

Erwägungen zum Decischen Opferbefehl und seinen Folgen unter besonderer Berücksichtigung der Beurteilung durch Cyprian

Von MARIA-BARBARA VON STRITZKY

Die decische Verfolgung und das daraus resultierende Problem der *lapsi* haben in der Forschung häufige Beachtung gefunden. Dennoch bleiben immer noch zahlreiche Einzelaspekte ungeklärt. Besonders die Schriften des Cyprian von Karthago bieten noch reichhaltiges Material zur Richtigestellung, Präzisierung und Vertiefung.

1. Der römische Staat und die Christen in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts

Um der vielschichtigen Problematik der Religionspolitik des Kaisers Decius gerecht zu werden und Kriterien für ihre Beurteilung zu gewinnen, ist es notwendig, einen Blick auf die Beziehungen zwischen dem römischen Staat und den Christen in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh.s zu werfen. Diese Zeit ist – von wenigen lokal begrenzten Ausnahmen abgesehen¹ – von der Toleranz der römischen Staatsgewalt gegenüber den Christen gekennzeichnet und wird in den christlichen Quellen als lange Friedenszeit betrachtet².

Die severischen Kaiser (193–235) sind, bedingt durch ihre teils syrische teils afrikanische Herkunft, aufgeschlossen für Kulte, die aus dem Osten des Reiches kommen. Christen, die sie als loyale Staatsbürger erkennen, dulden sie als Anhänger einer religiösen Sekte und gewähren ihnen die Duldung, die auch gegenüber anderen Kulturen zu beobachten ist³. Als deutlicher Beweis für die faktische Toleranz gegenüber dem Christentum bei gleichzeitig unveränderter Rechtslage sind wohl die Beziehungen zu werten, die christliche Gelehrte zum kaiserlichen Hof unterhalten⁴. Als herausragendes Beispiel mag die Einladung der Kaiserinmutter Mamäa an Origenes dienen, am Hof in Antiochien Vorträge über die christliche Religion zu halten⁵.

Ferner wird durch die allgemeine Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle Freien im Imperium, also auch an alle freien Christen, durch die *Constitutio Antoniniana* 212 die Zahl der römischen Bürger unter den Christen „automatisch“ vermehrt⁶. Die Einflußnahme der Christen auf das öffentliche Leben wird dadurch begünstigt. Gleichzeitig ist zu beobachten, daß sich immer mehr hochgestellte Persönlichkeiten den christlichen Gemeinden anschließen, die nun einen breiten Querschnitt durch alle sozialen Schichten aufweisen⁷.

Nach einer kurzen Unterbrechung während der Regierung des Maximinus Thrax⁸ genießen die Christen unter seinen Nachfolgern weiterhin Frieden, so daß sich die christliche Lehre ungehindert entfalten und die Organisation der Kirche ausgebaut werden kann. Nicht umsonst hebt Origenes im Hinblick auf die Jahre 230–250 an verschiedenen Stellen seiner Schriften das Anwachsen der Zahl der Christen hervor⁹, was auch von paganer Seite durch eine Bemerkung des Porphyrios bestätigt wird¹⁰.

Ihren vorläufigen Höhepunkt erlebt diese Entwicklung unter der Regierung des Philippus Arabs, der den Christen mit solchem Wohlwollen begegnet, daß das Gerücht entstehen kann, dieser Kaiser sei Christ gewesen¹¹, was schon Dionysios von Alexandrien als Zeitgenossen bekannt ist.

Trotz der positiven Bilanz dieser Friedenszeit für das Christentum dürfen 2 Punkte nicht übersehen werden.

1. Dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen entspricht nicht immer ihre innere Ausrichtung an den Grundprinzipien des Glaubens. Schon Origenes erblickt für den Fall einer Änderung der römischen Religionspolitik eine große Gefahr für die Gemeinden, wenn er betont, daß mit dem Ausbleiben der Martyrien die Liebe zur Kirche erkaltet sei¹². Auch Cyprian geißelt nach Beendigung der Verfolgung die Laxheit der Christen, ihre Gewinnsucht und diesseitige Lebensauffassung, die sich, bedingt durch die lange voraufgegangene Friedenszeit, eingeschlichen und geradezu die Prüfung durch Gott herausgefordert haben¹³; nicht wesentlich anders urteilt Dionysios von Alexandrien, als sich bei der Durchführung des decisiven Opferbefehls viele Gemeindeglieder als Scheinchristen erweisen¹⁴.

2. Die erste Hälfte des 3. Jh.s ist auf politischem Gebiet durch die Bedrohung des Imperium Romanum durch Barbareneinfälle gekennzeichnet¹⁵. Mit der außenpolitischen Unsicherheit wachsen im Innern des Reiches die durch den Verfall der Wirtschaft hervorgerufenen Spannungen. In dieser Krisensituation besinnt sich der römische Senat wieder auf die alten Traditionen der römischen Religion und begegnet der Toleranz der syrischen Kaiser östlichen Kulturen gegenüber, zu denen nach paganer Einschätzung auch das Christentum gehört, mit zunehmender Skepsis. Als geradezu unerträglich wird in Rom die Einführung des syrischen Sonnenkultes als oberster Staatskult 219 durch Elagabal betrachtet, so daß sich der Senat nach der Ermordung des Kaisers angelegentlich für die Restauration der kapitolinischen Trias als der *di publici populi Romani* einsetzt¹⁶. Nur eine Rückkehr zur *religio* der Väter und eine gewissenhafte Verehrung der Götter kann nach seiner Meinung die Krise beheben und die alte Größe des Reiches wieder heraufführen.

Schon einmal in der römischen Geschichte hat man sich erfolgreich gegen die Überfremdung der angestammten Religion durch Kulte aus dem Osten gewehrt; denn es ist nicht zuletzt die Wiederherstellung der *religio et instituta maiorum* gewesen, die die Römer um Oktavian scharte und ihn dadurch den Sieg über Antonius davontragen ließ, womit er Rom zu seiner

endgültigen Größe führte¹⁷. Die Wiederbelebung der altrömischen Religion durch Augustus ist nur aus dem Glauben verständlich, daß das damalige Unheil des Bürgerkrieges als Strafgericht der Götter wegen der Vernachlässigung ihres Kultes hervorgerufen wurde und eine Erneuerung allein auf religiöser Grundlage erfolgen konnte¹⁸.

Mit einer ähnlichen Situation sieht sich der Senat in der ersten Hälfte des 3. Jh.s konfrontiert, und wiederum erblickt er die einzige Rettungsmöglichkeit in der Hinwendung zur ererbten Religion. Nicht anders ist es zu erklären, daß Cassius Dio, der selbst dem Senat angehört, das religionspolitische Programm seiner Zeit in die Form der fiktiven Rede des Maecenas an Augustus kleidet¹⁹. Er läßt in dieser Rede Maecenas dem Augustus den Rat erteilen, er solle die Götter nach der Sitte der Väter verehren und auch die Bürger dazu zwingen. Diejenigen, die von der rechten Götterverehrung abwichen, solle er hassen und bestrafen nicht allein der Götter wegen, sondern weil aus einem solchen Verhalten Verschwörungen entstehen könnten, die Gefahren für die Monarchie darstellten; aus dem gleichen Grund solle er keine Gottlosen und keine Zauberer dulden²⁰.

Die Richtung der Religionspolitik ist damit deutlich markiert, und es bedurfte nur noch eines Kaisers aus den Reihen des Senats, um das Restaurationsprogramm in die Tat umzusetzen. Dieser tritt dann in der Person des Decius, der schon durch die Annahme des Namens C. Messius Q. *Traianus* Decius seine enge Verbindung mit dem Senat andeutet, im September 249 die Regierung an.

Das Zusammentreffen der beiden aufgezeigten Entwicklungstendenzen wird für die christlichen Gemeinden zu einer Bewährungsprobe, die zur Bedrohung ihrer Existenz führt.

2. Der geistesgeschichtliche Hintergrund des decischen Opferbefehls

Die Stimmungsänderung gegenüber den Christen beginnt sich zwar schon anlässlich der Tausendjahrfeier Roms, die 248 festlich begangen wird, zu zeigen, als sich vermutlich aus diesem Anlaß der Haß des aufgewiegelten Pöbels von Alexandrien auf die Christen entlädt²¹. Während diese pogromhafte Aktion noch lokal begrenzt bleibt, spitzt sich im Gesamtimperium die Situation zu, als Decius noch im Herbst des Jahres 249 ein Opferdekret erläßt²². Da der Wortlaut dieses Edikts nicht erhalten ist und seine Existenz bis vor wenigen Jahrzehnten nur aus der christlichen Überlieferung bekannt war²³, konnte die Forschung die damit verbundenen Maßnahmen nur als eindeutig gegen die Christen gerichtet bewerten. Erst das Bekanntwerden der ägyptischen Libelli²⁴, die unter anderem die Opferbescheinigung der Priesterin des Nilgottes Petesuchos enthalten²⁵, hat die Forschung auf eine breitere Grundlage gestellt und ein objektiveres Urteil ermöglicht.

Nach den Untersuchungen von Liesering²⁶, Friend²⁷, Saumagne²⁸ und Molthagen²⁹ ist davon auszugehen, daß dieses Edikt als allgemeines Reichsgesetz die gesamte Bevölkerung betraf. Alle Einwohner des Imperium Romanum, d. h. auch Frauen und Kinder³⁰, waren aufgerufen, in der Form der *supplicatio* ihre Loyalität gegenüber den Göttern des Staates zu bekunden. Die Libelli lassen nicht erkennen, daß dadurch die Christen in besonderer Weise bekämpft werden sollten³¹; dennoch verpflichtete es auch die Christen, die so in ein Dilemma gerieten, da die Befolgung des Opferbefehls aus christlicher Sicht eine Verleugnung des Glaubens bedeutete.

Decius ist bei seiner Restaurationspolitik davon ausgegangen, daß der rechte Kult der Götter die Grundlage für eine Bewältigung der Krise des Reiches sei³². Ein Opfer für das Wohl des Kaisers als dem Repräsentanten des Imperiums soll einmal die Bevölkerung in Einheit um den Herrscher versammeln und kommt somit einem Treueid gleich³³, und soll zum anderen die Versöhnung mit den Göttern herbeiführen, die sich nach römischer Auffassung in politischen und militärischen Erfolgen dokumentiert³⁴.

Diese Erwägungen haben wohl auch Caracalla geleitet, als er wenige Jahrzehnte zuvor die allgemeine Verleihung des römischen Bürgerrechts damit begründete, daß er alle freien Untertanen als Römer zu den Heiligtümern der Götter führen wolle³⁵.

Das Streben, die Einheit aller Bewohner des Imperiums zu erlangen, bestimmt Decius dazu, zum ersten Mal in der römischen Geschichte eine religionspolitische Maßnahme mit Zwang durchzusetzen. Nach Ausweis der ägyptischen Libelli und der christlichen Quellen werden Opferkommissionen eingesetzt, die den Vollzug der Opferhandlung überwachen und Opferbescheinigungen ausstellen³⁶. Das Strafmaß bei Nichtbefolgung des Gesetzes schwankt zwischen Einkerkung, Folter und Todesstrafe³⁷. Es ist aus den Berichten jedoch klar ersichtlich, daß die Behörden die Todesstrafe nur als letztes Mittel anwenden. Es geht also weniger darum, Personen und Gruppen auszuschalten, als sie unter Drohung und Zwang zum Opfer zu führen. Von einer Einschränkung des christlichen Gottesdienstes oder von Schritten gegen die kirchliche Organisation ist noch nicht die Rede.

Decius handelt so, wie Dio in der Maecenasrede geraten hat: τοὺς ἄλλοις τιμᾶν ἀνάγκασε³⁸. Es geht hier also nicht mehr, und das ist das Neue und Interessante an dem kaiserlichen Edikt, darum „*ne Christiani sint*“³⁹, sondern um den Vollzug des Loyalitätsaktes, der die Verbindung von Staat und Religion jedem Bürger ins Bewußtsein rufen soll. Die Christen werden nicht wegen des *nomen Christianum* bestraft, sondern vielmehr wegen einer Gehorsamsverweigerung und der damit verbundenen Nichtanerkennung der heidnisch bestimmten religiösen Grundlage des Staates, was wiederum dem Hinweis der Maecenasrede auf die ἄθεοι entspricht⁴⁰.

Im Zusammenhang mit der angeordneten *supplicatio* ist noch ein weiterer Aspekt zu beachten: die *salus imperatoris*. Gerade dieser Begriff wird zu

einem Schlüsselwort in der Auseinandersetzung zwischen dem römischen Staat und den Christen. Er zeigt, wie nahe man sich von der geistigen und kulturellen Ausgangsposition her ist und welcher Abstand dennoch zu Tage tritt. Wie die neuere Forschung nachgewiesen hat, impliziert die *supplicatio pro salute imperatoris* auch im paganen Bereich keineswegs die Anbetung oder gar Vergöttlichung des lebenden Kaisers⁴¹.

Es geht somit bei der Ablehnung des Opfers durch die Christen nicht um die Verweigerung der Anerkennung des Kaisers, sondern um eine Opferhandlung als solche, die als ein Akt der Idololatrie mit dem Christentum unvereinbar ist. Auch Christen können immer wieder betonen: „Wir beten ständig für das Heil des Kaisers“⁴². Selbst Tertullian geht soweit zu sagen: „Wir schwören nicht beim Genius des Kaisers, sondern bei der *salus Caesarum*, die erhabener ist“, was er damit begründet, daß die Ausübung der Herrschaft auf dem Willen Gottes beruhe und die „Christen das erhalten wissen wollen, was Gott gewollt hat“⁴³.

Kann es auch im Hinblick auf die göttliche Verehrung des lebenden Kaisers Berührungspunkte in den Ansichten von Christen und Heiden geben, so ist man hinsichtlich der Ausführung der Bitte um das Wohlergehen des Herrschers unüberbrückbar voneinander getrennt.

Nach römischem Verständnis muß sich das Gebet *pro salute principis* in aller Öffentlichkeit in einem staatlich sanktionierten Kultakt vollziehen, soll es Gültigkeit und Wirksamkeit besitzen. Die römische Staatsgewalt befindet sich mit dieser Eingliederung des Gebetes *pro salute principis* in die allgemeine Kultordnung im Einklang mit einer alten Tradition, die bis auf Platon herabreicht. Schon er verlangt, daß sich die private Verehrung der Götter dem Staatskult einzuordnen habe, da sonst durch die Verehrung der Dämonen anderen Menschen Schaden drohen könne und die legitime öffentliche Verehrung der Götter unterminiert werde⁴⁴. Für die weitere Entwicklung bedeutsam ist die Aufnahme dieses Gedankens durch Cicero, der allerdings im Kontext der römischen Verhältnisse auch den Privatkult der von den Vätern ererbten Götter zuläßt⁴⁵. Daß diese Forderungen im Zuge der Restauration des überkommenen Kultes neue Aktualität gewinnen, zeigt wiederum die Maecenasrede⁴⁶, die die Einführung neuer Gottheiten, – der Akzent liegt auf *δαίμόνια* –, mit Aufständen und Verschwörungen in Verbindung bringt und offensichtlich Schadenszauber befürchtet.

So ist die Beteuerung der Christen, unablässig für das Heil des Kaisers zu beten, für die römischen Behörden nicht nur unzureichend, sondern von vornherein verdächtig, da sich dieses Gebet nicht innerhalb eines Kultes vollzieht, der staatliche Anerkennung besitzt, und dadurch mit dem staatlichen Kult zugleich auch den Staat selbst unterhöhlt. Das Gebet der Christen hat nach römischer Auffassung, die wohl von der christlichen der Praxis der Arkandisziplin bestätigt zu werden scheint, keinen Öffentlichkeitscharakter, und so liegt die Vermutung nahe, daß es deshalb eher geeignet ist, Schaden als Nutzen zu schaffen. Da andererseits der Kultakt zu einer

Loyalitätsbekundung geworden ist, die nicht notwendig eine bestimmte religiöse Haltung des Opfernden voraussetzt⁴⁷, stehen die römischen Behörden der Weigerung der Christen, diesen Akt zu vollziehen, ohne Verständnis gegenüber.

Für die Christen wiederum bedeutet die Darbringung eines Opfers neben der staatlicherseits intendierten Loyalitätsbezeugung zugleich auch die Anerkennung einer im Heidnisch-Sakralen begründeten Macht des Staates und darüber hinaus eine Huldigung an die Götter, die mit ihrem Glauben nicht vereinbar ist. An ihrem Verhalten lassen sich erste Schritte in Richtung auf eine Entsakralisierung des Staates ablesen⁴⁸. Damit wird eine Entwicklung eingeleitet, die über die Lehre von den zwei Reichen und den zwei Gewalten bis zur Zwei-Schwerter-Theorie des Mittelalters verläuft⁴⁹. Der Gefahr, die da heraufzieht, ist man sich in Rom sowohl in politischen wie auch in neuplatonischen Kreisen, wobei später im Denken des Kaisers Julian beides zusammenfallen wird⁵⁰, wohl bewußt, und so verwundert es nicht, wenn die Christen als Atheisten bezeichnet werden, da sie sich außerhalb der religiösen und damit gleichzeitig außerhalb der politischen Gemeinschaft stellen.

Im Hinblick auf die Grundlagen des Staates und den Beitrag der Religion zu seiner Erhaltung stehen die Auffassungen selbst bei gleichem Vokabular in diametralem Gegensatz einander gegenüber.

Das Ordnungsgefüge des Imperium Romanum mit seinen politischen, sozialen und kulturellen Aspekten konkretisiert sich ferner in der *disciplina Romana*⁵¹, einem Begriff, der in seiner Bedeutungsbreite in etwa der griechischen παιδεία entspricht⁵².

Gerade gegen diese *disciplina Romana* scheinen die Christen zu verstoßen, indem sie das durch das Edikt gebotene Opfer verweigern: sie unterhöhlen nicht nur die religiösen und politischen Grundlagen des Staates, sondern zerstören auch die sozialen und kulturellen Bindungen, die durch die Bewahrung der *traditio* und des *mos maiorum* entstanden sind⁵³. Sie verlassen somit die *societas Romana* und werden nach Auffassung des römischen Staates zu einem neuen Volk⁵⁴, das sich auf eine eigene *disciplina* beruft und deshalb bekämpft werden muß, weil nicht allein der Bestand des Reiches, sondern auch die von römischer Kultur geprägte *societas humana* insgesamt gefährdet ist.

Auf diesem Hintergrund wird die Bemerkung des Tacitus verständlich, die Christen seien zur Zeit des Nero weniger wegen Brandstiftung als wegen des *odium humani generis* verurteilt worden⁵⁵. Sobald Christen mit der römischen Staatsgewalt in Berührung kommen und diese feststellt, daß die Gläubigen die für Staat und Gesellschaft bis dahin gültigen Grundlagen nicht mehr anerkennen, ist sie gezwungen, in ihnen die Feinde des Menschengeschlechts und damit auch die *hostes publici* zu erblicken⁵⁶. Dieser Verwurf, die Christen seien die Staatsfeinde, wird wiederholt erhoben und taucht verstärkt in der Mitte des 3. Jh.s auf⁵⁷, so daß damit Decius ein wei-

terer Grund gegeben wird, den Opferbefehl auch als Prüfung des zivilen Gehorsams und der Übereinstimmung mit den tradierten Werten der den Fortbestand der menschlichen Gemeinschaft garantierenden Ordnung (*disciplina*) zu verkünden⁵⁸.

Daß die Christen den Begriff der *disciplina* in Anspruch nehmen, zeigt sich bei Tertullian, der ihn aufgreift und mit christlichem Inhalt füllt⁵⁹. Er dient ihm zur Bezeichnung der christlichen Lehre im allgemeinen⁶⁰ wie auch der christlichen Lebensgestaltung⁶¹ und kann als *salutaris disciplina*⁶² das Christentum im Gegensatz zur antiken Tradition meinen. Eine Parallele dazu findet sich bei Klemens von Alexandrien, der vom Christentum als von der παιδεία σωτήριος spricht⁶³.

Die Christen sehen sich nach Tertullian in einem deutlichen Abstand zur *disciplina Romana*, insofern sie zwar dem römischen Staat in allem Gehorsam zu schulden glauben, aber nicht in dem von ihm bestimmten Rahmen, sondern *intra limites disciplinae*, die die christliche Lehre setzt⁶⁴. Der Staat wird von ihnen nicht länger als eine Einheit von religiöser und politischer Macht betrachtet, vielmehr bildet die christliche Lehre, die in der göttlichen Offenbarung wurzelt, den Maßstab für das Handeln des Menschen auch in staatsbürgerlicher Hinsicht.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Cyprians in seiner unmittelbar nach Beendigung der decischen Verfolgung abgefaßten Schrift „de lapsis“, in der er den Glaubensabfall so vieler Christen beklagt. Beabsichtigt Decius in seinem Edikt eine Prüfung der staatsbürgerlichen Loyalität, so kann Cyprian in Parallele dazu in dem kaiserlichen Gesetz eine Prüfung Gottes erkennen, um die Treue der Christen ihm gegenüber zu erproben. Nach Meinung Cyprians hat die von Gott eingerichtete *disciplina* durch die lange Friedenszeit Schaden gelitten. Die Christen waren lau geworden, so daß der darniederliegende und fast schlafende Glaube erst durch das himmlische Strafgericht – Cyprian gebraucht zur Verdeutlichung der Situation den der strafrechtlichen Terminologie entstammenden Ausdruck *censura* – wieder aufgerichtet werden mußte, das der Herr in seiner Güte eher als *exploratio*, denn als *persecutio* hat geschehen lassen⁶⁵.

In rhetorisch gelungener Form transponiert Cyprian alle für das römische Strafrecht relevanten Begriffe in die christliche Sphäre und entkleidet sie damit ihres ursprünglichen Inhalts. In gewollter Analogie zu römischen Vorstellungen spricht er von Gott als dem *clementissimus dominus*, wobei ein Römer durchaus die *clementia Caesaris* mithört⁶⁶, von der *familia*, die im römischen Bereich eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem Staat besitzt⁶⁷, und von der *disciplina*, die bei den Römern auf menschlicher, bei den Christen auf göttlicher *traditio* beruht und der daher ein höherer Wert und Anspruch eignet. Die Verletzung der *fides* – hier ist die Bedeutungsverschiebung noch spürbarer⁶⁸ – wird ebenfalls nicht durch ein menschliches, sondern durch ein göttliches Strafgericht geahndet. Da die *censura*, die über die *disciplina* wacht, in der Kaiserzeit von den Herrschern selbst ausgeübt

wird⁶⁹, stellt Cyprian durch die Aufnahme dieses Terminus erneut eine Analogie zwischen der Herrschaft Gottes und der des Kaisers her. Durch die Hinzufügung des Attributs *caelestis* bleibt jedoch der Vorrang der göttlichen Macht gegenüber der irdischen gewahrt.

Cyprian operiert zwar mit altrömischen Begriffen, füllt sie aber mit neuem Inhalt. Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, wie weit er sich von der bisherigen, für das Imperium Romanum immer noch gültigen Tradition entfernt hat und dabei gleichzeitig auf dem Wege ist, eine neue Tradition zu schaffen. Er muß so vorgehen, da eine Religion, die eine bloße Neuerung darstellt, ohne sich auf eine Tradition berufen zu können, für einen antiken Menschen, d. h. auch für Cyprian, nicht akzeptabel gewesen wäre⁷⁰.

3. Die Reaktion Cyprians auf die Befolgung des Opferedikts und ihre Darstellung in der Forschung

Nach der Skizzierung des historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrundes, vor dem sich die Anordnung einer allgemeinen *supplicatio* durch Decius vollzieht, ist nun nach den Gründen für die kirchliche Reaktion den Gemeindegliedern gegenüber zu fragen, die dem kaiserlichen Gesetz Folge geleistet oder sich zumindest den Anschein gegeben haben, ihm nachzukommen, um auf diese Weise den harten Strafen zu entgehen, die ihnen im Falle der Gehorsamsverweigerung drohten. Zunächst ist festzustellen, daß die aktive Teilnahme eines Christen an einem heidnischen Kultakt, wie er im Gesetz des Decius gefordert ist, der Verleugnung des Glaubens gleichkommt; denn durch die Befolgung des kaiserlichen Dekrets macht sich ein Christ der Idololatrie schuldig und schließt sich damit aus der kirchlichen Gemeinschaft aus. Der Rückfall in die pagane Religion bedeutet den Verlust der Taufgnade⁷¹, worauf Cyprian ausdrücklich hinweist, wenn er die Frage stellt, ob ein Christ, der bereits dem Teufel entsagt habe, imstande sein könne, Christus zu entsagen⁷². In der Darbringung eines Opfers vor den Göttern sieht Cyprian die Verkehrung der Taufe in ihr Gegenteil; denn statt zum Leben, das die Opfernden zwar äußerlich gesehen retten, eilen sie in Wirklichkeit ihrem geistlichen Tod entgegen, indem sie ihr Heil, ihre Hoffnung und ihren Glauben verlieren und gleichsam selbst zum Opfertier werden, das auf dem Altar verbrannt wird⁷³.

Obwohl über die Schwere des Vergehens, dessen sich die Gefallenen schuldig gemacht haben, kein Zweifel besteht, setzt sich Cyprian nach Beendigung der Verfolgung angesichts der großen Zahl der *lapsi*, die in die Kirche zurückkehren wollen, für eine differenzierte Beurteilung der jeweiligen Fälle ein. Er erklärt, daß man einen Unterschied machen müsse zwischen den *sacrificati*, die sich regelrecht zum Opfer gedrängt haben, und jenen, die sich erst nach Folterungen bereit fanden, das vorgeschriebene

Opfer darzubringen. Von diesen seien nochmals die *libellatici* zu unterscheiden, die sich einen Opferschein (*libellus*) beschafft haben, ohne jedoch zu opfern⁷⁴.

Allein diese beiden Gruppen sind es, denen das seelsorgerliche Bemühen Cyprians gilt⁷⁵. Er möchte die allzu großzügige Ausstellung der *libelli pacis* seitens der *confessores*, durch die den *lapsi* eine Rückkehr in die Kirche ohne vorherige Buße möglich sein sollte, eingeschränkt wissen, um Unruhe in den Gemeinden zu verhindern und seiner Verantwortung als Bischof gerecht zu werden, dem nach Beratung auf zwei Synoden in Karthago und in Abstimmung mit Bischof Cornelius von Rom letztlich die Lösegewalt und damit die Rekonziliation der Gefallenen obliegt⁷⁶.

Die Tatsache, daß neben der Bezeichnung *sacrificati* und *libellatici* auch die Begriffe *acta* bzw. *accepta facientes* zur Kennzeichnung von *lapsi* hinsichtlich ihres Vergehens im Corpus der Schriften Cyprians auftauchen⁷⁷, hat besonders die ältere Forschung zum Anlaß genommen, von mindestens drei, wenn nicht sogar vier Klassen von Abgefallenen zu sprechen, deren Schuld unterschiedlich eingestuft wurde, ohne danach zu fragen, ob diese Auffassung in den Texten Cyprians einen Rückhalt findet⁷⁸. Diese einmal verbreitete Meinung ist auch in neuere Handbücher und Lexika eingegangen⁷⁹ und wird erst neustens nicht mehr vertreten⁸⁰. Eine exakte Darlegung des Sachverhalts steht aber noch aus.

Bei den lediglich im Brief der römischen Gemeinde an Cyprian neben den *libellatici* genannten *acta facientes*⁸¹ handelt es sich um Christen, die ohne zu opfern durch Mittelspersonen eine Eintragung in die amtliche Liste erreicht und sich desselben Vergehens wie die *libellatici* schuldig gemacht haben: sie erweckten den Anschein, das Opfer vollzogen zu haben. Ihre Erwähnung durch die römischen Presbyter gewährt zwar einen Einblick in die Praxis der Behörden in der Hauptstadt des Reiches, gestattet aber nicht, sie als Sondergruppe zu betrachten, zumal sie in dem Schreiben auf eine Stufe mit den *libellatici* gestellt und zusammen mit ihnen nur von den *sacrificati* abgehoben werden⁸².

Im Brief Cyprians an den Bischof Antonianus erscheint im Zusammenhang mit einem Gerücht, das die Gegner des Cornelius austreuten, der Begriff *turificati*⁸³. Um Cornelius herabzusetzen, behaupten sie, er halte Gemeinschaft mit Trofimus, einem Bischof, der wohl zur Gruppe derer gehörte, die nach einer Täuschung Novatian die Bischofsweihe erteilt hatten⁸⁴. Daß Trofimus nicht zu den *lapsi* zählte, sondern Schismatiker war, zeigt die Äußerung Cyprians, dieser habe seinen Irrtum eingesehen und habe auch seine Gemeinde wieder zur Gemeinschaft mit dem rechtmäßigen Bischof Cornelius zurückgeführt⁸⁵.

Das zweite Argument, das die Gegner des Cornelius ins Feld führen, ist die Behauptung, er stehe in Gemeinschaft mit Weihrauchopferern. Die Bezeichnung *turificati*, deren Einordnung in den Kontext der Ereignisse, die mit der von Decius befohlenen *supplicatio* in Zusammenhang stehen,

Schwierigkeiten bereitet, hat zu Mißverständnissen und weitreichenden Fehlinterpretationen geführt.

So werden die erwähnten *turificati* als eine Gruppierung von *lapsi* ge- deutet, deren Vergehen vermeintlich weniger schwer eingestuft wurde als das der *sacrificati*⁸⁶, obwohl sonst nie mehr von ihnen die Rede ist. Träfe diese Behauptung zu, hätten sie sicher in den Auseinandersetzungen um die Bußfrage eine Rolle gespielt. Außerdem hat es angeblich in Nordafrika *turificati* gegeben⁸⁷, jedoch kennt Cyprian in seiner Gemeinde und denen seines Sprengels eine solche Praxis nicht. Bihlmeyer möchte aufgrund des Ausdrucks *turificati* sogar den Schluß ziehen, daß faktisch das Weihrauchopfer genügte⁸⁸, und Bludau führt Ersparnisgründe der römischen Behörden dafür an, daß sie sich mit einer Weihrauchspende zufrieden gaben⁸⁹; aber diese Verfahrensweise wird im Hinblick auf das Opfergebot des Decius nicht durch die Texte bestätigt. Koch ist der Ansicht, daß es keinen Unterschied zwischen *turificati* und *sacrificati* gebe⁹⁰, weil die *turificati* in demselben Brief Cyprians als *sacrificati* bezeichnet würden⁹¹. Dem ist zu entgegnen, daß die *turificati* in diesem Brief nicht mit den Maßnahmen des Decius in Verbindung gebracht werden.

Es gilt festzuhalten, daß Cyprian im Zusammenhang mit dem decischen Opferdekret von Tier- und Schlachtopfern spricht⁹², was von Dionysios von Alexandrien⁹³ und auch dem Martyrium des Pionius⁹⁴, das er in Smyrna erlitten hat, bestätigt wird. Außerdem gehörte das Essen der Opfergaben zum Kultakt, was Cyprian verschiedentlich zum Ausdruck bringt⁹⁵ und selbst hinsichtlich der *libellatici* erwähnt. Diesen hält er angesichts einer erneuten Bedrohung als Beispiel aufrechter Gesinnung das alttestamentliche Martyrium des greisen Eleazar vor Augen, dem man die Möglichkeit bot, die Anordnung des Königs, vom Opferfleisch zu essen, zu umgehen und sein Leben zu retten, worauf er jedoch den Tod dem Betrug vorzog⁹⁶. Auch das Pionius-Martyrium berichtet vom Verzehren des Opferfleisches⁹⁷. Aber nicht nur christliche Quellen kennen diese Opferpraxis; in diesem Fall stehen uns die ägyptischen *libelli*, die die römischen Behörden als Opferzeugnisse ausstellten, als „objektive“ Zeugen zur Verfügung. Sie weisen insgesamt die Formel ἔσπισα καὶ ἔθυσα καὶ τῶν ἱερῶν ἐγευσάμην auf⁹⁸. Daß bei dem Begriff θεῖν nicht an das Streuen von Weihrauch in das Opferfeuer zu denken ist, zeigt mit Ausnahme der ältesten Literatur⁹⁹ der griechische Sprachgebrauch¹⁰⁰, und weisen ebenfalls die christlichen Quellen aus¹⁰¹. Die Aussage, die römischen Behörden hätten sich aus welchen Gründen auch immer mit einem Weihrauchopfer begnügt, läßt sich aufgrund des Textbefundes in keiner Weise rechtfertigen. Wegen der Übereinstimmung der Zeugnisse aus Nordafrika, Ägypten, Kleinasien und Rom ist anzunehmen, daß die *supplicatio* im gesamten Imperium Romanum in derselben Weise vollzogen wurde. Damit ist die Annahme der *turificati* als Sondergruppe in den Reihen der *lapsi* bezüglich des decischen Opferedikts hinfällig.

Dennoch bedarf der Begriff der *turificati* einer Klärung, da er sich nicht mit dem allgemeinen Opferbefehl in Zusammenhang bringen läßt. Die *turificati* müssen sich also einem Gesetz gebeugt haben, das unabhängig vom decischen Opferdekret gegen die Christen Anwendung gefunden hat. Daß ein solches Gesetz zur selben Zeit neben der Anordnung zur *supplicatio* zur Durchführung gelangt ist, läßt sich im Bericht des Dionysios von Alexandrien über die Auswirkungen des kaiserlichen Opferbefehls in seiner Gemeinde beobachten. Dionysios teilt dort unter anderem das Martyrium eines gewissen Nemesion mit, der zunächst fälschlich als Räuber angeklagt, schließlich aber als Christ angezeigt und vom Statthalter nach grausamen Martern zum Tode verurteilt worden ist¹⁰². Daraus ist zu schließen, daß die Verordnung bezüglich der Christen, die bereits aus trajanischer Zeit stammte¹⁰³, weiterhin Gültigkeit besessen hat. Sie besagte, daß jemand, der wegen seines Christseins angezeigt wurde, vor den Bildern der Götter und des Kaisers ein Weihrauch- und Weinopfer darbringen mußte, um sich auf diese Weise von dem Vorwurf zu reinigen; anderenfalls hatte er mit der Todesstrafe zu rechnen¹⁰⁴. Diejenigen also, die sich diesem Gesetz gefügt haben, können mit vollem Recht *turificati* genannt werden und damit gleichzeitig auch *sacrificati*. Offensichtlich denkt Cyprian im Kontext der Gerüchte um Cornelius an solche Fälle, die sich zwar zur selben Zeit zuge tragen haben, jedoch nicht mit den Vorgängen um das decische Opferedikt in Verbindung gebracht werden können. Da er aber sowohl in seinen Briefen wie in der Schrift „de lapsis“ nur auf den allgemeinen Opferbefehl Bezug nimmt, kann er die *turificati* nicht zur Gruppe der *lapsi*, die diesem Befehl Folge geleistet haben, zählen. Für ihn stellt sich während und nach Beendigung der Verfolgung im Hinblick auf die *lapsi* nur die Frage, welche Maßnahmen gegenüber *sacrificati* und *libellatici* aus theologischen Erwägungen angemessen erscheinen.

4. Die Auffassung Cyprians von der Eucharistie als entscheidendes Kriterium für seine Beurteilung der *lapsi*

Wenn auch die Schuld der *lapsi* im tatsächlichen oder vorgetäuschten Rückfall in die Idololatrie und damit in der Profanierung der *sanctitas fidei* besteht¹⁰⁵, so hat sie für Cyprian noch eine weitere Dimension, die einen Kernpunkt des christlichen Glaubens, die Eucharistie, berührt. Da er der erste Kirchenschriftsteller ist, der in einem seiner Briefe¹⁰⁶ eine zusammenhängende Abhandlung über die Eucharistie vorgelegt hat und auch in seiner Vaterunsererklärung dieses Thema besonders herausstellt¹⁰⁷, verwundert es nicht, daß ebenfalls im Hinblick auf die *lapsi* – der Akzent liegt dabei auf den *sacrificati* – die Gedanken Cyprians zur Eucharistie, die zur Mitte seines theologischen Denkens gehören, eine entscheidende Rolle spielen.

Das Vergehen der *sacrificati*, die vom Opferwein und Opferfleisch genossen haben¹⁰⁸, bewertet Cyprian deshalb als so schwerwiegend, weil er im paganen Opfermahl das dämonische Zerrbild des christlichen Opfermahls, der Eucharistie, erblickt¹⁰⁹. Das Bewußtsein der Analogie von heidnischem und christlichem Opfer und deren Konkurrenz scheint aber weder bei den Gemeindemitgliedern Cyprians noch bei allen Klerikern vorhanden gewesen zu sein, weshalb er es wegen des Ausschließlichkeitscharakters des christlichen Opfers und im Sinne einer klaren Trennung von antiker Religion und Christentum noch während der Verfolgung für notwendig erachtet, in einem Brief an seine Priester und Diakone diese Auffassung einzuschärfen, um sie zur Durchführung einer strengen Bußdisziplin anzuhalten¹¹⁰. Zur Unterstreichung seiner Beurteilung des paganen und des christlichen Opferkultes zieht Cyprian den Apostel Paulus als entscheidende Autorität heran, der in vergleichbarer Situation den Korinthern die Ausschließlichkeit des Herrenmahles mit den Worten deutlich gemacht hatte: „*non potestis calicem Domini bibere et calicem daemoniorum. non potestis mensae Domini communicare et mensae daemoniorum*“¹¹¹. Cyprian beruft sich bewußt auf die Hl. Schrift als objektive Norm für seine Entscheidung, um seinen Untergebenen zu zeigen, daß es ihm nicht darum geht, seine Meinung als vorgesetzter Bischof durchzusetzen, sondern um die Klärung einer Frage, die das Heil der Gefallenen und der christlichen Gemeinde insgesamt betrifft¹¹². Die Worte des Paulus dienen ihm dazu, die Lage der *lapsi* zu veranschaulichen: Sie sind durch die Teilnahme an dem von Decius geforderten Opfer in den Einflußbereich der Dämonen geraten und stehen daher außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ohne Buße und Handauflegung durch den Bischof und den Klerus zur Eucharistie zuzulassen, würde bedeuten, den Leib des Herrn zu profanieren; die *lapsi* würden, paulinisch ausgedrückt, schuldig am Leib und Blut des Herrn¹¹³.

Noch eindringlicher beleuchtet Cyprian in der Schrift „de lapsis“ das Problem der Gefallenen. Diese Abhandlung entstand unmittelbar nach Beendigung der Verfolgung im Frühjahr 251, als er nach Karthago zurückgekehrt war. Der Stil der Schrift mit ihren Antithesen und Beispielreihen zeigt, daß Cyprian dazu eine seiner Predigten als Grundlage gedient haben mag.

Er geht abermals auf das Problem ein, daß den *sacrificati* auf Vermittlung der *confessores* leichtfertigerweise die Gemeinschaft mit der Kirche gewährt worden ist. Dieser erlangte Friede mit der Kirche ist jedoch trügerisch und nichtig, denn er ist entgegen der Strenge des Evangeliums, gegen Gottes Gesetz, erteilt worden¹¹⁴. Auch hier beruft sich Cyprian wieder auf die Norm der Schrift¹¹⁵, die als Gesetz das entscheidende Kriterium für die einzuhaltende *disciplina* darstellt, wobei zu erkennen ist, daß er keine neuen oder unzumutbaren Forderungen aufstellen will, sondern sich nur der auf das Evangelium gründenden Tradition verpflichtet weiß.

So läßt Cyprian keinen Zweifel daran, wie diejenigen zu beurteilen

sind, deren Teilnahme am staatlich geforderten Opfermahl er äußerst realistisch schildert. Mit der Bezeichnung *arae diaboli* als Metapher für den paganen Kultakt will er das Bewußtsein der *lapsi* für ihre Schuld wecken und ihnen deutlich machen, welche neue Schuld sie auf sich laden, wenn sie sich als *infecti* und *sordidi* an das *sanctum Domini*, die Eucharistie, wagen¹¹⁶. Ihnen hält er neben Lev 7, 20 wiederum die Aussage des Paulus aus 1 Kor 10, 21 entgegen und gibt damit zu erkennen, daß sie gar nicht in der kirchlichen Gemeinschaft stehen können. Die *arae diaboli* sind in diesem Zusammenhang als eine Ausdrucksvariation der paulinischen *mensa daemoniorum* zu betrachten, wobei wohl der Einfluß Tertullians¹¹⁷ zu spüren ist, der den Teufel als *princeps daemonum* bezeichnet¹¹⁸. Da er ihm als Inbegriff aller dämonischen Mächte gilt, verwendet er diesen Terminus als kollektiven Singular¹¹⁹, worin ihm Cyprian offensichtlich folgt.

Cyprian kann bei der Erörterung der Teilnahme am paganen Opfermahl die Stelle aus dem Korintherbrief zitieren, weil das *tertium comparationis* sowohl bei Paulus wie bei ihm im Begriff der *κοινωνία* bzw. der *communicatio*¹²⁰ liegt; denn nach christlicher wie antiker Auffassung stiftet das Kultmahl Gemeinschaft zwischen dem Gott, dem das Opfer gilt, und den Mahlteilnehmern¹²¹. Daß die paganen Opfer den bösen Dämonen und den Mächten der Unterwelt gelten, ist schon Überzeugung der Septuaginta¹²², und auch Paulus sieht die Dämonen als Empfänger des heidnischen Opferdienstes¹²³. Diese Anschauung teilen ebenfalls die christlichen Apologeten, die außerdem das Verlangen der Dämonen nach Nahrung in Form von Opferdampf und Blut¹²⁴ und ihre reale Vereinigung mit den Menschen durch den Genuß der Opferspeise kennen¹²⁵.

Vor diesem durch die Aussagen der Schrift und der christlichen Tradition geprägten Hintergrund spricht Cyprian wiederum in Analogie zum paganen Opfer vom Leib und Blut des Herrn, um bei der Ähnlichkeit der äußeren Zeichen den Unterschied bewußt zu machen und um so eindringlicher hervorzuheben. Er erklärt den unbußfertigen *sacrificati* nochmals nachdrücklich, daß sie der Eucharistie durch ihren Empfang Gewalt antun und sich somit noch tiefer in ihre Schuld verstricken¹²⁶.

Daß die durch das Opfermahl entstandene Gemeinschaft mit den Dämonen und die Gemeinschaft mit Christus in diametralem Gegensatz zueinander stehen, belegt Cyprian gegen Ende seiner Schrift „de lapsis“ mit eindrucksvollen Beispielen aus seiner eigenen Erfahrung¹²⁷. Sie gewähren einen Einblick in seinen Predigtstil und vermitteln gleichzeitig eine Vorstellung von der liturgischen Praxis im damaligen Karthago.

Besonders lehrreich ist für Cyprian der Fall eines kleinen Kindes, das unwissentlich mit seiner Amme an der von Decius vorgeschriebenen *supplicatio* teilgenommen und aufgrund seines Alters statt des Opferfleisches ein Stückchen in Opferwein getauchtes Brot gegessen hat. Als später die Mutter mit diesem Kind beim eucharistischen Opfer erscheint, gibt es durch sein Betragen, das Cyprian wie eine Besessenheit schildert, seine unbewußte

Schuld zu. Als es am Schluß der Feier wider Willen durch den Diakon etwas von dem eucharistischen Wein eingefloßt bekommt, kann es ihn nicht bei sich behalten, was von Cyprian dahingehend gedeutet wird, daß der entweihte Körper nicht imstande war, die Eucharistie aufzunehmen¹²⁸. Weitere warnende Beispiele sind das eines *sacrificatus*, in dessen Hand das eucharistische Brot zu Asche wurde, und das einer Frau, der ähnliches passierte, als sie das Kästchen, in dem sie die Eucharistie aufbewahrte, öffnen wollte¹²⁹.

An den geschilderten Fällen läßt sich einmal die religiöse Praxis in Bezug auf die Eucharistie ablesen. Demnach erfolgt die Austeilung der Eucharistie, die unter beiderlei Gestalten gespendet wird, und zu der selbst kleine Kinder zugelassen sind, durch den Diakon am Ende der Opferfeier. Das Blut Christi wird aus dem Kelch sofort genossen, den Leib Christi empfangen die Kommunizierenden mit ihren Händen, wobei es durchaus üblich ist, die Eucharistie in einem Kästchen mit nach Hause zu nehmen, so daß auch diejenigen sie empfangen können, die verhindert sind, an der Eucharistiefeier teilzunehmen¹³⁰.

Zum anderen unterstreicht der Grundtenor der Beispiele, die zur eindringlichen Ermahnung der *lapsi* dienen, in die Cyprian auch die *libellatici* einschließt¹³¹, abermals den Ausschließlichkeitscharakter des christlichen Opfermahls. Im Hinblick auf die Eucharistie als Zentrum des christlichen Glaubens gibt es kein Sowohl-Als-Auch und keinen Kompromiß. Die Teilnahme am paganen Opfer, an der *mensa daemoniorum*, bedeutet Trennung von der *mensa Domini*, der Gemeinschaft mit dem Herrn, die in der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck findet. Gemeinschaft mit der Kirche und Teilnahme an der Eucharistie sind deshalb nicht nur zwei einander zugeordnete Größen, sondern bedingen sich gegenseitig¹³². Daher betont Cyprian mit Blick auf die *lapsi* ständig die Bedeutung ihrer Wiedereingliederung in die Kirche, die das *ius communicationis* erneuert, das sich in erster Linie auf die Teilnahme an der Darbringung des Opfers Christi und den Empfang der Eucharistie erstreckt¹³³. Wer, wie die *lapsi*, dieses Recht durch ein schweres Vergehen verwirkt, schließt sich aus der Gemeinschaft aus und ist vom Leib Christi getrennt¹³⁴. Aufgrund der engen Verflechtung von Eucharistie und eucharistischer Gemeinschaft = Kirche kann Cyprian vom Leib Christi sowohl unter eucharistischem wie unter ekklesiologischem Aspekt sprechen, wobei er den Gedanken der paulinischen Theologie von der Kirche als dem mystischen Leib Christi¹³⁵ aufgreift¹³⁶.

Seine Überlegung zu diesem Thema legt Cyprian im Brief an Caecilius dar, in dem er sich gegen die Praxis der Aquarier wendet und dem Adressaten den Grund dafür erklärt, warum der Kelch des eucharistischen Opfers weder allein mit Wasser noch allein mit Wein dargebracht werden kann¹³⁷. Denn sowohl die Verbindung von Wasser und Wein im Kelch der Eucharistie wie auch die von Wasser und Mehl zum eucharistischen Brot gelten ihm als Symbol für die Vereinigung der Gläubigen mit Christus. Wie die

Mischung von Wein und Wasser im Kelch nicht mehr auflösbar ist, so gibt es auch keine Trennung von Christus und seiner Kirche, die Cyprian nicht als eine abstrakte Größe sieht, sondern als eine Gemeinschaft, die den Glauben bewahrt¹³⁸. In gleicher Weise wird das eucharistische Brot, das aus vielen Körnern besteht, zum Bild für die Einheit des Leibes Christi¹³⁹. Aufgrund dieser Einheit ist die eucharistische Gabe einmal das Zeichen der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche und zugleich auch der Ort, in dem sich diese Verbindung vollzieht¹⁴⁰. Daher ist es nur folgerichtig, wenn Cyprian bei der Erklärung der Vaterunserbitte „unser tägliches Brot gib uns heute“ darauf hinweist, daß die Gläubigen, nämlich diejenigen, die in Christus sind, täglich die Eucharistie empfangen, um die Gemeinschaft mit ihm aufrechtzuerhalten und nicht vom Leib Christi getrennt zu werden¹⁴¹. Einen weiteren Gesichtspunkt – den Ausblick auf die Eschatologie – fügt Cyprian hinzu, wenn er mit Berufung auf das Johannesevangelium¹⁴² die Eucharistie als Speise des Heils betrachtet, die das ewige Leben gewährt. Wenn sich Gläubige vom Leib Christi – hier ist sowohl die eucharistische wie die ekklesiologische Komponente mitzuhören – getrennt haben, so fürchtet Cyprian, dessen Sorge um die *lapsi* sicher mitschwingt¹⁴³, für ihr Heil¹⁴⁴. Am Schluß seiner Auslegung der Vaterunserbitte faßt er die Elemente, die das Christsein = das *in Christo vivere* ausmachen, nochmals zusammen: Es sind die Bewahrung der Taufgnade = *sanctificatio* und die Verbindung mit dem *corpus Christi*, wobei aufgrund der durch Christus garantierten Vereinigung von *ecclesia* und *eucharistia* im Begriff des *corpus Christi* beide Deutungsmöglichkeiten enthalten sind¹⁴⁵.

Die theologischen Erwägungen Cyprians zur Verbindung von Eucharistie und Kirche unterstreichen erneut, warum sich für ihn das Problem der *lapsi* mit solcher Dringlichkeit stellt. Bei der Forderung der Buße, die die *lapsi* leisten sollen, geht es nicht allein um eine Frage der kirchlichen Disziplin, die die Rechte des Bischofs berührt, sondern um ein zutiefst theologisches und zugleich auch pastorales Anliegen, um das Heil derjenigen, die sich vom Leib Christi getrennt haben.

Diese Sorge bestimmt Cyprian, angesichts einer erneut drohenden Verfolgung auf der 2. Synode von Karthago 252 dafür einzutreten, alle *lapsi* sofort wieder in die Kirche aufzunehmen, denn bei dem Ausmaß des Abfalls während der gerade erst zu Ende gegangenen decischen Verfolgung erscheint es ihm untragbar, daß eine so große Anzahl von Christen gegebenenfalls bis zum Lebensende von der Kirche ausgeschlossen bliebe¹⁴⁶. Die Wiederaufnahme in die Kirche und die damit verbundene Zulassung zur Eucharistie soll die Gläubigen aber auch zum Martyrium befähigen, das nach Meinung Cyprians nur derjenige auf sich zu nehmen vermag, den die Kirche zu diesem Kampf rüstet und durch den Empfang der Eucharistie stärkt¹⁴⁷.

Der martyrologische Bezug der Eucharistie resultiert ebenfalls aus dem Gedanken der Einheit, die dieses Sakrament zwischen Christus und den

Gläubigen stiftet¹⁴⁸. Wenn sie dadurch den Status des *in Christo esse*¹⁴⁹ annehmen, werden sie einbezogen in das Geschick dessen, an dem sie Anteil haben; sie sind Teilnehmer am Mysterium des Herrn. Diese auch im griechischen Denken beheimatete Vorstellung steht hinter der Aussage Cyprians von der Eucharistie als dem *sacramentum dominicae passionis et nostrae redemptionis*¹⁵⁰. Darin liegt auch der Grund, warum nur die Christen zum Martyrium bereit sein können, die durch die Eucharistie in der Gemeinschaft mit Christus stehen, da die μέθεξις die μίμησις impliziert. Nicht umsonst zieht Cyprian die Parallele zwischen dem Blut Christi in der Eucharistie und dem Blut, das die Martyrer vergießen, zwischen dem Kelch des Herrn, den sie in der Gemeinschaft der Kirche trinken, und dem Kelch des Martyriums¹⁵¹. Mit dem Ausdruck *poculum martyrii* spielt Cyprian sicher auf den Kelch als Symbol des Leidens an, von dem Jesus beim Gebet in Gethsemani gesprochen hat¹⁵², so daß das *tertium comparationis* im Leiden und Kreuz des Herrn zu sehen ist. Diesen Gedanken führt Cyprian ebenfalls in einem Brief an römische Bekenner aus, die er mit den Trauben im Weinberg des Herrn vergleicht, die zu Wein gekeltert werden. Doch statt des Weines vergießen sie ihr Blut, indem sie in mutiger Entschlossenheit, das Leiden zu ertragen, den Kelch des Martyriums leeren¹⁵³. Auch an dieser Stelle steht das Martyrium in engster Verbindung zur Passion des Herrn, wenn wiederum vom *poculum martyrii* die Rede ist, und zur Eucharistie, da er in einem weiteren Brief mit denselben Worten vom eucharistischen Wein spricht, der aus einer Vielzahl von Trauben gewonnen wird¹⁵⁴. In beiden Fällen sind die Trauben eine Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen, die geeint durch die Eucharistie in der Nachahmung Christi, die in letzter Konsequenz in der Hingabe des Lebens gipfeln kann, auf ihr Ziel, das ewige Leben, hinsteuern.

Die Eucharistie als *commemoratio passionis Domini*¹⁵⁵ impliziert die Vorbereitung auf das Martyrium, wodurch Gott wirkliche Opfer zugeführt werden¹⁵⁶. Der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn bedeutet für den Christen, auch selbst zum Opfer zu werden; denn es entsteht eine Konformität zwischen demjenigen, der an der Opferfeier teilnimmt, und seiner eigenen Opfergabe, d. h. seiner demütigen Gesinnung, zwischen dem eucharistischen Opfer und dem Opfer, das im Martyrium besteht. Unter diesem Aspekt deutet Cyprian die Erzählung des Opfers von Kain und Abel¹⁵⁷. So wird Abel, der als Gerechter vor Gott in ehrfürchtiger Haltung sein Opfer darbringt, selbst zum Opfer für Gott. Als erster Martyrer ist er der Vorläufer des Leidens des Herrn und gleichzeitig das Vorbild für alle Martyrer nach ihm.

Die Eucharistie als *sacramentum passionis Domini* ist zugleich Ursprung und Bereitung zum Martyrium, wie das Martyrium Teilnahme am eucharistischen Opfer und damit am Opfer Christi selbst ist.

Die Einstellung eines Christen, der angesichts der erneuten Bedrohung die durch die Eucharistie gestiftete Gemeinschaft mit Christus bewahren

will, wozu Cyprian auch die *lapsi* ermahnt¹⁵⁸, schildert er in der Auslegung von Eph 6, 17, die er der Situation entsprechend anpaßt. Der Helm des Heiles¹⁵⁹ wird zum geistlichen Helm, der die Ohren vor dem Anhören der kaiserlichen Edikte, die Augen vor dem Anblick der Götterbilder und die Stirn vor dem Verlust des Kreuzzeichens bewahrt; er schützt den Mund, damit die Zunge das Bekenntnis zu Christus ablegen kann. Die rechte Hand soll sich mit dem geistlichen Schwert bewaffnen, um im Gedenken an den Empfang des Leibes des Herrn die unheilvollen Opfer zurückzuweisen und schließlich die Krone des ewigen Lebens zu erlangen¹⁶⁰. Nochmals klingt hier deutlich die Auffassung an, die Cyprians Leitmotiv bei der Behandlung der *lapsi* ist: Paganes und christliches Opfer schließen einander aus; es gibt keine Gemeinsamkeit zwischen der *mensa Domini* und der *mensa daemoniorum*.

Die in der Exegese des Epheserbriefes zum Ausdruck kommende Haltung des Christen angesichts der Verfolgung predigte Cyprian als Bischof von Karthago seinen Gemeindemitgliedern nicht nur, sondern besiegelte sie durch sein Beispiel, als er am 14. September 258 während der Verfolgung unter Valerian das Martyrium erlitt.

¹ Firmilian bei Cypr. ep. 75,10 (CSEL 3,2 816,19–27; in dieser Arbeit werden die Schriften Cyprians nach der Ausgabe von W. Hartel in: CSEL 3, Wien 1868–1871 zitiert; die Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE) spricht von Verfolgungen in Kappadokien und Pontus. Auf diese Ereignisse spielt auch Orig. comm. in Matth. 39(GCS 38,75) an; vgl. J. Vogt, Art. Christenverfolgung I (historisch), in: RAC 2 (1954) 1183; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church (Oxford 1965) 391; G. W. Clarke, Some Victims of the Persecution of Maximinus Thrax, in: Historia 15 (1966) 450f.; J. Moltbagen, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (= Hypomnemata 28) (Göttingen² 1975) 49–60.

² Cypr. laps. 5(240,8); Lact. mort.pers. 3,5 (SChr 39, 82,25): *sed enim postea pax longa rupta est*.

³ Moltbagen (Anm. 1) 60; K. Gross (E. Liesering), Art. Decius, in: RAC 3 (1957) 618.

⁴ Hippolyt widmete seinen Traktat über die Auferstehung Aquilia Severa, Julius Africanus leitete im Auftrag von Alexander Severus die öffentliche Bibliothek im Pantheon in Rom; vgl. J. Moreau, Die Christenverfolgung im römischen Reich (Berlin 1961) 79; Moltbagen (Anm. 1) 50; F. Granger, J. Africanus and the Library of the Pantheon, in JThSt 34 (1933) 157–161.

⁵ Eus. h.e. 6,21,3–4 (SChr 41,121).

⁶ H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain (Brüssel 1951) 37.

⁷ H. U. Instinsky, Die Alte Kirche und das Heil des Staates (München 1963) 57; W. Eck, Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr., in: Chiron 1 (1971) 381–406; Moltbagen (Anm. 1) 46.

⁸ Eus. h.e. 6,28 (SChr 41,130); vgl. Vogt (Anm. 1) 1183; Moltbagen (Anm. 1) 52–54.

⁹ de princ. 4,1,1 (GCS 5,293,9–16); weitere Beispiele in der Textsammlung bei A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (Berlin 1924) 535–538; ähnlich urteilte auch Cypr. unit. eccl. 3 (211,13–15); vgl. Lact. mort. pers. 3,5 (SChr 39,82,21–24).

¹⁰ vit. Plot. 16.

¹¹ Dionysios von Alexandrien bei Eus. h. e. 7,10,3 (SChr 41,176); vgl. Eus. h. e. 6,34 (SChr 41,137); dazu *E. Stein*, Art. Philippus Arabs (Julius nr. 386), in: PWRE 10,1 (1917) 768 ff.; *Vogt* (Anm. 1) 1183; *Molthagen* (Anm. 1) 59.

¹² hom. in Jer. 4,3 (GCS 6,25,18–26,5); hom. in Jesu Nave 7,4 (GCS 30,331,3–19).

¹³ laps. 6(240,13–241,10).

¹⁴ bei Eus. h. e. 6,41,11–13 (SChr 41,147–148).

¹⁵ *A. Alföldi*, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus (Darmstadt 1967) 312–335; *G. Alföldi*, Der Heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches, in: *Historia* 22 (1973) 479–501; *ders.*, Römische Sozialgeschichte (Wiesbaden 1975) 193–244.

¹⁶ *E. Liesering*, Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius (Diss. Würzburg 1933) 61 f.

¹⁷ Unter diesem Aspekt interpretierte Livius die römische Geschichte; vgl. *G. Stübler*, Die Religiosität des Livius (= Tüb. Beiträge 35) (1941 Neudr. 1964); *A. Wlosok*, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: *Antike und Abendland* 16 (1970) 39–53.

¹⁸ Monumentum Ancyranum 8, Horaz, carm. 3,6.

¹⁹ Zur Abfassungszeit der Maecenasrede vgl. *J. Bleicken*, Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie, in: *Hermes* 90 (1962) 446; *Frend* (Anm. 1) 332; *F. Millar*, A Study of Cassius Dio (Oxford² 1964) 103 f.

²⁰ Cass. D. 52,36,1 ff.: . . . τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτὸς τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκαζε, τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τι περι αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα, ὧν [ὁ] καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἂν τινος προστιμήσειεν, ἀλλ' ἅτι καὶ καινὰ τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφέροντες πολλοὺς ἀναπειθοῦσιν ἀλλοτριονομεῖν, κὰκ τοῦτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἐταιρεῖαι τε γίνονται, ἅπερ ἤκιστα μοναρχία συμφέρει. μήτ' οὖν ἀθέω τινὶ μήτε γόητι συγχωρήσης εἶναι. Vgl. *Vogt* (Anm. 1) 1179; *Gross (Liesering)* (Anm. 3) 617; *Molthagen* (Anm. 1) 76 f.

²¹ Eus. h. e. 6,41,1–9 (SChr 41,145–147).

²² Eus. h. e. 6,41,9 (SChr 41,147); *Lact. mort. pers.* 4,2 (SChr 39,82); vgl. *Gross (Liesering)* (Anm. 3) 622.

²³ Vgl. z. B. die *Predigt de lapsis* und die Briefe Cyprians; Dionysios von Alexandrien bei Eus. h. e. 6,41,1 u. 10 (SChr 41,145 u. 147) und *Gregor von Nyssa*, vit. Greg. Thaum. (PG 46,944C).

²⁴ Veröffentlicht bei *J. R. Knipfing*, The Libelli of the Decian Persecution, in: *HThR* 16 (1923) 345–390; *A. Bludau*, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius, in: *RQ Suppl.* 27 (1931); ein weiteres Exemplar desselben Inhalts bringt *J. Schwartz*, Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce, in: *RB* 54 (1947) 365–369.

²⁵ *Knipfing* (Anm. 22) Nr. 3.

²⁶ Anm. 15.

²⁷ Anm. 1.

²⁸ *Ch. Saumagne*, La persécution de Dèce à Carthage d'après la correspondance de s. Cyprien, in: *BSNAF* (1957) 23–42; *ders.*, La persécution de Dèce en Afrique, in: *Byzantion* 32 (1962) 1–29; *ders.*, Saint Cyprien, évêque de Carthage, „pape“ d'Afrique (Paris 1975).

²⁹ Anm. 1.

³⁰ Von Frauen und Kindern sprechen die *libelli* bei *Knipfing* (Anm. 22) Nr. 7,30,31,32,35,36; damit stimmen überein *Cypr. ep.* 55,13(633,8); 6,3(482,22–483,4); *laps.* 9(243,9–18); Eus. h. e. 6,41,18–20 (SChr 41,149–150).

³¹ Diese Absicht der Christenverfolgung betont *A. Heuß*, Römische Geschichte (Braunschweig 1964) 429.

³² Daß diese Gedanken in der Mitte des 3. Jh.s eine Rolle spielten, zeigt die Antwort Cyprians an *Demetrianus*, der die Christen aufgrund der Vernachlässigung der Götterverehrung als Urheber des allgemeinen Unheils ansah; vgl. *ad. Dem.* 3 (352,20 f.).

³³ Vgl. *Mon. Ancyr.* 9u.25; *Molthagen* (Anm. 1) 70–77.

³⁴ *Liesering* (Anm. 15) 54; *Vogt* (Anm. 1) 1184; *N. H. Baynes*, *The Great Persecution*, in: *CAH* 12 (1939) 656; *Moltbagen* (Anm. 1) 74.

³⁵ *A. Wilhelm*, in: *AJA* 38 (1934) 180 = *P. Giss.* 40 I Z. 6–7: . . . ἐὰν ὁ [π] εισέλθ[ωσ] ἰν εἰς τοὺς ἔμοδος ἄν [θρ]ώπους [ὡς] Ῥωμαίους εἰς τὰ ἱερὰ τῶ) ν θεῶν συνει [σ] ἐνέγ[κοι] μ; vgl. *Ch. Sasse*, *Die Constitutio Antoniniana. Eine Untersuchung über den Umfang der Bürgerrechtsverleihung auf Grund des Papyrus Giss. 40 I* (Wiesbaden 1958) 32–36; *P. Keresztes*, *The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla*, in: *AJPh* 91 (1970) 450; *Liesering* (Anm. 15) 37 ff.

³⁶ *Z. B. Knipfing* (Anm. 22) Nr. 1–40; *Cypr. laps.* 8(242,16); *Cypr. ep.* 43,3 (592,10–13).

³⁷ Vgl. *Cypr. ep.* 5,1(478,17); *Eus. h. e.* 6,39 (SChr 41,141–142); 6,41,13 (SChr 41,148) = *Einkerkerung*; *Cypr. laps.* 13(246,12–15); *Eus. h. e.* 6,39,5 (SChr 41,142) = *Folterungen*; *Eus. h. e.* 6,41,15–23 (SChr 41,148.151) = *Hinrichtungen*; *Moltbagen* (Anm. 1) 69.

³⁸ Vgl. Anm. 20; *R. Freudenberger*, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert* (München 1967) 135–139 versucht die Zwangsmaßnahmen mit den *vota* für den Kaiser in Zusammenhang zu bringen.

³⁹ *Tert. apol.* 4,4 (CCL 1,93,16–20): *cum dure definitis dicendo: „non licet esse vos!“ et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia vultis, non quia debuit non licere*; vgl. *Orig. hom.* in *Jesu Nave* 9,10 (GCS 30,356,24–357,3): *convenerunt enim reges terrae, senatus, populusque et principes Romani, ut expugnarent nomen Jesu et Israel simul. decreverunt enim legibus suis, ut non sint Christiani. omnis civitas, omnis ordo Christianorum nomen impugnat*. Daß nicht nur christliche Schriftsteller die staatlichen Gesetze in dieser Weise interpretierten, zeigt der Wortlaut des Toleranzediktes des Galerius vom Jahr 311, überliefert durch *Lact. mort. pers.* 34 (SChr 39,118,1–2): . . . *ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant*.

⁴⁰ Anm. 20; vgl. *N. Brox*, *Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche*, in: *TrThZ* 75 (1966) 274–282; *W. Schäffe*, *Frühchristlicher Widerstand*, in: *ANRW* 23,1 (Berlin – New York 1979) 627–629; *Millar* (Anm. 19) 179.

⁴¹ Vgl. *A. Wlosok*, *Römischer Kaiserkult, Einführung* (Darmstadt 1978) 52; *R. Turcan*, *Le culte impérial au 3^e siècle*, in: *ANRW* 16,2 (Berlin – New York 1978) 1058; *W. den Boer* (Hrsg.), *Le culte des souverains dans l’empire Romain* (= *Entretiens sur l’antiquité classique* 19) (Vandoeuvres 1973).

⁴² Das Gebet für Kaiser und Reich reicht bis in die früheste Zeit christlicher Überlieferung zurück: 1 *Tim* 2,2; vgl. *O. Cullmann*, *Der Staat im NT* (Tübingen 1961) 61 f.; *L. Koep*, *Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch*, in: *JbAC* 4 (1961) 73 = *R. Klein* (Hrsg.), *Das frühe Christentum im Römischen Staat* (Darmstadt 1971) 330; *J. A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Messe*, 2 (Freiburg 1965) 197 f.; vgl. 1 *Clem.* 60,4–61,2. Dort wird dem heidnischen Kaiser sogar zugebilligt, er handele εὐσεβῶς, wenn er in rechter Weise sein Herrscheramt ausübe, da er den Willen Gottes erfülle. Als weitere Beispiele seien genannt: *Tert. apol.* 30,1 (CCL 1,141,24–25): *nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum*; *Act. Cypr.* 3 (63 Knopf/Krüger/Ruhbach): *hunc (Deum) deprecamur diebus et noctibus pro incolumitate imperatorum*; *Eus. h. e.* 7,11,8 (SChr 41,181): καὶ τοῦτω διηνεκῶς ὑπὲρ τῆς βασιλείας αὐτῶν, ὅπως ἀσάλευτος διαμείνη, ποοσευχόμεθα.

⁴³ *Tert. apol.* 32,2–3 (CCL 1,143,8–13): *sed et iuramus, sicut non per Genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus Geniis*; vgl. *apol.* 30,4–6 (CCL 1,141,23–142,34).

⁴⁴ *Plat. leg.* 909–910b; vgl. *B. Köting*, *Beurteilung des privaten Gelübdes bei Platon, Origenes und Gregor von Nyssa*, in: *Platonismus und Christentum. Festschr. H. Dörrie*, *JbAC Ergzbd.* 10 (1983) 118–119.

⁴⁵ *Cic. leg.* 2,8,19: *separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos, privatim colunto quos rite a patribus cultos acceperint*; *Liesering* (Anm. 16) 46.

⁴⁶ Vgl. Anm. 20.

⁴⁷ *Act. Cypr.* 1 (62 Knopf/Krüger/Ruhbach): *sacratissimi imperatores . . . praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caeremonias recognoscere*.

⁴⁸ Das kommt schon deutlich bei Cyprian zum Ausdruck, wenn er *regnum aeternum et temporaria servitus* in Antithese zueinander rückt: *ad. Fortun. praef.* 5,6 (320,12–13).

⁴⁹ Der Zwei-Reiche-Lehre hat Augustinus in den Büchern 11–22 seines Werkes „de civitate Dei“ bleibenden Ausdruck verliehen; vgl. *U. Duchrow*, Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart ²1983); *B. Köting*, Die Lehre von den zwei Reichen in der Alten Kirche, in: H. Althaus (Hrsg.), Kirche, Ursprung und Gegenwart (Freiburg 1984) 63–78. Die Zwei-Gewalten-Lehre bereitete Synesios von Kyrene vor: ep. 57 (PG 66, 1396 A–B); vgl. *W. Cramer*, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene, in: RQ 72 (1977) 43–56; genauer konstituierte sie Gelasius in seinem Brief an Kaiser Anastasius ep. 8 (20,5–24 Schwartz); vgl. *U. Gmelin*, Geistliche Grundlagen der römischen Kirchenpolitik (Stuttgart 1937) 135–149.

⁵⁰ Porph. frg. 1 (Harnack) = Eus. praep. ev. 1,2; Jul. ep. 79; Misopogon 357C (Hertlein).

⁵¹ Liv. 4,8,2 bedient sich dieses Begriffs im Zusammenhang mit der Einführung der Zensur im Jahr 442 v. Chr.: *idem hic annus censurae initium fuit, rei a parva origine ortae, quae deinde tanto incremento aucta est ut morum disciplinaeque Romanae penes eam regimen, senatui equitumque centuriis decoris dedecorisque discrimen sub ditione eius magistratus, ius publicorum privatorumque locorum, vectigalia populi Romani sub nutu atque arbitrio eius essent*. Vgl. zum Ganzen: Gudeman, Art. disciplina in: ThesLL 5 (1909–1934) 1316–1326; *V. Morel*, Art. disciplina in: RAC 3 (1957) 1213–1229; *O. Mauch*, Der lateinische Begriff „disciplina“. Eine Wortuntersuchung (Diss. Freiburg/Schweiz 1941).

⁵² Vgl. *H. Koller*, Ἐγκόκλιος Παιδεία, in: Glotta 34 (1955) 174–189; *H. Fuchs*, Enklyklios Paideia, in: RAC 5 (1960) 365–398; *H. I. Marrou*, „Doctrina“ et „disciplina“ dans la langue des pères de l'église, in: ALMA 9 (1934) 10.

⁵³ Vgl. z. B. Cic. Sull. 49: . . . *a maioribus esse traditam disciplinam*; prov. 36: . . . *nihil videtur alienius a dignitate disciplinaeque maiorum*; or. 1,3: *perturbatio disciplinae veteris*. An dieser Stelle visiert er die Erschütterung der rechtlichen und politischen Ordnung ebenso an wie den sittlichen Niedergang; vgl. *Mauch* (Anm. 51) 53; *Morel* (Anm. 51) 1218.

⁵⁴ Die Christen verstanden sich seit 1 Petr 2,9 als λαός, γένος oder ἔθνος, das betonte Just. apol. 1,1 ebenso wie Arist. apol. 2,6, Klem. Alex. Strom. 6,106,4 (GCS 15,485,19–23) und Orig. c. Cels. 8,4 (GCS 2,223,18–25); vgl. *G. Bardy*, La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Paris 1949) 217; *N. Brox*, Juden und Heiden bei Irenäus, in: MThZ 16 (1965) 104f. Die Christen wurden nicht mehr als Römer angesehen; vgl. Tert. apol. 24,9 (CCL 1, 135,43–45): *laedimus Romanos nec Romani habemur, quia nec Romanorum deum colimus*; vgl. *Schäpke* (Anm. 39) 618–621.

⁵⁵ Ann. 15,44,4: . . . *deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*; vgl. *W. Nestle*, Odium humani generis, in: Klio 21 (1927) 91–93; *A. Wlosok*, Rom und die Christen, in: Der altsprachliche Unterricht, Reihe 13 Beih. 1 (Stuttgart 1970) 20ff.

⁵⁶ Tert. apol. 37,8 (CCL 1, 149,39–40): *hostes maluistis vocare generis humani* (sc. Christianos); vgl. *E. R. Dodds*, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (New York ²1970) 110; *Schäpke* (Anm. 40) 574–576.

⁵⁷ Vgl. *Saumagne* (Anm. 29) La persécution de Dèce en Afrique 23.

⁵⁸ *Turcan* (Anm. 41) 1077.

⁵⁹ *V. Morel*, Disciplina, le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien, in: RHE 40 (1944/45) 1–45 macht darauf aufmerksam, daß Tertullian den Terminus 319mal verwendet, dabei nur 32mal in profaner Bedeutung.

⁶⁰ Z. B. nat. 1,4,14 (CCL 1,16,1–2); 1,7,8 (CCL 1,18,21–24); apol. 7,3 (CCL 1,98,11); 21,6 (CCL 1,123,26–30) 37,5 (CCL 1,148,25–27); weitere Beispiele bei *Morel* (Anm. 59) 13; *R. Braun*, Deus Christianorum (Paris ²1977) 26f.

⁶¹ Vgl. *Morel* (Anm. 59) 37–39.

⁶² apol. 47,11 (CCL 1, 164,46); vgl. *Braun* (Anm. 60) 444.

⁶³ Strom. 7,56,3 (GCS 17,41,18–19): . . . ἄς ἐκ τῶν ἀμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον. Vgl. *Braun* (Anm. 60) 484.

⁶⁴ idol. 15,8 (CCL 2,1116,28–31): . . . *in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae*,

quousque ab idololatria separamur; vgl. T. D. Barnes, Legislation against the Christians, in: JRS 58 (1968) 32; Alföldi (Anm. 15) 305.

⁶⁵ laps. 5 (240,7–12): *Dominus probari familiam suam voluit et quia traditam nobis divinitus disciplinam pax longa corruerat, iacentem fidem et paene dixerim dormientem censura caelestis erexit, cumque nos peccatis nostris amplius mereremur, clementissimus Dominus sic cuncta moderatus est, ut hoc omne quod gestum est exploratio potius quam persecutio videretur*. Bezüglich der *censura divina* vgl. laps. 6 (241,5) u. 19 (252,6); ep. 13,3 (515,18); B. Kübler, Art. censura, in: RAC 2 (1954) 965–969; A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle 1930 Neudr. Aalen 1967) 144.

⁶⁶ Vgl. H. Dablmann, Clementia Caesaris, in: Neue Jahrbücher 10 (1934) 17–26 = H. Oppermann (Hrsg.) Römertum (Darmstadt 1967) 188–202.

⁶⁷ Vgl. Morel (Anm. 51) 1218.

⁶⁸ Vgl. Cic. off. 1,23; R. Heinze, Vom Geist des Römertums (Darmstadt³ 1960) 59–81; zur Gleichsetzung von *fides* und *disciplina* vgl. Tert. apol. 23,11 (CCL 1,132,60–61); praescr. 19,2–3 (CCL 1,201,6–11): *ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic est veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianorum*. Vgl. Morel (Anm. 51) 1224.

⁶⁹ Vgl. Tac. dial. 38; Plin. ep. 10,78,3; vgl. W. Dürig, Disciplina. Eine Studie zum Bedeutungsumfang des Wortes in der Sprache der Liturgie der Väter, in: SE 4 (1952) 275 f.; B. Studer, Die Soteriologie Cyprians von Karthago, in: Augustinianum 16 (1976) 435.

⁷⁰ Im Zusammenhang mit der Wahl des Cornelius beruft sich Cypr. ep. 45,3(602,5) auf eine kirchliche Tradition, die er nicht durch eine Neuerung gefährden wolle: *non veteres mores obliiti novum aliquid quaerebamus*.

⁷¹ Cypr. laps. 24(254,20): *... quae lavacri vitalis gratiam perdidisset*; ep. 59,13(681,24): *... et amissa sit gratia quae de baptismi sanctificatione percipitur*.

⁷² laps. 8(242,23–24): *stare illic potuit Dei servus et loqui et renuntiare Christo qui iam diabolo renuntiaverat et saeculo?*

⁷³ laps. 8(243,4–6): *ipse ad aras hostia, victima ipse venisti, immolasti illic salutem tuam, spem tuam fumestis illic ignibus concremasti*.

⁷⁴ ep. 55,13–14(633,1–634,8).

⁷⁵ Von den *sacrificati* spricht Cyprian: laps. 2(238,5); laps. 8(242,10–17); laps. 24–26(254,16–256,22); ep. 20,2(528,1); ep. 30,3(551,12); ep. 52,5(619,6); ep. 55,12(632,9); ep. 55,14(633,14); ep. 55,17(636,8); ep. 59,11(678,13); von den *libellatici*: laps. 27 (256,24); laps. 28(258,8–16); ad Fortun. 11(341,20); ep. 30,3(550,24); ep. 55,13(633,2); ep. 55,14(634,2); ep. 55,17(636,7).

⁷⁶ Vgl. ep. 55,4–6(625,19–628,7); vgl. zur Zeit der Verfolgung ep. 18 u. 19(523,13–526,19); nach der 1. Synode von Karthago 251 ep. 55,17 (636,6–9) u. ep. 64,1(717,12–16); nach der 2. Synode von Karthago 252 ep. 57,1(650,16–651,16); vgl. B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (= Theophaneia 1) (Bonn 1940); K. Rahner, Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago, in: ZKTh 74 (1952) 257–276. 381–438 = Gesammelte Schriften 11 (Einsiedeln 1973) 224–324; M. Bévenot, The Sacrament of Penance and St. Cyprian's „De lapsis“, in: ThSt 16 (1955) 175–213; S. Hübner, Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian, in: ZKTh 84 (1962) 171–215; A. Portolano, Il dramma dei lapsi nell' epistolario di Cipriano (Napoli 1972); H. Gültzow, Cyprian und Novatian (= Beiträge zur Historischen Theologie 48) (Tübingen 1975) 122–145.

⁷⁷ *acta* bzw. *accepta facientes*: ep. 30,3(551,3–7); *turificati*: ep. 55,2(624,20).

⁷⁸ Vgl. K. Bihlmeyer, Die Christenverfolgung des Kaisers Decius, in: ThQ 92 (1910) 41; J. Baer, Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate (= BKV 34) (Kempten 1918) 84–85; Bludau (Anm. 24) 42–43. Eine Ausnahme bilden: P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne (Paris 1920) 199 u. H. Koch, Cyprianische Untersuchung (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 4) (Bonn 1926) 153, die mit Recht nur *sacrificati* und *libellatici* unterscheiden.

⁷⁹ Vgl. Vogt (Anm. 1) 1186–1187; K. Baus, Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg

1962) 256. *K. Bihlmeyer – H. Tüchle*, Kirchengeschichte 1 (Paderborn 181966) 89 u. *A. Stuiber*, Art. lapsi, in: LThK 6 (1961) 798 sprechen von 2 Gruppierungen, indem sie auf der einen Seite *sacrificati* und *turificati* und auf der anderen *libellatici* und *acta facientes* zusammenfassen, ohne näher auf die Problematik einzugehen. *K. Wessel*, Art. Christenverfolgungen, in: RGG 1 (1975³) 1731 unterscheidet zwischen *lapsi*, d. h. denen, die opferten, *libellatici* und *acta facientes*.

⁸⁰ *M. Bévenot*, Art. Cyprian von Karthago, in: TRE 8 (1981) 248 u. *U. Wickert*, Cyprian, in: *M. Greschat* (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 1 (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984) 165 sprechen nur von *sacrificati* und *libellatici*.

⁸¹ Vgl. Anm. 77. Obgleich der Ausdruck *acta facere* = *efficere ut acta fiant*, sich ein Protokoll ausstellen lassen, verständlich und in den Handschriften gut bezeugt ist, entschied sich *Hartel* (Anm. 1) für *accepta facere*, was für die Erklärung einige Schwierigkeiten bietet; vgl. *Bludau* (Anm. 24) 61–64.

⁸² ep. 30,3(550,21–551,15).

⁸³ ep. 55,2(624,17–20): ... *desiderasti in his litteris ut rescriberim tibi quam haeresim Novatianus introduxisset vel Cornelius qua ratione Trofimo et turificatis communicet*.

⁸⁴ Eus. h. e. 6,43,5–12 (SChr 41,154–156) überliefert einen Brief des Cornelius, der auf die Auseinandersetzungen um Novatian eingeht und der 6,43,10 von einem ungenannten Bischof spricht, der seinen Irrtum in bezug auf Novatian einsah und zur Gemeinschaft der Kirche zurückkehrte.

⁸⁵ ep. 55,11(631,21–25): *redeunte nunc ad ecclesiam Trofimo et satisfaciente et paenitentia deprecationis errorem pristinum confitente et fraternitatem quam nuper abstraxerat cum plena humilitate et satisfactione revocante auditae sunt eius preces*. . . Das wird bestätigt durch den Brief des Cornelius bei Eus. h. e. 6,43,7–9 (SChr 41,155–156).

⁸⁶ Vgl. *Bihlmeyer* (Anm. 78)41; *Bludau* (Anm. 24)42. In *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie (Freiburg 1978) 172 ist die Rede von der Synode von Karthago 251, auf der angeblich beschlossen wurde, daß *sacrificati* und *turificati* strenge Buße tun müßten, bei Ausbruch einer neuen Verfolgung dürften sie jedoch vor Ablauf der Bußzeit die Eucharistie empfangen. Hier haben sich gleich 2 Fehler eingeschlichen: 1. *Stuiber* unterscheidet nicht zwischen der ersten und der zweiten Synode von Karthago. Erst auf der zweiten Synode wurde die mildere Praxis im Hinblick auf die *lapsi* ins Auge gefaßt, weil sich 252 eine neue Bedrohung abzeichnete. 2. Zwar steht der Ausdruck *turificati* in der ep. 55, aber keineswegs im Zusammenhang mit der Synode, auf der es nur um *libellatici* und *sacrificati* (ep. 55,3 [625,15–18]) ging.

⁸⁷ *Baus* (Anm. 79) 256.

⁸⁸ (Anm. 78) 37.

⁸⁹ (Anm. 24) 43.

⁹⁰ (Anm. 78) 151.

⁹¹ ep. 55,12(632,9).

⁹² laps. 8(243,3–6): *quid hostiam tecum, miser, quid victimam supplicaturus inportas? ipse ad aras hostia, victima ipse venisti* . . .

⁹³ bei Eus. h. e. 6,41,11 (SChr 41,147–148): *ὄνομαστί τε καλούμενοι ταῖς ἀνάγκαις καὶ ἀνίτροις θυσίαις προσήεσαν, οἱ μὲν ἀκριῶντες καὶ τρέμοντες, ὥσπερ οὐ θύσοντες, ἀλλ' αὐτοὶ θύματα καὶ σφάγια τοῖς εἰδώλοις ἐσόμενοι* . . .

⁹⁴ Mart. Pion. 18,13(160,12–14 Musurillo): *ὁ Εὐκτῆμων*. . . καὶ ὅτι αὐτὸς ἀπήνεγκε τὸ ὀίδιον εἰς τὸ Νεμεσεῖον, ὃ καὶ μετὰ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ ὀπηθὲν ἠθέλευσεν ὅλον εἰς τὸν οἶκον ἀποφέρειν.

⁹⁵ laps. 2(238,4); 10(244,4); 15(248,6); 22(253,22); 24(254,23); ep. 20,2(528,1); 31,7(563,12); 55,14(634,4); 59,12(679,23); 59,13(681,2).

⁹⁶ 2 Makk 6,18–31 in: ad Fortun. 11 (341,19–342,14); Die Abhandlung ad Fortunatum de exhortatione martyrii ist 253 bzw. 257 entstanden; vgl. A. d'Alès, La théologie de Saint Cyprien (Paris 1922) 366. Sie operiert mit Beispielen aus der Schrift, die geeignet sind, Christen während einer Verfolgung Mut zuzusprechen.

⁹⁷ Mart. Pion. 2,4(136,23 Musurillo): . . . *μη δέη ὑπονοῆσαι τινας ὅτι ὡς οἱ λοιποὶ ὑπάγουσι μαροφαγῆσαι*. Vgl. Anm. 94.

⁹⁸ Zu den über 40 aufgefundenen Libelli vgl. Anm. 24.

⁹⁹ Z. B. Od. 14,446; Il. 2,219.

¹⁰⁰ Vgl. J. Behm, Art. θύω, in: ThWNT 3(1938 Ndruck 1957)180–181; Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon (Oxford 1966) 813 s. v. θύω; H. Moll, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer (= Theophancia 26) (Köln-Bonn 1975) 41–43.

¹⁰¹ Vgl. Anm. 93: θύσοντας. Mart. Pion. 15,2(156,9 Musurillo): Ἰδε Εὐκτῆμων ὁ προσετώσ ὑμῶν ἐπέθυσεν. Mart. Pion. 18,13(Anm. 94).

¹⁰² Bei Eus. h. e. 6,41,21(SChr 41,150).

¹⁰³ Plin. ep. 10,96; vgl. Molthagen (Anm. 1)81–84.

¹⁰⁴ Plin. ep. 10,96,5: *qui negabant se esse Christianos aut fuisse, cum praeuente me deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac uino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur, qui re uera sunt Christiani, dimittendos esse putavi.* Zur rechtlichen Bedeutung vgl. Freudenberger (Anm. 38) 116–121.

¹⁰⁵ laps. 28(258,10): . . . *sanctitatem fidei profanando* . . . Es ist interessant zu beobachten, daß Cyprian sich nicht scheut, das Vokabular der paganen Sakralsprache auf den christlichen Glauben anzuwenden; vgl. Cic. nat. deor. 2,67; Macrobius, sat. 3,3,3: *profanum omnes paene consentiunt id esse quod extra fanaticam causam sit quasi porro a fano et a religione secretum.* Zur sanctitas: Cic. nat. deor. 1,3; 1,14; 2,5: *itaque et in nostro populo et in ceteris deorum cultus religionumque sanctitates existunt in dies maiores atque meliores.*

¹⁰⁶ ep. 63; vgl. M. Jourjon, Cyprien de Carthage (Paris 1957)12.

¹⁰⁷ or. dom. 18(280,3–281,2); vgl. d'Alès (Anm. 96)268–270; R. Johanny, Cyprien de Carthage, in: Eucharistie des premiers Chrétiens (= Point de théologie 17)(Paris 1976)165–166.

¹⁰⁸ Vom Trinken des Opferweines spricht Cyprian laps. 9(243,8–9): *mors inuicem letali poculo propinata est*; zum Essen des Opferfleisches vgl. Anm. 95.

¹⁰⁹ Zur Eucharistie als Opfer vgl. ep. 63,17(714,21–23): *et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus.* V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3^e siècle (Roma 1969)199–201.

¹¹⁰ ep. 16(517–520).

¹¹¹ ep. 16,2(518,10–13) = 1 Kor 10,21; M. A. Fahey, Cyprian and the Bible (Tübingen 1971)456–457; 1 Kor 10,21b lautet in der Vulgata: *non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum.* Die afrikanische Übersetzung, die als die älteste lateinische Bibelübersetzung gilt, bietet für μετέχειν das Verbum *communicare*, das das griechische Wort etymologisch nachbildet, sich also äußert eng an den griechischen Text anschließt; vgl. H. von Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians (= TU 3,3) (Leipzig 1909) 352.360.

¹¹² ep. 16,2(517,17–518,1): *contumelias episcopatus nostrae dissimulare et ferre possem, sicut dissimulaui semper et pertuli. sed dissimulandi nunc locus non est, quando decipiatur fraternitas nostra a quibusdam uestrum: qui dum sine ratione restituendae salutis plausibiles esse cupiunt, magis lapsi obsunt.*

¹¹³ ep. 16,2(518,13–519,7); ep. 15,1(514,8–15).

¹¹⁴ laps. 15(247,26–28): *contra euangelii vigorem, contra Domini et Dei legem temeritate quorundam laxatur incautis communicatio, inrita et falsa pax . . .*

¹¹⁵ Vgl. ep. 27,4(544,12): *euangelii plenus vigor et disciplina robusta legis dominicae*; ep. 27,1(541,5): *legis et disciplinae memor, nullas contra euangelium litteras fecit.* Beck (Anm. 65) 118.

¹¹⁶ laps. 15(248,5–8): *a diaboli aris reuertentes ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt, mortiferos idolorum cibos adhuc paene ructantes exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus Domini corpus invadunt . . .*

¹¹⁷ Hieronymus, vir. ill. 53 (PL 23,698A–B).

¹¹⁸ apol. 22,2 (CCL 1,138,6–7).

¹¹⁹ an. 57,2–5 (CCL 2,865,8–866,35); vgl. J. H. Waszink, Pompa diaboli, in: VigChr 1 (1947)21–22; P. G. van der Nat, Art. Geister (Dämonen) C III, in: RAC 9 (1976) 726.

¹²⁰ Da Paulus in 1 Kor 10,20b, dem vorhergehenden Vers, sagt: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, ist das Verbum μετέχειν als eine *variatio* ohne Bedeutungsveränderung anzusehen; vgl. F. Hauck, Art. κοινωνός, in: ThWNT 3(1938)804–810. Für Cyprian ist die biblische Fundierung der *communicatio*, die für ihn unter ekklesiologischem und eucharistischem Aspekt eine bedeutende Rolle spielt, entscheidend.

¹²¹ Das gilt besonders für die Mysterienkulte, die sich bereits in frühchristlicher Zeit über das gesamte Imperium Romanum ausgebreitet hatten; vgl. H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult (= Neutestamentliche Abhandlungen NF 15)(Münster 1982)91–166.

¹²² Vgl. Ps 95,5 LXX; 105,37 LXX.

¹²³ Vgl. 1 Kor 10,20; Klauck (Anm. 121)266–267.

¹²⁴ Vgl. Athen. leg. 26,1; 27,2; Just. apol. 1,62,1; Tert. apol. 22,6 (CCL 1,129,25–30); F. J. Dölger, Der Kelch der Dämonen, in: AuC 4(1934)266–270; van der Nat (Anm. 118) 742–744.

¹²⁵ Tat. or. 18,3(285f. Goodspeed); Ps. Clem. hom. 9,9,1–3; 9,10,1; 9,15,1; vgl. H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (Tübingen 1950) 38–81.

¹²⁶ laps. 16(248,23): *vis infertur corpori eius et sanguini et plus modo in Dominum manibus adque ore delinquunt quam cum Dominum negaverunt*. Es fällt auf, daß Cyprian vom Leib und Blut des Herrn spricht, wenn er den Gegensatz zum paganen Opfer hervorheben will; vgl. ep. 57,2(652,2–3); laps. 9(243,13); 22(253,21–22). Im allgemeinen bezeichnet er das eucharistische Sakrament als *eucharistia, sanctum Domini* oder auch als *sanctum Domini corpus*; vgl. Saxer (Anm. 109)260 Anm. 233.

¹²⁷ laps. 23(254,15): *exempla sunt omnium tormenta paucorum*. Vgl. Saxer (Anm. 109) 223–224. ¹²⁸ laps. 25(255,1–24). ¹²⁹ laps. 26(256,6–11).

¹³⁰ Vgl. Saxer (Anm. 109) 261–262. ¹³¹ laps. 27(256,23–257,20).

¹³² Vgl. A. Demoustier, L'ontologie de l'église selon Saint Cyprien, in: RSR 52 (1954)572.

¹³³ ep. 16,2(518,20–519,5): *per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant. . . . et offertur nomine eorum. . . eucharistia illis datur*; or. dom. 18(280,19–20): *qui corpus eius adtingunt et eucharistiam iure communicationis accipiunt*; ep. 16,3(519,19–20): *communicent cum lapsis et offerant et eucharistiam tradant*; ep. 17,2(522,5–7): *iam cum lapsis communicare coepisse et offerre pro illis et eucharistiam dare*. Vgl. Saxer (Anm. 109)259; zu weiteren Bedeutungen der *communicatio*: A. Matellanes, *Communicatio*, in: *Communio* 1(1968)38–45, 395–401.

¹³⁴ or. dom. 18(280,12–14): *intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur*.

¹³⁵ 1 Kor 12,12–31.

¹³⁶ ep. 46,1(604,11–15): *contra evangelicam legem, contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse, id est, . . . ecclesiam alteram institui Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum discissa aemulatione lacerari*. ¹³⁷ ep. 63(701–717).

¹³⁸ ep. 63,13(711,14–21): *quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa non possit ab invicem separari, unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo*.

¹³⁹ ep. 63,13(712,7–10): *ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus cui coniunctus sit noster numerus et adunatus*; ep. 69,5(754,6–9): *nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum; et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis adque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum*.

¹⁴⁰ ep. 63,13(711,25–712,2): *quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et caeleste perficitur*; ep. 63,13(712,6–7): *quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus*. Vgl. B. Renaud, L'église, assemblée liturgique selon S. Cyprien, in: RThAM 38(1971)24–26.

¹⁴¹ or. dom. 18(280,10–14): *hunc autem panem dari nobis cottidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus. . . a Christi corpore separemur.*

¹⁴² Jo 6,53.

¹⁴³ Die Schrift „de dominica oratione“ wurde 251 verfaßt; vgl. *Johanny* (Anm. 107) 164.

¹⁴⁴ or. dom. 18(280,20–22): *ita contra timendum est et orandum, ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute.*

¹⁴⁵ or. dom. 18(280,24–281,2): *et ideo panem nostrum id est Christum dari nobis cottidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus a sanctificatione eius et corpore non recedamus.* *Renaud* (Anm. 140)32; vgl. Anm. 71.

¹⁴⁶ ep. 57,1(651,12–16): *necessitate cogente censuimus eis qui de ecclesia Domini non recesserunt et paenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt pacem dandam esse et eos ad proelium quod imminet armari et instrui oportere.* Vgl. *Poschmann* (Anm. 76)394–396.

¹⁴⁷ ep. 57,4(653,15–17): *idoneus esse non potest ad martyrium qui ab ecclesia non armatur ad proelium, et mens deficit quam non recepta eucharistia erigit et accendit.* Vgl. *d'Alès* (Anm. 96) 265.

¹⁴⁸ Vgl. Anm. 139. ¹⁴⁹ Vgl. Anm. 141.

¹⁵⁰ ep. 63,14(713,8–9).

¹⁵¹ ep. 57,2(652,5–9): *nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus?* ep. 58,1(655,22–656,4): *gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, considerantes idcirco se cottidie calicem sanguinis Christi bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere;* ep. 63,15(714,5–6): *quomodo autem possumus propter Christum sanguinem fundere, qui sanguinem Christi erubescimus bibere?* *M. Pellegrino*, Eucharistia e martirio in San Cipriano, in: *Convivium Dominicum* (Catania 1959)142–143; *Johanny* (Anm. 107)173; *E. H. Hummel*, The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage (Washington 1946)105.

¹⁵² Mt 26,42; Mk 14,36; Lk 22,42.

¹⁵³ ep. 37,2(577,25–578,3): *vos de Domini vinea pingues racemi et iam maturis fructibus botruu pressurae saecularis infestatione calcati torcular nostrum carcere torquante sentitis, vini vice sanguinem funditis ad passionis tolerantiam fortes martyrii poculum libenter bauritis.* Welche Nähe zwischen Martyrium und Eucharistie besteht, zeigt ein Text, der von Christus spricht: ep. 63,7(705,19–706,2): *quomodo ad potandum vinum veniri non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, si nec nos sanguinem Christi possemus bibere nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret.*

¹⁵⁴ Anm. 139 ep. 69,5; ep. 58,5(660,6–7).

¹⁵⁵ ep. 63,17(714,21): *et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus.* *Johanny* (Anm. 107) 173.

¹⁵⁶ ep. 57,3(652,23–24): *ut sacerdotes, qui sacrificia Dei cottidie celebramus, hostias Dei et victimas praeparemus.* Hier ist nochmals an die *lapsi* zu erinnern, die durch ihre Teilnahme am paganen Opfermahl zur *hostia* und *victima* werden; vgl. Anm. 73.

¹⁵⁷ Gen 4,3–16; or. dom. 24(285,6–16); laps. 8(243,5); *Johanny* (Anm. 107)173.

¹⁵⁸ ep. 58,8(664,2–3): *armenur et lapsi, ut et lapsus recipiat quod amisit. integros honor, lapsus dolor ad proelium provocat.*

¹⁵⁹ Nach Jes 59,17LXX; vgl. *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (= HThKomNT 10,2) (Freiburg 1971) 306–314.

¹⁶⁰ ep. 58,9(664,23–665,4): *accipiamus quoque ad tegumentum capitis galeam spiritalem, ut muniantur aures, ne audiant edicta feralia, muniantur oculi, ne videant detestanda simulacra, muniantur frons, ut signum Dei incolome servetur, muniatur os, ut Dominum suum Christum victrix lingua fateatur. armemus et dexteram gladio spiritali, ut sacrificia funesta fortiter respuat, ut eucharistiae memor quae Domini corpus accipit ipsum complectatur, postmodum Domini sumptura praemium caelestium coronarum.* *Fabey* (Anm. 111)493–494.