**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

**Band:** 12 (1922)

**Heft:** 1

**Artikel:** Kirche und Auserwählung beim hl. Cyprian : mit einem Anhang : kennt der hl. Cyprian ein Fegfeuer? Und zwei Zusätzen : 1. der Zustand zwischen Tod und Auferstehung bei Cyprian : 2. "Unsterblichkeit" bei Cyprian

**Autor:** Koch, Hugo

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-403965

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Kirche und Auserwählung beim hl. Cyprian.

**Mit einem Anhang: Kennt der hl. Cyprian ein Fegfeuer? und zwei Zusätzen: 1. Der Zustand zwischen Tod und Auferstehung bei Cyprian. 2. „Unsterblichkeit" bei Cyprian.**

---

1. Allgemein bekannt ist die Überzeugung Cyprians, dass es ausserhalb der Kirche keine Gnadenspendung und Heilsvermittlung, nicht einmal durch das Martyrium, gebe. „Es kann Gott nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat", erklärt er De unit. c. 6 (vgl. Ep. 74, 7. 804, 24, Hartel). „Dem Ketzer kann nicht einmal die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses und des Blutes zum Heile gereichen, weil es ausserhalb der Kirche kein Heil gibt" (Ep. 73, 21; vgl. Ep. 55, 17; De unit. c. 14). „Mit dem geistlichen Schwerte werden die Hochmütigen und Widerspenstigen hingerichtet, indem sie aus der Kirche ausgeschlossen werden. Denn draussen können sie nicht am Leben bleiben, da es nur ein Haus Gottes gibt und niemandem das Heil zuteil werden kann als nur in der Kirche" (Ep. 4, 4). Diese letztgenannte Stelle richtet sich nicht, wie die andern, gegen Häretiker und Schismatiker, sondern gegen solche, die wegen Ungehorsams gegenüber bischöflichen Anordnungen — es handelt sich um Jungfrauen, die anstössigen Umgang gepflogen hatten — aus der Kirche ausgeschlossen werden.

Die von *Origenes* aus seinen Lebenserfahrungen heraus erörterte Möglichkeit einer ungerechten und darum vor Gott unwirksamen Exkommunikation[1]) tritt in dieser Form nicht in

---

[1]) Hom. XIV in Levit. c. 3, Migne PG. 12, 556 A: sicut e contrario interdum fit, ut aliquis non recto iudicio eorum, qui praesunt ecclesiae, depellatur et foras mittatur, sed si ipse non ante exiit, hoc est si non ita egit, ut mereretur exire, nihil laeditur in eo, quod non recto iudicio ab hominibus videtur expulsus, et ita fit, ut interdum ille, qui foras mittitur, intus

den Gesichtskreis des kirchlich gutgläubigen Bischofs von Karthago [1]). Wohl aber kämpft er gegen die nach seiner Anschauung ungerechte novatianische Verweigerung der Aufnahme reuiger Abgefallener trotz geleisteter Busse. Aber wie er über das Heil der so Ausgeschlossenen und über die Stellung der Büsser zur Kirche überhaupt gedacht habe, tritt nicht eindeutig zutage. Wenn er während der decischen Verfolgung den sterbenden Büssern nur zögernd und nur bei einem Märtyrerbrief die pax gewährte (Ep. 18, 1. 19, 2), so wird nicht anzunehmen sein, dass er den andern das Heil abgesprochen und damit härter geurteilt hätte als der Montanist Tertullian, der die Begnadigung Gott anheimstellte (De pud. 19, 6). Gegen eine solche Annahme spricht auch die Art und Weise, wie der Kirchenvater, Ep. 55, 28 f., der novatianischen Härte und Grausamkeit die göttliche Milde und Barmherzigkeit gegenüberstellt. Nie wird mit glatten Worten als unmittelbare Folge der Absolutionsverweigerung die Verdammung genannt, sondern die Verzweiflung und das Aufgeben der Bussleistung (Ep. 55, 6). Was den Sündern mit der pax entzogen wird, ist die „Medizin", die „Frucht der Busse". Auch in Ep. 68, wo Cyprian wegen des der novatianischen Strenge huldigenden Bischofs Marcian von Arles dem römischen Bischof Stephan Vorwürfe macht, wird zwar die Verweigerung der Wiederaufnahme als „ein Verschliessen des Trostes und der Hilfe der göttlichen Milde und väterlichen Sanftmut", als „Vorenthaltung der Medizin der göttlichen Güte und Barmherzigkeit" gekennzeichnet (c. 1). Aber auch hier werden die Betroffenen nicht unmittelbar der Hölle zugesprochen, vielmehr wird die Befürchtung geäussert, sie würden „zum Raube der Wölfe und zur Beute des Teufels", d. h. der Häretiker und Schisma-

---

sit, et ille foris, qui intus retineri videtur. Vgl. auch *v. Harnack,* Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, II. T. (TU. 42, 4), 1919, 129 ff.

[1]) In seinen Selbstverteidigungen, Ep. 59, 5 und 66, 1, erklärt es Cyprian für sakrilegische Vermessenheit, anzunehmen, „dass einer ohne die Entscheidung Gottes Priester (Bischof) werde", „dass Unwürdige und Unzüchtige bestallt würden", „dass nicht von Gott und durch Gott seine Priester in der Kirche eingesetzt würden". In Ep. 67, 4 aber muss er zugeben, „dass manchmal Unwürdige bestallt werden nicht nach dem Willen Gottes, sondern nach menschlicher Vermessenheit, und dass das Gott missfällt, was nicht aus gesetzmässiger und rechtmässiger Bestallung hervorgeht".

tiker. „Es möge genügen, dass dort viele von unsern Brüdern in den letztvergangenen Jahren ohne pax aus dem Leben geschieden sind; man springe wenigstens den übrigen bei, die noch am Leben sind,“ heisst es in c. 3 — verloren gegeben werden diese unglücklichen „Brüder“ nicht.

Dass die reuigen Gefallenen eine Mittelstellung zwischen „draussen“ und „drinnen“ einnehmen, aber eher zur Kirche gehören als nicht, zeigt Ep. 65, 5, wo gesagt wird: „Die Gefallenen, die die Grösse ihres Vergehens erkennen, sollen nicht ablassen, Gott Abbitte zu leisten, und die katholische Kirche, die einzig und allein vom Herrn eingesetzt worden ist, nicht verlassen, sondern unter anhaltenden Genugtuungswerken und flehenden Bitten an die Barmherzigkeit Gottes bei der Kirche anklopfen, dass sie dort aufgenommen werden können, wo sie zuvor gewesen sind, und zu Christus zurückkehren, von dem sie weggegangen sind“ [1]). Nach Ep. 59, 13 pflegt Gottes Milde die Verwundeten „in seiner Kirche“. Die „von der Kirche ganz Weggehenden“ (ab ecclesia in totum recedentes) sind sicher verloren (vgl. Ep. 55, 19: in totum perire, 16, 2: magis perire). Anderseits ist ein gewisses Schillern der cyprianischen Wendungen zwischen kirchlicher und göttlicher Verzeihung unverkennbar. In

---

[1]) *Karl Adam* (Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, 1917, 111, A. 1) versteht das „derelinquant“ mit Recht nicht von einem äusseren, sondern von einem innern Preisgeben der Kirche (wegen des folgenden „ut recipi illuc possint, ubi fuerunt“). Aber anderseit zeigt die Stelle eben doch, dass die Fäden zwischen der Kirche und diesen reumütigen Gefallenen nicht abgeschnitten sind. Darum folgert *Poschmann* (Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, 1908, 56, A. 1) daraus nicht mit Unrecht, dass die Unterscheidung zwischen excommunicatio minor und excommunicatio maior schon damals Geltung hatte. Vgl. auch Ep. 16, 2, wonach selbst „in minoribus peccatis“ (d. h. bei Sünden, die nicht gerade so schwer sind wie Glaubensverleugnung und Götzenopfer, aber an sich nicht geringfügig) das „ius communicationis“ verloren geht, und Ep. 4, 4, wo Ungehorsamen angedroht wird, dass sie „*graviore censura* eiciantur nec in ecclesiam postmodum facile recipiantur“, ja unter Umständen „nunquam a nobis admitti in ecclesia posse“, de dom. orat. c. 18: ne qui in Christo sumus et eucharistiam ejus cottidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a coelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur, ferner Tert. de pud. 14, 16: plenius de ecclesia deberet auferri, 4, 5: non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus. Weiter als Cyprian geht der Verfasser der Schrift ad Novatianum, der schon die Zulassung zur Busse ein „castris recipere“ nennt (c. 6).

Ep. 55, 29 aber sagt er geradezu: „Weil es in der Unterwelt kein Bekenntnis gibt und keine Beichte (exomologesis) dort abgelegt werden kann (Ps. 6, 6), so müssen die, die aus ganzem Herzen gebüsst und gebeten haben, vorerst in die Kirche aufgenommen *und in ihr dem Herrn aufbewahrt werden, der zu seiner Kirche kommen und über die, die er dann in ihr drinnen vorfindet, richten wird.*"

Daraus möchte man schliessen, dass *nur* die in die Kirche aufgenommenen Büsser „für Gott aufgehoben" oder „Gott vorbehalten" seien, dass nur ihnen die Möglichkeit der Begnadigung beim Gerichte winke, während die andern verdammt würden. Freilich erscheinen als Gegensatz zu ihnen wieder nicht etwa die nicht oder noch nicht aufgenommenen Büsser, sondern die „apostatae et desertores vel adversarii et hostes et Christi ecclesiam dissipantes". Es bleibt somit eine Unklarheit, die wohl für Cyprian selbst bestand und die sich darum nicht klären, aber vielleicht daraus erklären lässt, dass bei ihm der neue Kirchenbegriff noch nicht ganz durchgedrungen ist, wie dieser sich ja überhaupt nie rein und voll ausgewirkt hat, sofern man immer gewisse Hintertürchen offen liess.

2. Ähnlich verhält es sich mit Cyprians Urteil über Häretiker und Schismatiker. Auf den ersten Blick scheint hier zwar alles klar zu liegen: der Bischof spricht sie eben der Hölle zu. Es erheben sich aber sofort wieder Unterfragen, deren Beantwortung Schwierigkeiten bereitet. Man unterscheidet jetzt in der römischen Kirche formelle und materielle Ketzer, je nachdem mala fides oder bona fides vorliege. Macht Cyprian noch gar keine Unterscheidung? Berücksichtigt er Gewissen und Überzeugung des einzelnen in keiner Weise? *Poschmann* (Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, 1908, 50 ff.) weist darauf hin, dass Cyprian es mit neuen Spaltungen, also mit formellen Häretikern, die ehedem der Kirche angehört und sich freiwillig von ihr losgesagt hätten, zu tun gehabt habe. In diesem Hinweis Poschmanns spiegelt sich die auch jetzt noch auf römischer Seite festgehaltene Anschauung wider, dass bona fides und unverschuldeter Irrtum nie oder fast nie einem „Abgefallenen", sondern nur einem ausserhalb der Kirche Geborenen und Erzogenen zugebilligt werden könne. Anderseits will es damit nicht stimmen, wenn Poschmann gleich darauf nachzuweisen sucht, dass Cyprian doch die Schuld-

haftigkeit der einzelnen verschieden gewertet und bei den auf Novatians Seite getretenen römischen Bekennern guten Glauben angenommen habe.

Richtig ist, dass Cyprian De unit. c. 23 von den „Führern des Schismas und Urhebern der Entzweiung“ die „durch ihre Einfalt Gefangengenommenen oder irrtümlich Angeführten oder durch betrügerische Schlauheit Getäuschten“ unterscheidet und die Bekehrung dieser erhofft, auch wenn jene verstockt bleiben sollten. Dagegen erklärt er De unit. c. 9 rundweg: „*Es glaube ja niemand, dass Gute von der Kirche weggehen könnten;* den Waizen nimmt der Wind nicht davon, und einen auf feste Wurzel gestellten Baum stürzt der Sturm nicht um, leere Spreu wird vom Wetter fortgefegt, und schwache Bäume werden vom Wirbelwind geknickt,“ und das, obwohl er auch Bekenner darunter weiss (c. 20 ff.). Erst nach der Rückkehr der römischen Bekenner schwächt er nachträglich sein Urteil ab und sagt: „Die guten und glorreichen Streiter Christi haben nicht lange durch fremde Täuschung und Falschheit ausserhalb der Kirche festgehalten werden können“ (Ep. 51, 2). Die Tatsachen hatten seine dogmatische Vorstellung widerlegt, und er trug dem Rechnung. So hofft er auch auf die Rückkehr der von Novatus Verführten und zieht sich im übrigen — ein Augustin vor dem grossen Bischof von Hippo — auf das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl zurück: „Niemand kann verloren gehen, als wer verloren gehen muss (Mt. 15, 13); wer nicht in den Geboten und Lehren Gottes des Vaters eingepflanzt ist, nur der kann von der Kirche weggehen, nur der kann nach der Trennung von den Bischöfen trotzig bei Schismatikern und Häretikern bleiben“ (Ep. 52, 4). Zeichen und Wirkung der bona fides ist gerade die Rückkehr zur Kirche, während im eigensinnigen „Draussenbleiben“ sich mala fides kundgibt, Ep. 45, 3: illis solis foris remanentibus, qui obstinatione sua vel furore supersederunt et ad nos redire noluerunt, Ep. 59, 8: illos solos in poenis remansuros, qui noluerint consilii nostri salubritate sanari. Nur solche bleiben draussen, die man ausschliessen müsste, selbst wenn sie drinnen wären (Ep. 66, 8: soli illi foris remanserint, qui, et si intus essent, eiciendi fuerant, vgl. Ep. 59, 16)[1].

[1]) In ad Novat. c. 2 sind die „temerarii schismatum duces et dissensionis auctores“ die Spreu des Evangeliums. Und der von Noah entlassene

Demnach gehen doch auch die Verführten, die den Weg zur Kirche nicht mehr zurückfinden, eben verloren, wie überhaupt „de ecclesia perire“ ein „perire“ schlechtweg bedeutet (vgl. Ep. 54, 3. 623, 10; Ep. 55, 19. 631, 1; Ep. 59, 7. 675, 5 u. a.). Ebenso sagt er in Ep. 72, 2 von schismatischen Klerikern und den von ihnen Verführten: „Wenn sie auch selber später zur Kirche zurückkehren, so können sie doch die nicht mit sich zurückbringen und in den alten Stand setzen, die von ihnen verführt wurden und die draussen vom Tode überrascht ausserhalb der Kirche ohne Gemeinschaft und Kirchenfrieden verloren gegangen sind, deren Seelen am Gerichtstage aus den Händen derer gefordert werden, die Urheber und Anführer des Verderbens waren.“ Man sieht also, dass Cyprians aus den Erfahrungen geschöpfte Unterscheidung seine starre Theorie doch nicht zu sprengen vermochte.

Was Poschmann noch als Beweis dafür vorbringt, dass „Cyprian einmal wenigstens der Möglichkeit Ausdruck gibt, dass Gott das Heil auch solchen verleihen könne, welche streng rechtlich der Kirche nicht angehören“, ist nicht beweiskräftig genug. Auf die Frage nach dem Lose derer, die früher ohne nochmalige Taufe von der Häresie in die Kirche aufgenommen worden seien, gibt er nämlich die Antwort: „Gott ist imstande, nach seiner Barmherzigkeit Nachsicht zu üben und die, die nach ihrer einfachen Aufnahme in die Kirche in der Kirche heimgegangen sind, der Gnaden seiner Kirche nicht verlustig gehen zu lassen“ (Ep. 73, 23). Aber diese gehören ihrem Willen und ihrer Gesinnung, wie auch ihrer äussern Stellung nach eben zur Kirche, und das ist es, was ihnen in den Augen Cyprians trotz des defectus sacramenti Gnade verschafft, wie er ja überhaupt während des ganzen Ketzertaufstreits mehr um Anerkennung als um unbedingte Durchführung der Taufwiederholung kämpfte, die besagte „Indulgenz“ Gottes also auch für die Gegenwart tatsächlich in Anspruch nahm[1]).

---

und nicht mehr zurückgekehrte Rabe ist ein Bild der „apostatarum futurorum et ad ecclesiam se amplius non vertentium“. Von den „diesem Vogel, d. h. dem unreinen Geiste Ähnlichen“ heisst es sogar: ad ecclesiam amplius reverti non poterunt; qui et si voluerint, Dominus prohibebit, nach Num. 5, 2.

[1]) Es ist das spätere „supplet ecclesia“ bei einem Sakramentsdefekt, was Cyprian hier geltend macht, nur dass er bezeichnenderweise die Ergänzung nicht der Kirche, sondern Gott selber zuschreibt. Auch in Ep. 63, 17

3. Über einen Punkt ist sich Cyprian völlig klar und spricht er sich deutlich genug aus: *Die kirchliche Gemeinschaft bietet keine unbedingte Sicherheit für die ewige Seligkeit.* Es gibt nur *eine* Klasse von Christen, deren Seligkeit völlig gesichert ist, die Märtyrer, wenn sie als Mitglieder der Kirche den Tod erleiden (De unit. c. 14; Ep. 55, 17). Sie haben alle Sünden durch das Martyrium getilgt, sie gelangen zur Herrlichkeit und zwar werden sie sofort gekrönt (Ep. 55, 20), im Augenblick des Todes (Ad Fortunat. c. 13; 346, 13 und 347, 9; Ep. 58, 3. 659, 12). Das Martyrium ist die höhere, mächtigere, kostbarere Taufe, die den Sterbenden sofort mit Gott vereint (Ad Fort. praef. c. 4). Die Märtyrer sind „bezüglich des Gerichtstags sicher" (Ep. 76, 7. 833, 2), sie unterstehen nicht dem Gerichte, sondern werden dem Richter zur Seite stehen (Ad Fort. c. 13. 346, 21), mit Christus richten und herrschen (Ep. 6, 2. 481, 21; Ep. 15, 3. 515, 11)[1]).

Auch wo die Bereitschaft zum Martyrium vorhanden ist, der natürliche Tod aber ihm zuvorkommt, tritt der Lohn „ohne Zeitverlust" ein, ad Fortunat. c. 13 (347, 15): vel si arcessitio ante praevenerit, sine praemio non erit fides, quae erat ad martyrium praeparata: *sine damno temporis* merces Deo iudice redditur: in persecutione militia, in pace conscientia coronatur, De mortal. c. 17: qui perspicit apud se paratam fuisse virtutem, reddit pro virtute mercedem . . . in Dei servis, apud quos confessio cogitatur et martyrium mente concipitur, animus ad bonum deditus Deo iudice coronatur; aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium. Cyprian kennt also

---

heisst es bezüglich der Eucharistiefeier mit Wasser statt mit Wein und Wasser: „Wenn einer von unsern Vorfahren aus Unwissenheit oder Einfalt nicht das beobachtet und festgehalten hat, was der Herr uns durch Beispiel und Lehre zu tun angewiesen hat, so kann seiner Einfalt von Gottes Nachsicht Verzeihung gewährt werden, bei uns aber wird das nicht der Fall sein können usw." In solchem Kasus würde eine heutige römische Entscheidung todsicher lauten: die betreffenden Messen seien „ungültig" und müssten womöglich nachgeholt werden. Vgl. auch de rebapt. c. 10: ut aut suppleatur a nobis aut Domino supplendum reservetur: die von einem Nichtbischof gespendete Taufe muss entweder von einem Bischof durch die Handauflegung) vervollständigt werden, oder ihre Ergänzung bleibt Gott überlassen.

[1]) Über die Märtyrer als Mitrichter und Anwälte vgl. *P. Dörfler,* Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, 1913, 159 ff.

eine Art Bereitschaftsbluttaufe oder Begierdebluttaufe, die wie die wirkliche Bluttaufe sofortige Belohnung und Krönung nach dem Tode herbeiführt [1]).

Bei allen andern bleibt das Los unsicher und unentschieden bis zum Gericht am jüngsten Tage. „Fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat, nec statim consecutio, sed consummatio hominem Deo servat“ (Ep. 13, 2; vgl. ad Demetr. c. 22. 367, 9). Taufe und Abendmahl genügen nicht, es muss ein Fortschritt in guten Werken hinzukommen (Test. III, 26). Nach dem Worte des Herrn wird, „wer in seiner Kirche gewirkt hat“, zum Reiche zugelassen — cum iudicii dies venerit (De op. et eleem. c. 9. 381, 11). Gott wird es am Lohne nicht fehlen lassen: „in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit“, bei den Märtyrern am „dies persecutionis“, bei den andern am „dies redditionis“ (De op. et eleem. c. 26. 394, 26). Der Herr

[1]) Wirksam wird aber diese Begierdebluttaufe nur zur Zeit oder beim Drohen einer Verfolgung (Ep. 10, 5. 12, 1; de mortal. c. 17). Ad Fort. c. 1 (345, 9) schreibt Cyprian: nec solos animadversos et interfectos divinae pollicitationis manent praemia, sed etiam si passio fidelibus desit, fides tamen integra atque invicta perstiterit et contemptis ac relictis suis omnibus Christum se sequi christianus ostenderit, ipse quoque a Christo inter martyras honoratur, pollicente ipso et dicente Luk. 18, 29 f. Es ist ein Irrtum, wenn *Ernst* (Hist. Jahrb. 1913, 344 A 5) meint, Cyprian spreche hier vom Verlassen der irdischen Güter, wie es das christliche Leben auch ausser den Tagen der Verfolgung mit sich bringe. Das c. 12 handelt, wie die ganze Schrift ad Fort., vom Verhalten zur Zeit der Verfolgung und nach Anführung von Luk. 18, 29 f. und Apok. 20, 4 wird derselbe Gedanke nochmals ausgesprochen und zwar so: Vivere omnes dicit et regnare cum Christo, non tantum qui occisi fuerint, sed quique in fidei suae firmitate et Dei timore perstantes imaginem bestiae non adoraverint neque ad funesta ejus et sacrilega edicta consenserint. Cyprian hat also die Flucht und das Verlassen des Eigentums bei einer Verfolgung im Auge, wie in Ep. 13, 5: saeculo renuntiaveramus cum baptizati sumus, sed nunc vero renuntiamus saeculo, quando temptati et probati a Deo nostra omnia relinquentes Dominum secuti sumus et fide ac timore ejus stamus ac vivimus, in Ep. 57, 4: qui omnia sua dereliquit et contempta domo et parentibus aut liberis sequi Dominum suum maluit, und de lapsis, wo er in c. 10 dafür auf die Lehre und das Beispiel Jesu verweist und in c. 11 f. klagt, dass die Liebe zum Besitztum viele zurückgehalten und so schliesslich zum Abfall gebracht habe. Auch de mort. (c. 17) ist in einer verfolgungsschwangern Zeit geschrieben, die den Gedanken an das Martyrium nahelegte. Die „coronae candidae“, die durch gute Werke in Friedenszeiten erworben werden, sind von den „coronae purpureae“ des Martyriums unterschieden (Ep. 10, 5; De op. et eleem. 26).

wird am jüngsten Tage über die richten, die „er in der Kirche vorfindet“ (Ep. 55, 29. 647, 16), über den „populus Christi“ (De laps. c. 17. 250, 2), die „plebs Christi“ (De op. et eleem. c. 22. 390, 5). Das Urteil kann also auch bei Mitgliedern der Kirche verdammend ausfallen [1]).

Vollends unsicher bleibt die Lage der in die Kirche wiederaufgenommenen Büsser. Wird die pax vor geleisteter Busse erteilt, so gereicht sie überhaupt nicht zum Heile, sondern zum Verderben (De laps. c. 14 ff.; Ep. 34, 43 u. a.). Aber auch wo vorsichtiger zu Werke gegangen wird, bleibt doch immer eine gewisse Unsicherheit zurück. In Ep. 55, 18 sagt Cyprian bezüglich der Wiederaufnahme auf dem Sterbebett nach längerer Busse: „Wir wollen dabei dem Herrn, dem künftigen Richter nicht vorgreifen (neque enim praeiudicamus Domino iudicaturo), dass er, wenn er die Busse des Sünders für voll und richtig erfindet, dann bestätige, was von uns hienieden beschlossen wurde. Sollte uns aber einer durch erheuchelte Busse genarrt haben, so möge Gott, der seiner nicht spotten lässt und in das Herz des Menschen blickt, darüber richten, was wir weniger durchschaut haben, und das Urteil der Knechte möge der Herr verbessern“. Selbst die, „die aus vollem Herzen Busse geleistet haben“, sind damit für das künftige Gericht, das über die Mitglieder der Kirche ergehen wird, noch nicht gesichert: „in ecclesiam debent *interim suscipi et in ipsa Domino reservari,* qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique, quos in ea intus invenerit, iudicabit“ (Ep. 55, 29). Es ist das spätere „sacramenta damus, securitatem non damus“ [2]).

---

[1]) De op. et eleem. c. 22 steht allerdings die „plebs Christi“ dem „diabolus cum servis suis id est cum populo perditionis ac mortis“ gegenüber. Daraus folgt aber nur, dass den sicher dem Untergang verfallenen Teufelsdienern (Heiden und Abtrünnigen) gegenüber das „Volk Christi“ im allgemeinen das Volk der Auserwählung ist, nicht auch, dass jeder einzelne wirklich zur Seligkeit gelangt. Ebenso ist es zu bewerten, wenn ad Demetr. c. 24 geschildert wird, wie die Gläubigen in den Himmel, die Ungläubigen in die Hölle eingehen.

[2]) Das „Deo reservare“ oder „Deo servare“ bedeutet also: nicht von vornherein zum Untergang verurteilen (durch Ausschluss aus der Kirche), sondern dem Gerichte Gottes überlassen. Es besagt, dass nur die Zugehörigkeit zur Kirche das Heil ermöglicht, dass aber anderseits diese Zugehörigkeit zur Kirche nur die Möglichkeit oder höchstens die Wahrscheinlichkeit, aber nicht die Sicherheit des Heils gewährt. Es ist ausser Ep. 55, 29 noch öfters gebraucht. Testim. III,

Cyprian sagt auch ausdrücklich, dass sich in der Kirche Gute und Böse, Waizen und Spreu, gute Frucht und Unkraut, Gefässe zur Ehre und Gefässe zur Unehre beisammenfänden und die völlige Ausscheidung erst beim allgemeinen Gerichte

---

57: fidelem emendari et reservari, Ep. 11, 5: ad hoc emendat ut servet, 13, 2: fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat nec statim consecutio sed consummatio hominem Deo servat, de unit. c. 6: haec (sc. ecclesia) nos Deo servat, haec filios regno adsignat, Ep. 55, 19: hunc curatum Deo iudici reservamus, c. 22: punientis (sc. Dei) ut corrigat et, cum correxerit, reservantis, ad Demetr. c. 22: quod ad passionem et sanguinem Christi pertineat hoc signum (das Kreuz) et ille salvus atque incolumis reservetur, quisque in hoc signo invenitur, de op. et el. c. 1: ut homini, qui redemptus est, reservando plenius consulatur, de bono pat. c. 20: patientia est, quae nos Deo et commendat et servat. Wenn die Stellen teilweise die Sicherheit des Heiles auszusprechen scheinen, so kommt das wohl von einem gewissen Schwanken der Auffassung bzw. einer Nachwirkung des alten, Kirche und Auserwählung gleichsetzenden Kirchenbegriffs (vgl. Jud. 1, 1: *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς*). Aber die Betreffenden müssen eben doch vorher — und das ist das Entscheidende — vor dem Gerichte Gottes stehen: erst beim Gericht wird sich zeigen, ob Glaube und Taufgnade (Taufsiegel) bewahrt worden ist. Die in Test. III, 57 angeführten Stellen aber sprechen von der Züchtigung und dann von der Barmherzigkeit Gottes. Ähnlich steht es de laps. 3: secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum iam Deo reservari. Vgl. noch im Briefe des Kornelius Ep. 49, 2: ceteris . . . omnia ante gesta remisimus Deo omnipotenti, in cuius potestate sunt omnia, reservata. Und im Schreiben der zurückgekehrten Bekenner Ep. 53: omnibus rebus praetermissis et iudicio Dei servatis. „De venia Deo reservamus“ sagt Tertullian (de pud. 19, 6) bezüglich der Kapitalsünden. Adv. Jud. c. 19 (II, 137) heisst es von Isaak: cum ligno reservatus est. Bei Min. Fel. Oct. 34, 10 steht das „sed Deo elementorum custodi reservatur“ im Gegensatz zu „perire et Deo“, aber in physischem Sinn. Vgl. noch de mont. Sina et Sion c. 15 (Hartel 118, 16): hic custos est puer filius dominicus, qui vineam suam sibi a patre commendatam salvandam tenet et reservandam. — Man könnte auch an Ep. 57, 1 denken: „quando permiserit ipse (Dominus) et legem dederit, ut ligata in terris et in coelis ligata essent, solvi autem *possent* illic, quae hic prius in ecclesia solverentur“ und daraus schliessen, dass die kirchliche „Lösung“ bloss die Möglichkeit, nicht die Gewissheit der jenseitigen Lösung schaffe, während die kirchliche „Bindung“ auch für den Himmel entscheidend sei (vgl. hierzu *Poschmann* in der Ztschr. f. kath. Theol. 1913, 255 f. im Gegensatz zu seiner frühern Ansicht, Die Sichtbarkeit der Kirche, 1908, 162 ff.). Da aber posse von Cyprian nicht selten lediglich zur Abwechslung statt des einfachen Zeitworts gebraucht wird, so ist darauf wohl kein Gewicht zu legen, jedenfalls kein Beweis zu bauen. Immerhin ist an Stellen zu erinnern wie Ep. 6, 3: se pro fide sua scirent posse etiam de praesenti supplicio liberari, 58, 5: credebat se illi secundum fidem

stattfinden könne. Er erklärt es als Anmassung und Eingriff in Gottes Rechte, diese Ausscheidung jetzt schon durchführen zu wollen (Ep. 54, 3. 55, 25). Bei Schismen allerdings scheiden sich die Geister schon vor dem Gerichtstag (De unit. c. 10). Wer sich von der Kirche trennt und draussen bleibt, ist eben kein Guter. Wohl aber können Böse drinnen bleiben, die eigentlich hinausgehörten (De unit. c. 9. Ep. 52, 4. 59, 16. 66, 8)[1].

4. In diesen Gedanken kreuzen sich zwei Kirchenbegriffe. Kein Guter kann der Kirche ferne bleiben, weil eben ausserhalb der Kirche kein Heil ist — der neue Kirchenbegriff. Die Bösen aber, die in der Kirche bleiben, gehören streng genommen hinaus. Hier ist noch, wie bei einem Palimpsest, die erste Schrift zu lesen, schimmert noch der ehemalige Kirchenbegriff als verblasster Hochgedanke hindurch: die Kirche eigentlich eine Gemeinde der Geretteten (Act. 2, 47; I. Cor. 1, 18), der zum ewigen Leben Vorausbestimmten (Act. 13, 48), der Berufenen und Auserwählten (I. Clem., Eingang. 2, 4. 26, 1. 29, 1. 30, 1. 58, 2. 59, 2. 65, 2), der Reinen und Heiligen (häufig). Darum müssen die kirchlichen Vorsteher darauf hinarbeiten, dass „jeder der Brüder dem geistlichen Schwert und dem kommenden Gerichtstag entgehen könne“ (Ep. 4, 3). Darum müssen offenkundige schwere Sünder oder die sich als solche bekannt haben, zunächst ausgeschlossen und zur Busse verwiesen werden, wobei ihre Stellung zur Kirche während dieses Zwischenzustandes unklar bleibt. Darum müssen Hartnäckige und Widerspenstige ganz ausgeschieden werden (Ep. 4, 4).

---

posse evadere, sed addiderunt „et si non“ (Dan. 3, 16 ff.), ut sciret rex, illos propter Deum quem colebant et mori posse, 16, 2: ut magis pereant et qui erigere se possunt plus cadant, 73, 7: foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aut solvere, 52, 4: quos quidem regredi posse confidimus, 55, 29: pacem posse concedi. Ausserdem gibt es noch Stellen, wo es zweifelhaft ist, ob posse bloss ausschmückende Bedeutung habe oder voll zu nehmen sei, wie Ep. 18, 1 (524, 2). 33, 2 (567, 16). 56, 2 (649, 10); De laps. c. 13 (246, 20). c. 28 (258, 13). c. 36 (263, 15).

[1]) *Harnack* (Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], 1909, I, 447) schreibt, es sei bei Cyprian nur die Konsequenz seiner Anschauung, aber von ihm niemals offen ausgesprochen, dass sich die katholische Kirche, obwohl sie die „una colomba“ sei, in Wahrheit nicht decke mit der Zahl der Erwählten, während das Origenes vor ihm deutlich erkannt und freimütig gesagt habe. Die oben angeführten Stellen enthalten aber die vermisste offene Aussprache und zeigen, dass die besagte Anschauung bei Cyprian nicht eine blosse Folgerung aus seinen Gedanken ist.

Es ist weiterhin ein Nachhall des ursprünglichen Hochgesangs, wenn gesagt wird, dass man mit der pax den „Geist des Vaters“ zurückerhalte (Ep. 57, 4. 653, 24), wenn die kirchliche pax ein „spei salutaris subsidium“ (Ep. 57, 1. 651, 1), ja ein „pignus vitae“ (Ep. 55, 13. 632, 22) genannt wird. „Ein welkes Wort, das einst wie Rosen roch.“ Oder vielleicht werden auch diese Wendungen richtiger mehr im Sinne des „extra ecclesiam nulla salus“ denn als wirkliche Bürgschaften für den einzelnen genommen. Die Kirche ist die „regnatura“ (De unit. c. 14. 222, 9), und nur die kirchliche Gemeinschaft ermöglicht die Teilnahme an diesem regnum. Aber ein gewisses Schwanken und auch eine gewisse Entwicklung und Wandlung offenbart sich doch in diesen wechselnden Wendungen. So empfahl Cyprian während der decischen Verfolgung anfangs den Gefallenen das Martyrium (ohne kirchliche pax) als bestes und sicherstes Mittel zum Heile (Ep. 19, 2. 526, 13; vgl. Ep. 55, 4. 625, 25). Später aber (Ep. 57, 4) erklärte er ein Martyrium ohne kirchliche Stärkung durch die Eucharistie, ohne Wiederempfang des Geistes des Vaters mit der kirchlichen pax, für ein Ding der Unmöglichkeit. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche erhielt jetzt die stärkste Betonung, aber nicht mehr im Sinne einer conditio qua, sondern im Sinne einer conditio sine qua non.

Schon Kallist hatte das Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen auf die Kirche angewandt und die Kirche mit der Arche Noahs verglichen, die neben den reinen Tieren auch unreine in sich geborgen habe (Hippol. Philos. IX, 12, 5). Er hatte damit auch in Afrika Schule gemacht. Auch Cyprian bewegt sich, wie wir sehen, in diesen Gedanken. Aber in einem Punkte vermochte er Kallist nicht zu folgen. Während dieser nach Hippolyts Bericht seine Lehre samt der Nutzanwendung auch auf den Klerus, selbst auf den Episkopat ausdehnte, ist es für Cyprian ausgemacht, dass das Priestertum sittliche Reinheit zur Voraussetzung habe und die Gültigkeit priesterlicher Handlungen wie von der Zugehörigkeit zur Kirche, so auch von der persönlichen Würdigkeit des Spenders abhänge (vgl. *H. Koch*, Cyprian und der römische Primat, 1910, 86 f.). Auch das ist eine Nachwirkung des ursprünglichen geistlich hochstrebenden Kirchenbegriffs: was anfänglich von der ganzen Kirche gegolten hatte, ist hier eingeschränkt auf das Priestertum, den grundlegenden Bestandteil der Kirche (Ep. 33, 1. 566, 11). Der ur-

christliche Pneumatismus und Idealismus war aus der breiten Festung in die Burg gedrängt. Aber auch hier konnte er sich nicht mehr lange halten, da die führende römische Kirche bereits die Brücke herabgelassen hatte, auf der die „Welt“ und das „Recht“ stürmend eindrangen und den „Geist“ niederwarfen. Zwar stimmte noch Kornelius mit Cyprian in dem Grundsatze, dass ein gefallener Kleriker sein Amt verliere, überein (Ep. 67, 6. 741, 8; Ep. 55, 10 f.); ob er aber den Amtsverlust wie Cyprian als innere dogmatische Notwendigkeit oder nur als äussere disziplinäre Folge betrachtete, ist nicht mehr zu erkennen.

5. In dem Vorwurf, der zwischen Katholiken und Novatianern hinüber- und herüberging, sehen wir ebenfalls noch den Zusammenstoss und die Verquickung zweier Kirchenbegriffe, des alten und des neuen[1]). Man warf sich nämlich gegenseitig Anmassung göttlicher Rechte und eine Vorentscheidung für das göttliche Gericht vor. Dabei beurteilte jede Partei die Haltung der Gegenpartei nicht von deren, sondern vom eigenen Standpunkt aus. Den Katholiken erschien die novatianische Absolutionsverweigerung als eine Vorwegnahme des göttlichen Gerichtes, als ein frevelhafter Versuch, Gute und Böse schon jetzt zu scheiden (Ep. 54, 3. 55, 25), weil für sie selber die kirchliche pax die unumgängliche Voraussetzung für das Heil war, die Verweigerung der pax also zu ungunsten der Ausgeschlossenen entschied, während die Novatianer über diese nicht richten und gerade das Urteil Gott anheimstellen wollten. Umgekehrt erblickten die Novatianer in der kirchlichen Wiederaufnahme eine Bindung Gottes zugunsten des Aufgenommenen (Ep. 55, 18), weil ihnen selber die Kirche noch die conditio qua für das Heil, die Gemeinde der Reinen und Auserwählten war, während die Katholiken eben durch die Wiederaufnahme nicht vorgreifen, sondern das Urteil Gott überlassen wollten. Dass man mit dieser Beurteilung der gegnerischen Haltung am Massstabe des eigenen Kirchenbegriffs aneinander vorbeiredete, ist klar. Bezeichnenderweise war es jedesmal ein „Gegenpapst“ (Hippolyt, Novatian), der für den schwindenden alten Kirchenbegriff eintrat, jedesmal ein „rechtmässiger Papst“ (Kallist, Kornelius), der dem neuen huldigte und das Hochziel der rauhen Wirklichkeit opferte.

---

[1]) Vgl. *Harnack* in der prot. R. E³, 14, 236, 12 f., und 237, 40 ff.

## Anhang: Kennt der hl. Cyprian ein Fegfeuer?

1. Im Gegensatz zu seiner früheren Darstellung (Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, 1908, S. 60), wonach die Kirche bei Cyprian Gute und Böse, Auserwählte und Verdammte umschliesst, äussert *Bernhard Poschmann* in der „Ztschr. f. kath. Theol.", 1913, S. 258, die Meinung, dass nach Cyprian den Mitgliedern der Kirche im schlimmsten Falle nur das Fegfeuer, nicht die Hölle, bevorstehen könne.

Nun spricht allerdings *Origenes* einmal auch sittenlosen Christen — wenn auch mit einer „nota infamiae" — das Heil zu, weil sie doch Gläubige seien[1]). Bei ihm hängt diese Anschauung wohl mit seinen allgemeinen Endvorstellungen, namentlich mit seiner Annahme einer nur zeitlichen Höllenstrafe zusammen. Auch *Ambrosius* und *Hieronymus* glauben, dass nur die Ungläubigen der Hölle verfallen seien, nicht auch Christen, selbst wenn sie schwer sündigten und „peccatores et iniqui" seien[2]). Bei Cyprian aber ist diese Vorstellung nicht zu belegen, wohl aber deutlich das Gegenteil. In Ep. 55, 29 ist als Zeitpunkt des göttlichen Urteils über die Mitglieder der Kirche der allgemeine Gerichtstag angegeben: wer aber beim Weltgericht verurteilt wird, hat offenbar nicht im Fegfeuer, sondern in der Hölle zu büssen. Eine Verbindung des *πῦρ καθάρσιον* mit dem Endgericht ist wieder origenistisch[3]), aber nicht cyprianisch. Zudem sagt Cyprian in Ep. 54, 3 und Ep. 55, 25 ausdrücklich, dass beim Gerichte das Unkraut vom Waizen endgültig getrennt, die irdenen Gefässe zerschlagen und die

---

[1]) Hom. X, 1, in Jesum Nave (Migne PG. 12, 880). Vgl. *Harnack,* Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1906, I, 260, A. 1. Und neuestens in der Schrift: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, I. T. (TU 42, 3), 1918, 64 f. Die von Harnack (am erstgenannten Orte) ebenfalls angeführte Stelle Hom. XXI, 1 f., in Jesum Nave (M. 12, 928 ff.) spricht nur von der Unmöglichkeit, alle Bösen aus der Kirche auszustossen, ohne über ihr jenseitiges Los etwas auszusagen. Immerhin heisst es zum Schluss, dass sich im himmlischen Jerusalem nichts Unreines vorfinde.

[2]) *Joh. Ev. Niederhuber,* Die Eschatologie des hl. Ambrosius, 1907, 120 und 248, und *A. Nägle* in der „Theol. Revue", 1909, 310 f. *G. Rauschen,* Grundriss der Patrologie[3], 1910, 158 und 166. 6. und 7. Aufl., besorgt von *F. Wittig,* 1921, 219 und 229.

[3]) *G. Anrich,* Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer („Theol. Abhandl.", Festgabe für H. J. Holtzmann, 1902, 97—120), S. 109 ff. *Harnack,* Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], I, 694, A. 4.

hölzernen verbrannt würden, was nur in der Hölle geschehen kann.

2. Die Stelle, die Poschmann hauptsächlich zur Annahme verleitete, dass Mitgliedern der Kirche im schlimmsten Falle nur Fegfeuerstrafen drohten, ist dieselbe, die meistens für die Bezeugung des Fegfeuers bei Cyprian überhaupt angeführt wird, Ep. 55, 20[1]). Bei näherem Zusehen aber zeigt sich, dass sie gar nicht vom Fegfeuer verstanden werden darf. Cyprian begegnet hier nämlich dem Einwand, dass die Wiederaufnahme der Gefallenen verderblich auf die Kirche wirken und die Kraft zum Martyrium schwächen könnte. Das brauche, antwortet er, nicht befürchtet zu werden. Es werde ja auch den Ehebrechern Busse eingeräumt und die pax gewährt, und doch blühe die Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit in der Kirche weiter.

„Etwas anderes ist es, die Verzeihung zu erwarten, etwas anderes, zur Glorie zu gelangen; etwas anderes, in den Kerker geworfen zu werden und von dort nicht herauszukommen, bis man den letzten Heller bezahlt, etwas anderes sogleich den Lohn des Glaubens und der Standhaftigkeit zu erlangen; etwas anderes, für die Sünden durch lange Schmerzensqual gereinigt und lange durch Feuer geläutert zu werden, etwas anderes, alle Sünden durch Todesleiden getilgt zu haben; etwas anderes endlich, am Gerichtstage auf das Urteil des Herrn zu warten, etwas anderes, sogleich vom Herrn gekrönt zu werden.“ („Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse; aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari“).

Im ganzen Kapitel ist nicht von jenseitiger, sondern von diesseitiger Busse und Läuterung, nicht vom Fegfeuer, sondern

---

[1]) *Schwane,* Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, I (1862), 534 f. *Atzberger,* Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, 1896, 537. *K. H. Wirth,* Der Verdienstbegriff bei Cyprian, 1901, 102. *Harnack,* Dogmengeschichte[4], III, 264, A. 2. *G. Rauschen,* Grundriss der Patrologie[3], 1910, 85. 6. und 7. Aufl. *(Wittig),* 1921, 111. *Vanbeck* in „Rev. d'hist. et de litt. relig.“, 1913, 436 f.

von der Kirchenbusse (mit nachfolgender pax) die Rede. Von den mit „aliud“ beginnenden Sätzen handelt immer nur der zweite vom Jenseits, der erste vom Diesseits. Nicht „der Unterschied zwischen standhaften Gläubigen und rekonziliierten Büssern“ wird gezeichnet, wie Poschmann (Ztschr. f. kath. Theol. 1913, 253) sagt, sondern *der Unterschied zwischen Büssern und Märtyrern.* Alle Sätze sind nur Wechselausführungen des Gedankens: „aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire“. Und das „ad veniam stare“, bzw. „missum in carcerem non exire etc.“, bzw. „pro peccatis longo dolore etc.“, bzw. „pendere in die iudicii etc.“, entspricht dem vorausgegangenen „laxata sit poenitentia et poenitentibus spes pacis oblata“, bzw. „poenitentiae tempus conceditur et pax datur“, bzw. „poenitentia et venia laxatur“.

Die Gegenüberstellung der den Büssern in Aussicht stehenden „venia“ und der den Märtyrern sicher und sofort zuteilwerdenden „corona“ findet sich bei Cyprian gerne[1]). In derselben Ep. 55 heisst es in c. 11: quando adhuc erat, unde non tantum indulgentiam, sed et coronam lapsus acciperet (durch das Martyrium). Ebenso De laps. c. 36: nec solam iam Dei veniam merebitur, sed coronam. Ep. 19, 2: plus quam quod postulant largiente . . . coronari. Ep. 56, 2: et sit satis talibus gloriam perdidisse, non tamen debere nos eis et veniae locum cludere atque eos a paterna pietate et a nostra communicatione privare. Ep. 60, 2: nec iam stare ad criminis veniam, sed ad passionis coronam. Hier haben wir auch das bezeichnende „stare ad . . .“ wie in Ep. 55, 20, wobei nicht ans Jenseits gedacht ist. Ähnlich heisst es in Ep. 80, 1: stantes . . . ad passionis tolerantiam. Und in Ep. 76, 7: unumquemque vestrum stare ad promissum Dei praemium, de iudicii die esse securum (die Märtyrer in den Bergwerken).

Was das Schriftwort von der Kerkerhaft bis zur Abzahlung des letzten Hellers betrifft, so versteht es allerdings Tertullian

---

[1]) Ähnlich unterscheidet Origenes (Hom. XVII in Luc., ed. Lommatzsch, t. 5, 151) das einfache „salvari“ der digami von dem „coronari“ der monogami und der Aszeten. *Harnack,* Mission[2], 1906, I, 186, A. 2. Ebenso ist in der Schrift de laude martyrii, c. 18, freilich in bedingter Redeweise, die einfache „salus aeterna“ (als „perpetuitas vivendi“) von den den Märtyrern zuteil werdenden Zulagen (coelum ac iudicii de ceteris facultas) unterschieden.

(De anima c. 35 u. 58) von den in der Unterwelt zu sühnenden kleineren Vergehen. Allein schon in Didache 1, 5 wird es verwendet, ohne dass an ein Fegfeuer gedacht wäre. Und Test. III, 57 führt es Cyprian selber (neben Ps. 117, 18. Ps. 88, 33 f. und Mal. 3, 3) an als Beleg für den Satz: fidelem emendari et reservari, also für diesseitige Busse und Besserung. In der ps.-cyprianischen Schrift de laude mart. heisst es c. 13 (Hartel 36, 1): „scriptum esse usque quadrantem nos ultimum reddere, sed haec res est ablata martyribus, etenim qui salutis aeternae cupiditatibus freti vitae desideria vicerunt, hos inexpertos doloris universos Domini promissa fecerunt.“ Hier sind der „Heller“ und die „Schmerzen“, denen die Märtyrer enthoben sind, dem ganzen Zusammenhange nach die schrecklichen Ereignisse der anbrechenden Endzeit. Aber auch hier kennzeichnet das „Bezahlen des letzten Hellers“ die Lage der Nichtmärtyrer.

Wie wenig Cyprian in Ep. 55, 20 an eine nach dem Tode einsetzende oder sich fortsetzende Peinigung und Reinigung, an ein Fegfeuer denkt, zeigt endlich schlagend der Umstand, dass die Entscheidung ja „in die iudicii“ fällt, und das ist bei ihm nicht etwa der Todestag des einzelnen, sondern immer der allgemeine Gerichtstag (De laps. c. 17. Ep. 55, 29. 76, 7. u. ö.). Wer, im Unterschied von dem sofort gekrönten Märtyrer, erst am Gerichtstag sein Urteil empfängt, hat im Falle der Verurteilung nicht das Fegfeuer, sondern die Hölle zu gewärtigen. Es ist aus Cyprian, wie schon bemerkt wurde, nirgends zu ersehen, dass er für Mitglieder der Kirche nur zeitliche Höllenstrafen, also statt der Hölle nur ein, auch nach der Auferstehung und dem Weltgericht fortbestehendes, Fegfeuer angenommen hätte [1]).

3. Die für den Fegfeuerglauben Cyprians als Hauptbeleg angeführte Stelle ist also nichts weniger als beweiskräftig. Zu-

---

[1]) *Atzberger* (a. a. O., S. 537) ist an der Wendung „am Gerichtstage vom Urteil des Herrn abhängig sein“ doch etwas stutzig geworden, beruhigt sich aber mit der Erklärung, Cyprian scheine damit sagen zu wollen, dass die Reinigungsstrafen bis zum jüngsten Gericht dauern, eine Ansicht, zu der er um so leichter habe kommen können, als er das Ende der Welt für nahe bevorstehend gehalten habe. Allein die Wendung will offenbar besagen, dass sich das Endgeschick des Büssers im Unterschied von dem der sofortigen Krönung sicheren Märtyrer erst am Gerichtstag entscheide.

dem bestreitet Cyprian die Möglichkeit einer Sühne und Genugtuung nach dem Tode in Wendungen, die auch ein Fegfeuer ausschliessen dürften. Ad Demetr. c. 25 schreibt er: „Wenn man von hinnen geschieden ist, gibt es keine Bussleistung, *keine wirksame Genugtuung mehr.*“ Das Wort ist zwar an einen Heiden gerichtet und will ihn zur Busse und Bekehrung in der Taufe bewegen, aber es lautet doch allgemein und verneint die Möglichkeit einer Busse und Genugtuung nach dem Tode überhaupt.

Zwischen Tod und Weltgericht ist eine Reue ebenso wirkungslos wie am Gerichtstag und am Ort ewiger Qual, worüber es ad Demetr. c. 24 heisst: „Dann wird fruchtlos sein der Reueschmerz der Strafe, vergebens das Heulen, wirkungslos das Flehen.“ De laps. c. 2 aber sagt Cyprian: „Jeder möge sein Vergehen bekennen, solange der Sünder noch in der Zeitlichkeit ist, solange sein Bekenntnis angenommen werden kann, solange die Genugtuung und Nachlassung durch priesterliche Vermittlung beim Herrn genehm ist.“ Und in Ep. 55, 17 u. 29 wird die Aufnahme der Büsser auf dem Todbett damit begründet: „quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest“. Vgl. damit Test. III, 114: „dum in carne est quis, exomologesin facere debere.“ Das Wort „exomologesis“ bezeichnet bei Cyprian entweder die Bussleistung überhaupt (vgl. de laps. c. 28 u. 31) oder als Fachausdruck den Schlussakt der Kirchenbusse (Ep. 15, 1. 16, 2. 17, 2. 18, 1. 19, 2 u. 20, 2)[1]. Und um die angeführten Stellen richtig zu verstehen, muss wohl beachtet werden, dass Cyprian, wie jetzt auch römische Theologen zugeben[2], die spätere und heutige kirchliche Unterscheidung zwischen Beichte (mit Lossprechung) und Genugtuung nicht kennt, dass er nicht der kirchlichen Wiederaufnahmehandlung als solcher, sondern der persönlichen Bussleistung die sündentilgende Kraft beimisst. Die Stellen besagen also, dass der Sünder seine Busse hienieden ableisten müsse, weil sie drüben weder angefangen noch vollendet werden könne. Das Dasein im Jenseits zwischen Tod und Auferstehung ist derart, dass es kein Büssen und Sühnen ermöglicht[3]. Wie man auch die Buss-

---

[1]) *Poschmann,* „Ztschr. f. kath. Theol.“, 1913, 25 ff., 244 ff. *Vanbeck,* „Rev. d'hist. et de litt. relig.“ 1913, 434.

[2]) *Poschmann,* a. a. O. *Adam,* „Theol. Revue“, 1909, 183.

[3]) Vgl. II Clem. 8, 2 f.: *Πηλὸς γάρ ἐσμεν εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεχνίτου· ὃν τρόπον γὰρ ὁ κεραμεύς, ἐὰν ποιῇ σκεῦος καὶ ἐν ταῖς χερσὶν*

streitigkeiten während und nach der decischen Verfolgung beurteilen möge[1]), darüber sind sich die Gelehrten wohl einig, dass ein Hauptbedenken gegen die baldige Wiederaufnahme der Gefallenen sich gerade auf den Abgang an voller Busse und Genugtuung bezog. Dieses Bedenken wäre aber kaum erklärlich, wenn ein Fegfeuerglaube schon allgemein verbreitet gewesen wäre. Anderseits ist es sehr wohl verständlich, wie es dem Fegfeuerglauben zugute kommen konnte und musste, nachdem man einmal angefangen hatte, Todsünder vor geleisteter Vollbusse, zunächst auf dem Sterbebette, dann auch vorher schon, loszusprechen. „Gott wird wissen, was er mit solchen tut", schreibt der römische Klerus über die auf dem Todbett Aufgenommenen (Ep. 30, 8. 556, 12 Hartel). Es lag nahe, Sühne und Genugtuung im Jenseits ergänzen zu lassen.

4. So bleibt nur noch der auch bei protestantischen Theologen[2]) beliebte Hinweis auf die Sitte der Opfergaben für Verstorbene, die den Fegfeuerglauben zur Voraussetzung habe. Man sollte sich aber doch hüten, aus dieser Gepflogenheit ohne weiteres auch für die frühesten Jahrhunderte auf den Glauben an einen Reinigungsort zu schliessen. Werden doch bei Cyprian Opfer nicht bloss „für" gewöhnliche Verstorbene, sondern auch „für" Märtyrer dargebracht, deren sofortige Beseligung ausser Zweifel steht. In Ep. 1, 2 heisst es von einem Verstorbenen, der entgegen den kirchlichen Vorschriften einen Priester zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt hatte: „non offerretur *pro eo* nec sacrificium *pro dormitione ejus* celebraretur . . . non est quod *pro dormitione eius* apud vos fiat oblatio aut *deprecatio aliquo nomine eius* in ecclesia frequentetur". In Ep. 39, 3 aber wird

---

*αὐτοῦ διαστραφῇ ἢ συντριβῇ, πάλιν αὐτὸ ἀναπλάσσει, ἐὰν δὲ προφθάσῃ εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς αὐτὸ βαλεῖν, οὐκέτι βοηθήσει αὐτῷ· οὕτω καὶ ἡμεῖς, ἕως ἐσμὲν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου, ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας. μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι.*

[1]) Eine Untersuchung über die Bussfrage bei Cyprian unter Berücksichtigung der neuesten Aufstellungen habe ich längst fertig. Sie konnte aber bisher nicht veröffentlicht werden.

[2]) Z. B. *R. Seeberg,* Lehrbuch der Dogmengeschichte, I², (1908), 553 f. Schwankend *Harnack,* Lehrbuch der Dogmengeschichte⁴, 1910, III, 264, A. 4; Mission², 1906, I, 144 f.

von den Märtyrern gesagt: sacrificia *pro eis* semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies *anniversaria commemoratione* celebramus. Und in Ep. 12, 2: dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut *conmemorationes eorum* inter memorias martyrum, celebrare possimus . . . et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob conmemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus.

*Atzberger* (Gesch. d. christl. Eschatologie 1896, 537) findet in diesen beiden Stellen die Andeutung, dass das Opfer für die Märtyrer keine sühnende Bedeutung habe, sondern nur eine Gedächtnisfeier sei [1]). Das mag sein. Ob aber damit ein wesentlicher Unterschied von den Opfern „für" Nichtmärtyrer ausgedrückt sein solle, ist doch sehr zweifelhaft. Man wird vielmehr sagen dürfen, dass, wenn das „pro" in Ep. 39, 3 bei den Märtyrern nicht ein Sühnopfer ausdrückt, diese Bedeutung auch in Ep. 1, 2 bei Nichtmärtyrern wenigstens nicht notwendig ist. Die Opfer „für" einen Verstorbenen waren von Haus aus nur der Ausdruck der auch übers Grab hinausreichenden kirchlichen Gemeinschaft, der „Gemeinschaft der Heiligen". Erst nach und nach, mit dem Aufkommen und der Entwicklung der Märtyrer- und Heiligenverehrung einerseits, der Minderwertung des Durchschnittschristen anderseits, und vollends mit der zunehmenden Milderung der Bussstrenge spalteten sich die mit dem Opfer verknüpften oder richtiger aus dem Opfer entspringenden Gedanken: bei den Märtyrern und Asketen (den „Heiligen" im engeren Sinn) wurde es ein Gedächtnisopfer, bei den gewöhnlichen Christen und zumal bei den wiederaufgenommenen Büssern wurde es ein Sühne- und Fürbittopfer.

Es ist eine Verwechslung von Ursache und Wirkung, wenn man die Opfer für Verstorbene aus dem Fegfeuerglauben erklärt. Dieser Glaube ist vielmehr aus den Totenopfern hervorgegangen und hat aus ihnen Nahrung geschöpft. Bei den meisten derartigen Erscheinungen ging die kirchliche Übung voran, dann kam die Überlegung mit der Aufgabe, den kirchlichen Brauch zu rechtfertigen und zu erklären, und die so gewonnene Anschauung verdichtete sich schliesslich zum Glaubenssatze. So ging nicht etwa die Kindertaufe aus der Erbsündenlehre

---

[1]) Ähnlich *J. P. Kirsch,* Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, 1900, 101 ff.

(im augustinischen Sinne) hervor, sondern diese verdankt der Kindertaufe Ursprung und Befestigung. Ähnlich verhält es sich mit der Messe, der Busse, der Heiligen- und Bilderverehrung, dem Ablass. Lex orandi lex credendi.

Wie wenig die Abendmahlsfeiern „für" die Verstorbenen gerade den Fegfeuerglauben voraussetzen, zeigt unwiderleglich die griechische Kirche, die dieser Sitte ohne Fegfeuerglauben huldigt und die in ihrem Gottesdienste noch heute der Heiligen und sogar der Gottesmutter mit ὑπὲρ gedenkt[1]). Es wäre zu untersuchen, warum es in der griechischen Kirche trotz Totenopfern und trotz Clemens und Origenes zu keinem Fegfeuerglauben kam, während die abendländische Kirche in Gregor I. einen wahren Doctor purgatorii erhielt, oder richtiger, warum und durch welche Umstände die Totenopfer im Abendlande zum Fegfeuerglauben führten, während die griechische Kirche hierin, wie in so vielen andern Punkten, dem Ursprünglichen treu blieb[2]).

5. Ein Vergleich der Eschatologie Cyprians mit der Tertullians zeigt eine Vereinfachung und Einschränkung. Tertullian kennt: 1. ein irdisches chiliastisches Reich vor der allgemeinen Auferstehung, und er bekämpft jede Leugnung und Umdeutung dieser Vorstellungen; 2. verschiedene Stufen und Orte der Seligkeit; 3. eine Hölle; 4. ein Fegfeuer[3]). Bei Cyprian ist der Chiliasmus bis auf einen undeutlichen und unbedeutenden Rest (Ad Fort. praef. c. 2. 317, 22, und c. 11. 338, 1) geschwunden[4]), ein Fegfeuer nicht zu belegen und allem nach ausge-

---

[1]) Siehe etwa *C. Cracau*, Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, 1890, 105 ff.

[2]) *Ps.-Dionysius* erwähnt im ganzen Kap. VII seiner „kirchlichen Hierarchie", worin er die heiligen Gebräuche bei der Totenbestattung behandelt, kein Fegfeuer. *Stiglmayr* (Ztschr. f. kath. Theol., 1899, 21) glaubt zwar, dass seine Darstellung einen Reinigungsort voraussetze. Es ist aber doch recht misslich, wenn ein Dogmatiker und Liturgiker, der die Begräbnisfeierlichkeiten ausführlich behandelt und ausdeutet, vom Reinigungsort nicht ausdrücklich spricht, sondern ihn eben voraussetzt. Die Voraussetzung wird hier offenbar von der Gegenwart zurückgetragen. *Gregor von Nyssa* hat allerdings ein Fegfeuer, aber es ist eben die origenistische, zeitlich begrenzte Hölle. Von einem Fegfeuer im eigentlichen Sinne kann aber nur die Rede sein neben einer ewigen Hölle.

[3]) Vgl. *Harnack*, Dogmengesch.[4], 616 A. 1. *Atzberger*, Gesch. der Eschatologie, S. 304 ff.

[4]) Bei Lactantius, Arnobius, Victorinus, Commodianus ist der Chiliasmus wieder, wie vorher bei Irenaeus und Tertullian, bewusst und nachdrücklich vertreten.

schlossen. Es bleiben nur Himmel und Hölle. Dagegen kommt er mit Tertullian (Justin, Irenäus) wieder in der Annahme zusammen, dass die Christen, mit Ausnahme der sofort zur Anschauung Gottes gelangenden Märtyrer (und allenfalls der zum Martyrium Entschlossenen), beim Tode zunächst in die Unterwelt (Hades) kommen und erst beim allgemeinen Gericht ihr Endschicksal erfahren, wie auch dem Teufel und den Dämonen das Gericht und die Verweisung an den Strafort erst bevorsteht.

## Zusatz 1. Der Zustand zwischen Tod und Auferstehung bei Cyprian.

1. Dass Cyprian, wie andere Kirchenschriftsteller vor und nach ihm, für die Seelen der Nichtmärtyrer einen bis zur Auferstehung und dem Endgericht dauernden Zwischenzustand annimmt, hätte *Atzberger* (Gesch. d. christl. Eschatologie, 1896, 534 ff.) nicht bestreiten sollen. Die Betonung, dass die Märtyrer sogleich, im Augenblick des Todes, gekrönt werden (Ep. 55, 20. 583; Ad Fort. c. 13), und dass auch die zum Martyrium Bereiten, aber zuvor vom natürlichen Tode Ereilten ihren Lohn wohl „ohne Zeitverlust" erhalten werden (Ad Fort. c. 13), drängt doch zum Schlusse, dass das bei andern nicht ebenso der Fall ist[1]).

In Ep. 58, 4 heist es von dem ohne Augenzeugen sterbenden Märtyrer: „spectat militem suum Christus ubicunque pugnantem et persecutionis causa pro nominis sui honore morienti praemium reddit quod daturum se in resurrectione promisit", und der Sinn ist auch hier allem nach der, dass der Lohn, den *andere* erst bei der Auferstehung erlangen, dem Märtyrer sofort zuteil wird. Der Märtyrer öffnet die Augen, die er im Tode schliesst, sofort wieder, um Gott und Christus zu schauen (Ad Fort. c. 13. 347, 9). Er geht hinüber „ad *immortalitatem* gloriosae mortis exitu" (Ep. 12, 2. 503, 20). „Porro cum mortalem mori necesse sit, amplectamur occasionem de divina promissione et dignatione venientem et fungamur exitum mortis *cum praemio immortalitatis* nec vereamur occidi quos constet quando occidimur coronari" (Ep. 58, 3).

---

[1]) Vgl. *Corssen,* Neue Jahrb. f. d. kl. Altert., 1917 (39. u. 40. Bd.), 184. Auch die römischen Bekenner sind in Ep. 31, 3 (559, 10) der Überzeugung, dass die Märtyrer das Himmelreich „ohne jegliche Verzögerung" erlangen.

Auch die Vorstellung, dass der Teufel und die Dämonen erst beim kommenden Gericht abgeurteilt werden (Quod idola c. 14. 31, 4, und ad Demetr. c. 15. 361, 21), passt nur in ein Gesamtbild, das die Entscheidung über die Endschicksale überhaupt dem Weltgerichte vorbehält [1]).

Es ist das übliche dogmatische Ausgleichungsverfahren, wenn Atzberger die betreffenden Stellen so erklärt, dass Cyprian mit dem Weltgericht nur die volle und allseitige, auch den Leib einschliessende und zugleich allen Menschen offenbar werdende Vergeltung verknüpfe, während die Vergeltung für die Seele allein sofort nach dem Tode beginne. Wenn Cyprian sagt, dass (nur) die Märtyrer sofort gekrönt werden, sofort zur Anschauung Gottes gelangen, so setzt das eben voraus, dass den ohne Martyrium hinscheidenden *Seelen* der Gerechten dies nicht sofort, sondern erst am Weltende zuteil wird. Anderseits sind aber Stellen, wo Cyprian eine sofortige Vergeltung nach dem Tode zu lehren scheint (de mort. 20 und 26), allgemein und ungenau gehalten und überspringen den Zwischenzustand, was bei der immer gespannter werdenden Enderwartung Cyprians leicht zu erklären ist. Sie sind nach den bestimmt lautenden Stellen zu erklären, nicht umgekehrt. Im übrigen müsste der Kirchenvater erst gefunden werden, dessen eschatologische Aussagen einheitlich und widerspruchslos wären.

---

[1]) Ob die Seelen im Zwischenzustand ihr Endschicksal kennen oder nicht, darüber spricht sich Cyprian nicht aus, er dürfte aber eher zur Verneinung neigen. Dagegen sagt Novatian de trinit. c. 1 (Fausset 6, 1) von der Unterwelt: „locus enim est, quo *piorum animae impiorumque* ducuntur, *futuri iudicii praeiudicia sentientes*“. Die Seelen empfangen also dort einen Vorgeschmack ihres endgültigen Loses: das bedeutet für die Bösen eine Art Hölle, für die Guten eine Art Himmel. Ähnlich schrieb Tertullian de anima c. 58: „cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub exspectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida ejus?“ Aber gerade seine Ausführungen und Widerlegungen zeigen, dass diese Ansicht damals nichts weniger als allgemein war. Vgl. zu unserer Frage *Georg Hoffmann*, Der Streit über die selige Schau Gottes (1331—1338). Leipzig, 1917, 152 ff. Auch Papst Johann XXII. nahm in seinen bekannten Predigten, wie den Beginn der visio beatifica der Auserwählten, so auch die Verweisung der Dämonen und der Verdammten in die Hölle erst nach dem Weltgerichte an. Und in der griechischen Kirche herrscht diese Vorstellung bis heute (*H. Boehmer*, Theol. Litbl., 1919, 102 f.). — Ich habe oben auch auf die Schrift Quod idola dii non sint (c. 14) verwiesen, da ich sie für echt cyprianisch halte. Auch hierüber habe ich längst eine eingehende Untersuchung fertig, die noch nicht zum Drucke kommen konnte.

2. Wie wir gesehen haben, stellt Cyprian nicht bloss den wirklichen Märtyrern, sondern auch den Begierdemärtyrern die sofortige Beseligung in Aussicht. Wem nach ihnen der Himmel zu sofortigem Eingang offen stehen wird, ist unschwer zu sehen: dem Quasi-Märtyrer oder Märtyrer-Ersatz, dem Asketen und Mönchsheiligen. Schon Cyprian spricht de hab. virg. c. 21 nach der hundertfältigen Frucht der Märtyrer eine sechzigfältige den Jungfrauen zu, und er bittet c. 24 die Jungfrauen: tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari. Er sagt zwar nicht, wann das sein werde, gleich beim Tode oder erst am jüngsten Tage (wirksam wird auch die Fürbitte der Märtyrer, die doch sicher schon im Himmel sind, erst beim Weltgerichte, De laps. c. 17. 250, 1). Aber wenn er von den Jungfrauen rühmt: „quod futuri sumus, jam vos esse coepistis; vos resurrectionis gloriam in isto saeculo jam tenetis . . . angelis Dei estis aequales“ (De hab. virg. c. 22), so lag es nahe, auch ihren Eintritt in den Himmel mit dem Tode zu verbinden. Vielleicht meint das Cyprian selber schon, wenn er de mort. 15 schreibt: excedunt ecce in pace tutae *cum gloria sua* virgines. Zum mindesten war es ein Wechsel, den die Folgezeit einlöste. *Methodius* von Olympus, der die Jungfräulichkeit als lebenslängliches Martyrium feiert (Sympos. VII, 3 ed. Bonwetsch 1917. 74, 8), verspricht den jungfräulichen Seelen, dass ihnen nach ihrem Abscheiden von der Welt Engel entgegenkommen und sie in die lieblichen Auen geleiten werden, nach denen sie sich schon immer gesehnt hätten, und *μετὰ τὴν ἀνάκλησιν* [1]) *καὶ τὴν ἐντεῦθεν ἐκδημίαν* würden sie zuerst, vor den andern, die Siegespreise empfangen und mit den Blumen der Unsterblichkeit geschmückt werden (Sympos. VIII, 2. 83, 9) [2]).

Erst nach den Asketen und Heiligen wurde auch den gewöhnlichen Christen, wenn sie die Taufgnade bewahrt oder

---

[1]) „Nach dem Auferstehungsruf“? So *L. Fendt* in der Köselschen Bibl. d. Kirchenväter², 1911, 77.

[2]) Vgl. *N. Bonwetsch,* Die Theologie des Methodius von Olympus, 1903, 132 f. Über die Gleichstellung der Askese mit dem Martyrium vgl. noch *Lucius-Anrich,* Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, 396 ff.; *Rich. Reitzenstein,* Zeitschr. f. neutest. Wiss., 1914, 60 ff., und „Historia Monachorum und Historia Lausiaca“, 1916, 106 f. Schon Apok. 7, 14 und 14, 3 haben die Märtyrer und die Jungfrauen den gleichen Lohn. Vgl. *K. Holl,* Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., 1914, I. Abt. (XXXIII. Bd.), S. 522.

gar nichts mehr abzubüssen haben, der Himmel beim Tode geöffnet[1]). Bezeichnenderweise spricht aber die kirchliche Anschauung dafür, dass das selten der Fall sein werde. Als eine Gemeinde der Auserwählten, die hienieden nur παροικοῦσα ist, deren Wandel bereits in den Himmel weist, hatte die Kirche ihren Flug begonnen — mit dem Geständnis, dass nur die wenigsten ihrer Mitglieder gleich beim Tode das Ziel erreichen, sinkt sie zur Erde herab. Aber um so unentbehrlicher war sie den Menschen geworden: sie ist nun eine Hohepriesterin, die Mitleid hat mit den Schwachheiten des Volkes, da sie selbst alle Schwachheit an sich erfahren hat.

### Zusatz 2. „Unsterblichkeit" bei Cyprian.

Für die Auffassung Cyprians von der Unsterblichkeit kommen hauptsächlich folgende Gedanken in Betracht. Der Teufel entriss den ersten Menschen „gratiam datae immortalitatis" (de zelo et liv. c. 4). Seitdem zieht sich jeder, der „secundum Adam carnaliter" geboren wird, das „contagium mortis antiquae" zu und muss darum getauft werden (Ep. 64, 5). Der Sohn Gottes hat nämlich zeitweilig die Unsterblichkeit abgelegt und ist ein sterblicher Mensch geworden, um dem Menschen die Unsterblichkeit wieder zu verschaffen. „Immortalitate interim posita fieri se mortalem patitur, ut innocens pro nocentium salute perimatur" (de bono pat. c. 6). „Mori sustinuit, ut immortalitatem mortalibus exhiberet" (de op. et el. c. 1). Die Wirkung zeigt sich aber erst nach dem Tode des frommen Christen (d. h. beim Märtyrer sofort, bei den andern erst nach dem Gerichte). Hienieden ist die mortalitas, sind alle Leiden und Krankheiten den Christen mit den andern gemein (de mort. c. 8; ad Demetr.

---

[1]) Zur Gnadenrangordnung vgl. auch de hab. virg. 21: per hunc viae limitem martyres pergunt, eunt virgines, iusti quique gradiuntur. Ep. 59, 13: confessores et virgines et iustos quosque. In der ps.-cyprianischen Schrift De laude mart. c. 26 findet sich folgende Abstufung: martyrium — virginitas inmaculata — custodita iustitia — bonum fidei. In der vita Cypriani 19, 2 heisst es sogar schon: licet semper deo mancipata devotio dicatis hominibus pro martyrio deputetur, Cyprianus tamen etiam ad perfectam coronam Domino consummante profecit. Gehören aber zu den im Vordersatze Gekennzeichneten alle rechtschaffenen Christen („iusti quique") oder ist damit eine besondere devotio, mancipatio, dicatio für den Dienst Gottes gemeint? Vgl. auch *Harnack* zu dieser Stelle, Das Leben Cyprians von Pontius, 1913, 30.

c. 21). Dabei aber begleitet den Christen die „spes immortalitatis“ (ad Demetr. c. 16). Und mit dem Tode beginnt dann für den Christen die Unsterblichkeit. „Expuncta hac morte ad immortalitatem venimus“ (de mort. c. 3). „Ad immortalitem sub ipsa morte transitur“ (ad Demetr. c. 25). Der Eintritt ins Paradies erfolgt „restituta immortalitate“ (de op. et el. c. 22). Ein Wechselbegriff von „immortalitas“ ist „vita aeterna“ (de mort. c. 22). Bei jener ersten Gebotsübertretung ging mit der immortalitas auch die „firmitas corporis“ verloren, und es kam mit dem Tode die „infirmitas“; gewonnen wird die firmitas erst wieder „cum recepta et immortalitas fuerit“ (de bono pat. c. 17). Was aber nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren ist — „ad secundam mortem de hac morte transibit“, „gehennae ignibus mancipatur“ (de mort. c. 14).

Der Begriff immortalitas bezeichnet also „ewiges Leben“, ein Leben ohne Leiden und Sterben, einen gehobenen Zustand, der für Leib und Seele alle Hinfälligkeit und Vergänglichkeit ausschliesst und mit der seligen Anschauung Gottes verbunden ist oder dazu führt. Dieser Zustand war im Paradiese verwirklicht; er war den Stammeltern, nicht von Natur aus, sondern durch ein besonderes Gnadengeschenk, zuteil geworden. Durch die Sünde ging diese Gnadenausstattung verloren, und seitdem ist jeder Mensch durch seine Abstammung dem Tode verfallen, und zwar dem „Tode“ in doppeltem Sinne: dem „ersten Tode“, d. h. der leiblichen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, und dem „zweiten Tode“, dem ewigen Tode, dem Tode der Seele, der ewigen Verdammnis. Nun entsagte der Sohn Gottes für einige Zeit der „Unsterblichkeit“, dem Jenseits, der Ewigkeit, und trat mit einem sterblichen Leibe in diese Zeitlichkeit ein, um durch seinen Tod den Tod zu überwinden und dem Menschen die Unsterblichkeit wieder zu verschaffen. Der Erlösungsgnade wird der Mensch durch die Taufe teilhaftig. Überwunden ist aber damit nicht Leiden und Sterben des Leibes, nicht der erste Tod, sondern nur der „zweite Tod“, der Untergang der Seele in ewigem Verderben. Auch der fromme Christ muss durch Leiden und Tod hindurchgehen, aber danach erwartet ihn das „ewige Leben“, der selige Zustand des Paradieses, das Erhabensein über allen Schmerz und alle Vergänglichkeit, die Anschauung Gottes, das Himmelreich. Der Nichtchrist aber (und der falsche Christ) verfällt auch dem zweiten

Tode, der Hölle, womit aber nicht etwa eine völlige Vernichtung, sondern eine „ewige Strafe“ gemeint ist (ad Demetr. c. 24).

Die Vorstellungen Cyprians über Urstand und Endstand bewegen sich demnach in irenäisch-frühkatholischem Nebel, worin Begriff und Bild durcheinander wogen, Unvergänglichkeit des Leibes und Unsterblichkeit der Seele, Leben in natürlichem und Leben in übernatürlichem Sinne nicht klar und scharf unterschieden werden. Dabei entflieht an der Grenze der Erfahrung auch der Begriff und setzt mit dem Glauben das Bild ein: auch nach der Erlösung herrscht, wie die Erfahrung lehrt, der Tod weiter, und doch ist der „Tod“ überwunden, d. h. eben der übernatürliche, der bildliche Tod, der Tod der Seele, der Tod als Glaubensbegriff. Die Nichtgetauften und die schlechten Christen „sterben“ nach dem irdischen Tode noch einmal, sie leben aber trotzdem ewig weiter und müssen ewig leiden.

In der ps.-cyprianischen Schrift de laude martyrii heisst es in c. 18 (Hartel 41, 10): etenim tantum si *salus* daretur *aeterna*, pro ipsa *perpetuitate vivendi* haberemur in gratia; at nunc cum *caelum* de iudicii ac ceteris facultatem perenni saeculo largiatur, quid est in quo spem his omnibus possit humana mediocritas experiri? Hier wird also, wenigstens in Gedanken, unterschieden zwischen „salus aeterna“ („perpetuitas vivendi“) und „caelum“ (vgl. im selben Kapitel nochmals: non tantum salutis daret praemium, sed et conscendere caelum und c. 23: nihil itaque tam magnum atque venerandum quam quod liberat morte et facit vivere et dat perpetuo regnare). Diese Unterscheidung liegt auch bei Cyprian zugrunde, wenn er von einer besonderen „corona“ der Märtyrer spricht, wenn er ad Fort. praef. c. 4 (319, 10) sagt: „in aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum“, wenn er de unit. c. 19 vom Gefallenen im Gegensatz zum Schismatiker schreibt: „lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille, si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire“ (der Gefallene erlangt durch das Martyrium nicht bloss Verzeihung, sondern das Himmelreich), ebenso wenn es in Ep. 55, 20 heisst: „aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire etc.“, und de bono pat. c. 8: „si poenitentiam delicti agant, si admissum facinus agnoscant (nämlich die gottesmör-

derischen Juden), non solum ad indulgentiam criminis, sed ad praemium regni caelestis admittit".

Wie uns Augustin (c. duas ep. Pelag. 1, 40, Migne PL. 44, 570) berichtet, unterschieden die Pelagianer zur Stütze ihrer Leugnung der Erbsünde zwischen „vita aeterna" und „regnum caelorum" und erklärten, die Taufe sei nur zur Erlangung des Himmelreiches, nicht auch zum ewigen Leben erforderlich. Diese pelagianische Unterscheidung ist älteren Ursprungs, wie so mancher andere „pelagianische" Gedanke.

*München.* HUGO KOCH.

---

## Neu eingegangen:

*Adam*, K.: Die geheime Kirchenbusse nach dem hl. Augustin. Münchener Studien zur historischen Theologie. Heft 2. Verlag J. Kösel & F. Pustet. Kempten 1921.

Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirchen. Herausgegeben von Prof. Dr. F. Haase und Prof. Dr. A. Hudal. I. Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche von Dr. A. *Hudal*. Graz und Leipzig 1922. Verlag von U. Mosers Buchhandlung.

*Blass-Debrunner*: Grammatik des neutest. Griechisch. Göttingen 1921. Vandenhoeck & Rupprecht. 30 ℳ, geb. 40 ℳ — *Reiss*, Arthur: Das Selbstbewusstsein Jesu. Derselbe Verlag. 1921. Geh. 6 ℳ — *Bousset*: Kyrios Christos. 2. umgearb. Aufl. Derselbe Verlag. 1921. 55 ℳ, geb. 67 ℳ

*Dalman*, Gustaf, Prof. D.: Orte und Wege Jesu. 2. verb. u. verm. Aufl. Mit 40 Abbildungen und Plänen. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 1. Band.) Fr. 13, geb. Fr. 15. Gütersloh, C. Bertelsmann.

Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur. Herausgegeben von W. Dibelius. Religiöses und kirchliches Leben in England, von O. *Baumgarten*. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922. Geb. Fr. 5. 20.

*Kittel*, R.: Geschichte des Volkes Israel. 2. Band: Das Volk in Kanaan. 4. Aufl. Gotha 1922. Verlag F. A. Perthes. Preis 60 ℳ

Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanisch-italienischen Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alfred *Feder* S. J. Mit einem Titelbild. kl. 8°, XII und 140 Seiten, 1922. Ungeb. ℳ 12, kartoniert ℳ 16. 50. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommanditgesellschaft, Verlagsabteilung Regensburg.

*Moog*, G., Dr., Bischof der Altkatholiken des Deutschen Reiches: Hirtenbrief zur Fastenzeit 1922 «Eines ist not». Bonn, Amtliches altkatholisches Kirchenblatt.

*Μπαλανος, Δ. Σ.: Ισιδωρος ὁ Πηλουσιωτης. Εν Αθεναις* 1922.

*Pichler*, A. C. Ss. R.: Der hl. Alfons von Liguori, ein Charakterbild. Geh. ℳ 36, geb. ℳ 57. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommanditgesellschaft, Regensburg.

*Schreiber*, A. W.: Der ökumenische Charakter des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Blick auf die internationalen kirchlichen Einheitsbestrebungen. Leipzig 1921. Verlag Dörffling & Franke.

---

Gedruckt bei Stämpfli & Cie. in Bern.