden können — offenkundige Sünder müssen aus der Kirchengemeinschaft dennoch schon jetzt ausgeschlossen werden: ... *Sos... eiciamus quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, elicere de ecclesia neminem possumus* (Hom. 21. in Jos. c. 1.).

Diese empirische Kirche ist, da im Besitz der zum Glauben nötigen Erkenntnis, — heilonschwendig. Von ihr gilt der antihäretische Satz: *nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est ecclesiam, nemo salvatur*. (Hom. 3 in Jos. 5.) Sie hat Origenes, rein katholische Gedanken antizipierend, als den irdischen Gottesstaat bezeichnet,

den κόσμος τῶν κόσμων (com. in Joh. II 38.)

Damit scheint die mit Irenäus einsetzende Politisierung der überkommenen Vorstellungen von der Kirche zur Vollendung gelangt. Die im paulinischen Kirchenbegriff von vornherein angelegte Tendenz auf Ökumenizität ist nunmehr in einem umfassenden, internationalen Verband auf dem Boden des römischen Imperiums konkret zum Ausdruck gelangt.

Au der Schwelle der cyprianischen Zeit stehend, vermögen wir zurückblickend ein Stück der Entwicklung des Kirchenbegriffs zu überblicken, und das eingangs vorgeführte Problem: wie die heilige Kirche zur „katholischen“ werden konnte, ist damit in das klärende Licht der Geschichte setzt.

Cyprian hat das unstreitige Verdienst, das Ergebnis der katholischen Entwicklung des Kirchenbegriffs in prägnanter Weise zusammengefasst zu haben. Ganz der, namentlich von Irenäus entwickelten Methode der Legitimierung des jeweilig Gegenwärtigen als „apostolisch“ war der empirisch-zeitgeschichtliche

Kirchenbegriff immer ausschliesslicher zur Geltung gelangt. Vollends wurde der Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung im dritten Jahrhundert infolge zeitbedingter kirchlicher Nothe radical zum Letztigen gebracht, als der römische Bischof Cyprian ihm, wie Hippolyt (Philos. IX 12) berichtet, als notwendig bezeichnete, indem er auf die Kirche Noths als Vorbild der Kirche römies, die gleichzeitig reine und unreine Tiere beherbergt. In diesem Satz erscheint nach Harnacks (D. G. S. 373.) Urtheil der Abfall vom alten Kirchenbegriff vollendet.

In der That wurde ja durch Legitimierung des Widerspruchs auf eine Realisierung des himmlischen Vorbildes grundsätzlich verzichtet: Wesen und Erscheinung waren verschmolzen. Damit war der ganze Schwerpunkt der kirchlichen Sent. richtung in die historisch gewordene, empirische Kirche verlegt, die sich in einem umfassenden, auf gleicher Glaubensnorm ruhenden Verbaude ausspragte.

Naturnemäss erlangte der Episcopat als Träger und Vermittler des Heils grundlegende, ja stellvertretende Bedeutung für die Kirche, die fortan mit ihm steht und fällt. Aus dieser Tatsache erklärt sich der Umstand, dass für Cyprian Kirchenbegriff und Amtsbegriff, und, was da.

mit Zusammenhing „Kirche“ und Kirchenverfassung, in einander übersehen.  
 Durch die ganze bisherige Entwicklung, die gnostische und namentlich manichäische Kontroverse, waren Organisations- und Verfassungsfragen immer mehr zu den eigentlichen Lebensfragen der Kirche geworden. Cyprian ist der Erbe dieser Entwicklung. Wie ja überhaupt der Kirchenbegriff immer hinter dem in praxi erreichten Zustand der Kirche zurückbleibt (so Haarnack D. G. S. 369), so fiel auch hierin dem Cyprian die Aufgabe zu, den überkommenen Zustand der Kirche grundsätzlich und mit absoluten Maßstäben zu legitimieren. Diese Aufgabe hat er sich nicht etwa aus dogmatischem Interesse frei erwählt, um ein widerspruchsfreies System der Kirche zu konstruieren, sondern einzig und allein praktische Schwierigkeiten bei der Handhabung der Kirchenzucht haben sie ihm aufgezwungen. So hat man demgemäß von ihm auch keine geschlossene Darlegung darüber zu erwarten, was er unter „Kirche“ versteht. In erster Linie war er Kirchenfürst, nicht Schriftsteller oder gar Dogmatiker. Nur Feder hat er zwar immer wieder scharf, genötigt durch konkrete kirchliche Schwierigkeiten — namentlich Fragen der Zucht betreffend — oder

heidnische Angriffe und dabei seine Auffassung von der Kirche vertreten, doch war ihm diese theoretische Seite seines bischöflichen Wirkens nie Selbstzweck. Abgesehen von zwei Traktaten — „De habitu virginum“ und „De dominica oratione“ —, deren konkrete Veranlassung sich nicht mehr feststellen lässt, verdanken sämtliche Traktate und Briefe Cyprians ihre Entstehung ganz bestimmten, praktischen Zwecken. So darf es denn auch nicht befremden, dass ihm sein „Kirchenbegriff“ nicht von vornherein unwandelbar fest stand, wenn wir uns auch nicht der Ansicht O. Ritschls (a. a. O. S. 90-95) werden ausschließen können, Cyprian hätte seinen Kirchenbegriff, je nach der erwünschten Stellung eines jeweiligen Gegners gegenüber, mehrfach verändert, indem er nämlich zuerst mit dem überkommenen Begriff der Kirche als der Gesamtheit der Christusgläubigen nur so lange durchgekommen sei, bis er Novatian gegenüber die kirchliche Einheit an die Verbindung mit dem römischen Bischofsstuhl hätte knüpfen müssen, endlich aber, als diese Bestimmung seinem päpstlichen Gegner Stephanus gegenüber versagte,

x) Ann. Die Streitfrage, ob diese Einschränkung als „das Ergebnis der novatianischen Krisis“ (Harnack ebenda) oder aber als von Cyprian „wohl immer gemacht“ (so Koch gegen Ham. in „Cyprian und der röm. Primat“ S. 143. Ann. 1.) erklärt werden muss, scheint mir insofern gegenstandslos, als ja aus der Zeit vor den Schismen keine Äusserungen Cyprians über die Kirche erhalten sind. Wenn Harnack (D. G. S. 406. Ann. 2) in den ersten 40 Briefen die Bedenken C. zur „Neuerung“ enthalten sieht, so beziehen sich diese offensichtlich nur auf eine notwendig gewordene Veränderung der Wiederaufnahmependis Gefallener, nicht aber etwa auf eine „Aufstellung des neuen Kirchenbegriffs“, die ebenso wenig in der felicienstischen wie in der novatianischen Krisis anzunehmen ist.

Müller  
S. 12

sei er gezwungen gewesen, die Einheit nur in ihrer „Auswirkung im  
 Einverständnis der Bischöfe“ zu sehen. Wir müssen hierin vielmehr, dem  
 „Katholiken Bardukewer Recht geben, der (in der altkirchlichen Litteratur-  
 geschichte“ S. 460.) diese Wandlungen dadurch erklärt, dass „die Ideen des  
 katholischen Bischofs sich nach und nach abklärten und ausreiften“  
 und dass namentlich nach Aussage der Zeitumstände bald dieser,  
 bald jener Gedanke in den Vordergrund trat“ wemgleich wir Bardu-  
 kewer in einer weiteren Darstellung, wonach Cyprian unpräzidentig  
 den päpstlichen Primat gelehrt hätte, aus nicht anzuführenden  
 Gründen unmöglich werden zustimmen können. Seine einmalige  
 Einschränkung des übernommenen Kirchsbegriffs auf die von den  
 Bischöfen geleitete Gemeinschaft“ (Harnack D. G. S. 331.) werden wir jedoch  
 unbedingt anzunehmen haben. <sup>x)</sup> Darin gerade hatte sich der veräisch-  
 antignostische Kirchsbegriff wonach alle, der katholischen regula  
 fidei Zustimmenden die Kirche bilden, als unzulänglich erwiesen,  
 dass er der Kirche wohl Häretikern, nicht aber Schismatikern

x)

gegenüber ein Vorgehen ermöglichte, waren doch die Schismatiker - auch  
 Novatian - keine Bekenner des gemeinsamen katholischen Glaubens.  
 Zwar wird in der katholischen Ausgabe der cyprischen Briefsam-  
 lung (übersetzt von Niglutsch und Jeger, 1879) zum 55ten Brief c. 24. be-  
 merkt, Novatian sei nicht bloß Schismatiker, sondern auch wirklich  
 Häretiker, "Lehrer" gewesen, da er die Taufe der Katholiken für un-  
 gültig hielt, der Kirche die Macht absprach, Sünden zu vergeben, keinen  
 Unterschied der Sünden anzunehmen und lehrte die persönliche Sünde  
 des Andern gehe auf den Andern über". Doch berühren die erwähnten  
 Auffassungen nicht etwa Fragen des kirchlichen Bekenntnisses, von  
 dem die Novatianer abgewichen wären, sondern ausschliesslich Fragen  
 der kirchlichen Taufe und Bußsprodia. Das Wesentliche ist für Cyprian  
 im erwähnten Capitel des 55ten Briefes nicht eine Lehrabweichung,  
 deren Novatian schuldig gewesen wäre, sondern sein Abfall von der  
 rechtmässigen Kirche. So müsse denn, dass wir uns allererst nicht darum  
 bekümmern sollen, was er lehre, weil er ausschalt (der Kirche) lehrt" —

x) Anm. ep. 55, 24: Quod vero ad Novatiani personam pertinet, scias nos primo in hoc nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum fors doceat; quisquis ille sit et qualiscunque est, — christianus non est, qui in Christi ecclesia non est. . . . qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, omisit.

cf. auch 69, 7, wo die Lehرداری zwar zugegeben, doch ausdrücklich auf prinzipielle Verschiedenheiten hinwiesen wird: — sic hñtten eben gar keine „Kirche“: „non est una vobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam cum dicunt, credo in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur. Vgl. daselbe ep. 70, 2.

so schreibt Cyprian seinem Amtsbruder Antonian, der ihm vom Auf-  
 schlusse Novatian betreffend, gebeten hatte; und er fährt fort: „es ist  
 kein Christ, wer in der Kirche Christi nicht ist — mag er erst sein,  
 wer und wie er will. ... wer weder an der brüderlichen Liebe, noch an  
 der kirchlichen Einheit festgehalten, der hat auch verloren, was er  
 früher gewesen war“ (zitiert, wie auch in den noch folgenden Briefstellen,  
 nach der genannten Uebersetzung<sup>x)</sup>) —

In Auseinandersetzung mit diesem novatianischen Schisma erweckt  
 nun für Cyprian die unausweichliche Notwendigkeit, die nunmehr  
 anzunehmende Praxis auch grundsätzlich zu begründen und zu legi-  
 timieren. Bevor wir auf die Darstellung der konkreten Zeitverhält-  
 nisse eingehen, aus denen Cyprian's für den Kirchenbegriff grund-  
 legende Trübschrift: „De catholicae ecclesiae unitate“ unmittelbar  
 hervorging, muss die Ansicht widerlegt werden, als hätte Cyprian  
 in seinen Auffassungen über die Kirche anfangs gescheitert.  
 Dieser Eindruck entsteht tatsächlich im Hinblick auf den

x) Ann. 1. ep. 14, 4: "... weil ich vom Regime meines bischöflichen Amtes an  
beschlossen habe, nichts ohne euren <sup>(der Presbyter)</sup> Rat und ohne des Volkes Bestimmung  
blos auf meine Ansicht hin zu unternehmen." ..., und ep. 30, 5:  
"... ein Beschluss kann ja nicht fest sein, der nicht ersichtlich die Bei-  
stimmung der Mehrzahl für sich hat"

ep. 63, 13: Eccliam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et  
firmiter in eo, quod credidit, perseverantem.

x) Ann. 2. - Genau lautet die Stelle ep. 33, 1 wie folgt: Dominus noster, cuius  
praecpta meture et servare debemus, episcopi honorem et eccl. suae rationem disponens in  
evang. loquitur et dicit Petro: ego tibi dico, quia tu es Petrus etc. Inde per temporum et  
successionum vias episcoporum ordinatio et eccl. ratio decessit, ut eccl. super  
episcopos constituatur et omnis actus eccl. per eorundem praepositos gubernetur."

2726?

an unbussfertige Gefallene gerichteten 33. ten Brief, wo es im ersten Kap.  
 nie folgt heist: ... quod ecclesia in episcopo et clero et in omnibus  
stantibus sit constituta. Diese scheinbar archaische Definition kann  
 jedoch wohl nur aus der Polemik gegen die aristokratische Opposition  
 der vorerwähnten Confessoren und unbotmäßigen Presbyteren verstanden  
 werden, gegen die Cyprian die Rechte der, dem Bischof gegenüber  
 loyalen Masse der Laien geltend machte (so R. Sittl a. a. O. S. 558 f.).  
 Dass er mit dieser "demokratischen" Begründung der Kirche keineswegs  
 Ernst machte, zeigt der unmittelbar vorhergehende grundlegende Satz,  
 dass die Kirche "super episcopos constituatur et omnis actus  
ecclesiae per eorum praeparatos gubernetur".

Cyprians freiere Auffassung von den Rechten des gläubigen Volkes<sup>x)</sup>  
 darf also nicht über seine Grundthese - der Episkopat sei das  
 Fundament der Kirche<sup>x2)</sup> - hinwegtäuschen. Es klingen bei ihm  
 noch ältere Auffassungen nach, die, ihm selbst vielleicht unbe-  
 must, nicht ganz mit seinem überzeugt episkopalistischen Standpunkt

x) Denn es geziemt sich für die Bescheidenheit, für die Lehre und den Lebenswandel unser aller, dass wir Vorsteher in einer Zusammenkunft mit dem Klerus und in Gegenwart des standhaften Volkes, welchem man ob seines Glaubens und seiner Gottesfurcht Ehre erweisen muss, alles mit sorgfältiger, gemeinsamer Beratung anordnen können." (ep. 19, 2)

übereinstimmen. So erklärt er z. B. ep. 63, 13. noch ganz unbefangenen die Mischung von Wasser und Wein im Abendmahl für ein Symbol des mit Christus verbundenen gläubigen Volkes (nach Hugo Koch: "Cyprian und der römische Primat" 1910, Seite 143, Anm. 1.), und Apostel 19, 2 liest es: *Hoc enim et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praeparati cum clero convenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, dispenare omnia consilii communis religione possimus.* \*)

Prinzipiell durften also Laien an den Beschlussfassungen teilnehmen, doch wurde das bald zu einer bloßen Form: die Entscheidung fiel immer den, vom heiligen Geist geleiteten Bischöfen zu (siehe Lohm, Kirchenrecht I, S. 306).

Nun treten wir in die unmittelbare Betrachtung der Controversen ein, die für Zeit der bischöflichen Wirksamkeit Cyprians die Kirche zerstückelten.

Der wachsende Andrang der sogenannten „lapsi“, die in der Zeit der  
 dezianischen Verfolgungen vom Christentum abgefallen, dann aber reuig  
 zur Kirche zurückkehrten, stellte die Bischöfe immer gebieterischer vor  
 die Frage, mit deren kirchliche Wiederaufnahme einheitlich gehandelt  
 werden könnte, ohne einer drohenden Lachheit einerseits und einer  
Diskreditierung der Kirche andererseits Vorschub zu leisten. Dass die  
 Bischöfe das Wiederaufnahmerecht ausschließlich in ihren Händen zu  
 behalten suchten, war um so verständlicher, als die Konfessoren in Karthago  
 um usuelles Recht der Fürsprache für die sich nach dem Frieden der Kirche  
 zurückkehrenden Gefallenen durch kritikloses Ausstellen von Empfehlungs-  
 schreiben in unwürdiger Weise misbrauchten (s. vor allem der ep. 22, 2 er-  
 wähnte Märtyrer Lucian, der im Namen des, im Martyrium verstorbenen  
 Bekenner Paulus allen Gefallenen Friedensbriefe gewährte und dabei von  
 Leharen Gefallenen überlaufen wurde — s. ausführlich bei O. Ritschl, S. 21.)  
 Die Krisis wurde noch verschärft, als die schon erwähnte Opposition  
 der, dem Bischof schon seit seinem Amtsantritt widastrebenden Presbyter

x) Anm: ep. 43, 3, wo Cyprian den Fehler der Compörer und Gotteslästerer darin sieht, dass  
"nach der Schuld des Vergehens die Buße aufgehoben und nicht durch die Bischöfe und Priester  
des Herrn, dem Herrn Genugthuung geleistet werden solle (nec per episcopos et sacerdotes Domini  
Domino satisfiat), sondern mit Hintansetzung der Priester des Herrn gegen die evangelische  
Anordnung eine neue gottlose Einrichtung eingeführt werde (nova traditio sacrilege institutionis  
excusat).

mit den Härtegebern sich verbindend und dem Ausruf der Gefallenen nachgebend, dieselben zur Abendmahlsgemeinschaft zuließ, ohne die Bedingungen: öffentliche Ekkhomologie und priesterliche Handauflegung - zu berücksichtigen, die von Cyprian als Präservativmassnahmen im Interesse möglichst wichtiger Russe festgesetzt worden waren.

Die Kluft der Gefallenen spaltete sich: die einen erzwangen, unter Berufung auf die „libelli“ der Korporeen, sofort ihre Wiederaufnahme, die anderen unterwarfen sich der Busspflicht und erwarteten den Spruch des Bischofs. So entstand das Karthagische Schisma, das die bisherige kirchliche Einheit sprengte. Diese Notlage zwang den friedliebenden Bischof Cyprian, den Feinden der Großenkirche in offenem Kampf entgegenzutreten.<sup>(\*)</sup>

In diesem Kampf nun hat sich ihm das Wesen der Kirche seiner Zeit immer deutlicher herausgestellt. Wieder, wie zur Zeit der Gnosis und Montanismus, ist die Kirche durch ihren Bestand aufs Schwerste gefährdete Angriffe, zur Selbstbesinnung und Selbstbehauptung genötigt worden und, gestärkt und straffer zentralisiert, siegreich aus der Krisis

x) Anm: Gegen das geordnete Priesteramt gerichtet, involviret das Karthagische  
Tehisma nach Cyprian sowohl eine "contumelia et contemptus praepositi"  
(ep. 16, 1.) als auch eine Schädigung der Kirche selbst.  
(v. O. Fritsch, a. a. O. S. 28.)

hervorgegangen. Dieses Mal war es vor allem ihre bischöfliche Verfassung, gegen die Sturm gelaufen wurde. Doch vergebens. Der Episkopat war in zwischen so erstarrt, dass er von Cyprian als das stärkste Bollwerk der Kirche im Kampf mit den innerkirchlichen Feinden erkannt wurde.

So ist denn die Kirche durch eine Frage der Kirchenzucht zu erbittertstem Verteidigungskampf herausgefordert worden, in dem aber nicht allein ihre Disciplinargewalt, sondern ihre ganze geistliche Autorität auf dem Spiel stand<sup>\*)</sup>. Seine wirksame Waffe gegen die Schismatiker besaß Cyprian in seiner Gabe, durch das gesprochene oder geschriebene Wort in den Kampf einzugreifen. Schritten in die Wirten der Zeit war er namentlich seine beiden Meitschriften: „de lapsis“ und „de catholicae ecclesiae unitate“, die in Karthago (vermutlich auf dem allgemeinen Konzil im Mai 251 zur Verlesung gelangend,) wesentlich dazu beitrugen, durch Bestätigung des von Cyprian vollzogenen Ausschlusses der aufständischen Führer sowie durch Festsetzung eines mildereren Grades der Wiederaufnahme der Gefallenen, die zerrissene Kircheneinheit wieder herzustellen.

x) Sed et catholicae ecclesiae unitatem, quantum potuit, expressit nostra  
mediocritas; quem libellum magis ac magis vobis placere confido (ep. 54, 3)

War Cyprian so in seiner eigenen Kirchenprovinz in verhältnismässig kurzer Zeit des Schismas Hrn geworden, so standen ihm in Rom, mit der immer weitere Kreise ziehenden, novatianischen Separation lauge wirrige Kämpfe bevor, in die er, dank seiner einflussreichen Stellung, mit hineinbezogen wurde. Auch dort suchte er durch die genannten Hauptschriften den gefährdeten Bestand der Kirche zu wahren:

laut einer Notiz in ep. 54.3 hat er dieselben den zeitweilig zu Novatian übergegangenen Konfessoren zugesandt. In diesem Brief verweist Cyprian, nachdem er die Empörung der Schismatiker als Auflehnung gegen Gott bezeichnet und das besonnene, die rechte Mitte haltende Vorgehen des Karthagischen Episkopats den Römern als Vorbild hingestellt hat, ausdrücklich auch auf die uns beschäftigende Schrift: „Ueber die Einheit der Kirche aber habe ich auch, so gut es meine geringe Geisteskraft vermochte, geschrieben und ich hoffe, es werde euch jetzt diese Schrift immer besser gefallen, da ihr sie nun in der Art leset, dass ihr sie zugleich auch billiget und lieb gesinnet; denn was wir mit

Worten niedergeschrieben haben, vollführt ihr durch Taten, indem ihr  
in der Einheit der Liebe und des Friedens zur Kirche zurückkehrt." — —

— Soweit zur notwendigsten Einführung in die Entstehungsgeschichte der Schrift.

Versuchen wir nunmehr Cyprian's „Kirchenbegriff“ festzustellen, wie er hauptsächlich in dieser Schrift zum Ausdruck kommt, indem wir zunächst die schlagendsten Sätze in gedrängter Übersicht zusammenstellen.

Wir werden uns hierbei etwas mehr hauptsächlich an diese Schrift halten dürfen, als Cyprian in ihr gewissermaßen programmatisch die „Einheit der Kirche“ behandelt, während in den Briefen dieses Thema verstreut in der verschiedensten Veranlassung immer wieder anklingt — ein Beweis, dass Cyprian seine Grundsätze auch praktisch anzuwenden und fruchtbar zu machen verstand. —

Die ersten 3 Kapitel bilden eine zeitgeschichtliche Einleitung, in der Cyprian, an die eben überstandene, offene Verfolgung anknüpfend, kurz auf die, die Schrift veranlassenden innerkirchlichen Wirren, eingeht, in denen er versteckte Versuchungen des Feindes der Kirche sieht. Doch hat der Hen,

(<sup>x</sup>) Ann.: Der sich durch das folgende Refrat der Schrift „De...waitete“ ziehende zitierte Text derselben ist durch Blausift am Rande gekennzeichnet.)

ind  
nam  
ang  
fu  
ver  
"g  
Chr  
dir  
de  
E  
"  
no  
des  
Un  
I  
se  
d

indem er selbst einen solchen versteckten Angriff des Versuchers entlarvt, (c.1.)  
damit ein mahnendes Vorbild der Wachsamkeit gegeben (c.2.), das namentlich  
angesichts der, jüngst vom Versucher erfundenen Irrlehren und Spaltungen  
zu befolgen ist: *Haereses inuenit et schismata, quibus subverteret fidem,  
veritatem corrumpere, seindert uniterem.* <sup>x)</sup>

„Gerade unter dem Deckmantel des christlichen Namens — (sub ipso  
Christiani nominis titulo) — reisst der Versucher die Menschen selbst von  
der Kirche los“ — (Redit de ipsa ecclesia homines).

Diesen Schismatikern rüff Cyprian direkt Betrug vor, da sie sich  
„Christen“ nennen, ohne sich an das Evangelium Christi zu  
halten (cum evangelio Christi et cum observatione eius et lege non stan-  
des Christianos se vocent), da sie „das Verderben statt des Heils....

Unglauben unter dem Vorwande des Glaubens, den Antichrist unter dem  
Namen Christi“ bieten (interitum pro salute, ... perfidiam sub praetextu fidei, antichristum sub vocabulo Christi —).

Den Grund aller dieser Verirrungen erblickt Cyprian im Verlassen des

x)<sup>1</sup>.  
Ann.: cf. ep. 74,10: „... wenn wir zum Anfang und Ursprung der göttlichen Überlieferung zurückkehren, so reicht der menschliche Intellekt ... Daselbe müssen jetzt auch die Priester Gottes tun ... , wenn in irgend einem Punkte die Wahrheit wankt oder schwankt (*si in aliquo mutaverit et vacillaverit veritas*), - - - , damit so unsere Handlungsweise sich daher leite, woher die ursprüngliche Anordnung ausgegangen ist (*et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit*).“

x)<sup>2</sup>.  
Ann.: Die Kapiteleinteilung, wie auch im wesentlichen die Uebersetzung (wenn nicht direkt ausgehen), sind der Ausgabe der Werke Cyprians von Bardenheuer, Lehmann und Weyman („Bibliothek der Kirchenräte“ 1918) entnommen.

54  
1103  
} 2,  
|

Ursprung der Wahrheit, der Heiligen Schrift.

"Hoc eo fit, . . . dum ad veritatis originem non reditur, nec caput  
quaeritur, nec magistri caelestis doctrina servatur. (c. 3.)

Also den von der Kirche Losgerissenen spricht Cyrillus den christlichen  
Glaubens- und Heilserwerb rügend ab. Was er unter "Kirche" versteht, prä-  
zisiert er in der Einleitung noch nicht näher, wohl aber schlägt er einen  
Weg zur Erklärung ein, der für seine ganze religiöse Gedankenwelt be-  
zeichnend ist: nämlich den Weg zur Heiligen Schrift. Dort allein lies er  
die in reicher Fülle die objektiven Maßstäbe enthalten, die allein für Be-  
stimmung und Legitimierung der katholischen Kirche seiner Zeit berechtigen.<sup>x)1.</sup>

9/18) Wenn man nun - so fährt er denn auch in dem, mit c. 4. beginnenden  
Hauptteil (c. 4. 22<sup>x)2</sup>) fort - das erwägt und prüft (nämlich: dass der Grund  
der Verirrungen das Verlassen der Heiligen Schrift ist und dass es daher für  
ihre Zurückgewinnung und sie zu befragen gilt, so bedarf es nicht erst noch  
einer langen Abhandlung und vieler Beweise. Die Beweisführung ver-  
mag schon bei kurzer Zusammenfassung der Wahrheit, leicht zu über-

jugen".

Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis.

Nun folgt jenes grundlegend wichtige Herrwort (Matth. 16.18), welches den Apostel Petrus als das Fundament der Kirche bezeichnet:

Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincunt eam. Tibi doabo claves regni caelorum; et quae ligaveris super terram, erunt ligatae et in caelis; et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis. —

Der sich an das Titat ausschliessende Text, wo das Verhältnis der übrigen Apostel zu der, ursprünglich nur dem Petrus übertragenen, Bindungs- und Lösegewalt behandelt wird, muss hier, in Anbetracht seiner Tragweite, auch hinsichtlich seiner überlieferten Gestalt etwas genauer betrachtet werden. Er ist nämlich in dreifacher Form handschriftlich überliefert: in der zuverlässigsten, nicht interpolierten, wie er

x vorliegt,

x) Ann.: J. Chapman: „Les interpolations dans le traité de Saint-Eusèbe  
sur l'unité de l'église" in der Rev. Bén. 19. (1902.) S. 246 u. S. 357;  
20 (1903), S. 26 ff.)

in den ältesten und besten Handschriften, wie auch in der Hartelschen Normalausgabe, ferner in einer, durch Zusätze und Streichungen sichtlich zu Gunsten des römischen Primatenspruchs stark veränderten Form, während die dritte lediglich eine Aneinanderreihung der beiden ersten Textformen darstellt. Wichtig ist hierbei nur das Verhältnis der beiden ersten zueinander, da die dritte offensichtlich kombiniert ist. An diese Doublettenform hat sich nun eine eingehende, von der scharfsinnigen Hypothese Chapmans angeregte Diskussion geknüpft. Dieser englische Forscher suchte nämlich in einer in der „Revue Bénédictine“ 1902 u. 1903 erschienenen Untersuchung<sup>x)</sup> nachzuweisen, dass der II interpolierte Text jedenfalls schon ins 4. Jahrhundert, wenn nicht gar auf Cyprian selber zurückreiche, der denselben für die Zwecke des novatianischen Schismas, bei Uebersendung der Schrift nach Rom, unter Zugrundelegung des ersten, karthagischen Textes, selbst hergestellt habe. Für diesen Zweck sei es notwendig gewesen, die Ueberlegenheit der petrinischen Bischofsgewalt, ja den petrinischen Primat schlechthin, stärker hervorzuheben. So bestechend diese Vermutung auch sein mag, die übrigens dadurch noch

an Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass sämtliche Zusätze nachweislich cyprianisches Sprachgut enthalten, so lässt sich dennoch, wie H. Koch (a. a. O. Anhang S. 158 ff.) überzeugend dargelegt hat, wenigstens der cyprianische Ursprung des II Textes nicht zwingend beweisen. Die gewichtigste Gegeninstanz bilden, nach Koch, die gewaltsame Unterdrückung eines so genau cyprianischen Gedankens wie der, die übrigen Apostel seien „pari consortio praediti et honoris et potestatis“ („mit dem gleichen Anteil sowohl der Ehre, als auch der Gewalt ausgestattet“, übersetzt nach Koch S. 10.) und ferner die Interpolierung des völlig uncyprianischen Satzes: „sed primatus Petro datur“ ... (anstatt „... sed ordium ab unitate proficiscitur.“) und: „Qui cathedram Petri, super quam fundata ecclesia est, deserit, — in ecclesia se esse confidit?“ (anstatt „Qui ecclesiae renititur et resistit, — in eccl. se esse confidit?“ im I Text).

Abgesehen davon, dass Cyprian sich nie ausdrücklich, geschweige denn in dieser, fast möchte man sagen: plump unpräzisen Form zum Primat bekannt, ja, sich im Gegenteil sogar strikt gegen ihn ausgesprochen hat

x) Anm.: „Man soll ... nicht aus der Gewohnheit den Petrus liefern, son-  
dem aus der Vernunft; denn auch Petrus, den der Herr zum Ersten erkor,  
und auf den er seine Kirche baute, hat sich nicht auf stolze Weise einen  
Vorzug gegeben, noch auch irgend etwas dreist angemessen (ne ... vindi-  
cant sibi aliquid insolenter aut adroganter adsumpsit...)

... Er hat nicht gesagt, er habe den Vorrang (Primat) inne, und es müsse  
ihm von den Neulingen und Späteren Gehorsam geleistet werden...."

(... ut dicere se primatum tenere et obtemperari a novellis et pos-  
teris sibi potius oportere? ) (p. 473) Dass Niglutsch auch zu dieser immo-

verständlichen Aussage bemerkt: „Diese Stelle spricht deutlich dafür, dass nach Cyprians  
Ansicht Petrus und dessen Nachfolger Stephan den Primat wirklich inne hatten. Denn nur unter dieser  
Voraussetzung hat der Hinweis, wie Petrus von seinem Primat.. Keinen Gebrauch gemacht habe,  
eine Berufskraft gegen Stephan - zeigt deutlich die tendenziöse Vergeraltigung des  
Textes, auf die Cyprians eingangs erwähnte Mahnung schlagend zutrifft.

\*\*) Hamack: „Die Chronol. der altchristl. Lit. 2" (Theol. Lit. Ztg. 1903, 262f; 1904, 364.),

Baliffol: „L'Église naissante et le catholicisme", Paris 1909, 440-447,

Turrel: „Histoire du dogme de la Papauté" Paris 1908, 107, Anm. 1.

(cf. ep. Fl. 3<sup>x</sup>!) , so ist auch die historische Motivierung Chapmans, der sich Hamack<sup>xx</sup> und Batiffol<sup>xxx</sup> angeschlossen, wonach die interpolierten Gedanken dem Cyprian erst durch die novatianische Krisis nahegelegt worden seien, keineswegs einleuchtend. Handelte es sich doch in jener Krisis, wie Turmel<sup>xx</sup> richtig feststellt, gar nicht um den besonderen Primat Petri bzw. des römischen Bischofs innerhalb der Gesamtkirche, sondern lediglich um die Personenfrage: Cornelius oder Novatian<sup>xxx</sup> (nach H. Koch, S. 166 f.). Genauer kann auf diese Einzelfrage hier nicht eingegangen werden. Das Ausgeführte dürfte genügen, um die Notwendigkeit zu erwägen, sich bei einer Untersuchung mit der vorliegenden in erster Linie an die älteste, ursprüngliche Textgestalt zu halten.

Was enthält diese? Der Ton der ganzen Ausführung liegt auf der Einheit.

Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat:  
 "Sicut misit me pater, et ego mitto vos, accipite spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi; si cuius

207  
 208  
 209  
 210  
 211  
 212  
 213  
 214  
 215  
 216  
 217  
 218  
 219  
 220  
 221  
 222  
 223  
 224  
 225  
 226  
 227  
 228  
 229  
 230  
 231  
 232  
 233  
 234  
 235  
 236  
 237  
 238  
 239  
 240  
 241  
 242  
 243  
 244  
 245  
 246  
 247  
 248  
 249  
 250  
 251  
 252  
 253  
 254  
 255  
 256  
 257  
 258  
 259  
 260  
 261  
 262  
 263  
 264  
 265  
 266  
 267  
 268  
 269  
 270  
 271  
 272  
 273  
 274  
 275  
 276  
 277  
 278  
 279  
 280  
 281  
 282  
 283  
 284  
 285  
 286  
 287  
 288  
 289  
 290  
 291  
 292  
 293  
 294  
 295  
 296  
 297  
 298  
 299  
 300

x) Joh. W. 21-23.

xxd) Ann. 3 (zur vorigen Seite:) ep. 69, 3 heisst es: Ecclesia enim una est, quae una et intus et foris esse non potest. Si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. Si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit, ... Novatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est.

tenueritis, tenebuntur,"<sup>x)</sup> — tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eius =  
 dem originem ab uno incipientem sua auctoritati disposuit.

Dieser doppelte Pleonasmus (unitatis, ab uno - originem, incipientem)  
 soll den Grundgedanken der Einheit des zeitlichen Ursprungs besonders  
 plastisch hervorheben lassen, der auch durch den Gegensatz: „alle Apostel“  
 mit „gleicher Macht“ (Joh. 20) - nicht abgeschwächt zu werden vermag:

bestehen bleibt die Tatsache, dass zuerst (d. h. vor der Auferstehung) die  
 Schlüsselgewalt allein dem Zustand, dem Christus sie zu Anfang über-  
 tragen und auf den er, seiner Verheissung nach, seine Kirche gründen  
 würde (Matth. 16, 18 f., futurum: aedificabo, οικοδομήσω!). Zu beachten ist neben  
 dem zeitlichen Vorrang der Schlüsselgewalt Petri auch die ausdrück-  
 lich für beabsichtigt erklärte Typologie des erzählten Vorgangs: ut  
 unitatem manifestaret („um die Einheit handgreiflich zu machen“,  
 wie Koch S. 10 übersetzt). Dieser beabsichtigt symbolische Charakter  
 der Person Petri wird ausschliessend noch ein mal stark hervorge-  
 hoben, wo es heisst:

Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fecit Petrus, pari consortio  
 praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate pro-  
 fiiciscitur, ut ecclesia Christi una monstretur.

Also erneut wird derselbe Gedanke betont, dass nämlich die Ein-  
 heit des Ursprungs durch die Vielheit der Träger der gleichen Gewalt  
 nicht beeinträchtigt werde, und wieder mit derselben typologischen  
 Zuspitzung: „(der Anfang geht von der Einheit aus,) damit die Kirche  
Christi als eine erwiesen werde.“

Nachdem das Schriftoert Hohes Lied 6,8 die Bedeutung der Kirche  
 als der einzigen Mutter dargestellt hat, wird vorbereitend das Haupt-  
thema der Schrift „De... unitate“, wenn auch nicht in seinem ganzen  
 Umfang, wuchtig angeschlagen: die Wahrung der kirchlichen Einheit ist  
Glaubensbedingung, und wer sich der Kirche widersetzt, steht nicht  
in ihr.

Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit;  
 qui ecclesiae reniditur et resistit, in ecclesia se esse confidit?!

x) Anm: cf. ep. 48, 4: Quod ut simul cum ceteris quoque collegis nostris stabili-  
liter ac firmiter administremus atque catholicae ecclesiae concordiam unanimitate  
teneamus, perficiet divina protectio". (Dass wir dies zugleich mit unseren Amts-  
genossen standhaft und mit Festigkeit ausführen und mit herzlichem Einmütig-  
keit der katholischen Kirche festhalten, wird die Gnade Gottes bewirken... - Kgl.)

Auch ep. 8, 3 erscheint die Einheit als reine Glaubensgemeinschaft, als Gegenstand gegenseitiger Fürbitte: „Es bitten auch die  
geheilten Brüder u. die Priester u. die ganze Kirche (reil. von Rom), welche mit größter Sorgfalt für alle wacht, die den Namen des  
Herrn anrufen. Aber auch wir bitten, dass ihr unser gedenkt.“ - Ähnlich heißt es ep. 11, 3 anknüpfend an Matth. 18, 19:

„Wenn nun zwei Einmütige es sich vornehmen, welche Kraft müsste denn nicht in der Übereinstimmung aller liegen?“ —

Diese Einheit wird hier von Cyprian zum ersten Mal mit dem geheimnisvollen Prädikat "sacramentum" ausgestattet:

Quando et beatus apostolus Paulus hoc idem docet et sacramentum unitatis ostendat dicens: „Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus dominus, una fides, unum baptisma, unus deus.“ (Eph. 4.4-6)

Sie ist ihm also nicht etwas Profanes, Konkret Vorhandenes, sondern etwas Ideales, das mit der geheimnisvollen Kraft ausgestattet werden muss, die höher ist als die Verunft und die nicht nach dem Urtheil, was vor Augen ist. Den Sakramentscharakter dieser Einheit bezeugt Cyprian noch besonders mit dem Pauluswort von der überempirischen Glaubenseinheit der Christen. —

Damit ist der beherrschende Einheitsgedanke vorläufig umschrieben. Ausgehend von der Willenskundgebung Jesu Christi und abschliessend mit dem Bekenntnis des Paulus, bezeugt Cyprian die Erfüllung des göttlichen Willens in der Gemeinde des Neuen Testaments. Noch ist die Einheit der Kirche nicht irgendeine Konkret entfallend oder empirisch ausgebaut. Wohl aber

225

\*) Anm: Die bischöflich verfasste Kirche ist nur dann Hort der Gläubigen, wenn ihre gottgewollte  
Einheit heilig gehalten wird. Differenzen in katechetischen Bräuchen und Disziplinfragen gilt es  
daher consequent der höheren Pflicht der *communicatio*, des Zusammenhalts, unterzuordnen.  
Ep. 45, 3 f. B. verlaugt Cyprian dem römischen Bischof gegenüber, setzen seinem „de-  
unitate“ e. 5. proklamirten Grundsatz, angesichts der novatianischen Witten unweinte Aufrechter-  
haltung der Gemeinschaft: *Hoc enim vel maxime et laboramus et laborare debemus, ut unitatem a  
domino et per apostolos nobis successoribus hereditam quantum possumus obtinere eueamus.*  
— Und im selben Sinn schreibt er einem afrikanischen Amtsbruder Jubajen ep. 73, 26: „*non videtur  
aut nos licet strident non negem der Häretiker mit unseren Kollegen und Mit-Bischöfen, ...  
besonders weil der Apostel sagt: I Kor. 11, 16<sup>+)</sup>. Wir bewahren geduldig und sanftmütig ... die Ehre  
der Kirche, die Eintracht des Ep.*“ — Besonders stark ep. 71, 2: *per omnia debemus ecel. unitatem  
tenere.* — Chausen ep. 48, 2, wo der Klerus von Adulmetum, nach einigen Schwanken, dank Cypr. Ver-  
mittlung, Cornelius anerkennt, damit „*in nullo ecclesiarum ritibus consistentium consensus discreparet*“.

<sup>+) cit. ob S. 13.</sup>

liegt in der Anwendung des idealen, paulinischen Kirchenbegriffs auf die oben erwähnte glaubenbedingende, vorbildlich auf Petrus gegründete Einheitskirche der notwendige Übergang zu einem konkreteren, zum eigentlich episkopalistischen Kirchenbegriff. So beginnt denn auch Cyprian das folgende fünfte Kapitel, wo die vorbildlich-petrinische Bedeutung der kirchlichen Einheit auf den gegenwärtig im Amte stehenden Gesamtepiskopat übertragen wird, mit den Worten:

Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus.<sup>x)</sup>

(„Diese Einheit müssen wir unerschütterlich festhalten und verteidigen, vor allem wir Bischöfe, die wir in der Kirche anwesend sind, damit wir auch das Bischofsamt selbst als einziges und ungeteiltes erweisen“).

Damit hat Cyprian die Grundlage für die ganze weitere Ausführung gewonnen: der einheitliche Episkopat soll Träger der Einheit der Kirche sein. Auch hier wieder ist zu beachten, dass die Einheit der Bischöfe

x) cf. ep. 43, 5: Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una —  
super Petrum domini voce fundata ... und

ep. 70, 3: „... die Kirche ist eine, welche von Christus, unserem Herrn, hinsichtlich des  
Ursprungs und der Verfassung (?) der Einheit auf Petrus gegründet ist“

(... super Petrum origine unitatis et ratione fundata). — Das Wort „ratio“ ist  
wie Koch (a. a. O. S. 44. Anm. 1.) bemerkt, ein Lieblingswort Cyprians, ist wegen seiner Unbe-  
stimmtheit schwer niederzulegen. Die Bedeutung „Verfassung“ wird von Hamack angefochten;  
Koch schlägt „Belehrung“, Hauptsatz für die Handlungsweise“ vor.

Endlich vergleiche auch ep. 73, 11: „... zur Kirche, welche eine ist und auf einem, der  
auch die Schlüssel des Herrn empfangen hat, durch seine Stimme gegründet ist“

Postulat, nicht etwa vorausgesetzte Tatsache ist. Weil die Einheit der Kirche auf göttlichen Willen zurückgeht (ep. 43, 5),<sup>x)</sup> so müssen die ihr vorstehenden Bischöfe unerschütterlich an ihrem Pflicht festhalten, ihr Amt als ein einziges und ungeteilt zu erwägen". War im 4. Kap. durch die symbolische Beauftragung Petri die Einheit des Ursprungs als von vornherein bestehende, metaphysische Tatsache erwiesen, so wird nun im 5. Kap. daraus die Konsequenz gezogen, diese Einheit müsse praktisch im Einvernehmen der einzelnen Bischöfe zum Ausdruck kommen. Diese ideale Einheit drückt präzise der folgende, grundlegende Satz aus, der auch praktisch in Cyprian's Briefen in immer wieder neu angeordneten Postulaten variiert wird:

Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur — ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.

Also, das Bischofsamt — (so, und nicht als "Gesamtheit der Bischöfe" ist, wie H. Koch, S. 28. Anm. 1. bemerkt, das Wort, "episcopatus" bei Cyprian, in erster

Linie zu verstehen, wenn auch praktisch die "ideelle und solidarische Einheit der Gesamtheit der Bischöfe" von Cyprian im selben Sinn, der Einheit gegenüber der Vielzahl der einzelnen Bischöfe "angewandt wird, wie die Einheit des bischöflichen Amtes) — ist eins, und die einzelnen besitzen davon einen Teil nur im Zusammenhang mit dem Ganzen" — ebenso wie "die Kirche eine ist, die sich für Vielheit weiter entfaltet durch den, aus ihrer Fruchtbarkeit stammenden Zuwachs" (nach Koch, S. 23.). Der gemeinsame Grundgedanke dieser Satzglieder ist also die, trotz der Vielheit der Träger, bzw. der Einzelmehrheiten, bestehende Einheit. Der Sinn des vielmehrstrittigen I Satzes kann wohl nur der sein, dass die einzelnen Amtsträger nur dann für weltmässig gelten dürfen, falls sie im Einverständnis mit der Gesamtheit der übrigen Bischöfe ihr apostolisches Amt innehaben und verwalten. So ist denn, wie A. Rüttel (a. a. O. S. 570) ausführt, der einheitliche Episkopat nicht etwa Merkmal, sondern notwendiger Ausgangspunkt der Einheit der Kirche. Diese letztere ist eine Wirkung des einheitlichen Episkopats, der, "wenn auch von einer Menge Personen in räumlicher Getrenntheit dargestellt, doch in einträch-

x) Anm 1: Ungemein interessant ist das ep. 49, 2 erwähnte Schuldbekenntnis der ruhig zurückkehrenden Bekennen, wo selbst sie gelehrt: „Wir wissen, dass Cornelius vom allmächtigen Gott u. Christus zum Bischof der heiligsten katholischen Kirche erwählt worden ist (sanctissimae cath. ecd. electum). Wir bekennen unsere Sünden. Wir sind einem Brote und einem Kelche teilhaftig. Man hat uns durch Treulosigkeit und vorzügliches Geschwätz hintergangen. Dem verweigert es dem Anschein hatte, als pflegten wir mit dem schismatischen und häretischen Aensden irgend eine Gemeinschaft, so war doch unser Herz immer in d. Kirche. Dem wir wissen gut, dass ein Gott ist und ein Christus, der Herr, den wir bekennen haben, ein heiliges Geist, und dass ein Bischof in der katholischen Kirche sein müsse“ (unum episcopum in catholica esse debere). Cf. auch ep. 36, 1: „Wenn sie ihm (scil. die Gefallenen den Frieden) schon haben, warum verlangen sie ihn? ... warum halten sie sich nicht an den Urteil jener (scil. der Confessoren) von welchen sie den Frieden zu erbitten für gut hielt.“

x) Anm 2: cf. ep. 43, 5: „... sie mögen allein ausserkath der Kirche bleiben, die aus der Kirche ausgehoben; sie mögen allein nicht mit den Bischöfen halten, die gegen die Bischöfe nicht empören“. Hierzu bemerkt Nijlupski richtig folgend: „Wer es nicht mit dem Bischof hält, der steht für Cyprian einfach ausserkath der Kirche. Das mittel- und Bindeglied, wodurch der Einzelne mit der gesamten Kirche zusammenhängt, ist dem Cyprian immer und überall der Diözesanbischof.“

x) Anm 3: ep. 59, 5: „Neque enim aliunde haereses ortae sunt aut natae sunt schismate, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur“.

tiger und solidarischer Weise veraltet wird".

Auf dieselbe Weise mit dieser Zusammenhang zwischen der Einheit des Amtes und der Kirche selbst auch in den Briefen verdeutlicht; ep. 55, 20: Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopus unus <sup>xy</sup> episcoporum multorum concordia numerositate diffusus.

ep. 66, 8: ... illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grege adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse <sup>x)2</sup> et frustra sibi blandiri eos, qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latentes apud quosdam communicare se credunt.

ep. 3, 3: haec sunt enim initia haeticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo timore contemnant, sic de ecclesia recedunt <sup>x)3</sup> (cf. ep. 59, 5).

Näher muss noch die sehr bedeutsame Wendung: "in solidum pars tenetur" betrachtet werden. Diese Teilung der Bischofsjurisdiktion kann Cyprianus Aufassung gemäss, unmöglich auf ihren Inhalt, sondern nur auf ihren

Be.  
ten kaho.  
unge als  
als pfly.  
Kirche.  
ein  
H. audes  
a. allin  
H. es  
K. d. d.  
ecclesi.  
e.

\* Anm. ep. 30, 1, schreiben z. B. die römischen Kleriker an Cyprian mit Bezugnahme auf ihm: „jense ernt... des Lobes würdig, welche, - obgleich sie wissen, dass im Jenseits dem Gerichte Gottes allein verantwortlich ist, - dennoch auch von ihren Brüdern die Gutheißung ihrer Handlungen zu erlangen wünschen. Es ist kein Wunder, dass du, Bruder Cyprian, dies tust, da du uns gemäß deiner Bescheidenheit und der dir eigenen Klugweise uns nicht so sehr zu Richter als zu Teilnehmern deiner Ratschlüsse machen willst... Denn man wird glauben, dass wir alle dasselbe getan haben, wenn wir alle in gleicher Übereinstimmung des Urteils und der Freundschaft verbunden erfunden werden. 36, 4: „... es ziemt sich, dass wir alle für den Körper der ganzen Kirche, dessen Glieder durch die verschiedenen Provinzen zerstreut sind, Wache halten.“ Endlich 68, 3: „Deshalb... ist die zahlreiche Körperschaft der Priester durch den Kitt wechselseitiger Eintracht... zusammengefügt, auf dass, wenn es einen aus unserer Genossenschaft versuchen sollte, eine Häresie zu schaffen und Christi Herde zu zerstreuen, ... die Uebrigen dann zu Hilfe kommen und als Brandstauer und barmherzige Hirten die Schafe des Herrn für Herde sammeln könnten“.

äußeren Umfang in der Organisation in der bischöflich verfassten Kirche  
 bedeutet werden, wie es z. B. auch ep. 59, 14 entsprechend klar formuliert ist:  
 Singulis pastoribus portio gregis sit- adscripta. Die Teilung muss demnach  
 lediglich als eine geographische, aus praktischen Zweckmäßigkeitsgründen  
 geforderte aufgefasst werden (nach H. Koch S. 99.); "in solidum" soll die, oben  
 erwähnte, moralische Einheit des Episkopats kennzeichnen, in der das Mo-  
 ment der gegenseitigen Verantwortung enthalten ist (comp. auch ep. 30, <sup>x</sup>).

Wir finden also im obigen Doppelsatz ein gegenseitiges Verhältnis klar aus-  
 gesprochen: Gesamtepiskopat und Kirche einerseits, Einzelbischof und Ge-  
meinde andererseits entsprechen einander in beiden Sätzen: wie die lokale  
Gemeinde zur Gesamtkirche, genau so verhält sich der Einzelbischof zum  
Gesamtepiskopat.

Wir finden hier den ignatianischen Satz: wie die allgemeine Kirche zu  
Christus, so verhält sich die Einzelgemeinde zu ihrem Bischof - in einer  
 charakteristisch-empirischen ~~an~~ Abschwächung nieder: an die Stelle Christi  
 ist der Gesamtepiskopat getreten.

auf =  
 Gottes  
 in .  
 in Hand  
 sind glau  
 verbunden  
 in vorach  
 der durch  
 colkt  
 untere

2

✓!

Dieses Verhältnis der Einheit zur Vielheit wird noch durch drei Bilder veranschaulicht: das Bild von der einen Sonne mit den vielen Strahlen, dem einen Stamm mit vielen Ästen und der einen Quelle mit vielen Bächen. Überall bleibt die Einheit - bei aller Mannigfaltigkeit der Auswirkungen - im Ursprung gewahrt:

*Unitas tamen servatur in origine!*

Nirgends aber kann der Teil ohne Schädigung seines Lebens, vom Ganzen losgerissen werden. In Übertragung der Bilder auf die Kirche heißt es dann, auch sie werde, trotz ihrer gewaltigen Ausbreitung, dennoch nicht in ihrem Körper zerissen:

*Sic et ecclesia domini luce perfusa per orbem totum, radios suos porrigit; unam tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nee unitas corporis separatur,*

und verliere auch die Einheit ihres Ursprungs nicht:  
*unum tamen caput est, et origo una, et una mater.*

Wir finden also in diesem bedeutsamen Kapitel die grundlegende Gleichsetzung von Kirche und Bischofsamt. Damit sind wir einem Verständnis für den cyprianischen Kirchenbegriff wesentlich näher gekommen. So weit bei der durch und durch praktisch interessierten literarischen Tätigkeit Cyprians überhaupt von einem systematisch dargestellten "Begriff" der Kirche die Rede sein kann, liegt er in dieser Gleichsetzung vor, die dementsprechend auch keineswegs den Sinn einer rein abstrakt-begrifflichen Definition hat. Sie ist eben einfach eine Lebensfrage für die in ihrer Einheit bedrohte Kirche. -

Ungemein drastisch ruft nun Cyprian im Rahmen der erwähnten Bilder zu dem, angesichts dieser Gefahr dringend notwendige, engsten Zusammenschluss aller Glieder der Kirche auf:

*Nulla radium solis a corpore, divisionem lucis imitas non capit; ab arboris frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus areseit.* - Also ohne lebendigen Zusammenhang <sup>mit</sup> der Mutterkirche kein Leben! Diese Kirche aber ist einzig und allein in der, von den Bischöfen geleiteten, ihnen sich fügenden Konföderation zu finden.

x<sup>1</sup>. Ann. Ep. 35, 1: Es ist eine Forderung der gemeinsamen Liebe mit der Klugheit (et dilectio communis et ratio exposcit) zur Wissenschaft... nichts von dem, was bei uns vorliegt, vorzuhalten (nihil conscientiae vestrae subtrahere de his, quae apud nos geruntur), damit wir bezüglich der Förderung der kirchlichen Verwaltung ein gemeinsames Vorgehen einhalten können (ut sit nobis circa utilitatem ecclesiasticae administrationis commune consilium)."

Ep. 45, 1: "... um die Glieder des zerissenen Körpers zur Einheit der katholischen Kirche zusammenzubringen und das Band der christlichen Liebe wieder anzuknüpfen" (ut ad catholicam ecclesiam mitalem scissi corporis membra componerent et christianae caritatis vinculum componerent.)

x<sup>2</sup>. Ann. Schau Schmieder: "Ueber Cypr.'s Schrift von d. Einheit d. K." 1822, weist treffend darauf hin, dass in ihr, angesichts der die ganze Darstellung begleitenden Ermahnungen zur Einheit, nicht einmal eine Lehre von der notwendigen Einheit der Kirche vorliege. (Seite 31.)

Werden wir uns von diesen programmatischen Ausführungen auf einen Augenblick  
 der konkreten Wirklichkeit zur Zeit Cyprians zu, so sind in den Briefen einerseits  
 die allerregsten Wechselbeziehungen zu den Gemeinden Roms und Nordafrikas  
 und letzteren untereinander bezeugt (ep. 38: gegenseitige Information, 45, 1: Friedens-  
 vermittlung<sup>x1</sup>), andererseits jedoch klaffen tiefe Risse im Bau der Kirche, ihre  
 Einheit ist de facto bereits zerstört. Gerade angesichts dieser Zersplittertheit war  
 die moralische Einheit der standhaft gebliebenen Bischöfe und Gemeinden  
 Cyprians unermüdlich angestrebtes Ziel. Auch die vorliegende Schrift ist ganz  
 aus diesem Bestreben heraus entstanden, abgefallene Konfessoren in den  
 Schoos der Mutterkirche zurückzuführen. Im Mittelpunkt steht daher  
 die ideale Einheit des dem Episkopat gehorsamen Kirchenvolkes.  
 Da Cyprian jedoch auf eine ideale Einheitskirche nicht zu verweisen  
 vermochte, gewinnt die Schrift mehr den Charakter einer erbaulichen Satz  
anese<sup>x2</sup>. Sie ist eben Programmschrift. Besonders instruktiv hierfür ist eine  
 Stelle aus dem 12. Kap., die wir darum vorzunehmen. Anknüpfend an das  
 Herrens Wort (Math. 18, 20: „Wo zwei oder drei versammelt sind...“) weist Cyprian dieses  
 Zitat als widersinnig nach, als hätte der, der die Kirche einsetzt, die

x) Anm: So heißt es z. B. ep. 51, 2 anlässlich der Rückkehr der reuigen, von Nestorian über-  
ranipelten Bekenner zur Mutterkirche: „Da nun im Fortum gehoben ist, hat sich ... gezeigt,  
dass die katholische Kirche eine ist und weder gespalten noch geteilt werden könne.“ —  
Die „Einheit“ ist also, empirisch genommen, völlig dem Zufall ausgesetzt.

menschen von ihr loszureissen wollen: ... non homines ab ecclesia dividit, qui instituit et fecit ecclesiam, sed... ostendit, magis esse se cum duobus aut tribus unanimiter orantibus, quam cum disidentibus plurimis...

Dieses Prinzip ist freischnidig: die Schismatiker können den Spieß umdrehen, wenn die Grosskirche nicht in sich einheitlicher ist, als die Separation. Von hier aus begreift sich Cyprians ständige Mahnung zur Eintracht, da ja die legitime Kirche ohne dieselbe den Spaltungen gegenüber keinen Rückstiel besass. Hier wird der innere Widerspruch des cyprianischen Einheitsglaubens deutlich: er ist mehr Voraussetzung, als Beweisgrund; doch kam es ihm ja nicht auf logische Geschlossenheit, sondern einzig und allein auf die praktische Unverwundbarkeit seines Standpunktes an. Von hier aus darf Cyprian daher zunächst auch nur beurteilt werden.

Ganz im Gegensatz zu dieser deduktiv<sup>mit</sup>/tendenzios gedeuteten Schriftzeile stehen argumentierenden Programmschrift stehen die vielen, die Einheit der Kirche behandelnden Briefe. Dort stehen dieselben Fragen mitten im Strom der kirchlichen Bewegungen, des lebendigen Gebens und Nehmens.

Darin liegt mit der unschätzbare geschichtliche Wert dieser 81, auf uns gekommenen Briefe, dass sie die kleinsten und kleinsten Versiedlungen jener bewegten Zeit getreu und dabei ganz unbeabsichtigt niederspiegeln. Zur Belebung der vorliegenden Schrift, wie auch zum Verständnis der Auffassung Cyprians von der Kirche, gilt es daher immer wieder auf analoge Auswüchse in den Briefen Rücksicht zu nehmen, freilich unter steter Beachtung dieses Vorbehalts, da aus methodischen Gründen auf eine zusammenhängende, geschweige denn erschöpfende Untersuchung der reichhaltigen Briefsammlung im Rahmen unseres Themas nicht eingegangen werden kann. —

Von der im bisherigen gewonnenen, episkopalistischen Basis der Kirche aus geht Cyprian im 6. Kap. zur Heilsmotivendigkeit dieser Kirchengemeinschaft über. So wie die Kirche selbst als Braut Christi ihrem Herrn die Treue halten muss, ebenso müssen ihre Glieder, die durch sie für Gott errettet und seinem Reiche zugesichert werden, am Herrn festhalten, indem sie sich gehorsam seiner Kirchengemeinschaft eingliedern. Denn wer sie verlässt,

x) Anm. Cf. auch ep. 74, 7 und "De lapsis" 9. (= 74, 7: Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem. De lapsis 9. wird die Anklage der, von ihren Eltern zum Opfer herbeigeführten Kinder am Tage des Gerichts in folgender Weise erwartet: Wir haben nichts begangen, ... Sie haben uns durch ihr Leugnen in der Kirche die Mutter, sie haben uns in Gott den Vater geraubt, es dass wir fremdem Tug zum Opfer fielen, während, wir noch klein und ahnungslos und ohne Kenntnis von einem solchen Verbrechen, durch andere in die Gemeinschaft des Verbrechens mit hineingefogen wurden")

geht damit ihrer Verkörperung verlustig und macht sich zu einem Fremdling,  
einem Unheilgen und Feinde der Kirche:

Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae iungitur, promissis ecclesiae  
separatur, nec peruenit ad Christi praemia, qui relinquit ecclesiam  
Christi. Alienus est, profanus est, hostis est.

So ist nun die Folgerung nicht unerwartet, dass der „Gott nicht zum Vater  
haben kann, der die Kirche nicht zur Mutter hat.“

Habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.<sup>x)</sup>

Damit ist die Heilsnotwendigkeit bzw. der glaubenbedingende, vermittelnde  
Charakter der Kirche prinzipiell ausgesprochen: dem Verderben zu ent-  
rinnen ist aussenhalb ihrer ebenso illusorisch, wie einst aussen-  
halb der Arche Noahs. Das Wort Christi „Wer nicht mit uns ist, ist  
wider mich, ...“ (Math. 12, 30) auf die Gegner der katholischen Kirche  
anwendend, kommt Cyprian zum Schluss:

Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit.

Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit.

x) Anm: cf. ep 72, 1: „Ueber einen Gegenstand aber, welcher in hervorragender Weise sowohl auf das  
priesterliche Ansehen (quod magis pertinet et ad sacerdotalem auctoritatem et  
ad ecclesiam catholicam unitatem), als auch auf die Einheit und auf die aus göttlicher  
Anordnung herrührende Würde der katholischen Kirche Bezug hat... (partim ac dignitatem  
de divinae dispositionis ordinatione remittens.)

Jede Separationsbestrebung, erstreckt eine in sich widerspruchsvolle,  
ist ihm daher nicht <sup>nur</sup> gottlästerlich, sondern einfach sinnlos:

Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate veniens-  
tem (cf. ep. 72, 1<sup>o</sup>), sacramentis caelestibus cohaerentem, eundi in ecclesia  
posse et voluntatum contridentium divorcio separari? Hanc unitatem  
qui non tenet, dei legem non tenet, non tenet patris et filii fidem,  
vitam non tenet et salutem.

Klarer und bestimmter kann der Heiligkeit der kirchlichen  
Einheit nicht behauptet werden: wer sie nicht wahr, hält weder  
das Gesetz, noch den Glauben, und verliert Leben und Seligkeit.  
Dieselbe Wahrheit wird auch weiter im 8. Kap. an der Hand des Vaters  
an Rahel (Jos. 2, 18f.), „in qua praeformabatur ecclesia“ so mit das  
sacramentum paschae (Exod. 12, 46), das nur in einem Hause ver-  
zehrt werden durfte, verdeutlicht: ausserhalb der Kirche sei ein Leben  
überhaupt unmöglich:

Daare tu et vivere putas posse de ecclesia recedentem, sedes

x) Stromt: ep. 66, 8 wird der Kitt mehr in der Einigkeit der Priester gesehen: Episcopum in eccl.  
esse et ecclesia in episcopo... Quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque  
divisa, sed sit utique coeunda et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.  
(cf. Strom. 2.65)

xx) Ann 2: ep. 4, 4: Superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiciuntur;  
neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini solus esse  
nisi in ecclesia possit... und ep. 73, 21: Solus extra ecclesiam non est.  
Vergl. auch ep. 74, 6: Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, ut eam  
sanctificaret... Si igitur haec est dilecta et sponsa, quae sola a Christo sanctifica-  
ta..., manifestum est haeresim, quae Christi sponsa non sit, ... filios Deo generare  
non posse. (s. genauer unten S. 78. Anm. 2)

cel. sibi alias et diversa domicilia contentem . . .

Für die Gläubigen gibt es eben kein anderes Haus als die Kirche:  
 . . . nee alia ulla credentibus praeter unam ecclesiam domus  
est.

Nur in diesem Hause wohnt man einmütig beisammen:

In domo dei, in ecclesia Christi unanimes habitant, concordantes  
 et simplices perseverant. —

Ähnlich wird die Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens im 23. Kap.  
 ausgesprochen:

Unus deus est, et Christus unus, et una ecclesia eius, et fides  
 una, et plebs una in solidam corporis firmitatem concordiae  
 glutino copulata (cf. ep. 66, 8<sup>x</sup>). Seindmütigkeit non potest!

Die Konsequenz ist auch hier: ausser der Kirche — kein  
 Leben:

Quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare  
 non poterit, substantiam salutis amittit. (cf. ep. 4, 4 und ep. 73, 2<sup>x</sup>) —

x) Anm.: vgl. (Lohmeyer Teil seines "Kirchenrechts", S. 190.) welcher darauf aufmerksam macht, "mit dem Beginn des dritten Jahrhunderts sei jede Spaltung in den Gemeinden naturnotwendig mit der Aufstellung von Gegenbischöfen verbunden. Auch den schismatischen Gemeinden scheine das Dasein eines Christentums (Ecclesia) ohne den Einzelbischof undenkbar".

Sein Bruch der kirchlichen Einheit wird als frevelhafte Gemeinheit  
gebrandmarkt, da er ja, gemäss Joh. 10, 3, und I. Joh. 5, 2, einer Ferocis-  
sung der Einheit Gottes gleichkamme.

Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore rae-  
sanus, ut aut erudat seindi posse aut audeat seindere unitatem  
dei, ..... ecclesiam Christi? (c. 8)

Anknüpfend an das Wort vom dem einen Hirten und der einen  
Herde (Joh. 10, 16), stellt Cyprian die Annahme als nonsense hin,  
als könne es an einem Ort viele Hirten oder mehrere Herden  
geben. Von dieser Behauptung aus fällt ein Schlaglicht auf die  
Lustände nach Ausbruch der Spaltungen: die später hinzugekam-  
menen "Bischöfe" und "Kirchen" sind also überhaupt nicht rechtmässig,  
ja sie existieren de jure gar nicht:

Et esse posse uno in loco aliquis existimet aut multos pastores  
aut greges plures? —

Der Beurteilung der cc. 4-8 lässt sich mir folgt zusammenfassen:

x) zitiert ob. S. 63.

1.)

su

2.)

hier

3.)

des

Kir

delt

heroo

Her

Ger

ein

die

Gr

- 1.) Die Kirche ist nach göttlichem Willen ursprünglich eine einzige (c. 4), super Petrum domini voce fundata (ep. 43, 5 und 73, 11.<sup>20</sup>);
- 2.) Gegenwärtig wird sie durch das einheitliche Bischofsamt repräsentiert (c. 5.);
- 3.) Folglich bedeutet ein Verlassen der Kirche, — welches ein Verlassen des geordneten Bischofsamtes ist, — Verlust des Heiles und Lebens (c. 68). —

Hatte Cyprian im ersten Teil seiner Schrift die Einheit der Kirche mehr principiell, wenn auch mit Durchblicken auf seine Zeit — behandelt, so geht er nun im zweiten (c. 9—22.) unmittelbar auf die durch Novatian hervorgerufenen Wunden ein. Hierbei vertritt er die eigenartige Überzeugung, der Hen wolle durch die ausgebrochenen Spaltungen schon vor dem jüngsten Gericht eine Trennung zwischen Guten und Bösen herbeiführen, daher sei ein Abfall von der Kirche nur zu begrüssen; es seien ja nur die Bösen, die wie leere Spreu vom Winde fortgehoben werden:

Gratulandum est, cum tales de ecclesia separantur . . . Nemo existimet

x) Anm.: ep. ep. 66, 8: soli illi foris remanserunt, qui etsi intus essent, ejiciendi fuerant, nec patietur Dominus populi sui protector et tutor triticum de area sua diripi sed solae possint paleae de ecclesia reparari.

Anm.<sup>xx)</sup>: cf ep. 69, wo es anknüpfend an I Joh. 2, 18, 19 heisst: „Hieraus erhellt, dass alle jene Widersacher des Herrn und Antichristen sind, welche offen von der Liebe und Einheit der Katholischen Kirche geschieden sind; und 74, 11: Jeder, der von dieser Einheit abgeht, muss notwendig zu den Häretikern gehören .... — Ebenso heisst es ep. 51, von den Häretikern: „Verräter des Glaubens und Bekämpfer der Katholischen Kirche“.

bonos de ecclesia posse discedere. Invenis paleae tempestate iactantur<sup>x)</sup> (c.9.)

Schon nach Paulus hatten ja Irrungen den Zweck, die Erprofften offenbar werden zu lassen: „Oportet et haereses esse, ut probati manifesti sint in vobis.“ [1 Kor. 11, 19] ... sic et ante iudicii diem tunc quoque iam iustorum atque iniustorum animae dividuntur ...

Die subjective Wurzel der Irrlehren sei Friedlosigkeit und Unruhe: Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem (c.10).

Es ist hier bezeichnend, dass Cyprian den seit alterster gemachtten Unterschied zwischen Häretikern und Schismatikern nicht mehr anerkennt, da es für ihn ja gleichbedeutend sein musste, ob die Gegner in Lehre oder Verfassung von der Mutterkirche abweichen (cf. ep. 69, n. 74<sup>xx)</sup> „)

So heisst es von den Novatianern:

Hi sunt qui se ultro apud temerarios convenas sine divina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen

X) Anm 1: ep. 43, heißt es, sie hätten „durch die Vorsehung Gottes, ohne dass wir es wollten, ja, obwohl wir ihnen versuchten und schmerzlich, die verdienten Strafen ertilken, indem sie sich selbst freiwillig ausstießen...“

XX) Anm 2: conf. ep. 74, 4: Die Taufe, welche auf der Reinigkeit beruht, kann nicht bei den Ketzern sein, weil sie weder von der Kirche noch vom heiligen Geist getrennt werden kann. ep. 69, 3: „Weil aber die Kirche allein... die Macht besitzt, den Menschen zu taufen, und namentlich ep. 69, 7 (schon zitiert oben S. 45) Ferner ep. 70, 2: Quando constat oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse; ähnlich De lapsis 22 fin: „... während dagegen die Vordiker und Priester Gottes unversöhnlich feihest, bildest du dir ein, der Herr könne sich mit dir versöhnen lassen.“  
Endlich ep. 73, 8: „das göttliche Urteil wird es rächen, dass die Häretiker gegen die Kirche tun, was allein ihr zusteht.“ - Und ep. 73, 21: „dem Häretiker könne selbst die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses und des Blutes nicht zum Heile verhelfen, weil ausserhalb der Kirche kein Heil sei.“

XXX) Anm 3: cf. ep. 43, 5: Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri propter unum altare et unum sacerdotium non potest.

absument...

Die Aufriecher stellen sich selbst aussenhalb der Kirche (cf. ep. 43<sup>x</sup>, 1), indem sie, deren gesetzliche, auf der apostolischen Succession beruhende Priesterweihe ignorierend, sich zu "Bischöfen" über obscures Geindel aufwerfen (c. 10). Da können sie denn weder für ihre Predigt, noch für ihre "Tauf"-Handlung göttlichen Auftrag oder rechtmässige Ausrüstung beanspruchen; denn das Wort Gottes bezieht sich auf sie:

"Nolite audire sermones pseudoprophetarum. Dicant eis qui abiciunt verbum dei: Pax erit vobis et omnibus ambulantibus in voluntatibus suis...." (Jerem. 23, 17) Quanto aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se posse opinantur. (c. 11.)<sup>xx</sup>

Auch ein eigenes Sakrament des Altars haben die Segner sich usurpiert - heisst es später im 17. Kapitel:

... hostis altaris... contemptis episcopis et dei sacerdotibus derelictis  
constituere audent aliud altare... (cf. ep. 43<sup>xxx</sup>, 5)

Daher sind sie zu fliehen und zu meiden:

\* Anm 1: Ja, der Verkehr mit ihnen unterliegt sogar der Strafe der Exkommunikation.  
(cf. ep. 34, 1)

\* \* Anm: ep. 52, 4 heisst es „nur jener werde von der Kirche zu trennen, die Bischöfe zu verlassen und mit Schismatikern und Häretikern im Wahnsinn zu bleiben vermöge, der nicht gepflanzt sei auf die Gebote Gottes ...“ Demgemäss „bemühe sich (ep. 55, 24) Novatian ungeachtet der göttlichen Lehre, der eng verschlungenen und allerorts zusammenhängenden Einheit der katholischen Kirche, eine menschliche Kirche zu gründen“ (post Dei traditionem, post conexam et ubique conjunctam catholicam ecclesiam unitatem - humanam conetur ecclesiam facere) ep. 46, 1 dagegen heisst es, er hätte „eine andere Kirche eingesetzt“, und dadurch „die Glieder Christi auseinanderzissen“, so dass „der eine Leib der Herde des Herrn gespalten werde“.

Aversandus est talis atque fugiendus quisquis fuerit ab ecclesia  
separatus<sup>x)</sup>

Ja, die „Standhafte“ erwaben durch ihre Festhalten an ihnen immer  
grösseren Ruhm:

Stat confessorum pars maior et melior... , atque hoc ipso ampliore  
consecuntur fidei suae laudem, quod ab eorum perfidia segregati...  
a contagio criminis recesserunt (c. 22). —

Ergänzend hierzu heisst es im 19. Kap. über die Mackenschaften dieser  
Leute, sie wenden sich neuen Lehren zu und begründen Lehren rein mensch-  
licher Erfindung<sup>x x)</sup>; also nicht einmal den Charakter religiöser Gemein-  
schaften gesteht er ihnen zu) — :

qui dei traditione contempta alienas doctrinas appetunt et magisteria  
humanae institutionis inducunt... Peius hoc crimen est, quam quod  
admisisse lapsi videntur, qui tamen in poenitentia criminis constituti  
deum plenis satisfactionibus deprecantur. —

Selbst die schwere Schuld der Gefallenen ist geringer als dieser Treubruch,

lassen  
auf  
den  
ensch.  
ac  
öke  
der

denn jene suchen in der Kirche bursfertig Gottes Gnade, während diese die Kirche stolz bekämpfen; jene können gezwungen worden sein, einmal zu sündigen - diese verharren freiwillig Tag für Tag in ihrer Schuld; jene schaden nur sich selber, können aber durch ihren Märtyrertod das Vergehen sühnen - diese reißen viele mit sich ins ewige, durch keinen Sümmel abzunehmende Verderben:

*Hic ecclesia quaeritur et rogatur, illic ecclesiae repugnetur. Hic potest necessitas fuisse, illic voluntas tenetur in scelere. Hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui haeresim vel schisma fecere conatus est, multos secum trahendo decepit... Et cum lapsus semel pereaverit, ille cotidie peccat. Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire. —*

Im 12. Kap. geht Cyprian auf das Neue Testament zurück. Die Schismatiker scheinen sich auf das willkürlich ausgelegte Wort Jesus berufen zu haben: Wo immer zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mit ihnen (Matth. 18, 20.), um ihre geringe Zahl zu rechtfertigen.

Cyprian weist ihnen treffend nach, dass nach dem Zusammenhang der Bitten, nicht die geringe Zahl, sondern die Einmütigkeit der Bittenden (v. 19!) die Verheissung hat und somit vom Herrn als wesentlich betont wird:

non multitudini, sed unanimitati deprecantium plurimum tribui. —

Die Gegner, die "sich selbst von der Kirche losgerissen haben", gerissen den Sinn eines einheitlichen Abschnitts:

Ut ipsi ab ecclesia scissi sunt, ita capitolii unius sententiam sciunt!.

- Somit ist die Redegese Cyprians nicht zu beanstanden. Doch von seiner Prämisse her, dass nur die Zugehörigkeit zur einheitlichen Bischofskirche den Besitz des Evangeliums und der Wahrheit gewährleistet, kommt er zum Schluss, die Schismatiker hätten kein Recht, das obige Herrnwort auf sich zu beziehen, da ihnen die Vorbedingung des selben: die "Einmütigkeit" (= d. h. die Übereinstimmung mit dem Leibe der Kirche!) - fehle. Also sind jene nicht "im Namen Christi vereint":

Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum universa fraternitate non convenit?

x) Ann.: cf ep. 69, 1 (s. ob. L. 77 Ann. 2).

Qu  
a  
orig  
hoc  
Re  
qu  
Di  
ord  
un  
es  
Oh  
Lyn  
net  
no  
ein  
Se

Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constat a Christo et ab eius evangelio separari . . . . veritatis caput atque originem reliquerunt (c. 12).

Noch deutlicher heisst es weiter im 17. Kap.:

An esse sibi cum Christo videtur qui adversus sacerdotes Christi facit, qui se a clero eius et plebis societate severit? x)

Die Gemeinschaft mit Christus wird also abhängig gemacht von der Unterordnung unter seine Priester und der Gemeinschaft mit seinem Klerus und Volk. So scheut Cyprian auch nicht vor der Konsequenz zu ziehen: esse martyr non potest qui in ecclesia non est! (c. 14).

Ohne Bruderliche-, an I. Kor. 13. wird sogar appelliert, sei selbst ein char. Syrium erfolglos, es könne nicht „genant“ werden. Wer Christi Liebe verlegt, net habe, gelange nicht zum Himmelreich, denn „mit Gott können diejenigen nicht vereint bleiben, die in der Kirche Gottes nicht haben einmütig sein wollen“:

Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenuit cari-

x) ep. 69, 1 (cf oben S. 47 Anm. 2 u. S. 88 Anm.): apparet adversarios domini et antichristos omnes esse, quos constat a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse.

xx) Anm 2: De oratione 30 fin. heisst es im Anschluss an das hochpriesterliche Gebet Jesu Joh. 17, 20 f: „So kann man auch daraus sehen, wie schwer sich einer vermindert, der die Einheit und den Frieden zerreisst, wenn der Herr sogar dafür gebetet hat.“

tatem ... Ad regnum caelorum non potest pervenire discordia ...  
 qui dilectionem Christi perfida dissensione violavit. Qui caritatem  
 non habet, deum non habet (cf. ep. 69, <sup>x</sup>) ... Occidi talis potest, coronari  
 non potest (c. 14.).

Ebenso fruchtlos, wie das Martyrium ausserhalb der Kirche ist, nach  
 Cyprian, jegliche charismatische Befähigung, ohne Einhaltung der „geraden  
 und rechten Strasse“. Denn höher als Martyrium und Charismen sei das  
 vornehmste Gebot des Herrn: das der — „Einheit! vereint mit Liebe“:  
 non ... regnum caeleste consequitur quisquis in his omnibus inveni-  
 tur, nisi recti et iusti itineris observatione quadiatur ... Unitatem  
simul et dilectionem magisterio suo docuit, prophetas omnes et legum  
 praeceptis duobus inclusit. Quam vero unitatem servat, ... qui ...  
 ecclesiam seindit, ... sacramentum profanat? (c. 15.)

Um des „heiligen Geheimnisses der Einheit“ willen scheint Cyprian vor dieser  
 Verschiebung nicht zurück. Die Kirchenzeit gibt dem Ausschlag, das Wort  
 des Herrn hat ihr dienstbar zu sein. <sup>xx</sup>

\*) Anm.: die bloße Auflehnung gegen die Priester, auch bei Uebereinstimmung im Glauben, ist Todes-  
würdig (cf. ep. 69, 8 und 73, 8; 4, 4 anknüpfend an Deut. 17, 12. 13.: <sup>der nicht gehorcht</sup> Der Mensch, ... dem Priester <sup>oder</sup> dem  
Richter, ... soll sterben ...". Also Todesstrafe verhängte Gott über die, welche seinen Priestern  
nicht gehorchten.

Gegen Ende seiner Schrift kommt Cyprian auf ihren beabsichtigten Zweck zu sprechen: die Wiederherstellung der Einheit. Wenn er sich von ihr auch keine entscheidende Einwirkung auf die „Führer der Spaltungen und Urheber des Abfalls“ verspricht, so wendet er sich doch an die Masse der durch sie Betrogenen und Verführten mit der dringenden Warnung, sich nicht an deren Verbrechen mitschuldig zu machen, da ja, wie das Beispiel mit Kore, Dathan und Abiron lehrt (c. 18), auch ihnen, den Überlisteten, die Strafe drohe:

*Opto equidem, . . . ut, si fieri potest, nemo de fratibus pereat et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat. Si tamen quosdam schismatum duces et dissensionis auctores in caeca et obstinata dementia permanentes non potuerit ad salutis viam consilium salubre revertare; ceteri tamen . . . a fallaciae vos laqueis solvite (c. 23)*

Der Ausklang der Schrift ist tief ernste Zunderwartung: die immer mehr zunehmende Verleugnung der vorbildlichen Einheit

der ersten Christen ist ihm das Zeichen einer nahen Katastrophe, eines dunkel gemalten Verhängnisses, das die Verantwortung schärft und zur Wachsamkeit mahnt. Geht doch das Wort des Herrn in Erfüllung: "Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinst du, er würde glauben finden auf Erden?" (Luc. 18, 8).

Aus dem Ernst der Verantwortung sieht er aber - echt katholisch - den Ausweg der zureichenden Werkgerechtigkeit, die ihren Lohn empfangen muss und die durch keine Anfechtung des Teufels überwunden werden wird, sondern: "wir werden als wachsamen Knechte herrschen in Christi Reich":

Servi vigilēs Christo dominante regnabimus!

Wenn wir die Ergebnisse der vorliegenden Analyse überschauen, bietet sich, wenn wir nur auf die persönlichen Gegensätze achten, ein Lebensbild kirchlichen Lebens. Es gibt daher, den entgegengesetzten Richtungen selbst auf den Grund zu gehen und ihre letzten Motive aufzudecken.

Die novatianische Bewegung ist eine Reaktion gegen die kaiserliche Handhabung der kirchlichen Basse durch Bischof Cornelius von Rom. Im Gegensatz zum pelagianischen Lehnsma kämpft sie also für eine strengere, ernstere Auffassung von der Heiligkeit der Kirche, als sie von der Geschichte vertreten wurde. Im Namen persönlicher Frömmigkeit erstrebt sie eine Verinnerlichung des kirchlichen Christentums, freilich ohne die grosse Kirche durchdringen zu können: von vornherein in Opposition zu ihr, zudem in predi von sittlich nicht einwandfreien, kleinlich-persönlichen Motiven getrieben, muss sie das Schicksal aller Sekten teilen und auf einen tieferen Einfluss auf die kirchliche Entwicklung verfiel. Sein Frucht hat sie allerdings, wie jede Reaktionserscheinung,

x Ann. 1: vgl. Harnack D. G. III: S. 22 f.

xx) Ann. 2: cf. ep. 59, 7, wo es unter Berufung auf Joh. 6<sup>68.69</sup> (Petri Antwort und Messiasbekennnis) heisst, Petrus deutet hier im Namen der ganzen Kirche an, „dass jene, welche sich von Christus trennen, durch ihre Schuld zugrundegehen, dass aber die Kirche, welche an Christus glaubt und an dem einmal Erkannten festhält, nie von ihm abfällt, und dass jene, welche im Hause Gottes verbleiben, die Kirche ausmachen (eos esse ecclesiam, qui in domo Dei permanent), während diejenigen nicht eine von Gott dem Vater angelegte Pflanzung seien, welche sich unseren Blicken nicht als festgewurzeltes Getreide, sondern als Spreu darstellen, die vom Hauch des zerstreuenden Feindes herumgetrieben wird (plantationem vero plantatam a Deo petre non esse quos videmus non frumenti stabilitate solidari, sed tanquam paleas dissipantis inimici spiritu ventilari...).

gegen die Kirche, gerechtfertigt, indem sie diese wieder einmal zur Selbstbesin-  
 nung nötigte. Sollte nicht alles verloren werden, so musste sie sich entschlos-  
 sen auf ihre Grundlagen stellen und mit der ererbten apostolischen  
Priestervollmacht Ernst machen. Diese Aufgabe erkannte zu haben ist  
 das Verdienst Cyprians. Freilich ist die Festigung und Zentralisierung  
 der Bischofsgewalt nicht sein Werk allein gewesen. Er ist mehr von den  
 Verhältnissen geschoben worden, als dass er sie beherrscht hätte (v. Har-  
 nach, D. G. III. 1). Es musste dahin kommen, dass die Kirche "mit dem  
gehorsamen Teil der Diözesen zusammenfiel". Cyprian hat sich nur  
 entschlossen in eine Richtung hineingestellt, die mit unabänderli-  
 cher Notwendigkeit ihren Gang ging, er hat praktisch unbarmherzig  
 die Konsequenz gezogen und nur diejenigen als zur Kirche gehörig be-  
trachtet, die am Sakrament der heiligen Taufe, des Herrenmahles  
und — der kirchlichen Einheit im Glauben und Leben festhielten.  
 Darin lag sein Lebenswerk. Die Einheit stand ihm über allem.  
 Auf ihr beruhte ja die erlösende Wirkungs-fähigkeit der Kirche.

Die alten Lehren eines Ignatius und Irenäus von der alleinigen aposto-  
 lischen Schlüsselgewalt bzw. von der Heilnotwendigkeit des Episkopats,  
 hat er mit den schon bei Clemens Romanus vorliegenden Keimen einer  
 geschlossenen Körperschaft der Presbyter, zu einer lebenskräftigen Wirk-  
 lichkeit vereinigt. Man kann in der Tat sagen, dass die alte ignatianische  
 Anschauung: "Wer dem Bischof folgt, der folgt Gott" (s. o. S. 25.) erst durch  
 Cyprians energische Förderung bischöflicher Solidarität ihren Abschluss ge-  
 funden hat. Nur diese einheitliche, auf gemeinsamer göttlicher Erwählung  
 und Ausrüstung beruhende und in einmütigen Entscheidungen wirksa-  
 me Körperschaft vermochte das Riesengebäude der alleinseligmä-  
 chenden Kirche zu tragen. Nur bei einer solchen Solidarität war der  
 Satz: *episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo* (!) in prakt. Anwendung  
 zu erhalten und seine Konsequenz: *ut qui cum episcopo non sit, in  
 ecclesia non esse* — durchführbar.

Durch die im Gegensatz zu Callixt auf jeden einzelnen, nicht nur  
 den römischen, Bischof übertragene Nachfolge Petri mussten die

x) Ann. 1: (s. ob. S. 65 Ann. 1.) — ... das Schuldbekänntnis der zurückkehrenden Umläufer.

x x) Ann. 2: ep. 66, 1 rüft Cyprian im Brief an Pupianus, der böswilligen, gegen Cyprian gerichteten Verleumdungen glauben geschenkt hätte, diees vor, er müsse sich an: „trotz des Urteils Gottes, der ja die Richter einsetzt, ich sage nicht über mich — denn wer bin ich auch, — sondern über Gottes und Christi Entscheidung zu Gericht zu sitzen“. Uebrigens ist sich C. über den Urheber der jenseitigen Einsetzung sehr unklar, ob Gott, die anderen Bischöfe, oder die Gemeinde es sei (cf. ep. 67, 3. 4.) Siehe hierüber Harnack *Op. S. 410.*  
Ann.  
x x x) Ann. 3: dazu vergl. Peters: Die Lehre Cyprians von d. Einheit der Kirche S. 32.

bisherigen Forderungen bedingungsloser Unterordnung unter den Bischof in neuem Licht erscheinen. War diese durch Irenäus mit der bischöflichen Gewährleistung wahren Glaubens begründet worden, so ist nach Cyprian, die Reinigkeit des Bischofsamtes Gegenstand des religiösen Glaubens und Untewerfens. Wird sie doch von ihm unmittelbar neben das Bekenntnis zur Trinität gestellt; ep. 49, 2: ecce enim ignoramus unum deum esse, et unum Christum esse dominum..., unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere (ähnlich Leebig S. 9. S. 570) <sup>x)</sup>

Demnach steht der Bischof wie Gott und Christus über aller Kritik (cf. ep. 66, <sup>x)</sup>), und ist Auflehnung gegen ihn, Auflehnung gegen Gott, Unglaube, Sünde. Seine Person ist, solange er rechtmässig sein Amt inne hat, sacrosanct. Für diese Rechtmässigkeit gibt es, rein formal-rechtlich betrachtet, zwei Kriterien: 1.) Wahl des Pastors bei seiner Übernahme und 2.) Zustimmung des Gesamt-episkopats. <sup>x)</sup> An diesem Punkt jedoch wird Cyprian insequent.

aktuell  
 in die  
 christi  
 scheint  
 S. 110.  
 Ann.

Θεί ἐπίσκοπος ἀμάρτοι τ, εὐ καὶ πρὸς ἕνατος, - μὴ δεῖ κατατίθεσθαι (bei Hippol. IX, 12)

Nicht unversucht hatte, sie zu sehen, ein Tertullian im Namen des  
 "Geistes" gegen eine rein formal-rechtliche Geltendmachung der apos-  
 tolichen Succession seitens des Episcopats protestiert: nur die  
 Kirche des Geistes, nicht aber die Zahl der Bischöfe, hatte das  
 Recht der Sündenvergebung, und zwar, durch einen geistlichen Men-  
 schen (per spiritalem hominem - vgl. o. S. 35.). An einer solchen  
 Kritik konnte Cyprian nicht vorbeigehen, ohne dass sie bei ihm Feuer  
 gebracht hätte. So setzt er der beispiellosen Laubbildheit des römischen  
 Standpunkts (Callid<sup>8</sup>) ein energisches Nein entgegen: die Amts-  
 autorität sieht nicht unabhängig von der persönlich-sittlichen  
 Beschaffenheit ihrer Träger für gültig und wirksam an.  
 Sie sind nur so lange Träger ihres Amtes, als sie, durch ihr sitt-  
 lich-christliches Verhalten ihrem Amte entsprechen (so Harnack D. G. S. 385.),  
 als sie eben "spiritales" sind. Diese Forderung also setzt in gewisser  
 Weise den alten Kirchenbegriff für die Bischöfe in Gültigkeit  
 (ebenda S. 409.) So ist denn Cyprian durch die novatianische Zeugung

x) Anm.: "Heiligkeit" im Sinne alleinigen Heilsbeitrags, nicht einer blossen moralischen Qualität ihrer Glieder.

der  
sen  
les  
itm  
die  
lea  
an  
die  
M  
die  
De  
D  
be  
all  
die  
de

der Heiligkeit<sup>x)</sup> der Kirche zu einem verhängnisvollen inneren Widerspruch  
 seiner Anschauung von der Heiligkeit des Amtes gezwungen worden.  
 Es ist, als ob er sich hierin seinem späteren Gegner Novatian mit dem  
 ihm ja anfangs, vor dessen offener Auflehnung gegen Cornelius,  
 die gleiche Auffassung von der Gefallenenaufnahme (innerlich) ver-  
 band, innerlich näherte, wenn auch weniger geleitet von der Tendenz  
 auf persönliche Laienfrömmigkeit, als auf eine tiefere Verankerung  
 der gesamten Bischofsgewalt.

Nicht allein der Bestand, sondern die "Heiligkeit" der Kirche war  
 durch den freiwilligen Abfall der *katholoi* praktisch geleugnet.  
 Der Schwerpunkt der Kontroverse fiel durch diese Spaltung auf das  
 Problem: ist die Kirche berechtigt, nur für sich allein "Heiligkeit" zu  
beanspruchen, und auf welche Weise ist sie "heilig"? Zur Lösung dieser  
 allesentscheidenden Frage schlägt Cyprian den Weg ein, der ihm durch  
 die geschichtliche Entwicklung gewiesen war: er rekurriert auf  
 die apostolische Succession des Bischofsamtes. Um aber

x) Ann. 1. cf. ep. 3, 3: Meminisse autem diaconi debent, quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconus autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constiterunt episcopatus sui et ecclesiae ministros; und 66, 4: Christi, qui dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: Luc. 10, 16. Ebenso auch: ep. 45, 3: Unitatem a Domino et per apostolos orbis successoribus traditam.

xx) Ann. 2.: cf. ep. 69, 7 (ob. zit. S. 45 Ann.) u. vor allem ep. 70, 2: Nam cum dicimus: credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam, intellegimus remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non peccata dimitti. - Ep. 73, 7 wird die allinige Absolutionsbefugnis der Priester auf Matth 16, 18<sup>u.</sup> Joh. 20, 21<sup>f</sup> gegründet: ... Unde intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissionem peccatorum dare. (vergl. dazu De unitate c. 11, s. Oben S. 78 Ann. 2. 3).

gegenüber den Novatianern die Position der Grosskirche behaupten zu können, musste er selbständig den überkommenen Kirchbegriff ergänzend, die Heiligkeit der Kirche grundsätzlich auf den in einem einzelnen Gliedern "heiligen" Episkopat begründen. Stand ~~nur~~ der heilige Geist, zugleich mit der Schlüsselgewalt, nur den Aposteln, d. h. den Bischöfen "schöpfen" (cf. ep. 3,3 und 66,4<sup>x</sup>) zu, so war natürlich wahre "Heiligkeit" nur in der vom Episkopat vertretenen Kirche zu finden.<sup>xx</sup> Von hier aus wird der enge Zusammenhang zwischen Kirche und Amt in Cyprians Gedankenswelt verständlich: nur dann kann sein höchstes Ziel, — die praktische Geltendmachung der alleinschöpfenden Kirche, — erreicht werden, wenn ausserhalb des Wirkungsbereichs der Bischöfe principiell und praktisch kein Heilsschutz möglich und vorhanden ist.

Damit ist auch die andere Beobachtung (s. o. S. 40f.) erklärt, dass für Cyprian "Kirche" und kirchliche Verfassung (bzw. Wesen und Erscheinung) in prakt. zusammenfallen: denn der Wirkungs-

x) Anm. 1: cf ep. 75, 16, wo es anknüpfend an das Wort an Petrus (Matth 16, 18f) heisst: Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.

xx) Anm. 2: vergl. oben S. 65 Anm. 2, Niglutsch's Anmerkung zu ep. 43, 5.

280  
 Bereich der Bischöfe ist der einheitlichverfasste, grosskirchliche Verband,  
 und nur dann ist das Heil real und tatsächlich an die Kirche  
 gebunden, wenn es tatsächlich auf diesen Verband beschränkt bleibt. <sup>x)</sup>

Es wird nun deutlich, dass Cyprian tatsächlich berechtigt war, für seinen Kirchen-  
 begriff die Weihe der Überlieferung in Anspruch zu nehmen (vergl. oben S. 1).

Er knüpft in der Tat an die alexandrische Tradition an, indem er den Schwer-  
 punkt des kirchlichen Lebens im Bischofsamt sieht. Im Gegensatz zu ihr -  
 und darin liegt das wesentlich Neue - sieht er jedoch im Episkopat nicht  
 in erster Linie den Garanten der Heilswahrheit, sondern den Vermittler, ja:  
 den Stellvertreter Gottes. Damit ist die denkbar höchste Steigerung  
 der im Verlauf der Entwicklung des Kirchengedankens immer mehr durchdringenden  
 Hierarchie erreicht: zu Gott kann nur kommen, wer sich an seinen sichtbaren  
 Vertreter hält: den zuständigen Bischof. Er ist „das Mittel- und Binde-  
 glied <sup>xx)</sup> zwischen dem Einzelnen und der allgemeinen „katholischen“ Kirche,  
 d. h. also - religiös ausgedrückt -: zwischen dem einzelnen Gläubigen und  
 Gott.

gottliche  
 call. call  
 und  
 .wh?

Sieht man näher zu, wo diese, zu reinster Ausbildung gelangten, hierarchischen Gedanken in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in prakti ansetzen, so ist es das Sakrament als Gnadenmittlervorstellung. Es muss hier zurückgegriffen werden.

Schon Callixt hatte das Problem, inwiefern die Heiligkeit der Glieder der Kirche, trotz des Zurückflutens der Verleugner, gewahrt werden könnte, in der Weise, -beubar günstig für die Kirche, -gelöst, dass er nur dem Episkopat allein das Wiederanfuhrerecht zugestand, d. h. das Recht der Gewährung des Kirchen-"Friedens" und der Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft.

Dadurch musste natürlich die Macht des Episkopats unerhört steigen. - Es ist also ein ausserkirchlicher Angriff - die Dezianische Verfolgung - gewesen, die indirekt eine derartige Steigerung der bischöflichen Gewalt zur Folge hatte. Zuerst durch planmässige Entziehung der Messe den Bestand der Kirche aufs Schwerste bedrohend, ist die Verfolgung dennoch der Kirche zu ihrer episkopalistischen Fundamentierung gewesen. Das Mittel, dessen sich Callixt zu dieser Machtsteigerung bediente, war das kirchliche Bussinstitut, das immer mehr Sakramentscharakter annahm und so unmittelbar neben die Taufe und das Abendmahl rückte.

\* Anm.: Schon oben sahen wir, wie die Wiederaufnahmepraxis gefallener Bischöfe als Hüter der Kirche im gebieterischen zu einer Lösung der Alternative zwang: entweder sittlich-religiöse Verrohung der zur Kirche zurückströmenden Massen, oder Diskreditierung der bischöflichen bzw. kirchlichen Autorität. Aus diesem Dilemma musste ein Ausweg gefunden werden. In dieser Notlage entstand das „Bussakrament“ (s. ob. S. 48).

Diese Entwicklung des kirchlichen Buss sakraments aber drängte zu der Frage:  
Kann der Bischof überhaupt Sünden vergeben? \*)

Es ist verständlich, dass sich gegen das von den Bischöfen ausgeübte alleinige Recht der Sündenvergebung, - denn die Wiederaufnahme involvierte ja in praxi die Tilgung der bisherigen Sünden, vor allem der Hauptschuld der „lapsi“: der Verleugnung ihres Glaubens -, die Opposition von Seiten der Verfechter des allgemeinen Priestertums regen musste, das ja schon in Clemens Alexandrianus, Origenes und vor allem in Tertullian so hereditäre und überzeugte Vertreter gefunden hatte. Der Punkt, wo die Kritik dieser Gegenströmung einsetzen musste, war eben die Frage nach der Berechtigung und Befähigung des Episkopates zur Sündenvergebung. Noch war das Bemerkenswerte, dass nur Gott selbst, bezw. Menschen, denen Er seinen Geist verliehen, Sünden vergeben können. Durch Inanspruchnahme des alleinigen Wiederaufnahme-rechts hat nun Callixt der Kirche die Möglichkeit geschaffen, sowohl die Kontrolle über die Heiligkeit ihres Bestandes, als auch die geistliche Jurisdiktionsgewalt in vollem Umfang auszuüben. Die Ansprüche der „Pneumatiker“ wurden so durch die petrinische Vollgewalt des Bischofs zum Schweigen gebracht: aus einem,

praktischen Bedürfnissen entgegenkommenden Testament war ein „ Sakrament “ geworden. Der Begriff des Sakraments war aber dadurch entstellt: es wurde zu einem Mittel der Kirchenzucht in der Hand der Priester herabgewürdigt. Ursprünglich in die engste Beziehung zu der Person und zum Schicksale des Erlösers gesetzt, wurde das Sakrament nun durch Abhängigmachung der Wiederaufnahme vom Urteil der Priester seines eigentlichen Sinnes und Wertes beraubt. Durch Ausübung der Absolutionsgewalt war der Katholische Bischof an die Stelle Jenes getreten, der als Stifter dieses ganzen magisch-sakramentalen Apparats in Anspruch genommen wurde. —

— Dieselbe verhängnisvolle Verschiebung und Entstellung sehen wir im „ Sakrament der Einheit “ bei Cyprian, welcher auf der von Callixt betretenen Bahn der Legitimierung kirchlicher Zuchtmittel als göttliche Stiftung konsequent weitergeht. Nicht dass es sich bei ihm auch um eine verflachte Auffassung <sup>von</sup> der Sündenvergebung gehandelt hätte — aber die Bindung eines empirischen, aus Nöthen der Kirchenzucht geforderten Postulats an eine angebliche Einsetzung des Herrn zeigt auch hier dieselbe Diensthermachtung des ursprünglichen Willens Jesu Christi für praktisch-kirchliche Zwecke.

x) Ann.: Harnack (L. G. <sup>3</sup> S. 304 Ann. 1) sieht in ihr sogar „das ganze Wesen des Katho-  
lizismus“ schlechthin. Doch will er diese Definition geschichtlich verstehen wissen,  
wenn er argumentiert: „Die empirischen, ad hoc geschaffenen, ad hoc notwendigen Insti-  
tutionen der Kirche für apostolisch zu erklären, dadurch mit dem Wesen und In-  
halt des Evangeliums zu verschmelzen und ausserhalb jeder Kritik zu stellen - das  
ist „katholisch“ (siehe daselbst gegen R. Lohm's, Kirchenrecht I. S. 160 verfochtene, These:  
„das Wesen des Kirchenrechts stehe mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“).



x) Anm. 1: cf. ob. S. 84 Anm., zu V. Mos. 17<sub>12, 13</sub>, sowie die zahlreichen Stellen, wo das Beispiel von Kora, Dathan und Abiron angeführt wird (De unit. c. 18, ep. 69, 8; 73, 8 etc.)

xx) Anm. 2: vgl. oben S. 54 Anm. 1 - zu "De unitate" c. 3: si in aliquo mutaverit et vacillaverit veritas....

und Vernalter des Kultus - entnimmt er bezeichnenderweise dem Alten Testament.<sup>x)</sup>

Den idealen Schimmer dagegen, den er seinem episkopalistischen Einheitsgedanken verleiht, ist der neutestamentliche Gedanke der Friedfertigkeit, der Versöhnlichkeit, der Liebe im weitesten Sinne. Das sind die beiden Maßstäbe seiner Auswahl der Schriftworte und zugleich die methodischen Gesichtspunkte ihrer Auslegung und Deutung. So ist denn die Heilige Schrift, von Cyprian mit heiliger Überzeugung als letzte Autorität in allen Fällen der „Schilleraden“ Wahrheit angerufen<sup>xx)</sup>, schliesslich doch nur geduldige Instanz zur Legitimierung des Empirischen, des Zeitbedingten als gottgewollt. Gottesherrschaft vereinigt mit Liebe - das ist der Grundgedanke des episkopalistischen Kirchenbegriffs Cyprians. In der Ausübung des apostolischen Hirtenamtes durch die rechtmässigen Priester kommt erstere, in deren Liebe, Geschlossenheit und brüderlicher Verbundenheit letztere zum Ausdruck. Beides involviert eine Verengung und Verfälschung des göttlichen Willens. Die allumfassende, durch Christus sich auswirkende βασιλεια του θεου bleibt empirisch auf die Priesterkirche allein, die in ihr wirksame Liebe Christi auf die Bischöfe untereinander und auf die gehobenen Diözesanglieder beschränkt.

igil

)

st

\*Ann.: vergl. die herablassenden Worte O. Ritschls (ebenda S. 141): „Hätte Cyprian dieses erkannt, (nämlich die oben genannte Lüge), dann wäre er ein Held gewesen und hätte zum Reformator werden können. Doch das lag nicht in der Zeit und nicht im Charakter des Bischofs von Karthago. So aber werden wir dem überzeugungstreuen Mann die Anerkennung nicht versagen, dass er sein Schicksal mit Würde getragen hat.“ - Eine derartig ungeschichtliche Betrachtungsweise vermag natürlich den Tragik nicht gerecht zu werden, die im Ausgang des Lebens Cyprians liegt.

Lo  
Cyp.  
Eng  
Iner  
nicht  
Her  
aus  
tro  
die  
und  
Die  
här  
refo  
In  
stell  
Kir

So scheint Otto Ritschl (a. a. O. S. 141) in der Tat nicht zu weit zu gehen, wenn er urteilt, Cyprian hätte „die Lüge nicht beschonnet, die ihn wie Stephan schändet, Unredlichkeit und Engstirnigkeit als christliche Liebe gepredigt zu haben“. Man kann den, mit selbstverleugnender Energie im Dienste einer grossen, heiligen Sache wirkenden und kämpfenden Hirten und Führer nicht von diesem Vorwurf freisprechen. Das berechtigt aber noch lange nicht zu einem Aburteilen seiner Gesamtpersönlichkeit aus „moralischen“ Gründen. O. Ritschl macht auch, ungeachtet seiner Kritik, richtig darauf aufmerksam, „das Streben, welches ihn trotz aller dem beseele“, sei „ein gutes und ideales“. „Ihm war es wirklich nicht um die Herrschaft zu tun, um sein Gelüsten nach derselben zu befriedigen, er erstrebte Einfluss und Macht, um das Christentum zu fördern, freilich wie er dasselbe verstand.“ (a. a. O. S. 138).

Diese richtige Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit des cyprianischen Christentums hätte O. Ritschl füglich von seiner, geschichtlich unmöglichen Beurteilung Cyprians vom reformatorisch-lutherischen Standpunkt bewahren müssen. \*)

Wenn wir die Frage nach der letzten Bedeutung seines bischöflichen Wirkens rein geschichtlich stellen, darf sie nicht lauten: hat er sein Ideal erreicht? —, sondern: hat er der Kirche, wie er sie verstand, gedient? Wir stellen (schon oben (vergl. S. 70) die Notwendigkeit

x) Anm. 1: Hi oben S. 88 erwähnte, prinzipielle Fundierung der Kirche auf den einheitlichen Episkopat hat naturgemäss keine ausschlaggebende praktische Bedeutung zur Zeit Cyprians gehabt (vergl. S. 69: einerseits rege Wechseltätigkeiten, daneben aber tiefe Risse).

fest,  
ress  
Jan  
der  
rest  
sch  
Ma  
Zei  
stür  
beha  
liche  
Chro  
hier  
alle  
Lesu  
und

fest, dass Cyprian zuerst nur von der Anwendbarkeit eines Standpunkts, nicht von  
 dessen logischer Berechtigung her beurteilt werden dürfe. Doch wenn wir nun auf das  
 Ganze seiner Wirksamkeit sehen, so reicht dieser eng utilitaristische Gesichtspunkt  
 der Betrachtung nicht mehr aus. Erreicht und verwirklicht hat er sein Ideal einer  
 restlos einheitlichen Bischofskirche nicht. Weder die absolute Solidarität der Bi-  
 schöfe untereinander, noch die völlige Unterwerfung des Kirchenglaubens unter ihre  
 Macht sind in seiner Zeit Tatsachen geworden. Und doch hat Cyprian seiner  
 Zeit den unvergänglichen Dienst geleistet, die katholische Kirche gegen die Au-  
 stürme der Pneumatiker und religiösen Individualisten und Puritaner siegreich  
 behauptet zu haben. Was dieser Sieg über die, im Namen der Repristinaktion urechrist-  
 lichen Ideale kämpfenden Novatianer für eine kontinuierliche Weitervererbung des  
Christentums in der Hülle, in der es überkommen war, bedeutete, — darauf kann  
 hier nicht mehr eingegangen werden. Tatsache ist, dass die rechtmässige Kirche  
 allein es war, die damals den heiligen Kern der Überlieferung: — die Verkündigung  
 Jesu Christi und die Predigt vom auferstandenen Herrn —, wenn auch verhüllt  
 und fast verschüttet, hütete und ihren treuen ergebenen Gliedern weitergab.

x) Ann. 1. Vielleicht an keinem anderen Punkt in der Stellung Cyprians zur Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche ist eine streng geschichtliche Beurteilung <sup>so</sup> geradezu unvermeidlich zum Verständnis, wie an diesem. Mit „modernen“ Ideen über den Charakter der „Religion“, geschweige denn des Christentums als „Privatsache“ kommen wir hier rettungslos ins Dickicht.

xx) Ann. 2. vergl. die interessante Übereinstimmung in dieser Frage zwischen dem Katholiken Poschmann („Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des N. Cyprian“, Paderborn 1908, S. 49) und Harnack (D. G. I<sup>3</sup> S. 388). Poschmann urteilt: „Kirche und Christentum sind dasselbe“ — und beruft sich auf Harnacks Feststellung: „Cyprian hat die Christlichkeit von der Zugehörigkeit zur grossen bischöflichen Kirchenföderation abhängig gemacht.“

Wer ihm widerstand, der konnte damals tatsäclich nicht „Christ“ sein.<sup>x)</sup> Von  
 hier aus ist ein sonst so paradoxer Satz zu verstehen, wie der über Novatian (s. ob. S. 45 Anm.):  
 christianus non est, qui in Christi ecclesia non est (ep. 55, 24!), oder wie jener im 16. Kapitel  
 der Schrift: „de lapsis“: nee ecclesiae iungitur, qui ab evangelio separatur.

Wer sich damals vom Evangelium losriß, der blieb - nach Cyprian - einfach nicht in der  
 Kirche. Denn das Evangelium war das religiöse Fundament der Kirche, ohne das diese  
 „nicht entstanden und nicht befestigt“ gewesen wäre (Kamaek, A. 9<sup>3</sup>, S. 420). Wenn auch  
 die Kirche organisatorisch und verfassungsmässig auf dem Episkopat basierte, so war  
 ihr religiöser Nährboden doch einzig und allein das alte, urehrliche Kerygma  
 von dem κύριος Χριστός. So fallen in der Tat „Kirche“ und „Christentum“  
 zusammen.<sup>xx)</sup> Nur so ist es geschichtlich zu verstehen, wenn wir in Cyprians Werken  
 einen so unerschöpflich reichen Quell reiner, christlicher Frömmigkeit sprudeln  
 sehen. Es ist noch Urchristlich-Pneumatisches in Cyprians Christentum herüber-  
 gerettet. Es seien hier einige markante Beispiele angeführt.

2 Stellen in der Briefsammlung werfen ein eigenartiges Licht auf die Lebendigkeit  
 der Überzeugung Cyprians von der Gefahr einer menschlich vollzogenen Scheidung zwischen  
 guten und bösen Gliedern der sichtbaren Kirche: ep. 55, 25 und 54, 3.

x) Anm. 1.: „Welch' anmassender Brüten ist es ferner, welch' ein Vergessen der Demut und Luft-  
munt, ... wenn jemand dazu sich erkühnt oder für ermächtigt hält, was der Herr nicht einmal  
den Aposteln eingeräumt hat, - zu meinen nämlich, er könne das Unkraut vom Weizen  
ausscheiden... , obgleich erst am Tage des Herrn die hölzernen Gefäße durch die Flammen  
des göttlichen Feuers verbrannt und die irdenen vom Demjenigen zerschlagen werden sollen, dem  
das eiserne Szepter gegeben ist.“ (im Wesentl. nach Niglutsch).

xx) Anm. 2.: „Denn wenngleich man in der Kirche auch Unkraut findet, so darf doch unser Glaube  
und unsere Liebe sich nicht dergestalt daran stossen, dass wir selbst aus der Kirche austreten,  
weil wir in ihr Unkraut erblicken. Wir müssen hauptsächlich uns Mühe geben, dass wir Weizen  
sein möchten...“

xxx) Anm. 3.: die viel zitierte Stelle: placuit nobis sacro spiritu suggerente et Domino per  
visiones multas et manifestas admonente... (ep. 57, 5);

von Cornelius und Lucius von Rom heisst es: illi enim pleni spiritu Domini (ep. 68, 5).

ep. 55, 25 heisst es voll heiligen Unmuts: Tunc deinde quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis obliuio, ... ut quis aut audeat aut fecere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere, ... cumque apostolus dicat: (II. Tim. 2, 20: das Wort von goldenen und silbernen Gefässen neben den hölzernen und irdenen) ... , quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo, cui data est ferrea virga, frangantur. <sup>x)</sup>

Noch eindringlicher und persönlicher kommt der Bussorast ep. 54, 3 zum Ausdruck:

Nam etsi videntur in ecclesia esse zizania, non tamen impediri debet aut fides aut caritas nostra, quoniam zizania esse in ecclesia cernimus, ipsi de ecclesia recedamus. Nobis tantummodo laborandum est, ut frumentum esse possimus... - Der weiterhin in den Lohgedanken umschlagende Text ist in diesem Zusammenhang nicht erwähnenswert. <sup>xx)</sup>

In gemeinsamen Beschlussfassungen oder auch eigenen wichtigen Entscheidungen sieht Cyprian in noch ganz merkwürdiger ursprünglicher Weise ein Wirken des heiligen Geistes.

In ep. 57, 5 berufen sich 42 Karthagische Synodale im Schreiben an Cornelius von Rom auf eine „Umgebung des heil. Geistes und viele und deutliche Gesichte vom Herrn“, und ep. 68, 5 <sup>xxx)</sup> stellt Cyprian in seinem Brief an Stephanus denen Vorgängern des ehrenvolle Zeugnis aus: „die erfüllt waren vom Geiste des Herrn“, was heilich auch eine amtliche Qualifizierung

x) Stam. 1.: „Denn ich weis, was mir bereits geoffenbart, ja was mir, dem willfährigen und demü-  
tigen Diener, durch Gottes des Herrn Machtwort befohlen ist: unter anderem, was er mir  
zu zeigen und zu enthüllen geruhte, hat er auch dies gesagt: „Wer jetzt Christo nicht glaubt,  
wenn denselbe den Priester erachtet, wird der hernach an ihn glauben, wenn er für den  
Priester Rache nimmt?“

xx) Stam. 2.: „Deswegen haben wir jetzt das Büchlein „vom Nutzen der Gebuld“, soviel es unsere  
geringen Kräfte vermochten, mit Zulassung und Ringebung des Herrn geschrieben...“

xxv) Stam. 3.: hier wird schon ein Zusatz zur „Verständigung“ der Amtswürde deutlich: nicht mensch-  
liche Willensäußerungen sind es, die den Bischof in seiner Gemeindeführung bestimmen,  
sondern eine, von Gott selbst durch persönliche Kundgebung anbefohlene Pflicht, der sich  
der Untergebene ebenso gehorsam zu fügen hat wie der Bischof als ausführendes Organ selber.

besagen könnte. - Auf persönliche Offenbarung des göttlichen Willens, angesichts des nah bevorstehenden letzten Gerichts, beruft sich Cyprian im Brief an Pypianus - ep. 66, 10:

Nemini enim quid iam mihi sit ostensum, immo quid sit seruo obsequenti et timenti de dominica et divina auctoritate praeceptum: qui inter cetera quae ostendere et revelare dignatus est, et hoc addidit: „Itaque qui Christo non credit sacerdotem facienti, postea credere incipiet sacerdotem vindicanti.“ x)

Ep. 73, 26 schreibt Cyprian anlässlich der Erwähnung seiner Schrift „De bono patientiae“ die inspirierende Kraft bei ihrer Abfassung Gott selbst zu: propter hoc etiam libellum nunc de bono patientiae quantum valuit nostra mediocritas, permittente Domino et inspirante conscripsimus. xx)

Ep. 63, 1 endlich verteidigt seine, Kraft des apostolischen Amtes ausgeübte bündelförmige Disziplin, in der die Untergebenen nicht etwa willkürlich usurpierte, subjektive Rechte sehen dürfen:

nee hoc putas, frater carissime, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audaciter adsumere, ... sed quando aliquid deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est Domino servus fidelis obtemperet, excusatus apud omnes, quod nihil sibi arroganter adumat, qui offensam Domini timere compellitur, nisi faciat quod iubetur. xxx)

x) Item: cf ep. 68, 5: Neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus natus  
esset spiritus: et ideo manifestum est cum spiritu sancti veritatem cum ceteris  
non tenere quem videmus diverse sentire.

Wenn wir die angeführten Stellen zusammenfassend überschauen, können wir uns eines zweiseitigen Eindrucks nicht erwehren: einerseits lebt hier noch echte, unchristlich-pneumatische Königkeit, andererseits schlummern hier dennoch schon Keime des späteren „göttlichen Kirchenrechts.“ Cyprian selbst war sich jedoch, wie Poschmann (a. a. O. S. 41) treffend bemerkt, „des Widerspruchsvollen seiner Theorie nicht bewusst“, da er noch lebendig „durchdrungen war von dem Gedanken, dass der heil. Geist in den Bischöfen walte, dass er einen Widerspruch unter ihnen in wesentlichen Fragen des Glaubens oder der kirchlichen Einheit von vornherein für ausgeschlossen hielt“ (ebenda S. 42).<sup>x)</sup>

So ist ihm die Spannung zwischen bischöflicher Feiheit und römischer Überlegenheit, in die seine „episkopalistische“ Theorie dennoch notwendig geraten musste, nicht zu voller Klarheit gereift. Er sah nicht, dass die zu Gunsten aller Bischöfe beanspruchten Vorrechte und Befugnisse zu Keimen eines ausgeprägt römisch-papalistischen Kirchenrechts werden mussten. Doch ehe wir Cyprians tragischen Ausgang vor unserem Geist erstehen lassen, wenden wir uns noch seinem rein religiösen, tief ursprünglichen Transzendenzgedanken zu. „Die Kirche“ ist ihm, neben und jenseits ihrer sichtbaren Ausprägung im bischöflichen Verband, noch Offenbarungs- und Wirkungsstätte einer übernatürlichen Gotter Herrschaft.

x) Nam.: vgl. ep. 43, 6; 45, 1; 74, 2: „traditio divina“, sowie die anderen scholastischen Prädikate, die die Tradition verheerlichen (cf. H. Koch, a. a. O. S. 135; Heilige Schrift und „Tradition“, Exkurs XIX).

xx) Aam. 2.: vgl. Hamanns-Urteil über die „ganz wider ihre Absichten konservativ wirkende Macht“ der exchatologischen Stimmung (s. „Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts im 1<sup>ten</sup> Jahrhundert“, 1910, S. 39). „Ihr hätte es (in der apostolischen Zeit) die lokale Organisation mit zu verdanken, dass sie sich überhaupt in der Christenheit zu etablieren vermochte.“ (S. 40).

Daher der überraschend tiefe Frömmigkeitstypus seiner Traktate, die er an die, von Au-  
 fechtungen und Verfolgungen zerrissene Christenheit seiner Zeit richtete. Es muss zum  
 Schluss der vorliegenden Untersuchung auf diese Werte der cyprienischen Hirtenarbeit  
 eingegangen werden, wenn sein Bild nicht unvollständig bleiben soll. Mit aufop-  
 fernder Sorgfalt und tief erstem Wahrheitssein sah er sein Kirchenvolk unter  
 Anfeindungen und Verleumdungen, Seuchen und inneren Rissen leiden. Doch immer  
 ist er auf dem Plan, bereit zu stärken und zu rechtfertigen, zu trösten und zu strafen.  
 Seine ganze Persönlichkeit setzt er ein, und dabei muss denn auch seine tiefgründige  
 Schriftkenntnis eine immer neue Anwendung und Fruchtbarmachung der „zöttlichen  
 Tradition“<sup>XX</sup> ermöglichen.

Getragen wird Cyprians Glaubensleben von seiner ganz lebendigen und festen Erwartung  
 einer baldigen Katastrophe. Es ist erstaunlich, wie stark dieses scheinbar negative  
 Moment hier, wie auch sonst in der Geschichte, befruchtend und belebend auf die christ-  
 lichen Lebensbeziehungen eingewirkt hat.<sup>XX</sup> Es ist wie eine ständige Mahnung zu ernstester  
 Verantwortung, zu gespanntester Wachsamkeit. Wir sehen schon am Schluss der Schrift  
 „De unitate“, wie tief Cyprian in dieser Erwartung wurzelt. Je - man kann

Thema!

x) Anm.: Dieser Charakter eignet ihnen jedoch, wie alle Schriften beweisen, nicht als unmittelbarer und einziger Selbstzweck. Seine phantasievolle und lebhaftere Natur kommt aber in den genannten Schriften, neben dem unmittelbar praktischen, seelsorgerlichen Zweck, mehr zu ihrem Recht.

sagen  
Am  
zwei  
Wirt  
intu  
verm  
endg  
Sorge  
sein  
sten  
von  
Glan  
lich  
gege  
und  
verfe  
un

sagen: die Persönlichkeit des Erlösers tritt ihm erst aus dieser eschatologischen Umrahmung lebendig entgegen. Es ist, als verdränge ihm die vielgestaltige, weitverzweigte Amtstätigkeit mit aller ihrer politisierenden und veräusserlichen Wirkung die lebensvolle und wirksame Gestalt des Herrn. Ohne hier mehr als eine intuitiv empfundene Beobachtung aussprechen zu wollen, muss ich auf diesen Grund verweisen, ausgehend von der auffallenden Diskrepanz zwischen Cyprians immanenter und endgeschichtlicher Religiosität. Die erstere kommt bei ihm, neben dem Drängen und Sorgen für den ungeheuren Bereich seiner Hirsentätigkeit, zu kurz; - die ganze Energie seines Christentums ist auf die Zukunft gerichtet. Die <sup>jezigeren</sup> seiner Schriften, welche am meisten Bekenntnischarakter tragen, <sup>x)</sup> „De mortalitate“ und „De dominica oratione“, zeugen von dem eschatologischen Übergewicht seiner Frömmigkeit. Hier ist sein unerschütterlicher Glaubensmut, seine unbeirrbar<sup>unwägbare</sup> Zuversicht eigentlich zu Hause. Im Angesicht des fürchterlichsten Todes <sup>(durch Seuche und Entkräftung)</sup> setzt er klar und fest auseinander, ein Sträuben gegen des Herrn Abberufung aus dieser Welt sei ein Widerstreben gegen seinen, in der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers deutlich bekundeten Willen: „Wir dürfen nicht vergessen, dass wir nicht unseren, sondern Gottes Willen tun müssen nach den Worten, die uns der Herr täglich beten heisst. Wie widerspruchsvoll und wie verkehrt ist es, dass

mittel  
er  
eck,

wir zwar darum bitten, dass Gottes Wille geschehe, wenn uns aber Gott ruft und von dieser Welt abfordert, nicht sofort dem Befehle seines Willens gehorchen wollen?... Wozu... beten und flehen wir, dass das Himmelreich zu uns komme, wenn die Gefangenschaft auf Erden uns Freude macht?" (De mort. c. 18, nach Bardenheims-Übersetzung).

Erfreulich kommt Cyprians Hoffnung auf ewiges Leben in folgenden starken Trostworten zum Ausdruck: „Wie oft ist auch mir selbst, dem Geringsten und Letzten, geoffenbart, wie häufig und deutlich von Gottes Gnade eingeleuchtet worden, beständig zu bezeugen und öffentlich zu verkünden, dass wir um unsere Brüder nicht trauern dürfen, wenn sie durch den Ruf des Herrn von der Welt befreit worden sind. Wissen wir doch, dass sie nicht verloren gehen, sondern nur vorausgehen; ... dass man den Heiden keine Gelegenheit geben darf, uns mit Fug und Recht zu tadeln, weil wir dieselben, die doch nach unserer Behauptung bei Gott leben, als tot und verloren betrauern und den Glauben, den wir in Wort und Rede kundtun, nicht auch mit Herz und Seele bezeugen und beweisen.“ (c. 20). - „Wir..., die in der Hoffnung leben, sind an Gott glauben und fest darauf vertrauen, dass Christus für uns gelitten hat und auferstanden ist, wir, die in Christus bleiben und durch ihn und in ihm auferstehen, - warum sträuben wir uns dagegen, selbst aus der Welt hienieden abzuschneiden, oder warum trauern und klagen wir um den Hinsang der Andern, wie wenn sie verloren wären?“

x) Num.: of *De mortalitate* c. 2, 18 etc., *De unitate* 27.

Mahn  
- Es  
nellen  
Joch  
erwa  
„Da  
Lisen  
wahr  
heit  
Fu  
Über  
pub  
eine  
Sta  
ihre  
selb  
sie

Mahnt doch Christus, unser Herr und Gott, selbst und sagt: Ich bin die Auferstehung ...."  
 - Es ist bezeichnend für Cyprian, wenn eine solche, tief innerliche Zukunftshoffnung nicht neben krasse Lohavorstellungen gerückt wird. Aber der Geistesflug seiner Frömmigkeit ist doch Kühn genug, um sich über sie Emporzuschwingen. Wunderbar fest steht neben dem erwarteten „mit Christus herrschen“ <sup>x)</sup> das große, ewige des nahen Gottesreiches :

„Das Reich Gottes ist in nächste Nähe gerückt... Schon folgt dem Irdischen das Himmlische, Großen dem Kleinen, das Ewige dem Vergänglichem“ (De mort.c.2). „Das ist der wahre Friede, das ist die zuverlässige Ruhe, das ist die beständige, feste und ewige Sicherheit.“ (c.3). -

Kommt hier mehr ein heisses Sehnen nach ewiger Ruhe zu Wort, so verleiht die starke Überwältigkeit der Glaubensgemeinschaft mit Christus andererseits auch Kraftrolle Impulse zur Gemeinschaft und zur Selbstverleugnung. Aber auch hier kann nicht eigentlich von einem bewusst innerweltlich verankerten Glauben an Christus die Rede sein. Weil „unser Staat im Himmel ist“ (s. De mortalitate c.22), wirkt Gott an allen, „die Ihn im Gebete ihren Vater nennen dürfen“ (s. De oratione c.13). Ganz stark wird das Gemeinsame des Herrngebetes betont: „Wir sagen nicht: „Mein Vater...“, ebenso wenig fleht der einzelne nur für sich um Vergebung seiner Schuld.“ (c.8). „Vater unser“, das heißt: derer, die glauben,

x) Ann.: vergl. die Prädikate „das heilige Volk“, „die Zahl der Erwählten“ und ähnl. im nach-apostolischen Zeitalter (s. ob. S. 18), sowie die Bekenntnisse der altkatholischen Väter zum geistigen Priestertum aller Gläubigen (s. ob. S. 32, 35 ff).

nach-  
zu  
zum

ferer, die durch Ihn geheiligt und durch die Geburt der Geistesgnade erneuert, Löhne Gottes  
gloorden sind" (c. 10).<sup>1)</sup> Gott wirkt nicht nur an Allen, sondern überall: „Denn wir sollen wissen,  
dass Gott überall gegenwärtig ist, dass er alle Menschen hört und sieht und Knecht der  
Fülle seiner Majestät auch in die geheimste Verborgtheit dringt.“ (c. 4).

Hier nähert sich Cyprian vielleicht am meisten einer immanenten Glaubensüberzeugung. Doch  
hat die Stelle nicht einen prägnanten Sinn, sondern sie dient vielmehr nur als Beweis für  
die Notwendigkeit der Einhaltung gewisser Gebotsregeln. —

Am stärksten wirkt die Nähe des Reiches Gottes auf die Selbsterleugnung: „Es kann  
aber, geliebteste Brüder, auch Christus selbst das Reich Gottes sein, nach dessen Kom-  
men wir täglich verlangen... Wer der Welt bereits entsagt hat, ist erhaben über ihre  
Ehren und über ihr Reich; wer sich aber Gott und Christus weicht, der sehnt sich nicht  
nach einem irdischen, sondern nach dem himmlischen Reiche“ (c. 13). —

Aufs Ganze gesehen, dürfen wir vielleicht gerade in der starken Enderwartung  
Cyprians einen Nährboden seiner, so archaisch anmutenden Aussagen über die  
Übervielthigkeit der Glaubensgemeinschaft der Christen mit ihrem Herrn sehen. Dank dieser  
Quelle lebendigen Glaubens vermochte Cyprian über den Intellektualismus eines  
Trenäus auf ursprünglicheren, nachapostolischen - ja, sogar noch christliche Gedanken zurückzugehen. —

x) Ann. 1: cf. ob. S. 58 ann. ep. 71, 3, die wichtigste Instanz gegen römische Ansprüche auf  
rechtliche Prärogativen bei Cyprian. Die 2. Hauptstelle s. der Passus aus der Eröffnungsrede des „Oppo-  
sitionskongils“, wo es heisst, niemand hätte als „Bischof der Bischöfe“ das Recht, seine Ausgeworfenen zu terrorisieren. (Martel. p. 436)

xx) Ann. 2: ep. 48, 3, schreibt Cyprian im Brief an Cornelius, er hätte die nach Rom Schiffenden er-  
mahnt, die „Wurzel und Mutter der katholischen Kirche anerkennen und an ihr festzuhalten“  
(ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent); ähnlich ep. 45, 1:

radicis et matris sinum recusavit... Als die „Hauptkirche“ bezeichnet Cyprian die römische  
Gemeinde im 59. Brief an Cornelius, wo er die Häretiker ginselt, die sich ihrem eignen Richter,  
Cyprian, entziehen und bei Roms cathedra Petri Schutz suchen; hierüber heisst es: <sup>x. 14.</sup> navigare au-

tent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta  
est. - Weiter wird den Römern, unter Berufung auf Paulus (Röm. 18), das hohe Lob gespendet, „zu ihnen  
Könne Glaubensfälschung keinen Zutritt haben“ (ad quos perfidia habere non potuit accessum); cf. ep. 30, 3 u. 6.

Kein Zeugnis geht über die bloss historische Begründung des Ansehens der römischen Kirche hinaus.  
Zu der anderen, heben die geographisch-historische Begründung gerückte def. Timierung, super Petrum

fundata“ vergl. die zahlreichen Stellen dazu (z. B. 43, 5; 70, 3; 73, 7; <sup>558</sup> 59, 7 etc.).

xxx) Ann. 3: In Afrika galt die Taufe als nur als der eine Akt der Wiedergeburt, während in Rom auch die  
die geistlichen Teilung mit ihr verbunden gedacht wurde. Demnach war der Taufakt nach römischer Auffassung  
teilbar: nach vollzogener Ketzentaufe konnte die Handlung durch priestertl. Handauflegung wirksamkräftig werden.

f Und dennoch haben weder die urchristlich-pneumatische, noch die eschatologische Frömmig-  
 5. Oppo. keit Cyprians den unaufhaltsamen Entwicklungsgang der zeitbedingten, sichtbaren Hier-  
 (Hartel. p. 436) archie hemmen können. Wohl ist es Cyprian gelungen, das Gebäude der bischöflich-  
 a er- Katholischen Kirche gegen zersetzende Einflüsse zu behaupten, doch der Preis war teuer:  
 tu" er selbst scheiterte an seinem Lebenswerk.

15, 1: Im „Ketzertauftritt“ zog er entschlossen die Konsequenz seiner Auffassung von dem Wert,  
 1. misde ja der entscheidenden Bedeutung der persönlichen sittlichen Beschaffenheit des Amts-  
 2. ster, träger. Er hat sich hier nicht in Gegensatz zu früheren Auffassungen gesetzt, weder  
 re an- in der Frage der persönlichen Heiligkeit der Priester, noch in der Stellung zu Stephanus.  
 3. orte Wie er nie einen formal-rechtlichen Vorrang der römischen Bischofsstunde einräumte,<sup>x)</sup>  
 4. ihnen so hat er jetzt <sup>auch</sup> Stephanus als völlig gleichgestellten Amtsbuder betrachtet und behandelt.

30, 3 n. 60 Doch er konnte gegenüber der unalten Autorität Roms (nicht seines Bischofs)  
 1. 1. 1. nicht durchdringen. Sowohl als „Stuhl Petri“ wie als <sup>die</sup> nachweislich angesehenste, Katholi-  
 2. 2. 2. sche Kirche genoss die Gemeinde von Rom einen faktischen Vorrang in der Gesamtkirche.<sup>xx)</sup>

3. 3. 3. Ihr musste Cyprian, der ja „nur“ subjektiv geglaubte Wahrheit verfocht, weichen. Zu  
 4. 4. 4. den historisch bedingten Gegensätzen in der Stellung der römischen und der afrikanischen  
 5. 5. 5. Kirche zur Gültigkeit der Ketzertaufte<sup>xxx)</sup> gesellten sich die persönlichen zwischen Stephanus

*Handwritten scribble or signature*

x) Num. 1: Callixt folgerte aus der göttlichen Einsetzung Petri ins Bischofsamt die Unabsetzbarkeit seiner Nachfolger, ungeachtet ihrer sikklichen Beschaffenheit (vgl. Hippolyt's Nachricht, S. 90); nur insofern war er an Matth 16, 18 interessiert. Cyprian weicht hierin von Callixt ebenso ab wie in der Übertragung der Schlüsselgewalt auf alle rechtmässigen Bischöfe, die nach Cyprian alle Nachfolger Petri sind. Wie er darin die persönlichen Rechte der einzelnen Bischöfe geltend machte, so setzt er hier ebenso persönliche sikkliche Anforderungen als selbstverständlich voraus (cf. ep. 67, 6: nur Buss, nicht Wiedereinsetzung steht er einem abgefallenen Priester zu; vgl. auch ep. 68, 3: die Absetzung des unwürdigen Marcian von Arles).

xx) Num. 2: vgl. Cyprian's Parole: *consuetudo sine veritate vetustas erroris est!* (ep. 74, 9).

xxx) Num. 3: cf. ep. 66, 5, wo der Priester geradezu als „*gubernator ecclesie*“, „*antistes Christi*“ und „*sacerdos dei*“ bezeichnet wird.

et. p. 90  
so ab  
r. alle  
und nach  
st. f.  
68, 3:  
p. 74, 9  
ti.

und Cyprian in der Auffassung vom Kirchenamt. Cyprian vertrat ja, wie wir sahen (vergl. S. 90),<sup>x)</sup> eine andere Deutung des Herrnwortes an Petrus, als die von Callixt in Anspruch genommene; so konnte er demnach auch in der konkreten Streitfrage nach dem Rechts-titel eines amts handelnden Priesters nicht die „Gewohnheit“ der Römer gelten lassen, da sie gegen seinen Amtsbegriff und damit gegen die Wahrheit verstieß.<sup>x x)</sup> Nur der rechtmässige, geweihte Priester kann, nach Cyprian, den Geist erteilen, weil nur er ihn, Kraft apostolischer Sukzession, inne hat, nicht dagegen ein aussertalb der kirchlichen Gemeinschaft stehender Häretiker. Jetzt trat der wundte Punkt in Cyprians Theorie von der, auf rechtliche und persönlich-sittliche Qualifizierung begründeten Priesterwürde offen zu Tage. Seine „Sukzession“, die in der Aufrechterhaltung urchristlicher Forderungen an den Einzelbischof bestand, musste als überlebt dem göttlichen Recht der päpstlichen Überlegenheit, in den Fragen des Glaubens sowohl wie in den der Kirchenzucht, - weichen.

Die tragische Verkettung der geschichtlichen Ursprünge liegt eben darin, dass Cyprian selbst es gewesen ist, der zu dem apodiktisch entscheidenden Primat des Inhabers der römischen cathedra, der „cathedra Petri“, letztlich den Grund gelegt hat. Seine, wenn auch nur symbolische, Begründung der Kirche auf die Person Petri, der zeitlich Vorgesprung,

x) Ann. 1: cf Harnack (D.G. III. S. 24): „Ein geschlossener, fast militärisch organisiertes Kirchenwesen war die Folge. An der Spitze stand der römische Bischof, der trotz des in abstracto gleichen Rechts aller Bischöfe doch eine einzigartige Stellung einnahm, nicht nur als Repräsentant, sondern auch als wirksamer Vertreter der kirchlichen Einheit...“

xx) Ann. 2: vgl. H. Koch, a.o.O. S. 154.

x<sup>2</sup>) Ann. 3: Poschmann folgert aus falscher Prämisse: „Da aber der Bischof von Rom den festen empirischen Mittelpunkt der Einheit darstellt, — so ist das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität, und in dieser Hinsicht ist der Trinität des Papstes trotz der Gleichberechtigung aller Bischöfe gesichert.“ (S. 22). Auf diese Weise lässt sich aber der tatsächliche Widerspruch zwischen der Freiheit der Bischöfe und einer gewissen faktischen Überlegenheit des Papstes bei Cyprian nicht aus der Welt schaffen, geschweige denn lösen.

x<sup>4</sup>x) Ann. 4: cf H. Koch (a.o.O. S. 14): „Petrus wird von Cyprian als Fundament der kirchlichen Einheit, sondern Fundament der Kirche und Anfang der kirchlichen Einheit genannt.“

den er dem Bischofsamt und der Schlüsselgewalt Petri einräumte, die <sup>von ihm anerkannte,</sup> faktische histo-  
 rische Übermacht der römischen Gemeinde endlich sind die Bausteine, die er zu dem  
 grossen <sup>Bau der</sup> päpstlichen Unfehlbarkeit geliefert hat. Es konnte nicht bei der theoretischen  
 Gleichstellung aller Bischöfe \*) bleiben. Nur ein fester empirischer Mittelpunkt konnte  
 in Zukunft die von Cyprian geforderte, moralische und solidarische Einheit gegen alle  
 zentrifugalen Kräfte behaupten, nur ein sichtbares Oberhaupt die divergierenden  
 Tendenzen der, nach Cyprian souveränen, Einzelbischöfe in eine geschlossene Richtung  
 auf die Gesamtkirche zusammenfassen. <sup>xx)</sup> Aber diese Postulierung eines „empirischen Mittel-  
 punkts“ ist (gegen Poschmann, a. a. O. S. 19) <sup>xxx)</sup> nicht schon von Cyprian, sondern erst mit innerer  
 Notwendigkeit von <sup>der</sup> weiteren Entwicklung vollzogen und gesetzt worden. Cyprian selbst hat  
 nicht gezeigt, dass alle, auch die Apostel, auf ihn (scil. Petrus) aufgebaut sein müssten, d. h.  
 dass sie ihre Gewalt nicht jeder für sich selbständig, sondern nur in Verbindung mit ihm.  
 (Poschmann ebenda) besäßen. Das ist eine offensichtliche Eintragung späterer Gedanken,  
 wie sie bei den meisten katholischen Kritikern Cyprians auftritt. Cyprian selbst hat tat-  
 sächlich nicht mehr als die bloss symbolisch-zeitliche Überlegenheit der petrinischen Ge-  
 walt gelehrt. Wohl ist Petrus nach ihm Fundament der Kirche, nicht aber wirksamer  
 Mittel- <sup>Fundament</sup> ~~und Ausgangspunkt~~ der bischöflichen Einheit und Solidarität. <sup>xxxx)</sup>

Kriechen  
 Widen  
 sondern

psi-  
 t  
 t der  
 löst  
 in über

ichen  
 T.

„Es ist zwar schon katholisch genug, um in Matth. 16, 18 f. einen Stiftungsbrief zu sehen, aber noch nicht römisch genug, um hier die Einsetzung eines Primats zu finden.“ (s. M. Koch, a. a. O. S. 156). —

In dem erwähnten Zusammenstoß zwischen subjektiv gelebter Wahrheit und apostolischem Primat musste naturgemäss der letztere zunächst siegen, zumal Stephen seinen Gegner zum „pseudochristus et pseudapostolus et dolosus operarius“ (nach Leebing D. G. S. ep. 75, 25) stempelte und der afrikanischen Kirche, der vorliegenden Streitigkeiten wegen, die Gemeinschaft kündigte, während Cyprian als Verfechter einer Lodermeinung, gleichsam in praxi eine gewisse Überlegenheit der römischen Exkommunikationsgewalt und der offiziellen, päpstlichen Ansicht anerkennt, sich in die von Stephen verhängte Bannung fügte.

Er erkannte sogar die römische Ketzertaufpraxis an, verlangte aber auch für die afrikanische Suldung. Dass übrigens der Nachfolger Stephens, Sixtus II, sowohl die Ketzertaufpraxis als auch die Gefallenenpraxis Cyprians anerkannte, beweist die rein persönliche Interessiertheit Stephens an einem Bruch mit seinem grossen, ihm geistig weit überlegenen Rivalen. Auf Callixt fussend, musste er um jeden Preis dessen unbegrenzte Loderansprüche, die er an jeden Bischof, auch den römischen, stellte, zusammen mit ihrem Vertreter aus dem Wege räumen.

Cyprian's Anschauung erwies sich so schliesslich doch als die, auch für Rom, richtigere.

Die persönliche Feindschaft gegen Cyprian machte einen Stephanus unfähig dazu, dessen indirekte und unbezweckte Bedeutung für die päpstliche Gewalt zu erkennen. Aber die Folgezeit hat sie erkannt und hat Cyprian feierlich als Kronzeugen der päpstlichen Allgewalt für sich in Anspruch genommen, freilich erst, „als sein Geist durch diese Folgezeit überwunden war“ (nach Koch, a. a. O. S. 157). —

Die scheinbar so unverwundlich auseinanderklaffenden Gegensätze in der Beurteilung der Stellung Cyprian's zum „Primat“ vom papalistischen und episkopalistischen Standpunkt verlieren dadurch an Schärfe, dass Cyprian — wie wir sehen — eine faktische Sonderstellung Roms anerkannt hat. Auf dieser Grundlage begegnen sich z. B. Hugo Koch und Poschmann.

Ersterer urteilt (a. a. O. S. 140f): „Eine Auszeichnung hat der römische Bischof aber doch. Er ist nicht bloss in dem Sinne Inhaber der „cathedra Petri“, wie es jeder Bischof ist, sondern auch der spezielle Nachfolger des, zuerst mit dem Apostolat betrauten, Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle, der Erbe des Hirtenstabes über die römische Herde.“ Angesichts dieses Zuständnisses erscheint Koch's begeisterte, aber einseitige Vertei-

110!  
H. Koch!  
3/10/05

x) Anm. 1. Leider war mir die Entzerrung von A. Lütz („Cyprian und der römische Primat“, Regensburg 1911) vor allem aber die direkte Antwort Chapman's („Prof. Hugo Koch on P. Cyprian“ - Rev. Béat. 27, 1910) und F. Ernst's („Cyprian und das Papsttum“, Mainz 1912) auf H. Koch's Studie nicht zugänglich. Angesichts der letztern gilt das Wort: „audiatur et altera pars.“

xx) Anm. 2.: regl. ep. 59, 14: rationem sui actus domino redditurus, sowie die Resolution der Rede Cyprianus auf dem Oppositionskonzil: quando habet omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tanque iudiciali altero non possit...; sed expectamus univerni iudicium domini nostri Iesu Christi...

führung eines konsequent episkopalistischen Kirchenbegriffs bei Cyprian in wesentlich  
 gedämpfterem Licht. Und auch seine, stellenweis geradezu gereizten, Ausfälle gegen  
 Poschmann verlieren an Blieskraft, wenn man letzteren selbst - nicht in Kochs Aus-  
 zügen und Kommentaren - anhört. <sup>xy</sup> Ist es dieser doch ausdrücklich einen Widerspruch  
 in Cyprians Lehre vom Primat zu, ja - er sieht darin dessen eigentliche Schwäche. In Übe-  
 einstimmung mit Koch nimmt auch Poschmann an, Cyprian hätte im Ketzerapostat nicht, mit  
 seinen früheren Prinzipien von der Einheit der Kirche und dem Primat des römischen Bischofs  
 gebrochen, sondern, veranlasst durch die Polemik, „nur die Konsequenzen aus seinem System“ gezogen,  
 und „damit zugleich die Schwäche desselben aufgedeckt“ (a. a. O. S. 40). Diese Schwäche besteht in  
 der Zuweisung einer bloß passiven Rolle des Papstes in der Aufrechterhaltung der kirchlichen Ein-  
 heit, „indem es ihn zwar als Mittelpunkt der Einheit hinstellt, von dem sich niemand trennen  
 darf, im übrigen aber allen Bischöfen volle Selbständigkeit wehrt“ und erst nach Austritt eines  
 Bischofs aus dem Gesamtverbande dem Papst als Vertreter desselben gewisse subsidiäre Rechte ein-  
 räumt (ebenda). Cyprian hat also, nach Poschmann, „ebenso klar die Unabhängigkeit der Bischöfe,  
 wie die Zentralstellung des Papstes gelehrt“ (S. 31). „Innerhalb des Verbandes mit dem römischen  
 Stuhle sind die Bischöfe in jeder Beziehung selbständig“ <sup>xx</sup>, aber andererseits sind sie auch nur inne-  
 halb dieses Verbandes Bischöfe.“ (S. 31).

1911  
 7. 27,  
 nicht

der  
 Bestatin  
 eotennu

x) Ann.: vgl. S. 20f.

Alle  
des  
M  
nicht  
um  
so  
im  
Petru  
Pozzo  
hau  
auch  
geme  
lich  
Lue  
Mon  
Gene

Alles in allem gesteht also Poschmann zu, Cyprian hätte keinen formal-rechtlichen Primat des römischen Bischofs behauptet, geschweige denn anerkannt.

Unzulässig ist allerdings die Zugrundelegung des sekundären, interpolierten Textes der wichtigsten Beweisstelle: *H. a. i. t. c. 4*, durch Poschmann.<sup>\*)</sup> Aber da es uns hier nicht um eine Einzelkritik Poschmanns zu tun ist, sondern nur um dessen allgemeine Ergebnisse, so lässt, so ist in erster Linie auf diese zu achten. Den Text: „sed primatus Petro datur“, im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Vordersatz: „hoc erant utique et ceteri quod Petrus“ (vergl. die oben angeführten Ergänzungen des spätern Textgestalt S. 57f), nimmt übrigens Poschmann mehr zum Anlass, als zum Beweisgrund seiner allgemeinen These: nur im Zusammenhang mit Petrus seien die Apostel (bzw. die auserwählten Bischöfe) dasselbe wie er, und zwar auch in rechtlicher Beziehung, insofern Petrus keine höhere Jurisdiction hat als sie“ (S. 20f).

Dieses Zugeständnis Poschmanns ist für uns hier wesentlich. Es ergibt die erwähnte gemeinsame Anerkennung einer faktisch von Cyprian in Geltung gesetzten, aber nicht formal-rechtlich anerkannten Überlegenheit des Nachfolgers Petri von Seiten beider Forscher. Dass diese Lücke bzw. Schwäche des cyprianischen Kirchenbegriffs mit innerer Notwendigkeit zur Monarchie des Papstes in vollem Aufzuge führen musste, ist die von beiden Gelehrten unvermeidbare Konsequenz, die die katholische Nachwelt auch tatsächlich aus ihm gezogen hat. —

Inhaltsübersicht.

Einführung — 1-2. [Seite]

I. Geschichtlicher Teil.

Die Kirche bei Christus . . . . 2-4

" " " Paulus . . . . 4-15

" " " Johannes . . . . 16

Nachapostolische Zeit . . . . 17-29.

Ignatius . . . . 20-27.

(Clemens: 23-26) Hermas: 28-29

Alt-Katholische Zeit . . . . 30

Irenäus . . . . 31-34.

Tertullian . . . . 34-35

Clemens A. . . . 36

Origenes . . . . 37-38

## II. Hauptteil: Cyprian und seine Zeit.

- 1) Geschichtliches zur Bussdisziplin . . . . . 39-47.  
Callixt (40), Voraussetzungen der Wirksamkeit  
Cyprianus (41-45). Archaische Nachklänge (45-47).
- 2) Cyprian und das Schisma in Karthago  
und Rom . . . . . 48-51.
- 3) „De catholicae ecclesiae unitate“ . . . . . 52-85.  
Die ersten 3 Kapitel (52-54).  
a) I prinzipieller Teil ca. 4-8:  
Das 4. Kapitel: Die Einheit prinzipiell . . . . . 54-61  
Chapman's Hypothese (55-58). Ergebnis (61).  
Das 5. Kapitel: Die Einheit empirisch . . . . . 62-68  
Kirche u. Bischofsamt. Ergebnis (66-68)  
Exkurs: programmatischer Charakter (cf. e. 12),  
geschichtliche Wert der Briefe . . . . . 69-71

Die Kapitel 6-8: Zugehörigkeit zur Kirche - heilsmotivartig ... 71-76

(hierzu vgl. c. 23).

b) I. polemischer Teil: cc. 9-22 . . . . . 84-85.

(c. 22: beabsichtigter Zweck u. Struktur 84-85)

III. Schlussteil: zusammenfassende Kritik des Kirchen- . . . . . 86 - 116.

beyriffs-Cyprians:

Bedeutung des cyprischen Einheitsgedankens (85-89) . . . . . 85-89

Inkonsequenz im Kampf gegen die pneumat. Opposition (90-93) . . . . . 90-93

Entwickelung des Bußsakraments. Verfluchung des „ Sakraments“ . . . . . 93-96

Cyprians Stellung zur Leil. Schrift. Seine „Verpflichtung“ der Tradition . . . . . 97-99

- Verdienste um Kirche und Evangelium. Zeugnisse seiner Führungskraft . . . . . 100-110

Spannung unbewusst (104). Den Charakter der Religiosität der Traktate (105ff)

Cyprians-Kaysischer Ausgang: unbeabsichtigte Begründung des Primats; . . . . . 110-116.

Kritik Poschmanns; die gemeinsame Basis der streitenden Parteien (114f).

Unumgängliche historische Konsequenzen („Papalismus“). . . . .

370194

caulimn...

Fromhold -Treu, A.  
Cyprian'i kirikumäiste