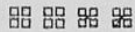


Die Sündenvergebung bei Origenes.

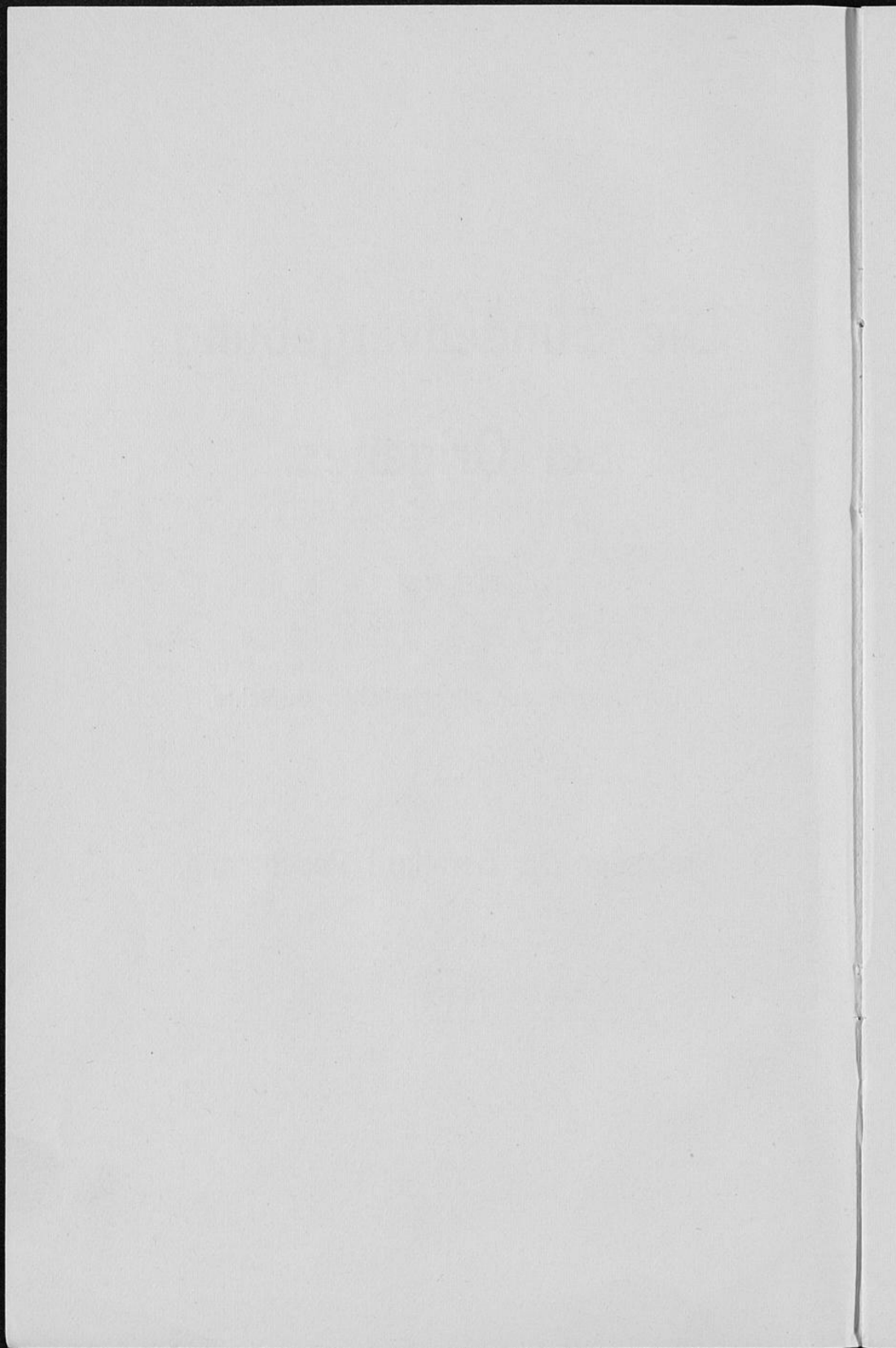


Ein Beitrag zur altchristlichen Bußlehre

von

Professor Dr. Bernhard Poschmann.





Einleitung.

Die Erforschung der altchristlichen Bußlehre hat trotz der zahllosen Untersuchungen, die sich mit ihr befaßt haben, es immer noch nicht zu einem festen Resultat bringen können. Schuld daran sind die vielfach widerspruchsvollen Aussagen der Quellen. Nicht nur die einzelnen Zeugen widersprechen sich gegenseitig, sondern auch ein und derselbe Autor stellt häufig entgegengesetzte Behauptungen auf, vielfach in ein und derselben Schrift, oder er vertritt theoretisch Grundsätze, die in der Praxis sich nicht bestätigen. Bald heißt es, die Taufe ist das einzige Mittel der Sündenvergebung, bald wird die Buße als zweites Heilmittel ihr parallel gestellt; bald lehrt man, Gott allein kann Sünden vergeben, bald räumt man auch der Kirche diese Gewalt ein; bald werden bestimmte Sünden der Jurisdiktionsgewalt der Kirche entzogen, bald wiederum wird auch für sie Nachlaß gewährt. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Zunächst, dürfen wir sagen, waren die Väter sich selbst nicht klar über alle Fragen, welche die Buße betrafen. Die Dogmengeschichte zeigt, wie lange Zeit man gebraucht hat, um das Wesen des Bußsakraments zu bestimmen. Kein Wunder also, wenn wir darüber in der ältesten Zeit keine klaren Urteile finden. Indes dieser Umstand reicht zu einer befriedigenden Erklärung nicht aus. Wenn nicht in der Theorie, so müßte doch wenigstens mit Bezug auf die tatsächlich geübte Praxis Übereinstimmung herrschen. Wie ist es aber zu verstehen, daß z. B. ein und derselbe Schriftsteller den

Kapitalsündern bald die Verzeihung abspricht, bald sie ihnen zuerkennt? Die Antwort, mit der man heute bei derartigen Fragen nur zu schnell bei der Hand ist, dass der Autor seine Auffassung geändert habe, kann auch nicht genügen, schon aus dem einfachen Grunde, weil die Widersprüche sich oft in ein und derselben Schrift finden. Somit drängt sich immer wieder der Gedanke auf, ob nicht vielleicht die ganze Schwierigkeit nur in einer falschen Auffassung gewisser patristischer Texte von unserer Seite beruht.

Von diesem Gesichtspunkte aus die Lehre eines der wichtigsten Zeugen für die altchristliche Buße einer neuen Untersuchung zu unterziehen, ist der Zweck dieser Arbeit.¹⁾ Daß sie nicht überflüssig ist, zeigen die entgegengesetzten Resultate auch in der jüngsten einschlägigen Literatur. Die einen glauben, daß Origenes wenigstens in seiner früheren Periode gewisse Sünden für unvergebbar erklärt habe. So Döllinger²⁾, Funk³⁾, Harnack⁴⁾, Windisch⁵⁾, Tixeront⁶⁾, Rauschen⁷⁾. Die anderen dagegen behaupten, nach Origenes hätte die orientalische

¹⁾ Meine ursprüngliche Absicht war, die Bußlehre Cyprians, die ich in der Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian“ (Paderborn 1908) behandelt habe, noch einmal durchzugehen, um zu der geäußerten Kritik Stellung zu nehmen und gewisse Punkte einer Revision zu unterziehen. Bei der Vergleichung der cyprianischen Lehre mit der des Origenes fand ich verschiedene Beobachtungen, die ich dort gemacht, bei diesem Schriftsteller bestätigt, nur daß sie hier noch viel klarer hervortreten. Daher entschloß ich mich, zunächst die Lehre des Alexandriners zu erörtern.

²⁾ Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 256.

³⁾ Tübinger Quartalschrift 1884, 271 u. 278. Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen I, Paderborn 1897, 159 u. 163.

⁴⁾ Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, Tübingen 1909, 449.

⁵⁾ Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908, 471 ff.

⁶⁾ Histoire des dogmes I, Paris 1909, 299 ff.

⁷⁾ Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1908, 128 ff.; 2. Aufl. 1910, 176 ff.

Kirche sämtlichen Sündern mit Einschluß der Kapitalverbrecher Verzeihung gewährt. Vertreter dieser Meinung sind in der neuesten Zeit d' Alès¹⁾, P. A. Kirsch²⁾ und besonders Stuffer³⁾. Rauschen trat diesem sofort in der 1. Auflage seines Buches entgegen und ist auch in der 2. Auflage bei seinem Widerspruch geblieben trotz der nochmaligen Entgegnung Stuffers⁴⁾. Nach Rauschen gesteht Origenes in verschiedenen Schriften, „und zwar in solchen, die nach dem Jahre 244 entstanden sind“, allen Sündern eine einmalige Kirchenbuße mit Rekonkiliation zu, an anderen Stellen dagegen erklärt er ebenso bestimmt gewisse Sünden, wie den Ehebruch und besonders den Abfall vom Glauben, für unvergebbar und schließt sie damit von der kirchlichen Absolution aus.

Was die Anordnung des Stoffes angeht, so soll zunächst die Frage erledigt werden, ob es nach Origenes bei Gott überhaupt eine Verzeihung der schweren Sünden gibt, ganz abgesehen von der kirchlichen Rekonkiliation, sodann, ob und inwieweit auch die Kirche von den Sünden lösen kann.⁵⁾

¹⁾ La théologie de Saint Hippolyte, Paris 1906, 44 ff.

²⁾ Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen. Archiv für kath. Kirchenrecht 1904, 268—271.

³⁾ Die Sündenvergebung bei Origenes. Ztschr. für kath. Theol. 1907, 193 ff.

⁴⁾ Ztschr. für kath. Theol. 1908, 542 f.

⁵⁾ Zitiert wird nach der von der Berliner Kirchenväterkommission besorgten Ausgabe, soweit diese vorliegt; sonst nach Lommatzsch.



I. Die Vergebung der Sünden durch Gott.

a) Die Sünde des Getauften oder die Sünde wider den Heiligen Geist.

In der Schrift vom Martyrium erklärt Origenes einmal schlechtweg, daß es außerhalb der Taufe keinen Nachlaß der Sünden gibt und daß es nach den Satzungen des Evangeliums nicht möglich ist, noch ein zweites Mal mit Wasser und dem Heiligen Geist getauft zu werden; nur die Taufe des Martyriums bleibe noch übrig.¹⁾ Nehmen wir diese Worte allein für sich, dann erscheint jede Sündenvergebung durch die Buße von vornherein ausgeschlossen. Das einzige Mittel, das dem Sünder noch zur Verfügung steht, ist das Martyrium.

Nicht minder scharf ist die Unmöglichkeit der Sündenvergebung an jenen Stellen betont, wo von der Sünde gegen den Heiligen Geist die Rede ist. Wer vor dem Empfang des Heiligen Geistes sündigt, dem werden alle Sünden vergeben gemäß dem Worte des Herrn: „Jede Sünde und Lästerung wird den

¹⁾ Ὑπομνησθῶμεν δὲ καὶ ὅτι ἡμαρτήκαμεν, καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄφεσις ἁμαρτημάτων χωρὶς βαπτίσματος λαβεῖν, καὶ ὅτι οὐκ ἔστι δυνατόν κατὰ τοὺς εὐαγγελικοὺς νόμους ἀθδὶς βαπτίσασθαι ὕδατι καὶ πνεύματι εἰς ἄφεσις ἁμαρτημάτων καὶ ὅτι βάπτισμα ἡμῶν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου. Exhort. ad mart. 30 (Koetschau I, 26, 20 f.).

Menschen vergeben werden“; von jenen dagegen, die nach dem Empfang des Heiligen Geistes gefallen sind, gilt: „Wer aber wider den Heiligen Geist lästert, der hat weder in diesem noch in jenem Äon Vergebung“ (Mt. 12, 31 32). Denn wer sündigt, obwohl der Heilige Geist in seiner Seele wohnt, der lästert mit den sündhaften Werken und Worten den in ihm gegenwärtigen Heiligen Geist. So ist auch das Wort Hebr. 6, 4—6 zu verstehen: „Denn es ist unmöglich, daß diejenigen, die einmal erleuchtet worden sind und die himmlische Gabe gekostet haben und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind, desgleichen das Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen sind, wieder erneuert werden zur Buße, da sie jeder für sich neuerdings den Sohn Gottes kreuzigen und verspotten.“¹⁾ Die Ausführung ist wichtig für die Auffassung, die Origenes von der Sünde gegen den Heiligen Geist hat. Jede Sünde, die der Mensch nach dem Empfang des Heiligen Geistes, also nach der Taufe, begeht, ist ohne weiteres eine „Sünde gegen den Heiligen Geist“. Wir dürfen deswegen den Begriff nicht von vornherein in unserem Sinne nehmen, als vollendete Unbußfertigkeit und Verstocktheit, wie es Stuffer tut.²⁾

Eine Bestätigung dafür bieten noch andere Texte. So erklärt Origenes einmal die Verleugnung des Petrus für vergebbar, weil Christus damals noch nicht gestorben und der Heilige Geist noch nicht herabgekommen war. Wie dem Petrus, so kann man auch allen jenen, die „vor dem Hahnenschrei“ und vor dem Empfang des Heiligen Geistes den Herrn verleugnet haben, die Möglichkeit der Heilung zuerkennen. Wer ihn aber

¹⁾ Comm. in Jo. 28,15 (Preuschen 408,17 ff.).

²⁾ Ztschr. f. k. Theol. 1907, 226. — Auch in dem Text des Hebräerbriefs ist nach Origenes das Ausschlaggebende für die Unmöglichkeit der Verzeihung der Umstand, daß die Sünder Leute sind, die des Heiligen Geistes gewürdigt worden. Er hebt ausdrücklich hervor: *πρόσχες γὰρ ἐν τούτοις τὸ „Μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου“*. A. a. O. 408, 31.

„nach dem Hahnenschrei“ verleugnet, der kann unmöglich zur Buße erneuert werden, so daß er von neuem sich den Sohn Gottes kreuzigte.¹⁾ Freilich spricht Origenes hier nur von der Sünde der Glaubensverleugnung. Aber er will damit keineswegs hervorheben, daß gerade diese Sünde von der Verzeihung ausgeschlossen ist. Der Grund ihrer Unvergebbarkeit ist der Umstand, daß sie nach Empfang des Heiligen Geistes und der durch ihn bewirkten Erleuchtung begangen ist. Jede andere schwere Sünde, die unter denselben Umständen begangen wird, würde dem gleichen Verdikt verfallen.²⁾

An einer anderen Stelle des Johanneskommentars wirft Origenes die Frage auf, warum die Sünde wider den Heiligen Geist weder in diesem noch in jenem Äon verziehen wird, wohingegen die Sünde gegen Christus Verzeihung hat, und gibt darauf die Antwort: „Nicht etwa deswegen, weil der Heilige Geist höher stünde als Christus, gibt es für jenen, der gegen ihn sündigt, keine Verzeihung. Der Grund ist vielmehr der, daß an Christus alle vernünftigen Wesen teilhaben, denen, wenn sie sich von der Sünde abwenden, Verzeihung gewährt wird; jene dagegen, die des Heiligen Geistes gewürdigt worden sind, erlangen mit Recht keine Verzeihung, weil sie nach einer solchen Anregung zum Guten noch abfallen und die Einflüsterungen des

¹⁾ Et hoc attende, quoniam ante galli cantum et ante Spiritum Sanctum et in tempore noctis profundae, etiamsi frequenter denegaverit quis, vivere potest: quod manifestum est ex eo, quod ter denegavit Petrus. Si autem post galli cantum vel semel in quocunque periculo constitutus denegaverit quis, impossibile est eum renovari in poenitentiam, ut iterum crucifigat sibi Filium Dei. In Matth. comment. series 114 (Lo. 5,18). — Bemerkenswert erscheint mir an dieser Stelle das „ut iterum crucifigat“, während sonst das Partizipium „ἀνασταυροῦντας“ (Hebr. 6,6) immer kausal gefaßt und übersetzt wird. Danach wird hier die Sünde nach der Taufe nicht deswegen als unvergebbar hingestellt, weil der Sünder Christus von neuem kreuzigt, sondern weil eine neue Kreuzigung notwendig wäre, damit die Sünde vergeben werden könnte.

²⁾ Gegen Rauschen, a. a. O. 178.

ihnen innewohnenden Geistes zurückweisen.¹⁾ Auch hier ist jede Sünde des Getauften eine Sünde wider den Heiligen Geist und unvergebbar, weil sie immer ein Widerstreben gegen die Gnade des Heiligen Geistes darstellt, der in dem Getauften wohnt und ihn auf die wirksamste Weise zum Guten anregt. — Stuffer bemerkt zu der Stelle: „Origenes will hier den zweifellos richtigen Gedanken ausdrücken: Wer nach der Taufe mit klarer Erkenntnis und voller Überlegung sündigt und von Christus abfällt, begeht eine so große Sünde und hat einen so hohen Grad von Bosheit erreicht, daß, menschlicherweise gesprochen, eine reuige Umkehr nicht zu erwarten ist und ihm das sichere Verderben bevorsteht.“²⁾ Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung dürfte Stuffer indes schwerlich erbringen können. Tatsächlich hat Origenes gar nicht die Unbußfertigkeit eines solchen Sünders im Auge und spricht ihm durchaus nicht deswegen die Verzeihung ab, weil er sich nicht mehr bekehren will; er denkt vielmehr lediglich an die in der sündhaften Handlung des Christen liegende Bosheit, die so groß ist, daß Gott ihm billigerweise nicht mehr verzeiht. Reue und Sinnesänderung ist die Vorbedingung der Verzeihung auch bei jenen, die nur gegen Christus, also vor der Taufe, gesündigt haben, wie es ausdrücklich heißt: „οἷς δίδοται συγγνώμη μεταβαλλομένοις ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων.“ Wenn nun Origenes ebenso den Sündern wider den Heiligen Geist für den Fall ihrer Bekehrung die Verzeihung zuspräche und nur wegen der voraussichtlichen Unbußfertigkeit sie ihnen aberkännte, dann hätte die scharfe Gegenüberstellung der beiden Arten von Sündern in Bezug auf die Möglichkeit der Vergebung keinen Sinn. Der Gegensatz ist nur dann vorhanden, wenn den einen auf Grund der Bekehrung verziehen wird, den anderen dagegen trotz

¹⁾ Comm. in Jo. 2,11 (Pr. 66,10): τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος τοὺς κατηξιωμένους μηδεμιᾶς εἰλογον εἶναι συγγνώμης τυχεῖν.

²⁾ A. a. O. 226.

ihrer Bekehrung nicht. Dasselbe ergibt sich auch aus der unbefangenen Würdigung der vorhin angeführten Texte. Wenn z. B. Origenes die Sünder zum Martyrium aneifert, weil sonst nach der Taufe keine Möglichkeit der Sündenvergebung vorliege, dann setzt er sicher die Bußfertigkeit bei ihnen voraus.¹⁾

b) Die Abbüßung der Sünden.

Origenes erklärt also an den verschiedensten Stellen, daß die Sünde des Getauften unvergebbar ist. Sollen wir indes annehmen, daß er damit allen, die nach der Taufe in eine schwere Sünde gefallen sind, schlechthin die Möglichkeit des Heils abspricht? Der Gedanke ist an sich ungeheuerlich, ganz abgesehen von den zahllosen Zeugnissen, die, wie wir sehen werden, für die tatsächliche Wiederbegnadigung sprechen. Einen Ausweg aus der Schwierigkeit scheint mir eine Stelle aus den Jeremias homilien zu eröffnen. „Wer wird die Sünden nicht abzubüßen haben (*τις οὐκ ἀπολήψειαι τὰς ἁμαρτίας*) außer dem, der nach dem Übertritt zum Glauben und nach dem Empfang der Sündenvergebung, bei der er gleichsam Jesus hat sprechen hören: Deine Sünden sind dir vergeben! nicht mehr sündigt? Wenn wir aber nach der Sündenvergebung und nach der Darbietung des Bades der Wiedergeburt sündigen, wie die meisten von uns, die nicht vollendet sind wie die Apostel, nach dem Sündigen aber und auch zugleich mit dem Sündigen einiges Gute tun, was steht uns

¹⁾ Stuffer benützt seine Deutung der zuletzt besprochenen Stelle, um auch die übrigen Texte, die auf Grund von Mt. 12,32 und Hebr. 6,4 ff. von der Unvergebbarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist sprechen, von dem Verdachte zu reinigen, als ob sie für gewisse Sünden die Versagung der kirchlichen Rekonkiliation forderten. Bei der Hinfälligkeit jener Deutung ist natürlich auch der aus ihr abgeleitete Beweis verfehlt.

dann bevor?¹⁾ Die Antwort lautet: Wenn wir mit Sünden, aber auch mit Guttaten aus dem Leben scheiden, dann bestraft Gott zunächst das Böse, indem er es gemäß 1. Kor. 3,11 ff. als Holz, Heu oder Stoppeln wegbrennt, dann, nachdem die Reinigung vom Bösen vollzogen ist, belohnt er das Gute. Alle, die Stoff für jenes Feuer an sich haben, müssen daher zunächst ihre Sünden abbüßen.²⁾ Die Stelle ist bezeichnend für die Auffassung des Begriffs der Sündenvergebung. Die Vergebung erfolgt, wie Origenes auch hier betont, allein durch die Taufe; wer nach der Taufe sündigt, muß die Sünden abbüßen; nur in der Taufe spricht der Herr: Deine Sünden sind dir vergeben. Dem „*λαβεῖν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτημάτων*“ ist entgegengesetzt das „*ἀπολαμβάνειν τὰ ἁμαρτήματα*.“ Wem also die Sünde verziehen ist, der hat nichts mehr abzubüßen, und umgekehrt dürfen wir folgern, wer sie abgeübt hat, dem braucht sie nicht mehr erst verziehen zu werden; er hat ein Äquivalent für sie gegeben und sie dadurch aufgehoben. So eröffnet sich die Möglichkeit, daß auch die nach der Taufe begangenen Sünden getilgt werden können, obschon es für sie keine Verzeihung gibt.

Man könnte vielleicht denken, daß Origenes damit nur die kleineren Vergehen, also die läßlichen Sünden, im Auge hat, die in jener Welt durch das reinigende Feuer getilgt werden. Eine andere Stelle, ebenfalls aus den Jeremiashomilien, zeigt indes, daß die Reinigung durch Feuer auch den schweren Sündern, und gerade diesen in Aussicht gestellt wird. Der Autor geht aus von dem Worte des Propheten Isaias (4,4): „Der Herr wird den Schmutz der Söhne und Töchter Sions abwaschen und das Blut aus ihrer Mitte wegtilgen durch den Geist des Gerichts und den Geist des Feuers.“ Daraufhin unterscheidet er zwischen solchen

¹⁾ In Jer. hom. 16,5 (Klostermann 137,21 ff.).

²⁾ Ebenda (137, 28 ff.): . . . πάντες οὖν οἱ ἔχοντες ἔλην ἐκείνου τοῦ πυρός πρώτον ἀποληψόμεθα τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν.

Sünden, die wie Schmutz einfach hinweggewaschen werden durch den Geist des Gerichts, und solchen, die wie das Blut nur durch den Geist des Feuers hinweggetilgt werden können: *εἶτα ἀντιπόδοσις πρὸς μὲν „τὸν ῥόπον“ „πνεύματι κρίσεως“, πρὸς δὲ „τὸ αἷμα“ „πνεύματι καύσεως“.*¹⁾ Unter den ersteren versteht er jene, die „nicht zum Tode“ sind, unter den letzteren also die Sünden zum Tode. Was er mit dem „Geist des Gerichts“ meint, zeigt er, indem er ihn als gleichbedeutend hinstellt mit „dem Wort des Laugensalzes und dem Wort der Seife“ (*λόγος νίτρου καὶ λόγος πάας*).²⁾ Es ist die Zurechtweisung oder *correptio*, die die Kirche dem Sünder angedeihen läßt und die nach dem Worte des hl. Hieronymus³⁾ wie beißendes Laugensalz wirkt. Zur Tilgung der leichteren Sünden genügt die *correptio*, die Sünden zum Tode dagegen fordern den „Geist des Feuers“, d. h. sie müssen im Feuer abgebüßt werden.⁴⁾ Deswegen tauft Jesus „im Heiligen Geiste und im Feuer“ (Lk. 3,16): in dem Heiligen Geiste den Heiligen, in dem Feuer dagegen den, der nach dem Übertritt zum Glauben und nach dem Empfang des Heiligen Geistes wieder gesündigt hat. Glücklich, wer im Heiligen Geiste getauft ist und der Taufe im Feuer nicht bedarf. Dreimal unselig aber, wer noch nötig hat, im Feuer getauft zu werden. Jener hat teil an der ersten Auferstehung, dieser wird erst in der zweiten Auferstehung gerettet werden, nachdem jenes Feuer in ihm das Holz, das Heu und die Stoppeln ausgebrannt hat.⁵⁾ — Der hier so scharf betonte Gegensatz zwischen der Geistestaufe und der Feuertaufe entspricht genau dem, was wir vor-

¹⁾ In Jer. hom. 2,2 (Kl. 18,30 ff.).

²⁾ Ebenda (18,28).

³⁾ Comm. 850: *Ecclesiasticus quoque sermo, qui arguit . . . mordacioris nitri habet similitudinem.* (Bei Klostermnnn als Anmerkung zu 18,14 ff.)

⁴⁾ *καὶ δεόμεθα οἱ πολλοί, ὅταν χεῖρονα ἀμάρτωμεν, οὐ νίτρου οὐδὲ τοῦ πληθῆναι πάαν, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τῆς καύσεως.* Ebenda (19,6).

⁵⁾ Ebenda hom. 2,3 (Kl. 19,9 ff.).

hin in der 16. Homilie ausgesprochen fanden: die Taufe gewährt schlechtweg die Verzeihung aller Sünden unter Aufhebung jeder Strafe; die nach der Taufe begangenen Sünden müssen dagegen abgebußt werden, und zwar die schweren Sünden im Feuer; für die leichteren gibt es noch eine andere Möglichkeit der „ἀνταπόδοσις“, die correptio, deren Wesen wir später noch erörtern werden. Aber auch die schweren Sünden — darauf kommt es uns hier zunächst an — werden durch das Feuer getilgt; der Mensch bußt sie ab und gelangt darauf zum Heil.

Ist aber das Feuer im Jenseits das einzige Mittel, das die schwere Sünde zu tilgen vermag? In diesem Falle hätten wir mit unserer Konstatierung noch nichts gewonnen. Denn da nach der Eschatologie des Origenes sämtliche Sünder, auch die unbußfertigen, endgültig gerettet werden und die Verdammung in jedem Falle nur eine zeitlich begrenzte ist, so würden nach den bisher mitgeteilten Äußerungen alle schweren Sünder mit Einschluß der Bußfertigen verdammt, und nur jene Gläubigen, welche die Taufschuld bewahrt hätten, würden sofort bei der „ersten Auferstehung“ der Seligkeit teilhaftig. Allein in Wirklichkeit liegt die Sache anders. Origenes will mit der Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den Sünden vor der Taufe und jenen nach der Taufe lediglich betonen, daß die Sünden nach der Taufe nicht mehr schlechthin nachgelassen werden können, sondern abgebußt werden müssen durch Strafen. Diese Strafe ist im Jenseits das Feuer, aber sie kann auch schon im Diesseits vorweggenommen werden durch die Feuer-taufe der Buße. Nur wer die Abtragung der Schuld in diesem Leben versäumt hat, muß in dem Feuer des Jenseits büßen. Zum Beweis dafür steht uns eine ganze Reihe klarer Zeugnisse zur Verfügung.

In der 20. Homilie zu Jeremias, also in derselben Schrift, die in dem vorhin erörterten Text das Dilemma: Bewahrung der Taufnade oder Reinigung im Feuer aufstellte, stoßen wir auf die Besprechung von Jer. 20,9: „Und es ward in meinem Herzen wie ein brennendes

Feuer, lodernnd in meinen Gebeinen, und ich bin kraftlos und vermag es nicht zu tragen.“ Das Feuer, von dem der Prophet hier redet, ist dasselbe, das der Heiland auf die Erde zu werfen gekommen ist. Um uns zu zeigen, wer dieses Feuer in seinem Herzen hat, führt der Verfasser zwei Sünder vor, die sich beide durch das häßliche Laster der Unzucht beschmutzt haben. Der eine macht sich gar nichts daraus, denkt an keine Trauer und Buße, der andere dagegen ist von dem tiefsten Schmerz über seine Schandtat erfüllt, er kann vor Schmerz nicht essen und trinken, er züchtigt und quält sich, nicht einen Tag und eine Nacht, sondern lange Zeit. Wer von den beiden kann seine Hoffnung auf Gott setzen? Natürlich nur der Büßende. Je mehr er von dem Feuer der Trübsal gebrannt wird, um so mehr findet er Erbarmen. Als genügend ist das Maß der Züchtigung anzusehen, wenn sie so lange währt, wie die Strafe, die Paulus über den Blutschänder von Korinth verhängte. Jeder von uns erforsche sein Gewissen und sehe zu, was er gesündigt hat. Denn es ist notwendig, daß er dafür gezüchtigt wird. Er bete zu Gott, daß das Feuer, das in Jeremias brannte, auf ihn kommen möge, damit er nicht von „dem anderen Feuer“ festgehalten werde. Denn wenn er nicht hier das Feuer hinnimmt, sondern bei allem Sündigen sich keine Sorge macht, wird er in jenem Feuer festgehalten werden.¹⁾ — Wer also nicht hier durch Buße die Sünde abträgt, muß sie dort abtragen, erlassen wird sie ihm in keinem Fall.

¹⁾ In Jer. hom. 20,9 (Kl. 191,46 ff.) . . . ὅσον πλείω καίεται ὑπὸ τοῦ τῆς λύπης πυρός, τοσοῦτον μᾶλλον ἐλεεῖται, καὶ ἔστιν αὐτῷ χρόνος αὐτάρκτης τῆς κολάσεως τοσοῦτος, ὅσος ἐκείνῳ δίδεται χρόνος κολάσεως τῷ πορνεύσαντι καὶ λυπηθέντι . . . ἕκαστος ἡμῶν ἐξετάστω τὴν συνείδησιν ἑαυτοῦ, καὶ ἰδέτω, τί ἡμαρτεν· ὅτι δεῖ αὐτὸν κολασθῆναι. εὐχέσθω τῷ θεῷ τοῦτο τὸ πῦρ τὸ ἐν τῷ Ἰερεμίᾳ ἦκειν ἐπ' αὐτόν . . . , ἵνα μὴ τηρηθῇ τῷ ἄλλῳ πυρί· εἰ γὰρ μὴ ἔλαβεν ἐνθάδε τὸ πῦρ ἀλλὰ καὶ ἡμαρτε καὶ οὐ πεφρόντικε, τηρηθήσεται ἐκείνῳ τῷ πυρί (192,3 ff.).

Die Buße leistet für die Entsündigung auf Erden, was das strafende und reinigende Feuer im Jenseits.

Ähnlich wird das Verhältnis zwischen Buße und jenseitiger Strafe dargestellt in dem Kommentar zu Matthäus. Jede Sünde muß durch Züchtigung gebüßt werden, und zwar bei den Christen nicht nur einfach nach dem Maß der Schuld, sondern doppelt. Deswegen ist es wichtig, für die so vielen Sünden Buße zu tun, damit die Strafe im Jenseits abgekürzt werde und uns auch noch Hoffnung bleibe, für unsere guten Taten belohnt zu werden.¹⁾

Besonders scharf tritt uns diese juristische Auffassung der Sünde und ihrer Abbüßung entgegen an einer Stelle in den Homilien zum Buche Exodus.²⁾ Durch die Sünde ist der Mensch Eigentum des Teufels geworden. Die Sünde ist das Geld, mit dem ihn der Teufel bezahlt hat. So ist z. B. der Mord das Geld des Teufels, ebenso der Ehebruch, der Diebstahl, das falsche Zeugnis, der Raub, die Gewalttätigkeit. Zwar hat uns Christus durch den Lösepreis seines Blutes zurückgekauft. Aber der Teufel kann auch nach diesem Loskauf den Menschen für den Preis der Sünde wieder erwerben und aufs neue den Schuldbrief der Sklaverei für ihn schreiben. Origenes spricht dabei die Befürchtung aus, es möchten auch unter den Umstehenden manche sein, die vom Teufel erkauft wären, obwohl sie nach außen hin als Diener Gottes erschienen. Aber auch diese brauchten nicht ganz zu verzweifeln. Denn Gott ist barmherzig, und durch Buße können sie das Begangene tilgen (*Poenitendo, flendo, satisfaciendo delet, quod admissum est*). — Die Buße erscheint hiernach in ihrer Wirkung als ein Gegenstück zum Blute Christi. Dieses kauft uns vom Teufel los in der Taufe; bei der Buße muß der Sünder selbst den Lösepreis aufbringen. Freilich wäre er aus sich dazu nicht

¹⁾ Comm. in Matth. 13,30 (Lo. 5,268). Zu den letzten Worten vergl. In Jer. hom. 16,5 (oben 11).

²⁾ In Exod. hom. 6,9 (Lo. 9,68f.).

imstände; nur der Barmherzigkeit und Güte Gottes ist es zu verdanken, daß seine Buße jenen Erfolg hat.¹⁾

Ein anderes Mal²⁾ bespricht Origenes das Gesetz des Alten Testaments, das über den Ehebrecher die Todesstrafe verhängte. Die Häretiker bezeichneten dieses Gesetz als grausam und unmenschlich. Das ist aber nicht richtig; es ist vielmehr voller Barmherzigkeit, weil das Volk dadurch eher von der Sünde gereinigt als verurteilt wurde. Dadurch, daß der Ehebrecher die Strafe für seinen Frevel auf sich nahm, machte er zugleich die verdienten Qualen des Jenseits wett (*propter hoc ipsum, quod peccati sui pertulit poenam, et commissi sceleris exsolvit digna supplicia Non vindicabit Dominus bis in id ipsum: receperunt enim peccatum suum, et consumpta est criminis poena*). Im neuen Bunde gibt es nicht mehr die leibliche Todesstrafe; hier tritt an ihre Stelle die Buße (*Nunc vero non infertur poena corpori nec purgatio peccati per corporale supplicium constat, sed per poenitentiam: quam utrum quis digne gerat, ita ut mereri pro ea veniam possit, videto*). Auch wir verdienen für jede Sünde, die „zum Tode“ ist, den Tod. Wenn wir nicht mehr mit dem leiblichen Tode bestraft werden, so müssen wir fürchten, daß uns etwas noch Schlimmeres bevorsteht als den Verbrechern des Alten Bundes: *quia nobis ultio reponitur in futurum, illos absolvebant commissi sui persoluta supplicia*. Deswegen möge jeder, der in eine solche Sünde verstrickt ist, seine Zuflucht zum Hilfsmittel der Buße nehmen. —

¹⁾ Ebenso In Lev. hom. 15,2 (Lo. 9,423 f.). Origenes führt hier im Anschluß an Lev. 25,30 aus, daß der Teufel die Christen die sich durch ihr gutes Leben ein Haus für den Himmel gebaut haben, durch die Sünden, die sie begehen, zwingt, dieses Haus zu verkaufen. Die göttliche Barmherzigkeit hat indes Vorsorge dafür getroffen, daß es innerhalb einer bestimmten Zeit zurückgekauft werden kann. Voraussetzung ist aber, daß der Sünder den Preis aufzubringen vermag, den er dem Teufel bezahlen muß. Und welches ist dieser Preis? Nichts anderes als die in Tränen und guten Werken sich betätigende Buße.

²⁾ In Lev. hom. 11,2 (Lo. 9,379 f.).

Beachten wir auch hier wieder, daß die Buße als Äquivalent für die Sünde und ihre Strafe erscheint. Wenn die Zahlung der Schuld geleistet, dann ist das Schuldkonto erloschen. Auf diese Weise „verdient“ die Buße die Verzeihung.

Der Vergleich zwischen der Buße und der alttestamentlichen Todesstrafe wird noch weiter ausgeführt an einer anderen Stelle derselben Schrift.¹⁾ Durch die Todesstrafe, so heißt es auch hier, wird die Sünde aufgehoben, so daß für den Tag des Gerichts und die Strafe des ewigen Feuers nichts mehr übrig bleibt. Wo dagegen die Strafe noch nicht gezahlt ist, da bleibt die Sünde und muß in dem ewigen Feuer ausgelöscht werden. Deswegen ist es viel besser, hier von Gott bestraft zu werden, als daß die Strafen für das Jenseits aufgeschoben werden, wo sie ewig sind.²⁾ Demgemäß — damit kommen wir zu dem neuen Gedanken — übergab auch Paulus den Blutschänder dem Satan „zum Untergang des Fleisches“, bestrafte ihn also auch mit dem Tode. Der Zweck, den er dabei verfolgte, war aber nicht das Verderben des Sünders schlechthin, sondern vielmehr die Rettung seines Geistes am Tage des Gerichts. Unter der Übergabe an den Satan zum Untergang des Fleisches ist die Züchtigung des Körpers zu verstehen, die von den Büßenden geübt werden muß, um das Leben des Geistes wieder zu gewinnen. Wenn daher jemand sich einer Sünde bewußt ist, dann nehme er seine Zuflucht zur Buße und unterziehe sich freiwillig dem Untergang des Fleisches, damit der Geist, im gegenwärtigen Leben gereinigt, rein und lauter zu Gott gelange. — Die Buße ist demnach auch

¹⁾ In Lev. hom. 14,4 (Lo. 9,419 ff.): *Mors, quae poenae causa infertur pro peccato, purgatio est peccati ipsius, pro quo iubetur inferri. Absolvitur ergo peccatum per poenam mortis, nec superest aliquid, quod pro hoc crimine iudicii dies et poena aeterni ignis inveniat . . . Ubi autem non est soluta vindicta, peccatum manet illis aeternis ignibus exstinguendum (nach anderen „exigendum“).*

²⁾ *Nunc vero quia differentur, certum est, quod aeternae erunt et cum saeculis extendentur (Lo. 9,421)* Den Begriff „ewig“ dürfen wir hier wohl kaum in seinem strengen Sinne nehmen.

eine Art Todesstrafe, die ebenso die Sünde tilgt wie die wirkliche Todesstrafe im Alten Testament, sie ist in derselben Weise ein Heilmittel, eine „purgatio peccati“ wie diese.¹⁾ Wie wir aber von den alttestamentlichen Sündern, die Gott mit dem Tode bestrafte, nicht sagen, daß Gott ihnen die Sünde verzieh,²⁾ so ist es auch verständlich, daß auch der Sündenerlaß auf Grund der Buße und ihren Strafen nicht schlechthin als Verzeihung aufgefaßt wurde. Es ist etwas anderes der reine Gnadenerlaß in der Taufe und die Abtragung der Sünde in der Buße.

Mit diesen Zeugnissen wollen wir uns begnügen. Sie zeigen, daß die Sündentilgung durch die Buße, bei der der Sünder selbst die Strafe abbüßen muß, in Gegensatz gestellt werden kann zu der Vergebung oder Verzeihung der Sünde bei der Taufe, wo die Sünden dem Menschen auf Grund des Opfertodes Christi einfach erlassen und ihm die Strafe geschenkt wird. Deswegen brauchen wir jene Texte, in denen die Taufe direkt oder indirekt als das einzige Mittel der Sündenvergebung hingestellt wird, nicht ohne weiteres in dem Sinne zu deuten, als ob damit die Möglichkeit der Sündentilgung durch die Buße ausgeschlossen wäre. Bei der Buße handelt es sich eben nicht mehr um eine Verzeihung schlechthin. Wir werden den Sprachgebrauch, der den Begriff Verzeihung zunächst nur auf die Taufe anwendet, noch besser verstehen, wenn wir beachten, daß die alte Kirche noch nicht die theologischen Begriffe Schuld und Strafe scharf auseinander-

¹⁾ Selbst die Übernahme anderer Strafen des Gesetzes faßt Origenes in dem Sinne auf, daß dadurch die Sünde abgebüßt wurde. In Ps. 37 hom. 1,1 (Lo. 12,242): *Nam quicumque sub lege erant, quoniam lex paedagogus noster fuit in Christo, delinquentes in lege a paedagogo corripiebantur, cum puniebantur ex lege. Puniebantur enim, vel cum lapidabantur vel cum aliquid eorum, quae Moses scripserat, perferebant.*

²⁾ Origenes schreibt einmal ausdrücklich: *ὁ διὰ Μωϋσέως νόμος τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐκόλαζεν, οὐδὲν ἰ χαριζόμενος τὰ κατὰ παράβασιν αὐτοῦ ἐπιτελεσθέντα.* Zu Jo. 1,14, bei Preuschen, Bruchstücke aus Catenen (IX, 491,9 f.).

hielt.¹⁾ Wenn wir von Sündenvergebung sprechen, denken wir an den Nachlaß der Sündenschuld, ohne daß die Strafe vollständig geschenkt zu werden braucht. Die Alten dagegen faßten die Verzeihung einfach als Erlaß der durch die Sünde verdienten Strafe auf. Danach ist naturgemäß die Sünde erst dann vergeben, wenn die Strafe vollständig aufgehoben ist. Da aber Gott bei der Buße tatsächlich nicht auf jede Strafe verzichtet, ist die Buße nicht ein Mittel der Sündenvergebung im eigentlichen Sinne. Insofern sie jedoch tatsächlich die Sünden tilgt und in Bezug auf die Schwere der Strafe in keinem Verhältnis steht zu den sonst zu erwartenden Strafen des Jenseits, muß sie doch auch wieder als eine Einrichtung der göttlichen Barmherzigkeit und ein Mittel zur Sündenvergebung, d. h. zur Vergabung oder Ablösung der jenseitigen Strafen bezeichnet werden. Und so finden wir auch bei Origenes den Ausdruck „ἀφεσις“ (venia) auch auf die Buße angewandt. Damit ist unsere bisherige Konstatierung nicht etwa als hinfällig erwiesen, sondern nur festgestellt, daß der Autor ein und dasselbe Wort in einem verschiedenen Sinne gebraucht, das eine Mal es nur auf die Taufe, das andere Mal auch auf die Buße bezieht.

Es entsteht nun die Frage: Welchen Sinn hat das Wort in den zu Anfang angeführten Texten, welche die Nichtvergebbarkeit der nach der Taufe begangenen Sünden lehren? Will Origenes nur sagen, daß nach der Taufe die Sünden nicht mehr schlechthin unter Verzicht auf jede Strafe verziehen werden, oder aber will er behaupten, daß sie überhaupt nicht mehr getilgt werden können? Das letztere ist an sich unwahrscheinlich, da sich sonst der Schriftsteller in ungelösten Widersprüchen bewegen würde, und zwar in ein und derselben Schrift, wie z. B. jetzt schon aus den bisher besprochenen Texten der Jeremiashomilien ersichtlich ist. Es läßt sich aber auch an den einzelnen Stellen

¹⁾ Erwähnt werden die Begriffe culpa und poena schon von Tertullian (De paenit. 3).

selbst zeigen, daß die erste Auffassung ihnen nicht nur keinen Zwang antut, sondern mehrfach geradezu gefordert wird.

c) Prüfung der gegen die Möglichkeit der Sündenvergebung sprechenden Texte auf Grund der bisherigen Feststellung.

In der zu allererst genannten Stelle aus der Schrift vom Martyrium (oben 6) heißt es, „daß es keine Verzeihung der Sünde außerhalb der Taufe gebe und daß es nach den evangelischen Satzungen nicht möglich sei, wiederum mit Wasser und dem Heiligen Geiste getauft zu werden.“ Wie der zweite Satz zeigt, ist damit offenbar nur die Möglichkeit einer zweiten Taufe ausgeschlossen. Die Sünden können nicht ein zweites Mal schlechthin vergeben werden wie bei der Taufe. Nur das Martyrium kommt noch als ebenbürtiges Mittel in Betracht, insofern es ebenso wie die Taufe ein Anrecht auf die Sündenvergebung verleiht. Diese Hervorhebung des Martyriums als des einzigen Ersatzes für die Taufe ist aber durchaus kein Beweis gegen die Sündentilgung durch die Buße, die in Bezug auf ihre Wirksamkeit hinter der Taufe wie hinter dem Martyrium weit zurücksteht. Ja noch mehr, der Text verbietet es direkt, den Satz von der Sündenvergebung allein durch die Taufe und das Martyrium zu pressen, als ob es absolut keine andere Möglichkeit des Sünden-nachlasses gäbe; unmittelbar darauf¹⁾ spricht nämlich Origenes ausdrücklich von einer Sündenvergebung, welche die Martyrer den darum Flehenden durch ihre Teilnahme am himmlischen Opfer erwirken, und gibt damit zu verstehen, daß er doch noch andere Wege für die Erlangung der Verzeihung offen hält.

¹⁾ Koeltsch. I, 27,1 ff.

Ebenso geht es zu weit, aus der Stelle im Johanneskommentar 28,15 (oben 6 f.) die Unmöglichkeit einer erfolgreichen Buße herzuleiten. Origenes hat hier gar nicht die Absicht, eine Belehrung über den Sündenachlaß zu geben, sondern führt die biblischen Texte über die Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist (Mt. 12,31) und über die Unmöglichkeit der Erneuerung zur Buße nach dem Empfang des Heiligen Geistes (Hebr. 6,4 ff.) zu einem ganz anderen Zwecke an.¹⁾ Für den Zusammenhang ist es ganz gleichgültig, wie wir die „ἄφεσις ἁμαρτημάτων“ auffassen, ob im Sinne von Vergebung überhaupt oder nur von Vergebung ohne persönliche Genugtuung. Zum mindesten steht der letzteren Deutung nichts im Wege.

Mit als Hauptbeweis für die Ansicht, daß Origenes den Kapitalsündern keine Verzeihung zuerkannt habe, wird der Text In Matth. comm. series 114 (oben 7 f.) benützt. Der Autor sagt hier von dem Glaubensleugner nicht nur, *impossibile est eum renovari in paenitentiam, ut iterum crucifigat sibi Filium Dei*, sondern bestimmt dieses Wort noch näher mit dem Satze: *iam non relinquitur nobis sacrificium pro peccato, sed terribile iudicium et zelus ignis, qui comesturus est inimicos, . . . ita ut nec in hoc saeculo nec in futuro remissionem possimus accipere*. Betrachtet man diese Äußerung für sich, dann könnte man freilich meinen, daß der Schrift-

¹⁾ Er will zeigen, daß Kaiphas, als er den Tod des Herrn weissagte (Jo. 11,51), dies nicht in der Kraft des Heiligen Geistes, sondern eines bösen Geistes tat. Dazu baut er folgenden etwas umständlichen Schluß auf: Die Sünde wider den Heiligen Geist, die nach dem Worte des Herrn nicht vergeben werden kann, ist identisch mit der im Hebräerbrief bezeichneten Sünde, die von jenen begangen wird, die auf Grund des Todes des Herrn bereits des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind. Somit gibt es die Sünde wider den Heiligen Geist erst seit dem Tode Jesu. Vorher kann daher der Heilige Geist niemandem verliehen worden sein, wie denn auch bei Jo. 7,39 ausdrücklich bestätigt wird: „Denn der Heilige Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ — An eine Anwendung der Bibeltexte in Bezug auf die Möglichkeit der Buße denkt Origenes hier gar nicht.

steller wirklich keinen Ausweg zur Vermeidung des göttlichen Gerichts und der Feuerstrafe kennt. Indessen er fügt dem Verdikt sofort eine Bemerkung bei, welche zeigt, daß es nicht bedingungslos gilt. Er schreibt nämlich: Qui autem in huiusmodi denegationis peccato fuerit comprehensus, . . . non dicat: peccata nostra in nobis sunt, et quomodo vivemus? Vivo, inquit Dominus, quoniam nolo mortem peccatoris, sed poenitentiam' (Ez. 33,10 11). Ipse autem scit Deus . . . , qualia mala adducet super denegantes et non poenitentes, et qualia super denegantes et poenitentes. Also die Buße hat trotz der behaupteten Unvergebarkeit der Sünde doch Erfolg. Sie erneuert den Sünder zum Leben und bewirkt zum mindesten, daß Gott einen Teil der Strafe nachläßt. Das stimmt aber durchaus mit dem überein, was wir vorhin auf Grund anderer Texte von dem Ersatz der Feuerstrafe durch die Buße konstatierten. Je mehr einer hier abbüßt, um so mehr wird ihm dort erlassen. Wir dürften daher auch nicht fehlgehen mit der Annahme, daß auch an dieser Stelle die Möglichkeit einer vollständigen Abbüßung (*χρόνος ἀντάραξης τῆς κολάσεως*¹⁾) offen gelassen ist. In diesem Falle aber wird wieder lediglich gelehrt, daß es nach der Taufe keine zweite Sündenvergebung im Sinne eines reinen Gnadenerlasses gebe.²⁾ — Nahe gelegt wird diese Auf-

¹⁾ In Jer. hom. 20,9 (oben 14).

²⁾ Gegen unsere Erklärung scheint freilich zu sprechen, daß nach dem Wort des Herrn die Sünde wider den Heiligen Geist nicht einmal in jenem Äon nachgelassen werden wird, daß also auch die Strafe in jenem Äon nicht ausreicht, um sie zu sühnen. Sicher ist, daß der Herr selbst die absolute Unvergebarkeit der vollendeten Sünde wider den Heiligen Geist, d. i. der Verstocktheit ausgesprochen hat. Allein wir würden fehl gehen, wenn wir den eigentlichen Sinn des Wortes ohne weiteres auch als die Auffassung unseres Autors ansehen wollten. Origenes wendet es hier einfach an, um die furchtbaren Folgen des Abfalls auszudrücken, will es aber keineswegs nach jeder Beziehung hin ausdeuten. Und daß er es nicht in seiner wirklichen Bedeutung faßt, zeigt die Tatsache, daß er die Möglichkeit der Buße und Neubelebung auch eines solchen Sünders offen hält. — Noch einfacher liegt die Sache

fassung auch durch die Wendungen „ut iterum sibi crucifigat Filium Dei“ und „iam non relinquitur nobis sacrificium pro peccato“. Der Abgefallene kann Christus nicht von neuem kreuzigen und sich dadurch die Verzeihung von neuem verdienen lassen, und die Sünden werden nicht mehr durch ein Opfer getilgt, sondern der Sünder muß den Zorn Gottes selber tragen. — Daß wir uns mit der Erklärung dieser Worte nur im Gedankenkreise des Alexandriners bewegen, zeigt ein Fragment aus den Bemerkungen zum ersten Buche Samuel, auf das Stuller aufmerksam macht.¹⁾ Im Anschluß an 1. Sam. 3,14: „Darum schwöre ich dem Hause Heli, daß die Schuld dieses Hauses nicht gesühnt wird durch Opfer und Gaben“, bemerkt Origenes: „Es scheint, daß Gott hier der Buße ein Hindernis setzt, indem er keine Hoffnung auf Verzeihung gewährt. Allein achte genau auf das Wort. Er sagt nämlich: Ich erlasse ihnen die Schuld nicht durch Opfer, ich erlasse sie ihnen durch Werke und vollkommene Buße (*φησίν, ότι ἐν θυσίαις οὐ συγχωρῶ αὐτοῖς, τοντέστιν ἐὰν μὴ δι' ἔργων καὶ μετανοίας τελείας*). Denn es ist keine einfache Sünde, so daß Tiere geopfert werden könnten, wie sie für die Sünden aus Unwissenheit oder für einfache Vergehen dargebracht werden. Denn hier ist Gott selbst beschimpft“. Damit ist klar zwischen dem Sündenerlaß durch Opfer und dem durch eigene Bußwerke unterschieden und ausdrücklich gesagt, daß die Verneinung des einen noch nicht das andere ausschließt. Die Stelle ist um so interessanter, als Origenes sonst

an zwei anderen Stellen, die ebenfalls Mt. 12,32 anwenden: Comm in Jo. 19,14 (Pr. 314,8 f.) und De oratione 27,15 (Koetsch. II, 374,15 f.). Hier stellt Origenes einfach fest, daß es auf Grund jenes Herrenwortes solche gibt, die nicht nur in diesem, sondern auch im kommenden Äon von ihrer Sünde festgehalten werden; ob trotz vorausgegangener Buße, ist nicht gesagt.

¹⁾ A. a. O. 223; der Text bei Migne 17,40 (aus der Bibliotheca Gallandiana).

gerade das Vergehen der Söhne Helis als solches hinstellt, für das es keine Schonung gibt.¹⁾

Wir kommen zu dem Texte des Johanneskommentars (2,11 oben 8 f.), wo auseinandergesetzt ist, weshalb die Sünde wider den Heiligen Geist im Unterschied zu der Sünde gegen Christus nicht vergeben wird. Auch hier wird offenbar der Sinn nicht im geringsten beeinträchtigt, wenn wir das „Vergeben“ lediglich als Gegensatz zu „abbüßen“ nehmen. Die Sünde „gegen Christus“ wird einfach durch die Taufe nachgelassen, während es für die Sünde „gegen den Heiligen Geist“ oder die Sünde des Getauften diese Möglichkeit nicht mehr gibt. Wenn diese Deutung auch nicht unmittelbar gefordert wird,²⁾ so steht ihr ebenso auch nichts im Wege.

Dasselbe gilt von der Stelle In Jer. hom. 16,5 (oben 10 f.). Nur dann tritt die Feuerstrafe als Vergeltung für die nach der Taufe begangene Sünde ein, *ἐὰν ἐξέλθωμεν τὸν βίον ἔχοντες ἁμαρτήματα*; die Möglichkeit, die Sünden auch schon in diesem Leben abzubüßen, ist nicht in Abrede gestellt. Und was die Ausführung in der 2. Homilie zu Jeremias (oben 11 f.) angeht, so läßt sie Origenes in die Mahnung ausklingen, so zu leben, „daß wir noch vor dem Tode rein werden könnten“ (*πειραθῶμεν ζῆν, ἐὰν ἄρα δυνηθῶμεν πρὸ τῆς ἐξόδου καθαροὶ γενέσθαι*).³⁾ Damit läßt er deutlich erkennen, daß auch der nach der Taufe rückfällige Sünder der „Feuertaufe“ im Jenseits noch vorbeugen kann.

Zum Schlusse müssen wir noch einen Text, den wir vorhin noch nicht angeführt haben, näher betrachten, da er ebenfalls als klarer Beweis für die Unvergebbarkeit des Abfalls vom Glauben angesehen wird.⁴⁾ In der

¹⁾ Vgl. de or. 28; In Jer. hom. 13,2. Beide Stellen werden wir noch näher erörtern.

²⁾ Auch hier ist zu beachten, daß Origenes gar nicht von der Buße spricht, sondern von dem Verhältnis zwischen Christus und dem Heiligen Geist.

³⁾ Kl. 20,6.

⁴⁾ Vgl. Rauschen, a. a. O. 179.

13. Homilie zu Jeremias¹⁾ bespricht Origenes die Klage des Propheten (Jer. 15,5): „Wer wird dich schonen, Jerusalem? oder wer wird um dich trauern? oder wer wird hinzutreten, um den Frieden für dich zu erbitten?“ Die Sünde Jerusalems ist so groß, daß niemand es wagen darf, noch Fürsprache für die Stadt einzulegen, weil man sich dadurch den Zorn Gottes zuziehen würde, der das Urteil über sie hat sprechen müssen. Nicht einmal die Engel, die doch zur Hilfeleistung der Menschen bestimmt sind, dürfen es wagen. Als die Sünden noch geringer waren, da war die Fürbitte noch statthaft. „Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt, werden sie für ihn beten, wenn er aber gegen den Herrn sündigt, wer wird dann für ihn beten?“ (1. Sam. 2,25.) Dem sündigen Jerusalem ist aber jener zu vergleichen, der nach seiner Bekehrung zum Glauben schwer sündigt, zumal wenn er vom Glauben abfällt. Er tut Jesus in geistiger Weise dasselbe an wie die Juden körperlich, indem er „den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes, durch das er geheiligt ist, für etwas Gemeines ansieht und dem Geist der Gnade Schmach zufügt“ (Hebr. 10,29).²⁾ Auch von ihm gilt deshalb: „Wer wird dich schonen . . .?“ „Eben den Sohn Gottes, der für dich erbat, was zum Frieden dient, hat die Seele des Sünders preisgegeben; wer kann wiederum hinzutreten und um den Frieden bitten? In der Erkenntnis also, daß es unmöglich ist, daß die, welche einmal erleuchtet worden sind . . . (hier folgt Hebr. 6,4 ff.) — sich nicht wieder zur Buße erneuern können, indem sie in sich den Sohn Gottes kreuzigen und verspotten, laßt uns alles tun, damit nicht auch über uns das Wort gesprochen werde: Wer wird dich

¹⁾ Kl. 101 ff.

²⁾ Jerusalem ist nicht nur allgemein das Bild des sündigen Menschen, sondern des Christen, der nach der Taufe sündigt. Wie Jerusalem entstanden ist aus Jebus, was übersetzt heißt *Πεπλημένη*, die Zertretene, so hat sich die Seele des Christen aus Jebus, d. i. der von den feindlichen Mächten Zertretenen, umgewandelt in Jerusalem, d. i. *Ἰερουσαλὴμ εἰρημῆς* (Kl. 103,15 ff.).

schonen, Jerusalem?¹⁾ — Was folgt aus dieser Ausführung für die Buße? Dem schweren Sünder, besonders dem vom Glauben Abgefallenen, kann niemand Verzeihung erwirken. Jesus, der es bisher getan, tut es fürderhin nicht mehr, weil der Sünder ihn mit Füßen getreten und sein Blut für nichts geachtet hat. Worin aber hat vordem die Fürbitte des Herrn bestanden? In nichts anderem als seinem Opfertod, der uns den Frieden verschafft. Das ergibt sich aus dem Zitat aus Hebr. 10. In diesem Kapitel wird nämlich dargestellt, daß das Blut Christi denen, die in das Heiligtum eingehen, alle Sünden tilgt, daß es aber nach erfolgter Vergebung kein Opfer für eine Sünde mehr gibt: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen nach erlangter Erkenntnis der Wahrheit, ist für die Sünden kein Opfer mehr übrig, sondern die schreckliche Erwartung des Gerichts und der Grimm des Feuers, das die Widerspenstigen verzehren wird. Wer das Gesetz des Moses bricht, der stirbt ohne alles Erbarmen auf zweier oder dreier Zeugnis hin; um wieviel mehr verdient der härtere Strafen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt . . .?“ (26—29) Wenn nun Origenes den letzten Vers dieser Stelle zitiert, dann schwebt ihm offenbar der Gedankenkreis des Kapitels vor und er lehrt demgemäß, daß nach der Taufe dem schweren Sünder nicht mehr das Blut Christi zu gute kommt und seine Schuld hinwegnimmt. Auch das gleich folgende Zitat von Hebr. 6,4 ff. soll, wie die logische Verknüpfung zeigt (*γινώσκοντες οὐδὲν ἄλλοῦταιον . . .*)²⁾, denselben Gedanken ausdrücken: Es gibt keine zweite Erneuerung zur Buße wie in der Taufe, weil Jesus für die nach der Taufe begangenen Frevel nicht mehr eintritt.

Ist damit dem Sünder jeder Weg zur Rettung versperrt? Hätten wir keine anderen Zeugnisse von Origenes als diese Stelle, dann müßten wir es wohl

¹⁾ Kl. 104,1 ff.

²⁾ Kl. 104,11.

annehmen. Das sündige Jerusalem, das Gegenbild des christlichen Sünders, ist jedenfalls erbarmungslos dem Untergang verfallen, und auch in Bezug auf den Sünder selbst deutet er wenigstens keine Möglichkeit der Rettung an. Aber auf der anderen Seite ist diese Möglichkeit durch den Text auch nicht ausgeschlossen, und nach der schon vorausgegangenen Untersuchung kann uns die Deutung in diesem Sinne nicht die geringste Schwierigkeit bieten. Origenes will auch hier nur sagen: Wer nach der Taufe schwer sündigt, der darf auf keine Schonung hoffen; niemand kann für ihn eintreten, daß ihm die Strafe erlassen wird, sondern er muß die ganze Strenge des göttlichen Zornes und die Wucht seiner Strafe persönlich tragen. Die praktische Anwendung, die sich für den Sünder aus diesem Gedanken ergibt, braucht aber nicht die Verzweiflung zu sein; es kann ebenso die eindringliche Mahnung sein, es mit der Buße ja nicht leicht zu nehmen, da er sich auf keinen anderen mehr zu verlassen hat. Das „*τίς ἀνατάμψει ἐρωτήσει τὰ εἰς εἰρήνην σου*“ besagt nichts weiter als das „iam non relinquitur sacrificium pro peccato“ an der vorhin besprochenen Stelle In Matt. comm. series 114 (oben 21 f.), wo die Möglichkeit der Buße ausdrücklich ausgesprochen ist. Besonders aber dürfen wir auf das S. 23 mitgeteilte Fragment mit seiner Erklärung von 1. Sam. 3,14 hinweisen: „Ich erlasse ihnen die Schuld nicht durch Opfer, ich erlasse sie ihnen durch Werke und vollkommene Buße“. — Auf diese Weise läßt sich der Text trotz des Rigorismus, den er zur Schau trägt, restlos in dem Sinne erklären, daß die nach der Taufe begangene schwere Sünde vom Menschen selbst abgebußt werden muß, und es ist keineswegs notwendig, in ihm einen Widerspruch zu anderen Stellen derselben Schrift zu konstatieren.¹⁾

Daß Hebr. 6,4 ff., womit Origenes in der 13. Jeremiashomilie die trostlose Lage des christlichen Sünders begründet, nicht eine absolute Unmöglich-

¹⁾ Vgl. Rauschen, a. a. O. 179.

keit der Sündenvergebung nach der Taufe besagt, zeigt er an einer Stelle des Johanneskommentars.¹⁾ Im Hinblick auf den vom Tode auferweckten Lazarus bemerkt er, daß es auch jetzt solche Lazari gebe, die nach der Freundschaft mit Jesus erkrankt und gestorben sind, ja im Grabe unter den Toten geweilt haben, dann aber durch das Gebet Jesu wieder lebendig gemacht worden sind. Die Auferweckten sind aber niemand anders als die in Hebr. 6,4 ff. gekennzeichneten schweren Sünder, die von Christus abgefallen sind und sich wieder dem heidnischen Leben zugewendet haben (397,29 ff.). Der Autor trägt also kein Bedenken, den Schrifttext, der die Unmöglichkeit einer Erneuerung zur Buße lehrt, gerade bei einer Gelegenheit heranzuziehen, wo er von der Wiedererweckung des Sünders handelt. Er hält es nicht einmal für notwendig, zu zeigen, daß das Wort nicht gegen die Möglichkeit der Bekehrung spricht; diese Möglichkeit erscheint ihm also als etwas Selbstverständliches. Das ist uns aber nur begreiflich, wenn er die Stelle tatsächlich in dem Sinne auffaßt, wie wir es im Vorausgehenden mehrfach konstatiert haben, daß sie lediglich eine zweite Erneuerung wie in der Taufe oder eine bedingungslose Verzeihung auf Grund des Opfertodes Christi ausschließt.²⁾

d) Die Sünde zum Tode und die unheilbare Sünde.

Wichtige Aufschlüsse über die Auffassung des Origenes von der Sündenvergebung bieten uns weiterhin die Erörterungen des Begriffs der „Sünde zum Tode“. Die Bezeichnung stammt aus 1 Jo. 5,16: „Wer weiß, daß sein Bruder eine Sünde begeht, die

¹⁾ Comm. in Jo. 28,7 (Pr. 397,15 ff.).

²⁾ Mit der Deutung der Stelle auf die Unmöglichkeit einer zweiten Taufe stimmt Origenes übrigens mit den meisten Vätern überein.

nicht zum Tode ist, der bitte, und dem, der nicht zum Tode sündigt, wird das Leben gegeben werden. Es gibt eine Sünde zum Tode, nicht für diese sage ich, daß jemand bitten solle.“ Danach unterscheidet auch Origenes zwischen Sünden, die zum Tode, und solchen, die nicht zum Tode sind. „Die Seele, welche sündigt, soll des Todes sterben (Ez. 18,20); denn ein Tod der Seele ist die Sünde, ich meine aber nicht jede Sünde, sondern nur die, von der Johannes sagt, daß sie zum Tode ist.“¹⁾ Worin besteht nun der Unterschied? Eine — allerdings unbestimmte — Antwort darauf gibt uns die Gebetsschrift.²⁾ Es ist dort die Rede von der Sündenvergebungsgewalt der Priester. Wie die alttestamentlichen Priester nur für die kleineren und unfreiwilligen Vergehen Sündopfer darbringen durften und nicht auch etwa „für Ehebruch oder freiwilligen Mord oder ein anderes schweres Verbrechen“, so überschreiten auch jetzt jene Priester ihre Vollmacht, welche glauben, daß ihre Lösegewalt sich auch auf Götzendienst, Ehebruch oder Unzucht erstrecke, als ob durch ihr Gebet auch die Sünde „zum Tode“ gelöst werden könnte.³⁾ Danach sind also die schweren Sünden, wie Götzendienst, Mord, Ehebruch, Sünden zum Tode. — In der allegorischen Erklärung der Auferweckung des Lazarus erscheint die Sünde zum Tode als identisch mit der Hebr. 6,4 bezeichneten Sünde des Rückfalls in das heidnische Leben.⁴⁾ Anderswo wiederum stellt er die Todsünden auf eine Stufe mit jenen Verbrechen, die im Alten Bunde mit dem Tode bestraft wurden, indem jede derartige Sünde den geistigen Tod zur Folge

¹⁾ Comm. in Jo. 19,14 (Pr. 313,18 ff.).

²⁾ De or. 28,9 10 (Koetsch. II, 380 f.).

³⁾ Wie dieser Satz sich in die Bußlehre des Origenes einfügt, werden wir weiter unten eingehend erörtern.

⁴⁾ Comm. in Jo. 28,6 7 (Pr. 396 f.; — s. oben 28): „τὸν μετὰ τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν ἡμαρτηκότα καὶ νεκρὸν γενόμενον τῷ θεῷ“ (396,26); „δυσώδης ἀπὸ τῶν πρὸς θάνατον ἡμαρτημάτων τις γεγενημένος καὶ ἀποθανὼν τῇ ἀρετῇ“ (396,33).

hat. So an der früher besprochenen Stelle In Lev. hom. 11,2: *Sunt ergo ista peccata, quae dicuntur ad mortem: unde et consequens est, ut, quoties commiserit quis tale peccatum, toties moriatur . . . Et ideo . . . videndum est, ne forte aliquando etiam gravius sit nobis, qui pro peccato communi hac morte minime punimur, quam illis, quos legis sententia corporaliter condemnabat.*¹⁾

Indes nicht nur die sogenannten Kapitalsünden werden als tödlich betrachtet, wenn sie naturgemäß auch in erster Linie als solche genannt werden. Auch andere Vergehen ziehen den Tod nach sich. In der 15. Homilie zu Leviticus²⁾ gibt uns Origenes näheren Aufschluß darüber. Er spricht dort von der gesetzlichen Bestimmung über den Verkauf und Rückkauf der Häuser (Lev. 25). Danach hat, wer ein innerhalb der Mauern der Stadt liegendes Haus verkauft, das Recht, innerhalb eines Jahres den Kauf rückgängig zu machen; ein Haus dagegen, das in einem Dorfe ohne Mauern gelegen ist, kann der Verkäufer zu jeder Zeit, auch nach Ablauf eines Jahres, zurückkaufen. Unter dem Haus ist die himmlische Wohnung zu verstehen, die wir uns durch ein gutes Leben erbauen. Nun kann es vorkommen, daß einer dieses Haus für die Sünde an den Teufel verkauft. In diesem Falle hat er die Möglichkeit, es um den Preis der Buße zurückzukaufen. Aber es ist dabei ein Unterschied, ob es sich um eine schwere Schuld handelt oder um eine geringere. Für diese steht die Rückkaufsmöglichkeit jederzeit offen, für jene nur ein einziges Mal: *Istas ergo domos (sc. quae non sunt in civitate murata), si forte . . . alicui lapsus acciderit, semper est recuperandi facultas, ut verbi gratia dicamus, si nos aliqua*

¹⁾ Oben 16 (Lo. 9,380). — Ähnlich *Fragm. ad libr. X Stromatum* (bei Migne 11,103): *Peccatum mortem vocat. Si ergo ei, qui facit adulterium, mors est adulterium, sic omne peccatum, quod ducit ad mortem, mors appellandum est. Et toties mori credimur, quoties peccamus ad mortem. Unde e contrario toties resurgimus et vivificamur, quoties vitae aliqua opera facimus.*

²⁾ Lo. 9,422 ff.

culpa mortalis invenerit, quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est, sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat: hoc est vendidisse domum, quae in agro est, vel in vico, cui murus non est. Haec ergo venditio et huiusmodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis huiusmodi poenitentiam agere. In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus: ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur.¹⁾ Neben den crimina graviora sind also die peccata communia genannt oder die vitia sermonis vel morum. Auch diese stellen eine „culpa mortalis“ dar, wie sie auch den Verlust der himmlischen Wohnung nach sich ziehen.

Welches der innere Grund ist für die Unterscheidung zwischen den Sünden, die zum Tode, und solchen, die nicht zum Tode sind, darüber läßt sich Origenes nicht aus. Er begnügt sich damit, die schweren Sünden allgemein als Todsünden hinzustellen. Wo aber ist die Grenze zwischen schweren und leichten Sünden? Diese läßt sich nicht angeben. Origenes gesteht es ausdrücklich zu: Credo et Joannes Apostolus in epistola sua dicit quaedam esse peccata ad mortem, quaedam non esse ad mortem. Quae autem sint species peccatorum ad mortem, quae vero non ad mortem, sed ad damnum, non puto facile a quoquam hominum posse discerni. Scriptum namque est:

¹⁾ 15,2 (Lo. 9,424 f.). — Hervorgehoben sei noch die nähere Bestimmung zu crimen mortale = blasphemia fidei: „quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est.“ Was ist damit gemeint? Vielleicht das Herrenwort Mt. 12,32 von der Lästerung wider den Hl. Geist? Aber dann wäre das „ecclesiastici et apostolici“ nicht recht verständlich. Oder denkt Origenes ebenso wie Tertullian (De pudic. 12) an die Bestimmung des Apostelkonzils, sich zu enthalten „a sacrificiis et a fornicatione et a sanguine“? Tertullian leitet daraus die Unvergebbarkeit der Kapitalsünden ab: „Hinc est, quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur.“

„delicta quis intelligit“¹⁾ An dieser Stelle ist zugleich die verschiedene Wirkung der Todsünde und der leichteren Sünde bezeichnet. Jene führt den Tod herbei, diese nur einen S c h a d e n der Seele (damnum, ζήμια ψυχῆς).²⁾ der, wie er gleich darauf erklärt, z. B. darin besteht, daß einer statt zehn Mna, die er sonst als Lohn empfangen hätte, nur acht oder sechs oder noch weniger erhält.

Soviel über die Unterscheidung der Sünden zum Tode von den leichteren Sünden. Stellen wir hier schon fest, daß für alle Sünden zum Tode, auch für die „graviora crimina“ die Möglichkeit der Vergebung durch die Buße gelehrt wird.

Noch in einer anderen und engeren Bedeutung tritt uns indes die Bezeichnung „Sünde zum Tode“ entgegen. Aus den bisher mitgeteilten Texten ist schon zur Genüge ersichtlich, daß auch bei den schweren Sünden dem jenseitigen Tod noch durch die Buße vorgebeugt werden kann, so daß sie in diesem Falle den Tod nicht herbeiführen. Eigentliche Sünden zum Tode sind demgemäß nur solche, die tatsächlich den jenseitigen Tod zur Folge haben, weil sie nicht vorher getilgt sind. Welches ist aber der Grund, weshalb gewisse Sünden endgültig den Tod herbeiführen? Ist er in der Beschaffenheit der sündhaften Tat gegeben oder in dem nachträglichen Verhalten des Sünders? Im ersteren Falle würde die Unvergebbarkeit dieser Sünden ausgesprochen sein und demgemäß ein Widerspruch in den Äußerungen des Schriftstellers vorliegen. Prüfen wir die einschlägigen Texte.

¹⁾ In Exod. hom. 10,3 (Lo. 125 f.).

²⁾ Der Ausdruck geht zurück auf 1. Kor. 3,15 („si cuius opus arserit, damnum patietur. Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.“) und Mt. 16,26 („quid enim prodest homini, si universum mundum lucretur, animam autem suam perdat aut damnum faciat?“): Unde videtur ostendi, quod quaedam peccata ad damnum quidem pertineant, non tamen ad interitum: quia qui damnum passus fuerit, ipse tamen salvari dicitur, licet per ignem. — Vgl. Comm. in Jo. 19,14 (Pr. 313,21 f.).

Im Johanneskommentar bespricht Origenes die Drohung des Herrn gegenüber den verstockten Juden: „Ihr werdet in eurer Sünde sterben“ (Jo. 8,21). Wenn unter dem Worte „ihr werdet sterben“, so führt er aus, der Christus feindliche Tod gemeint ist, in dem Sinne, daß der, welcher zum Tode gesündigt hat, stirbt, dann waren offenbar die Leute, denen das Wort galt, noch nicht gestorben. Ihr Unglaube war in jenem Zeitpunkte noch keine Sünde zum Tode. Sie lebten noch, ihre Seele war nur krank, aber die Krankheit war zum Tode wie die Krankheit des Lazarus. Christus, der als Arzt den tödlichen Charakter ihrer Krankheit erkannte, sagte deswegen, an ihrer Rettung verzweifelnd, zu ihnen: Ich gehe fort und ihr werdet mich suchen und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Sorgen wir also dafür, daß wir nicht zum Tode erkranken, indem aus der heilbaren Krankheit eine unheilbare werden kann.¹⁾ — Wodurch tritt aber diese Wandlung ein? Ist bei dem tödlich Erkrankten etwa die Sünde noch nicht groß genug, um den Tod herbeizuführen, und bedarf es dazu noch weiterer Frevel? Keineswegs. Christus erkennt die Krankheit der Juden an sich als unheilbar, mit keinem Worte ist an das Hinzutreten neuer Krankheiten gedacht, welche die Heilung unmöglich machen. Es ist ja auch ohne weiteres klar, daß Origenes den Unglauben und die Verstocktheit der Juden als eine schwere Sünde,

¹⁾ Comm. in Jo. 19,13 (Pr. 312,25 ff.): *Εἰ δὲ τὸ „Ἀποθανεῖσθε“ κατὰ τὸν ἐχθρὸν τοῦ χριστοῦ θάνατον λαμβάνεται, ὡς τοῦ πρὸς θάνατον ἡμαρτηκότος, ἀποθνήσκοντος, ὁπλὸν ὅτι οἷς ταῦτα ἐλέγετο οὐδέπω ἀποτεθνήκεισαν. καὶ ζητήσεις, πῶς οἱ μὴ πιστεύσαντες, ὅτε ἔζων, μέλλουσιν ποτε ἀποθανεῖσθαι. ἀπαντήσεται δὲ τις καὶ πρὸς τοῦτο λέγων ὅτι κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τὸ μηδέπω πιστεῦειν οὐδέπω πρὸς θάνατον ἀμαρτημα ἦν, καὶ πρὸς οὗς ὁ λόγος οὐδέπω τὰ πρὸς θάνατον ἡμαρτήκεισαν. ἀλλ' ἔζων μὲν ἐν ἀσθενείᾳ τῆς ψυχῆς αὐτῶν, ἡ δὲ ἀσθένεια ἐκείνη πρὸς θάνατον ἦν. διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἰατρός βλέπων ὀλεθρίως αὐτοὺς ἀσθενοῦντας, ἔλεγεν ἀπογνοὺς αὐτῶν τὴν θεραπείαν· „Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε“ . . . προσέχωμεν μήποτε πρὸς θάνατον ἀσθενήσωμεν, μεταβαλλούσης τῆς νόσου ἀπὸ τοῦ ἐπιλατῆν εἶναι δύνασθαι ἐπὶ τὸ ἀνίατον.*

ein „*crimen gravius*“ in dem vorhin herausgestellten Sinne angesehen hat. Was jetzt als „Krankheit zum Tode“ bezeichnet wird, ist somit dasselbe, als was vorhin als der Tod selbst hingestellt wurde. Es handelt sich um eine andere Anwendung des Bildes. Dort wird die Sünde Tod genannt, weil sie den jenseitigen Tod verdient hat, hier nur Krankheit zum Tode, weil der Tod tatsächlich noch nicht eingetreten ist. Was die Krankheit, die an sich noch heilbar wäre, unheilbar macht, ist der Eintritt des leiblichen Todes, der jede Möglichkeit einer Heilung abschneidet. Weil Christus sieht, daß die Juden bis zu ihrem Tode im Unglauben verharren werden, kann er jetzt schon ihren Untergang voraussagen und ihre Sünde als unheilbar bezeichnen. Der Grund der Unheilbarkeit ist also allein die Unbußfertigkeit, nicht die Natur der einzelnen Sünde an sich. Die Bezeichnung auch der schweren Sünde als „Krankheit“ ist schon für sich der beste Beweis dafür.¹⁾ Ausdrücklich spricht er diese Auffassung kurz vorher aus, indem er von denen, die trotz ihres Suchens den Herrn nicht mehr finden und in ihren Sünden sterben werden, bemerkt: *μη δυναμένους δε δια τὸ μη βούλεσθαι· εἰ γὰρ βουλόμενοι οὐκ ἐδύναντο, οὐκ ἂν εὐλόγως αὐτοῖς ἐλέγετο τὸ „Ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.“²⁾*

Denselben Gedanken führt Origenes in anderer Einkleidung in der 4. Homilie zum 36. Psalm aus.³⁾ Er setzt dort den großen Unterschied zwischen der Sünde des Gerechten und der des Ungerechten auseinander. Auch der Gerechte kann fallen, aber er wird nicht hoffnungslos zu Boden geworfen: *Justus, cum ceciderit, non prosternitur: iniustus et qui spem non habet in Deo*

1) Vgl. auch die unmittelbar vorhergehende Stelle (Pr. 312,15): *Ἐὰν δὲ ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν κακίαν χύσεως διαφθάρωμεν, τότε ἡμῖν ἐρεῖ: „Ἰπάρω“, ἵνα κἂν ζητῶμεν αὐτὸν οὐχ εὐρήσωμεν, ἀλλ' ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ἡμῶν ἀποθανούμεθα, καταλαμβανόμενοι ἐν αὐτῇ καὶ παραλαμβανόμενοι ἀπὸ ταύτης. . . κατὰ τὸν εἶποντα: „Ἄφρον, ταύτη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ“.*

²⁾ 19,11 (Pr. 311,13 f.).

³⁾ In Ps. 36 hom. 4,2 (Lo. 12,206 f.).

positam, si ceciderit, prosternitur et non surgit; id est, si peccaverit, non poenitet et peccatum suum emendare nescit. Das gilt nicht etwa nur für die geringeren Sünden, sondern auch von den schweren. Als Beispiel für den Fall des Gerechten zieht er gerade die Verleugnung Petri und den Ehebruch Davids heran, also zwei der schwersten Verbrechen. Man kann also, so folgert er weiter, mitunter fallen, ohne daß man damit sofort besiegt ist. Wie beim Ringkampf häufig ein Kämpfer zuerst fällt, dann sich aber erhebt und doch noch siegt, so ist es auch bei unserem Ringkampf mit dem Teufel. Wenn einer von uns einmal von ihm besiegt wird und in irgend eine Sünde fällt, so hat er die Möglichkeit, sich wieder zu erheben, indem er den begangenen Frevel verabscheut und für die Zukunft sich nicht nur davon enthält, sondern auch Gott Genugtuung leistet und sein Bett Nacht für Nacht mit Tränen wäscht. Anders dagegen, wenn einer nach dem Falle an der Bekehrung verzweifelt und ausruft: Wie kann ich noch selig werden? Für mich gibt es keine Hoffnung mehr; meine Sünden halten mich gefesselt; wie soll ich es wagen, vor den Herrn zu treten? Wie kann ich zur Kirche zurückkehren? Wer so in Verzweiflung sich von Gott wendet, der ist nicht nur gefallen, sondern in seinem Falle auch endgültig zu Boden geworfen. Nun ist es zwar wünschenswert, daß der Ringkämpfer der Frömmigkeit und Tugend gar keinen Fall erleidet; wenn es aber doch vorgekommen ist, dann bleibe er wenigstens nicht liegen, sondern erhebe sich und tilge seine Schuld durch die Genugtuung der Buße aus, damit nicht auch von ihm der Apostel sage: „daß ich über viele trauern müsse, die vorher gesündigt und nicht Buße getan haben für die Unlauterkeit und Unzucht und Unkeuschheit, die sie getrieben haben“ (2. Kor. 12,21). — Mit der größten Klarheit ist also auch hier wieder gesagt, warum gewisse Sünden unheilbar sind. Nicht die Größe der Sünde an sich ist schuld, sondern die jede Heilung illusorisch machende Unbußfertigkeit. An und für sich

ist der Fall des „Gerechten“ und der des „Ungerechten“ gleich zu beurteilen. Beide haben in gleicher Weise gegen Gott gesündigt und sich seinen Zorn zugezogen. Wenn der eine Sünder gleichwohl noch als „Gerechter“ bezeichnet wird, dann geschieht das nur im Hinblick auf seine Buße und die spätere und endgültige Gerechtigkeit. Auch der „Ungerechte“ hätte an sich die Möglichkeit, sich von der Sünde zu befreien. Von keiner Seite wird ihm ein Hindernis in den Weg gelegt. Wenn wir das vorhin besprochene Bild heranziehen, dann ist die Sünde des Gerechten eine Krankheit, die nicht zum Tode führt, die Sünde des Ungerechten dagegen eine Krankheit zum Tode. Niemand anders aber als der göttliche Arzt kann den jeweiligen Ausgang voraussagen.¹⁾

Eine weitere Bestätigung dieser für den Begriff der „unheilbaren“ Sünden wichtigen Auffassung bietet die 1. Homilie zu Ps. 37.²⁾ Es ist dort die Rede von Strafen, welche die Vorsteher der Kirche den Sündern auferlegen, um sie zu heilen. Diese Züchtigung ist nicht zu vergleichen mit jener, die Gott selbst verhängt, sie ist vielmehr so zu beurteilen, wie wenn der Erzieher den Knaben straft, um ihn zu bessern. Gott dagegen verhält sich zu uns ebenso wie ein Vater zu seinen Kindern. Der Vater straft nur selbst, wenn die Kinder sich sehr schwer verfehlt haben; sonst überläßt er das Strafen dem Erzieher oder Verwalter; wenn er aber selbst straft, dann ist die Strafe viel härter, und es

¹⁾ Damit stimmt überein, daß der Sünder auf Grund der Buße ohne weiteres als „heilig“ bezeichnet wird. In Num. hom. 10,1 (Lo. 10,95 f.): *li, qui sancti dicuntur, non continuo etiam sine peccato esse intelligantur . . . Sancti dicuntur iidemque et peccatores illi, qui se voverunt quidem Deo . . . Qui non sunt sancti, in peccatis suis moriuntur: qui sancti sunt, pro peccatis poenitentiam gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt. Idcirco ergo caute et significanter sermo legis designat, quia pontifices et sacerdotes, non quorumcunque, sed sanctorum tantummodo sumant peccata: sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat.*

²⁾ In Ps. 37 hom. 1,1 (Lo. 12,237—242).

steht zu befürchten, daß er nach der Züchtigung den Schuldigen noch verstoßt. Ebenso straft Gott in der Regel nicht selbst, sondern überläßt das unseren Erziehern, den Bischöfen, Presbytern oder Diakonen oder aber den „procuratores et actores“, d. i. den Engeln, denen das Amt zugefallen ist, jeden einzelnen von uns zu züchtigen und zu bessern.¹⁾ Sed sunt alia peccata, pro quibus peccantem ipse paterfamilias punit, eum videlicet, qui mensuram facinorum supergressus, ultra creaturae contumeliam sceleris sui impietate tetendit. Nec tamen alius quis novit praeter Deum solum, qui vel quando procuratoribus tradi debeat castigandus, vel qui corripiendus actoribus, quando etiam qui subici debeat paedagogo, cui etiam inferiores sint horum omnium correptiones, si quis scilicet talis est, qui ipsam, ut ita dixerim, divinam manum in suam provocet ultionem. — Danach gibt es also Sünden, deren Bestrafung sich Gott vorbehält und bei denen die Züchtigung durch die kirchlichen Organe nicht ausreicht. Das erscheint zunächst als ein Widerspruch zu der sonst von Origenes vertretenen Lehre von der Möglichkeit der Vergebung aller Sünden. Allein die Schwierigkeit schwindet, wenn wir zusehen, welche Sünden im einzelnen zu jener Kategorie gehören. Die bezeichnende Antwort lautet: Das weiß niemand außer Gott allein. Bei ihm allein liegt das Urteil darüber, wie und wann er den Sünder strafen, wann er also vor allem die Bestrafung sich selbst vorbehalten soll, weil er allein die Bosheit des Menschen durchschaut. Darin ist aber enthalten, daß nicht bestimmte Gattungen von Sünden, wie etwa die bekannten Kapitalsünden, Gott reserviert und die betreffenden Sünder erbarmungslos dem göttlichen Richter zur Bestrafung anheimgestellt wurden, sondern daß der ganze Gewissenszustand des Sünders, das Maß der Bosheit, aus der die Sünde geboren, als entscheidend

¹⁾ Origenes beruft sich dabei auf die Lehre des Hermas vom Bußengel: angelus poenitentiae, qui nos suscipit castigandos, sicut Pastor exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur (241).

für den göttlichen Richter galten. Nur wenn der Frevler im Übermaß der Bosheit (*mensuram facinorum supergressus* = *κατὰ τὴν κακίαν χύσεως*¹⁾) die göttliche Rache geradezu auf sich herabrufft, ist er dieser verfallen und gibt es für ihn keine Rettung. Die Kirche kann aber über den einzelnen Sünder nie dieses Verdikt fällen; das kann nur Gott, vor dem sein gegenwärtiger Gewissenszustand wie sein zukünftiges Verhalten offen liegt. Daß ein auf diese Weise von Gott Reprobierter keine erfolgreiche Buße mehr leisten kann, ist oder braucht wenigstens nach unserem Text nicht darin begründet zu sein, daß Gott die tatsächlich geleistete Buße eines solchen nicht mehr annimmt, sondern daß er ihm nicht mehr die Gelegenheit zur Buße gibt und ihn in der Sünde sterben läßt. Das Nichtkönnen ist somit lediglich vom Gesichtspunkt der göttlichen Prädestination aus zutreffend.

Einen geradezu klassischen Beweis dafür, daß wir mit unserer Deutung der voraufgehenden Texte auf dem richtigen Wege sind, bietet uns die 21. Jeremiaschomilie. Sie spricht von Babylon, das, obwohl es als die Verkörperung der schwersten Sünden erscheint, gleichwohl nach der Schrift noch der Heilung fähig ist. Daran schließt sich die temperamentvolle Anwendung: *Ubi sunt haeretici? Ubi sunt, qui naturas quasdam introducunt asserunt esse naturam desperabilem, quae penitus non recipiat salutem? Si est natura, quae pereat, quae alia talis erit ut Babylon? Attamen neque istam despicit Deus. Praecipit enim medicis Deus, ut accipiant resinam super Babylonem, si qui modo sanetur.*²⁾ Also geradezu für häretisch wird die Auffassung erklärt, daß irgend ein Mensch, und mag er noch so sündhaft sein, von Natur aus der Heilung nicht mehr fähig wäre. Und da sollen wir noch glauben, daß derselbe Schriftsteller anderswo, ja sogar in der nämlichen Schrift, selbst jene Auffassung vertritt? Unmöglich. — Doch Origenes zeigt auch so-

¹⁾ Comm. in Jo. 19,12 (oben 34 Anm. 1).

²⁾ In Jer. hom. 21,12 (Lo. 15,414 f.).

gleich, wie die tatsächliche Unheilbarkeit gewisser Sünder aufzufassen und zu erklären ist. Da Babylon in seiner alten Bosheit verharrete und sich nicht heilen lassen wollte, sprachen die Ärzte: „Curavimus Babylonem, et non est sanata: relinquamus eam.“ So ist es bei den Sündern überhaupt. Daher die strenge Warnung: Cave homo, ne quando relinquat te medicus, sive angelus Dei, sive quicumque hominum, cui credita est cura sermonum ad salutis medicinam deferendam. Si enim te dereliquerint et dixerint: „abeamus unusquisque in terram suam, quia appropinquavit in coelum iudicium eius“ (Jer. 51,9): manifestum est, quia abscessio eorum condemnatio tua sit, ut irremediabilis nolentisque curari.¹⁾ Die Worte bedürfen keiner Erklärung mehr.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß Origenes nicht nur im allgemeinen die Vergebbarkeit sämtlicher Sünden lehrt, sondern diese Lehre auch an den einzelnen Sünden, die als unvergebbar zunächst in Betracht kämen, exemplifiziert. Wir haben schon in den herangezogenen Texten verschiedentlich gesehen, wie er gerade die Vergebung der sogenannten Kapital-sünden, Götzendienst, Mord und Ehebruch, erörtert.²⁾ Stufler hat eine große Reihe solcher Texte zusammengestellt,³⁾ auf die ich hier einfach verweisen kann.

¹⁾ Lo. 15,416.

²⁾ Vgl. In Exod. hom. 6,9 (oben 15): Mord und Ehebruch; In Jer. hom. 20,9 (oben 14): Unzucht; Fragm. ad libr. X Strom. (oben 30 A.1.): Unzucht; In Ps. 36 hom. 4,2 (oben 34 f.): Glaubensverleugnung und Ehebruch; Comm. in Jo. 28,7 (oben 28): Abfall vom Glauben.

³⁾ A. a. O. 205 ff.

II. Die Vergebung der Sünden durch die Kirche.

a) Buße und kirchliche Rekonkiliation.

Nach der Feststellung, daß jede Sünde durch die Buße überhaupt getilgt werden kann, treten wir an die weitere Frage heran: Ist auch die Kirche berechtigt, für alle Sünden die Verzeihung oder die Rekonkiliation zu gewähren, oder aber ist wenigstens für gewisse Sünden die Verzeihung Gott vorbehalten?

Die Antwort ist zum Teil schon in den bisher besprochenen Texten gegeben, indem die Verzeihung von Gott und die Wiederaufnahme in die Kirche auf eine Stufe gestellt werden. So In Ps. 36 hom. 4,2 (oben S. 35): „Wie soll ich es wagen, vor den Herrn zu treten? Wie kann ich zur Kirche zurückkehren?“ Oder In Lev. hom. 15 (oben S. 30 f.), wo von der Möglichkeit gesprochen wird, daß wir bei geringeren Verfehlungen immer wieder von dem Tode erstehen können, während für die *crimina graviora* nur eine einmalige Buße gewährt wird. Die Buße an sich ist nach den dargelegten Prinzipien des Origenes in jedem Falle wirksam zur Abtragung der Schuld; wenn er also von einer nur ein einziges Mal gewährten Buße redet, kann er nur die mit der kirchlichen Rekonkiliation verbundene Buße im Auge haben.¹⁾ Allein wir haben auch klare direkte Zeugnisse in großer Zahl. So wird in einem Fragment aus den Jeremiashomilien²⁾ die Kirche mit Jerusalem verglichen, der aus lebendigen Steinen erbauten Stadt Gottes. Wer eine Sünde begeht, wird aus ihr hinausgeworfen und dem Nabuchodonosor,

¹⁾ Denselben Schluß zieht man bei Tertullian aus *De paen.* 7: *Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam . . . , sed iam semel . . .* Vgl. Esser, *Katholik* 37 (1908), 19 f.

²⁾ Nr. 48 (Kl. 222).

dem Satan, übergeben. Den Beweis dafür bietet 1. Kor. 5,5 und 1. Tim. 1,20. Wer aber aus Jerusalem hinausgeworfen ist, kommt nicht wieder herein, wenn er nicht eine genügende Zeit außerhalb der Kirche die notwendige Buße leistet (*οὐκ ἐπάρεισι κοινωνήσων τῇ ἐκκλησίᾳ, μένει δὲ καταδικασμένος ἔξω εἶναι τῆς Ἱερουσαλήμ*). Wie also die Sünde aus der Kirche ausschließt, so führt die entsprechende Buße wieder hinein. Das gilt, wie die herangezogenen Beispiele zeigen, von der Unzucht und Gotteslästerung, also zwei der schwersten Verbrechen.

Stuffer hebt mit vollem Recht als „ein sehr starkes, ja ein für sich allein schon durchschlagendes Argument für unsere These“ den Umstand hervor, „daß Origenes den vom Apostel gegenüber dem Blutschänder von Korinth gebrauchten Ausdruck *παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (seltener das 1. Tim. 1,20 gebrauchte *παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδεύθωσιν μὴ βλασφημεῖν*) fast als terminus technicus für die auf Grund von besonders schweren Sünden erfolgende Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft anwendet“. Er bringt eine große Reihe von Belegstellen dafür bei.¹⁾ Die „Übergabe zum Untergang des Fleisches“ ist nichts anderes als die Auferlegung der Buße: *Quod enim dicit (apostolus), tradidi in interitum carnis, hoc est in afflictionem corporis, quae solet a poenitentibus expendi, eumque carnis interitum nominavit, qui tamen carnis interitus vitam spiritui conferat.*²⁾ Wie aber der Unzüchtige in Korinth auf Grund seiner Buße wieder in die Kirche aufgenommen wurde — die Identität des nach 2. Kor. 2,5 ff. Wiederbenedeten mit dem Blutschänder aus 1. Kor. 5,1 ff. steht ihm außer allem Zweifel³⁾ —, so auch jeder bußfertige Sünder. *Iuste autem proicitur, qui digna facit abiectioe, ut auferatur a populo Dei et eradicetur ab eo et tradatur Satanae.*

¹⁾ A. a. O. 211 A. 2.

²⁾ In Lev. hom. 14,4 (Lo. 9,421).

³⁾ Comm. in ep. ad Rom. Praef. (Lo. 6,3).

Et in praesenti quidem potest quis egrediens de populo Dei rursus per poenitentiam reverti.¹⁾ Das Beispiel des Apostels ist maßgebend für die kirchliche Bußpraxis. Die Dauer der Buße soll bemessen werden nach der Bußzeit des Blutschänders²⁾, sie soll maßvoll sein, und nicht zu groß, damit der Sünder nicht in der übermäßigen Traurigkeit (2. Kor. 2,7) vom Satan verschlungen werde.³⁾ Mit dem Ende der Bußzeit hört aber ohne weiteres der Ausschluß aus der Kirche und von der Eucharistie auf. Wer die Buße vollendet hat, dem kommt es nicht mehr zu, „das Brot nicht zu genießen und aus dem Kelche nicht zu trinken und außerhalb des Hauses Gottes und der Kirche zu sein.“⁴⁾

Sehr deutlich ist die kirchliche Rekonziliation nach Beendigung der Buße ausgesprochen in der Erklärung der Auferweckung des Lazarus.⁵⁾ Der von Christus zum Leben Zurückgerufene ist noch an Händen und Füßen gebunden. Die Fesseln sind die Buße, der er sich unterziehen muß (*ἐξέρχεται τοὺς ἀξίους τῆς νεκρότητος δεσμοῦς ἐκ τῶν προτέρων ἀμαρτημάτων περιζήμενος*⁶⁾). Erst wenn er von den von Jesus Bevollmächtigten gelöst wird, kann er frei einhergehen und wie Lazarus mit dem Herrn zu Tische sitzen.⁷⁾ Danach ist also neben der Erweckung zum Leben, d. i. zur Buße, und der wirklichen Bußleistung noch die Lossprechung durch die von Christus bevollmächtigten Organe notwendig, damit der Sünder zur Gemeinschaft mit Christus gelangen kann. Diese Lossprechung ist der Abschluß der Buße. Beachten wir, daß sie hier den schwersten, ganz abgestorbenen Sündern zugebilligt wird.

Von weiteren Zeugnissen dürfen wir absehen. Es steht also fest, daß die Buße die Kraft hat, jede Sünde

¹⁾ In Ez. hom. 3,8 (Lo. 14,53).

²⁾ In Jer. hom. 20,9 (oben 14).

³⁾ Comm. in Jo. 28,4 (Pr. 393,11 f.).

⁴⁾ Ebenda 393,26.

⁵⁾ Comm. in Jo. 28,7 (Pr. 397 f., oben 28).

⁶⁾ 397,20.

⁷⁾ 398,25 ff.

zu tilgen und dem Sünder auch die kirchliche Rekon-
ziliation zu erwirken. Die Kirche hat die Pflicht, den
Ausgestoßenen nach vollbrachter Bußleistung wieder
aufzunehmen. Ist aber darin ihre Bedeutung im Buß-
geschäft erschöpft? Hat sie nur jeweilig die Konsequenz
aus dem sittlichen Zustand des Sünders zu ziehen, in-
dem sie ihn aus ihrer Gemeinschaft ausschließt, wenn
er gesündigt, und ihn wieder aufnimmt, wenn er durch
die persönliche Bußleistung die Sünde getilgt hat? Oder
aber wirkt sie auch positiv an seiner Entsündigung mit,
und ist ihre Tätigkeit gar für den Entsündigungsprozeß
notwendig? M. a. W. hat die Buße irgendwie eine
sakramentale Bedeutung?

**b) Die Bedeutung des kirchlichen Bußinstituts für den Ent-
sündigungsprozeß.**

In der 2. Homilie zu Leviticus nennt Origenes
neben der Buße noch mehrere andere Mittel der Sünden-
vergebung. Nachdem er die verschiedenen alttestament-
lichen Opfer besprochen hat, durch die sich der Israelit
von den Sünden reinigen konnte, läßt er sich von einem
Katechumenen den Einwand machen, daß unter diesen
Umständen die alttestamentlichen Menschen besser
daran gewesen wären als die Christen, bei denen es
nur einen einmaligen Sündennachlaß durch die Taufe
gebe.¹⁾ In der Antwort erklärt er, daß eine strengere

¹⁾ In Lev. hom. 2,4 (Lo. 9,191 f.) . . . Apud nos una tantum-
modo venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam in initiis
datur. Nulla post haec peccanti misericordia, nec venia ulla con-
ceditur. — Der Einwand ist nicht rein fingiert, nicht eine bloße
Phrase, um den Übergang zu einem neuen Gedanken zu vermitteln.
Das zeigt der erste Abschnitt unserer Untersuchung. Origenes
stellt die Bemerkung auch nicht direkt als falsch hin. Indem er
aber sofort noch andere Mittel des Sündennachlasses nennt,
bestätigt er, daß der Satz: nur die Taufe vergibt Sünden, nicht
absolut aufzufassen ist, sondern nur in einem bestimmten Sinne gilt.

Disziplin für den Christen durchaus angemessen sei, weil dieser trotz des für ihn erfolgten Todes des Herrn fortsündige. Damit indessen niemand verzweifle, zählt er die verschiedenen Wege auf, die das Evangelium zur Erlangung der Sündenvergebung kennt. Es sind dies 1. die Taufe, 2. das Martyrium, 3. das Almosen (Lk. 11,4), 4. die Verzeihung, die wir unseren eigenen Schuldigern gewähren (Mt. 6,14 15), 5. die Bekehrung durch einen anderen (Jak. 5,20), 6. die Fülle der Liebe (Lk. 7,47; 1 Petr. 4,8) und endlich 7. die kirchliche Buße: *Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum, et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam. . . . In quo impletur et illud, quod Iacobus Apostolus dicit: „si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae . . .“ (Jak. 5,13). Die sieben Mittel sind offenbar nicht gleichwertig. Der Verfasser zählt vielmehr einfach alles auf, was nach der Schrift zur Sündentilgung beiträgt. So ist, was z. B. das fünfte Mittel angeht, die Bemühung eines anderen, den Sünder zu bekehren, selbstverständlich nicht der alleinige Grund dafür, daß diesem die Sünde erlassen wird. Anderswo wird denn auch neben der Taufe nur noch das Martyrium und die Buße als Mittel der Sündenvergebung genannt.¹⁾ Da das Martyrium als außerordentliches Mittel naturgemäß nur für wenige in Betracht kommt, bleibt für die große Masse der Sünder nur der Weg der Buße gangbar, was auch aus der bisherigen Erörterung zur Genüge hervorgeht.*

Unter dieser Buße versteht aber Origenes das kirchliche Bußinstitut. Der Sünder muß sein Vergehen den Priestern bekennen und nach ihrer Anleitung die Bußwerke verrichten. Die Priester sind die

¹⁾ z. B. Sel. in Ps. 115 (Lo. 13,60): *Δεσμοὶ δὲ καὶ αἱ προσ-
γινόμεναι σειραὶ τῶν ἁμαρτημάτων· οἵτινες οὐ διὰ τοῦ θείου
μόνον βαπτίσματος διαζῶσονται, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ ὑπὲρ
Χριστοῦ μαρτυρίου καὶ διὰ δακρύων τῶν ἐκ μετανοίας.*
Vgl. Windisch, a. a. O. 481.

Ärzte, die dem Kranken die heilkräftige Medizin darreichen.¹⁾ Et ille quidem erat archiatros, qui posset curare omnem languorem et infirmitatem: discipuli vero eius Petrus vel Paulus, sed et prophetae medici sunt, et hi omnes, qui post Apostolos in ecclesia positi sunt, quibusque curandorum vulnerum disciplina commissa est, quos voluit Deus in ecclesia sua esse medicos animarum.²⁾ So selbstverständlich ist die Vermittelung der Priester bei der Bußtätigkeit, daß das Heilungsuchen beim Priester gleichbedeutend mit Bekehrung genommen wird. Qui sancti sunt, pro peccatis poenitentiam gerunt, . . . requirunt sacerdotem, sanitatem deprecantur, purificationem per pontificem quaerunt . . . sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat.³⁾ Wir müssen unsere Sünden nicht nur Gott offenbaren, sondern auch jenen, „die unsere Wunden und Sünden zu heilen vermögen“; nur so werden sie uns vergeben.⁴⁾

Worin besteht aber das Heilmittel, das die Priester den Sündern gewähren? Es ist zwei-

¹⁾ Die Jakobusstelle ist von Origenes in dem vorhin zitierten Text zweifellos auf die Buße bezogen, und nicht, wie auch heute noch vielfach behauptet wird, auf die letzte Ölung. Sonst wäre der Übergang „In quo impletur et illud“ unerklärlich, während bei der Anwendung auf die Buße das „infirmitas“ sich ganz ungezwungen an das vorausgehende „medicinam“ anschließt. Bei der Buße wird das Wort des Jakobus erfüllt, indem der an der Seele kranke Sünder die Priester zu seiner Heilung herbeiruft und diese ihm nach der Leistung der ihm verordneten Buße durch Handauflegung die Lossprechung erteilen. Wenn Origenes die Ölung als ein besonderes Mittel der Sündenvergebung hätte hinstellen wollen, dann hätte er sie sicher, wo er alle anderen Mittel mit Nummern aufzählt, als achtens Mittel den übrigen koordiniert. Auf das Salben mit Öl, das bei der Buße nicht vorkommt, braucht er, weil er die Stelle nur bildlich nimmt, kein besonderes Gewicht zu legen, oder was noch wahrscheinlicher ist, er betrachtet die Salbung als bildlichen Ausdruck für das Heilmittel der Buße.

²⁾ In Ps. 37 hom. 1,1 (Lo. 12,237 f.). — Unter den Propheten sind nicht etwa christliche Pneumatiker zu verstehen, sondern, wie der weitere Text zeigt, die Propheten des Alten Testaments, wie Isaias, Zacharias, Jeremias.

³⁾ In Num. hom. 10,1 (Lo. 10,96).

⁴⁾ In Luc. hom. 17 (Lo. 5,150).

fach: einmal die *κόλασις* oder *correptio*, d. i. die Züchtigung, die der Priester ihnen angedeihen läßt, dann die Lösung von der Sünde.

Die *correptio* vollzieht sich in der Weise, daß der Priester den Sünder zunächst unter vier Augen, dann vor zwei oder drei Zeugen und schließlich vor der ganzen Gemeinde zurechtweist, und wenn auch dies erfolglos ist, ihn aus der Kirche ausschließt wie einen Heiden und öffentlichen Sünder.¹⁾ Diese Zurechtweisung ist eine so empfindliche Strafe, daß selbst Fromme sie nur mit Widerstreben auf sich nehmen und den Priestern darob zürnen, wie ja auch Christus deswegen verfolgt worden ist. Ein schönes Beispiel demütiger Übernahme der *correptio* gibt uns der Blutschänder von Korinth.²⁾

Origenes bezeugt also hier, daß es sowohl eine öffentliche wie eine geheime Beichte und Buße gab. Es fragt sich nur, ob das geheime Verfahren für alle Sünden mit Einschluß der schwersten gangbar war.

An der Stelle aus der 7. Homilie zu Josue beklagt er sich bitter über die schwächliche Nachsicht vieler Priester, die aus Menschenfurcht vor der öffentlichen Zurechtweisung und dem Ausschluß aus der Kirche zurückschreckten und so durch die Schonung des Einzelnen an dem Untergang der gesamten Kirche arbeiteten. Gegen dieses Unwesen müßten die anderen Priester, die für das Tun ihrer Amtsbrüder mit verantwortlich wären, energisch Front machen, und wenn Ermahnungen nichts nützten, selbst mit der Exkommunikation gegen sie vorgehen.³⁾ Ein anderes Mal rät Origenes, sich sorgfältig umzusehen, wem man seine Sünden bekenne. Hat man einen klugen und mitfühlenden Seelenarzt gefunden, dann muß man seinen Rat befolgen. *Si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari*

¹⁾ In Jos. hom. 7,6 (Lo. 11,70).

²⁾ In Ps. 37 hom. 1,1 (Lo. 12,239).

³⁾ Lo. 11,71.

poterunt et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est.¹⁾ Rauschen führt diese Stelle unter den Beweisen dafür auf, daß für geheim begangene Kapitalsünden ein öffentliches Bekenntnis nicht gefordert worden sei²⁾ und daß auch die Buße für solche Sünden nicht öffentlich in dem Sinne gewesen wäre, „daß der Charakter der Sünde aus der Buße irgendwie erkannt werden konnte.“³⁾ Die Deutung scheint mir indes zu weit zu gehen. Sicher ist, daß die Sünden zum Tode die Exkommunikation verwirkten, und zwar so, daß diese ohne weiteres durch die Sünde eintrat (*ἐκβάλλεται δέ τις ἀμαρτάνων, κἂν μὴ ὑπὸ ἀνθρώπων ἐκβληθῆι*⁴⁾). Das zeigen die früheren Ausführungen,⁵⁾ und auch im Folgenden werden wir noch eine klare Bestätigung dafür finden. Die Exkommunikation war aber nach allem, was uns Origenes darüber sagt, öffentlich. Sie ist die letzte Stufe der *correctio*⁶⁾ und die schlimmste Strafe, welche die Kirche über den Sünder verhängen kann. Die öffentliche Zu-rechtweisung vor der Gemeinde, die mit dem öffentlichen Bekenntnis auf dasselbe hinauskommt, ist nur die Vorstufe zu ihr.⁷⁾ Und wenn der Schriftsteller gegen die Feigheit und Menschenfurcht jener Priester ankämpft, die vor der Anwendung der notwendigen Strenge zurückschrecken, dann kann er mit dieser Strenge offenbar nur die Forderung der öffentlichen Buße meinen.⁸⁾

¹⁾ In Ps. 37 hom. 2,6 (Lo. 12,267).

²⁾ A. a. O. 184.

³⁾ Ebenda 193 f.

⁴⁾ Fragm. 48 zu den Jeremias-homilien (Kl. 222,16).

⁵⁾ Oben 40 ff.

⁶⁾ Vgl. In Ps. 37 hom. 1,1 (Lo. 12,239): *correctus ab Apostolo, et ita acerbe correctus, ut a conventu abscinderetur ecclesiae.*

⁷⁾ In Jos. hom. 7,6 (Lo. 11,70): *Quod si contemserit (sc. correptionem secretam et duobus vel tribus testibus) et post ecclesiae correptionem non fuerit emendatus, de ecclesia expulsus velut Gentilem habeant ac publicanum.*

⁸⁾ Ebenda 69: *sacerdotalis severitatis immemores nolunt implere, quod scriptum est: „peccantem coram omnibus argue, ut ceteri metum habeant“ (1 Tim. 5,20): et iterum: „auferte malum ex vobis ipsis“ (1 Kor. 5,13).*

Wenn im 4. Jahrhundert die Praxis schon eine andere ist, so darf man daraus noch keinen Schluß auf die frühere Zeit machen. Tatsache ist, daß sich schon bei Origenes die Schwierigkeit zeigt, die Strenge der öffentlichen Buße durchzuführen und daß sich hier und da schon ein milderes Verfahren geltend macht, das wir als den Übergang zu der späteren Praxis betrachten können. Aber Origenes selbst darf m. E. nicht als Zeuge für sie hingestellt werden. An der zitierten Stelle aus der 2. Homilie zu Ps. 37 hat er gar nicht die Kapitalsünder im Auge, sondern gewöhnliche Sünder, die aber immerhin schon „zum Tode“ gesündigt haben können. Der Priester hat die Sünde zu beurteilen, ob sie eine Todsünde ist und deswegen „in conventu totius ecclesiae exponi debet et curari“. Daß auf die Klugheit des beratenden Priesters und auf eine reifliche Überlegung soviel Gewicht gelegt wird, erklärt sich aus der Schwierigkeit, den tödlichen Charakter einer Sünde zu erkennen,¹⁾ wonach dem freien Ermessen des Priesters ein weiter Spielraum bleibt. Die Betrachtung der zweiten Seite der priesterlichen Tätigkeit im Bußgeschäft, der Lösung der Sünden, bietet uns noch näheren Aufschluß darüber.

Wir kommen hier zu der berühmten Stelle aus der Gebetsschrift 28,8—10,²⁾ welche die verschiedensten Deutungen erfahren hat, im allgemeinen aber als der Hauptbeweis dafür gilt, daß nach Origenes die Kapitalsünder von der kirchlichen Vergebung ausgeschlossen gewesen sind.³⁾ Wegen ihrer Wichtigkeit sei sie ausführlich mitgeteilt. Der Schriftsteller geht aus von der Bitte des Vaterunsers: Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern, und bemerkt

¹⁾ S. oben 31.

²⁾ Koetsch. II, 380 f.

³⁾ Auch Kirsch meint, daß Origenes hier tatsächlich aussprechen will, „die erwähnten Sünden könnten unter keiner Bedingung vom Priester vergeben werden“. Dieses „vereinzelt dastehende“ Zeugnis käme aber für die Beurteilung der wahren Sachlage nicht in Betracht. A. a. O. (Archiv f. k. Kirchenrecht 1904) 269.

dazu, daß nach diesem Worte wir alle die Vollmacht hätten, die gegen uns begangenen Sünden zu vergeben. Dann fährt er fort: „Wer aber von Jesus mit dem Geiste erfüllt worden ist wie die Apostel, und bei wem man an den Früchten erkennen kann, daß er den Heiligen Geist besitzt und pneumatisch ist, indem er wie der Sohn Gottes bei allem, was mit Vernunft zu tun ist, sich vom Heiligen Geist leiten läßt, der läßt nach, was immer Gott nachläßt und behält die unheilbaren Sünden. Wie die Propheten verkündet er nicht die eigenen Urteile, sondern die des göttlichen Willens und erweist sich so nur als ein Werkzeug Gottes, der allein die Macht hat, Sünden zu vergeben.“¹⁾ Es könnte nun, so heißt es weiter, jemand den Aposteln zum Vorwurf machen, daß sie nicht alle Sünden nachließen, wo der Herr ihnen doch schlechthin die Vollmacht verliehen hätte, die Sünden nachzulassen und zu behalten, und daß sie deswegen schuld daran wären, wenn vielen die Sünden nicht nachgelassen würden. Um nun zu zeigen, daß die durch die Menschen vollzogene Sündenvergebung Gottes Werk sei (*τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ἐπὶ Θεοῦ γινομένην*), verweist er auf das Beispiel des Alten Testaments, wonach die Priester nur für die kleineren und unfreiwilligen Verfehlungen Sündopfer darbringen durften, nicht aber etwa „für Ehebruch oder freiwilligen Mord oder ein anderes schlimmes Verbrechen“. Dasselbe gilt auch für „die Apostel und die den Aposteln Gleichgestellten. Wenn sie Priester sind gemäß dem großen Hohenpriester und die Wissenschaft des Dienstes Gottes sich zu eigen gemacht haben, dann wissen sie, von dem Heiligen Geiste gelehrt, für welche Sünden sie Opfer darzubringen haben, und wann und auf welche Weise, und erkennen, für wen sie es nicht

1) ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ἐπὶ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι καὶ „ἀπὸ τῶν καρπῶν“ γινώσκουσι δυνάμενος, ὡς χωρήρας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικῶς τῷ ἐπὶ τοῦ πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ Θεοῦ ἐφ' ἕκαστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῆ ὁ Θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνάτα τῶν ἁμαρτημάτων. (380,8 f.).

tun dürfen.“¹⁾ So war sich der Hohepriester Heli, als seine Söhne gesündigt hatten, bewußt, daß er zur Vergebung ihrer Sünden nichts mitwirken konnte und gab seiner Resignation Ausdruck in dem Worte: „Wenn ein Mensch wider einen Menschen sündigt, dann wird man Fürbitte für ihn einlegen; wenn er aber wider den Herrn sündigt, wer wird dann für ihn bitten?“ (1 Sam. 2,25.) — Dann folgt eine praktische Anwendung: „Ich weiß nicht, wie sich einige herausnehmen können, was über die priesterliche Vollmacht hinausgeht, wahrscheinlich, weil sie auch nicht die priesterliche Wissenschaft genau kennen; sie rühmen sich nämlich, daß sie auch Götzendienst, Ehebruch und Unzucht nachlassen können, als ob durch ihr Gebet für solche Frevler auch die Sünde zum Tode gelöst werden könnte.“²⁾ Sie übersehen dabei das Wort der Schrift: „Es gibt eine Sünde zum Tode; nicht für diese sage ich, daß man bitten soll“ (1 Jo. 5,16).

Sehen wir zu, was sich aus dem Text für die Sündenvergebungsgewalt der Priester entnehmen läßt. Wir wollen dabei gleich die einzelnen Parallelstellen heranziehen.

Zunächst wird mit aller Klarheit ausgesprochen, daß die Priester im Unterschied zu den Laien die Gewalt besitzen, Sünden zu vergeben und zu behalten. Sie sind darin den Aposteln gleichgestellt, ebenso wie diese mit dem Heiligen Geist ausgerüstet. Indes diese Gewalt

¹⁾ οὕτω τοιγαροῦν καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὁμοιωμένοι, ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν „μέγαν“ „ἀρχιερέα“, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ Θεοῦ Θεραπείας, ἴσασιν, ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων καὶ πότε καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν (381,1 f.).

²⁾ οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέφαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν, τάχα μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην, ἀυχοῦσιν ὡς δυνάμενοι καὶ εἰδωλολατρίας συγχωρεῖν μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι, ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολημηκότων λυομένης καὶ τῆς „πρὸς θάνατον“ ἁμαρτίας (389,12 f.).

ist keine absolute. Sie dürfen nicht nach Willkür vergeben, sondern nur dann, wenn Gott vergibt (*ἂν ἔαν ἀφῆ ὁ θεός*); denn Gott ist der eigentlich Vergebende, sie sind nur das Werkzeug in seiner Hand. Wenn ein Priester gegen den Willen Gottes die Sünden erläßt, ist sein Spruch ungültig. — Wie aber kann er wissen, daß Gott eine Sünde nicht vergibt und daß diese somit „unheilbar“ ist? Das sagt ihm die priesterliche Wissenschaft, die der echte Priester besitzt, vor allem aber der Heilige Geist, der ihn beseelt und bei seinem priesterlichen Tun lehrt und leitet. Origenes hebt dies pneumatische Moment stark hervor, und wir dürfen es nicht übersehen. Nur ein „*πνευματικός*“ hat die Gewalt der Sündenvergebung, d. i. ein solcher, der den Heiligen Geist besitzt nicht nur als Amtsgnade, sondern auch persönlich, so daß er „an den Früchten“ erkannt werden kann. Bei einem Priester, der diese Bedingung erfüllt, bietet der Heilige Geist die Gewähr, daß er in dem einzelnen Falle in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen die Sünden vergibt oder behält.

Daß Origenes tatsächlich dieser donatistischen Vorstellung huldigt, wird uns durch andere Texte bestätigt. So spricht er in derselben Schrift einmal¹⁾ von der *δέησις*, einer besonderen Art des Gebets, die darin besteht, daß wir um ein Gut flehen, dessen wir bedürfen. Diese *δέησις* können wir auch an Menschen richten, aber nicht an alle, sondern „nur an die ‚Heiligen‘, wenn einer befunden wird als Paulus oder Petrus, damit sie uns helfen, indem sie uns würdig machen, die Sündenvergebung zu erlangen, die ihnen übertragen ist.“²⁾ Also nur die „Heiligen“ haben die Gewalt, Sünden zu vergeben. Die priesterliche Amtseigenschaft ist nicht direkt erwähnt; aber die Wendung „*εἴ τις ἐδρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος*“ weist darauf hin, daß die „*ἄγιοι*“ dieselben

¹⁾ De or. 14,2 6 (Koetsch. II. 331,4 ff.).

²⁾ *τὴν δὲ δέησιν μόνον ἁγίοις, εἴ τις ἐδρεθείη Παῦλος ἢ Πέτρος, ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς, ἀξιους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὰ ἁμαρτήματα ἀφιέναι.* 14,6 (333,14 f.).

sind, wie die in Kap. 28 genannten „ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι“ oder „οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὁμοιωμένοι.“ Andererseits aber würden wir dem Texte nicht gerecht, wenn wir unter den ἄγιοι schlechthin die Priester ganz abgesehen von ihrer moralischen Beschaffenheit erblicken wollten. Es sind die Priester, die den Aposteln ähnlich sind nicht nur in Bezug auf ihre amtliche Stellung, sondern auch in Bezug auf ihre Heiligkeit.¹⁾

Noch klarer ist eine Stelle im Matthäuskommentar.²⁾ Origenes behandelt dort das Wort: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben u. s. w.“ Nachdem er zunächst eine allegorische Deutung vorgetragen hat, wonach jede Tugend ein Schlüssel ist, durch den wir uns das Himmelreich erschließen, führt er aus: „Siehe aber, welche Gewalt der Fels hat, auf dem die Kirche von Christus erbaut wird, und ein jeder, der da sagt: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘, so daß seine Urteile fest bleiben, weil Gott in ihm urteilt, damit ihn nicht beim Urteilen die Pforten der Hölle bewältigen (ὥστε τὰς κλίσεις μένειν βεβαίας τούτου, ὡς κλίνοντος ἐν αὐτῷ τοῦ θεοῦ³⁾). Wer ungerecht urteilt und nicht nach dem Worte Gottes auf Erden bindet und nicht nach seinem Willen auf Erden löst, den bewältigen die Pforten des Hades; wen aber die Pforten des Hades nicht bewältigen, der urteilt gerecht. Deswegen hat er die Schlüssel des Himmelreichs und öffnet jenen, die auf Erden gelöst sind, auf daß sie auch im Himmel gelöst und frei seien; ebenso verschließt er jenen den Himmel, die durch sein gerechtes Urteil auf Erden gebunden sind, auf daß sie auch im Himmel gebunden und verurteilt seien. Wenn nun jene, die das bischöfliche Amt innehaben, von dem Wort des Herrn Gebrauch machen

¹⁾ Vgl. Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, Theol. Quartalschr. 1897, 49; H. Koch, Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche, Historisches Jahrbuch 1900, 77; Kirsch, a. a. O. 269.

²⁾ 12,14 (Lo. 3,155f.).

³⁾ Die Interpunktion bei Lommatzsch: ὡς κλίνοντος · ἐν αὐτῷ ist offenbar falsch.

wie Petrus und als solche, die die Schlüssel des Himmels vom Heiland empfangen haben, lehren, daß alles, was von ihnen gebunden, d. i. verurteilt ist, auch im Himmel gebunden, und alles, was von ihnen Verzeihung erlangt hat, auch im Himmel gelöst ist, so haben sie damit ganz recht, wofern sie den Vorzug besitzen (*εἰ ἔχουσιν ἔργον*), dessentwegen dem Petrus gesagt wurde: „Du bist Petrus“; wenn sie so geartet sind, daß auf ihnen von Christus die Kirche erbaut wird, dann kann auch auf sie mit gutem Grund das Wort übertragen werden: Die Pforten der Hölle vermögen ihn, wenn er binden und lösen will, nicht zu überwältigen. Wer aber in den Schlingen seiner Sünden verstrickt ist, der bindet und löst vergebens.“ — Also die Bischöfe — das ist auch hier wieder mit aller Klarheit betont — sind im Besitz der Schlüsselgewalt. Die Voraussetzung dafür ist aber ihre sittliche Beschaffenheit. Nur wer wie Petrus ist, dessen Urteile haben festen Bestand, weil der Herr in ihm urteilt. Die Urteile des sündigen Bischofs sind eitel und ohne Kraft. Stufler meint freilich: „Letztere Worte wollen durchaus nicht sagen, daß ein im Stande der Sünde befindlicher Bischof nicht die Gewalt habe zu binden und zu lösen, sondern es ist, wie sich aus dem vorhergehenden Text klar ergibt, nur das Eine ausgedrückt, daß ein ungerechtes und darum sündhaftes Urteil keine Geltung vor Gott habe.“¹⁾ Tatsächlich lehrt aber der Zusammenhang das Gegenteil. Origenes spricht nicht nur von dem einzelnen ungerechten Urteil, sondern überhaupt von der Befähigung zur Ausübung der Schlüsselgewalt. Die Bischöfe müssen wie Petrus sein, das „*ἔργον*“ haben, dessentwegen der Herr den Petrus als den Fels hinstellte; nur dann haben sie die Binde- und Lösevollmacht. Die Vorbildlichkeit des Petrus liegt mithin nicht bloß in seinem gerechten Urteilen, das auch garnicht hervorgehoben wird, sondern in seiner ganzen sittlichen Verfassung, die ihn zum Fels der Kirche geeignet machte. Noch einmal spricht

¹⁾ A. a. O. 198.

Origenes dies einige Zeilen später aus, indem er wiederholt: „Wenn einer, der nicht Petrus ist und nicht das dort Verheißene besitzt, wie Petrus glaubt binden und lösen zu können, der ist verblindet.“

Kehren wir zu dem Text der Gebetsschrift zurück. Besagt er wirklich, daß die Kapitalsünden Götzendienst, Ehebruch und Unzucht der priesterlichen Lösegewalt vollständig entzogen sind und demgemäß eine kirchliche Rekonziliation ausschließen? Ich antworte mit Stuffer mit einem entschiedenen Nein. Die Worte verwahren sich lediglich dagegen, daß die Priester solche Sünden nicht schlechtweg durch ihr Gebet nachlassen können, ohne daß die entsprechende Buße vorausgegangen ist.

Um zunächst auf die von Stuffer beigebrachten Gründe einzugehen, so legt er mit Recht den Finger auf die Worte: jene Priester rühmen sich, als ob auch Götzendienst und Ehebruch gelöst würde „διὰ τῆς ἐρχῆς αὐτῶν“. Freilich heißt es nicht ausdrücklich „durch ihr Gebet allein“, wie Rauschen dagegen erinnert;¹⁾ aber mindestens muß zugegeben werden, daß diese Deutung möglich ist. Ebenso berechtigt ist der Hinweis Stuffers auf den Zusammenhang der Stelle. Wie die alttestamentlichen Priester nur für die leichteren Vergehen Opfer darbringen und beten durften, nicht aber für Ehebruch oder Mord, so können auch die neutestamentlichen durch ihr Gebet nicht die schweren Sünden nachlassen, sondern nur die leichten. Der Ton liegt hier wie dort auf der fürbittenden Tätigkeit der Priester. Eine Bestätigung seiner Auffassung findet Stuffer in dem früher²⁾ mitgeteilten Fragment zu 1 Sam. 3,14, wonach der Sinn des Wortes: „Die Schuld wird nicht gesühnt durch Opfer und Gaben“ folgendermaßen präzisiert wird: „Ich erlasse ihnen die Schuld nicht durch Opfer, d. h. ich erlasse sie ihnen nur durch Werke und vollkommene Buße.“ Nach unserer früheren Darlegung, daß die nach der

¹⁾ A. a. O. 177.

²⁾ Oben 23.

Taufe begangene Sünde nicht mehr einfach nachgelassen werden kann, sondern abgeübt werden muß, ist der Gegensatz: Vergebung auf Grund des Opfers eines anderen und Vergebung auf Grund eigener Bußleistung bei Origenes gang und gäbe,¹⁾ so daß uns die Ausdrucksweise in der Gebetsschrift gar nicht auffallend erscheinen kann.²⁾ Besonders wirksam endlich ist die Berufung auf eine Stelle aus der 2. Homilie zum Richterbuch, wo es heißt: „Nicht nur durch seine Apostel übergibt Gott die Frevler in die Hände der Feinde, sondern auch durch jene, die der Kirche vorstehen und nicht nur die Löse-, sondern auch die Bindegewalt haben, werden die Sünder in den Untergang des Fleisches übergeben, indem sie für ihre Frevl vom Leibe Christi gereinigt werden.“³⁾ Danach ist das Binden als der Gegensatz zum Lösen gleichbedeutend mit dem Ausschluß aus der Kirche. Wenn es daher heißt, die Priester hätten nicht die Gewalt, die schweren Sünden durch ihr Gebet zu lösen, dann ist damit nur gesagt, daß sie binden, d. i. den Ausschluß aus der Kirche über den Sünder verhängen müssen. Dieser Ausschluß ist aber nicht eine absolute Preisgabe des Sünders, sondern nur ein Bußmittel, das zu seiner endgültigen Rettung führen soll, wie ausdrücklich auch an dieser Stelle bemerkt wird;⁴⁾ nach einer bestimmten Zeit kann der Exkommunizierte wieder aufgenommen werden wie der als Typus des Büßers hingestellte

¹⁾ Vgl. bes. 23–27.

²⁾ Beachtenswert ist auch in dem Texte selbst der Ausdruck: Heli war sich bewußt, daß er zur Vergebung der Sünden seiner Söhne mit ihnen nichts mitwirken könnte (*μηδὲν δυνάμενος αὐτοῖς σὺνεργῆσαι*). Damit ist angedeutet, daß die Söhne selbst sehr wohl an der Tilgung ihrer Sünden arbeiten konnten.

³⁾ In Iud. hom. 2,5 (Lo. 11,234).

⁴⁾ Traduntur homines de ecclesia in potestatem Zabuli . . . , cum delictum eius manifestum sit ecclesiae, et per sacerdotes de ecclesia pellitur, ut notatus ab omnibus erubescat et converso eveniat illi quod sequitur: „ut spiritus salvus fiat in die Domini nostri Jesu Christi.“

Sünder von Korinth. Nach vollbrachter Buße ist die Lösung der Sünde statthaft.¹⁾

Diese Gründe beweisen zweifellos, daß unsere Auffassung der Stelle aus der Gebetsschrift nicht nur dem Texte selbst vollkommen gerecht wird, sondern auch nichts in sich schließt, was der Autor nicht auch sonst vertritt. Daß sie aber allein zulässig ist, folgt aus der Tatsache, daß die andere Deutung in Widerspruch steht zu all den zahlreichen Zeugnissen, die Origenes für die Möglichkeit der kirchlichen Vergebung aller Sünden bietet. Die wenigen Texte, die sonst noch für die Nichtvergebbarkeit gewisser Sünden geltend gemacht werden, lassen sich ebenfalls, wie wir früher gezeigt haben, restlos in unserem Sinne deuten. Wir haben deswegen nicht den geringsten Grund, zu der undurchführbaren Hypothese unsere Zuflucht zu nehmen, daß sich in der Anschauung des Origenes ein „Wandel“ vollzogen hat.²⁾

Es ist indes wertvoll, auch aus dem Texte der Gebetsschrift selbst positiv zu erhärten, daß er nicht nur in unserem Sinne genommen werden kann, sondern auch muß. Origenes nennt als Sünden, deren Vergebung die priesterliche Gewalt übersteigt, „Götzendienst, Ehebruch und Unzucht“, während er in der Parallele des Alten Testaments von „Ehebruch, freiwilligem Mord oder einem anderen schlimmeren Vergehen“ spricht als von den Sünden, für die nicht geopfert werden durfte. Danach steht zunächst fest, daß nicht nur die drei bekannten Kapital-sünden Götzendienst, Mord und Ehebruch „durch das Gebet der Priester nicht gelöst werden“ konnten, sondern daß dies auch von anderen schweren Sünden

¹⁾ Vgl. Comm. in Jo. 28,7 (oben 42): Der von Christus zum Leben, d. i. zur Buße, Auferweckte bleibt durch die Fesseln des Todes gebunden, *ἕως Ἰησοῦς κελεύσῃ τοῖς λύσαι αὐτὸν δυναμένοις* . . . (Pr. 397,23).

²⁾ Nach Windisch (Taufe und Sünde, 485) hat sich Origenes umgekehrt entwickelt als Tertullian, ist von „Montanus“ zu „Kallist“ übergegangen.

gilt, und zwar von allen „Sünden zum Tode“ (*ὡς διὰ τῆς ἐσχίστης αὐτῶν λυομένης . . . καὶ τῆς „πρὸς θάνατον“ ἁμαρτίας*). Der Begriff der Todsünde ist aber, was seinen Umfang angeht, unbestimmt; es läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, welche Sünden unter ihn fallen.¹⁾ Jedenfalls aber geht er über die drei Kapitalsünden beträchtlich hinaus. Hätten nun die Gegner mit ihrer Auffassung der Stelle recht, dann müßte Origenes nicht nur den Götzendienst, Mord und Ehebruch der kirchlichen Vergebung vollständig entzogen haben, sondern ebenso auch die verschiedensten anderen Sünden. Und das werden auch sie schwerlich behaupten wollen. — Eben wegen dieser Unbestimmtheit des Begriffs der Todsünde und der damit für den Bußpriester gegebenen Schwierigkeit, ob er in dem einzelnen Fall zu lösen oder zu binden hat, betont Origenes wohl auch so scharf, daß der Priester ein „*πνευματικός*“ sein muß. Wenn er bei all seinem Tun unmittelbar vom Heiligen Geiste geleitet wird, kann er nicht fehlgehen; er läßt nur nach, *ἂ ἐὰν ἀφῆ ὁ θεός*, und behält, was unheilbar ist, d. i. was Gott nicht nachläßt. Wären nur drei oder vier bestimmte Kapitalsünden von der Vergebung ausgeschlossen gewesen, dann hätte es für den Priester keiner so besonderen Weisheit und keiner unmittelbaren Leitung durch den Heiligen Geist bedurft, um richtig zu entscheiden, wem er Verzeihung gewähren sollte oder nicht.

Beachtung verdient ferner, daß es nicht einfach heißt: Der Priester läßt nach, *ἂ ἀφίησιν ὁ θεός*, sondern *ἂ ἐὰν ἀφῆ ὁ θεός*. Auch damit ist angedeutet, daß es keine äußerlich bestimmte Grenze für die Binde- und Lösegewalt gibt, sondern daß der Priester im einzelnen Fall sich nach dem Willen Gottes zu richten hat. Vor allem aber ist wichtig der Satz: Die rechten Priester wissen, vom Heiligen Geist belehrt, für wen sie Opfer darbringen dürfen und wann und auf welche Weise (*περὶ ὧν χρῆ ἀναφέρειν . . . καὶ*

¹⁾ Oben 31.

πότε καὶ τίνα τρόπον). Durch das *πότε καὶ τίνα τρόπον* ist das *περὶ ὧν* näher bestimmt, und deswegen richtet sich der Vorwurf des Schriftstellers gegen die unzeitige, d. i. zu frühe Lösung sowie gegen die nicht in der rechten Weise, d. i. offenbar ohne die entsprechende Bußleistung erfolgende.¹⁾ Die Frage lautet also nicht: welche Sünden können überhaupt nachgelassen werden, sondern: welche Sünden können ohne weiteres „durch das Gebet des Priesters“ vergeben werden?

Origenes eifert nach alledem in der Gebetsschrift ebenso wie an anderen Orten nur gegen die zu laxer Handhabung der Buße. Weil er die vorzeitige Lossprechung für ungültig ansieht, so verstehen wir es, wenn er so großes Gewicht auf die Wahl eines guten und gewissenhaften Priesters legt, dem man sich als seinem Seelenarzt anvertrauen kann, und wenn er sich so bitter über die feige und bequeme Nachgiebigkeit vieler Priester beklagt, die auch bei den schwersten Vergehen von der Exkommunikation des Sünders absehen. So fügt sich der Passus in der Gebetsschrift in jeder Beziehung in den Gedankenkreis des Alexandriner ein.

Damit glaube ich die Berechtigung unserer These, daß die priesterliche Lösegewalt sich auf alle Sünden erstreckt, sicher gestellt zu haben. Zuzugeben ist nur, daß diese Gewalt in Bezug auf die schweren Sünden insofern beschränkt ist, als sie erst dann in Kraft treten kann, wenn sie abgebußt sind. Origenes macht da einen wesentlichen Unterschied zwischen den „Sünden

¹⁾ Daß er dabei nicht etwa an verschiedene Fälle denkt, als ob für gewisse Sünden die Lossprechung überhaupt nicht, für andere erst nach einer bestimmten Zeit gegeben werden könnte, geht schon daraus hervor, daß der gleich folgende Gegensatz einfach lautet: *καὶ γνώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρεὶ τοῦτο ποιεῖν*, und das *πότε καὶ τίνα τρόπον* ganz wegläßt. Überhaupt zeigt der ganze Zusammenhang, daß der Verfasser nur eine Frage im Auge hat. Sowohl vorher wie nachher spricht er schlechthin von der ungültigen Vergabung der schweren Sünden, ohne in Bezug auf den Grund der Ungültigkeit irgendwie zu differenzieren.

zum Tode“ oder den „Sünden gegen Gott“¹⁾ und den leichteren Sünden. Die Bußpraxis im einzelnen gestaltet sich demgemäß folgendermaßen. Die leichteren Sünden vergibt der Priester sofort „durch sein Gebet“. Es genügt, daß der Sünder sie vor ihm allein oder unter Umständen auch vor mehreren Zeugen bekennt;²⁾ bei den schweren Sünden dagegen reicht die mit dem Bekenntnis verbundene correptio als Buße nicht aus, sondern es muß die Exkommunikation verhängt werden, und erst nach voller Ableistung der Buße wird dem Sünder die Vergebung zuteil. Für die allerschwersten Verbrechen wurde überhaupt nur ein einziges Mal Vergebung gewährt.³⁾ So die Theorie des Origenes. Da aber der Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden fließend ist, so konnte sich die Praxis im einzelnen sehr verschieden gestalten, selbst wenn man an dem Grundsatz des Origenes, daß die Sünde zum

¹⁾ Der Begriff der „Sünde gegen Gott“ ist bei ihm ebenso unklar wie bei den anderen Vätern. Auf Grund von 1 Sam. 2,25 bezeichnet sie zunächst den Gegensatz zur Sünde gegen die Menschen: De or. 28 (Koetsch. II, 380,5; 381,9f.); für einen, der gegen Gott gesündigt hat, darf niemand Fürbitte einlegen, weil man sonst den strafenden Gott kränken würde: In Jer. hom 13,1 (Kl. 102,5ff.). Diese Auffassung läßt sich aber nicht durchführen, weil ja im Grunde jede Sünde gegen Gott gerichtet ist. In der Regel nimmt er daher die Sünde gegen Gott einfach in dem Sinne von schwerer oder Todsünde.

²⁾ S. oben 46 f.; auch 11 f.

³⁾ S. oben 30 f. — Nach einer anderen Stelle (In Lev. hom. 11,2 (Lo. 9,380 f.)) könnte es scheinen, als ob er auch für die schwersten Vergehen, z. B. Ehebruch, eine wiederholte Buße zuließe: Quod si aliquis est, qui forte praeventus est in huiuscemodi peccatis, admonitus nunc verbo Dei ad auxilium confugiat poenitentiae: ut si semel admisit, secundo non faciat, aut si secundo, ultra non addat. Est enim apud iudicem iustum poenae moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate. Windisch (a. a. O. 486) meint, daß er hier vielleicht gerade die drei schwersten Sünden (nach De or. 28) nicht im Auge hat. Das ist nicht richtig, da er vorher gerade den Ehebruch als Beispiel heranzieht. M. E. denkt er gar nicht an einen Rückfall nach der Buße, sondern an die einfache Wiederholung der Sünde vor der Buße. Es ist nicht gleich für die Strafbemessung, ob man dieselbe Sünde einmal oder mehrmals begangen hat.

Tode notwendig mit der Exkommunikation bestraft und persönlich abgeübt werden müßte, festhielt. Wie die Klagen des Schriftstellers zeigen, setzten sich aber schon damals viele selbst über diesen Grundsatz hinweg und gewährten auch für die schwersten Verbrechen, die sie in jedem Falle als Todsünden ansehen mußten, ohne weiteres die Lossprechung. — Außer der kirchlichen Buße gibt es schließlich noch private Mittel der Sündenvergebung, wie sie in der 2. Homilie zu Leviticus¹⁾ aufgezählt sind. Naturgemäß genügten sie nur bei den geringeren, täglichen Vergehen.

Neben den Priestern räumt Origenes ebenso wie andere altchristliche Schriftsteller den *Martyrern* eine besondere Bedeutung für die Sündenvergebung ein. Wir hörten schon früher, daß er das Martyrium als das einzige der Taufe ebenbürtige Mittel zur Erlangung der Verzeihung hinstellt für den, der die Taufgnade verloren hat.²⁾ Aber nicht nur für den Martyrer selbst, sondern auch für andere hat das Martyrium sündentilgende Kraft. Die Martyrer leisten stellvertretende Genugtuung für die Sünden der Christen. Wie sich der ewige Hohepriester Christus selbst als Opfer dargebracht hat, so stehen sie als Priester um den himmlischen Altar und bringen sich ebenfalls zum Opfer dar, um den darum Flehenden den Nachlaß der Sünden zu erwirken.³⁾ Damit ist deutlich ausgesprochen, worin die Macht der Martyrer liegt. Sie wirken lediglich durch ihre Fürbitte am Throne Gottes; von einer pneumatischen Vollmacht zur direkten Sündenvergebung

¹⁾ Oben 43f.

²⁾ Oben 6; vgl. 44.

³⁾ Exhort. ad mart. 30 (Koetsch. I, 27,1 f.). Ähnlich In Num. hom. 10,2 (Lo. 10,97): De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi (6,9f.), quia animae eorum, qui iugulati sunt propter nomen Domini Jesu, adsistant altari: qui autem adsistit altari, ostenditur fungi sacerdotis officio. Sacerdotis autem officium est, pro populi supplicare peccatis. Unde ego vereor, ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur.

als einer Parallele zu der priesterlichen Amtsvollmacht ist absolut keine Rede. Sie helfen dem BÜßer bei der Abtragung der Schuld, um ihn der Vergebung würdig zu machen, und insofern die eigene Buße nur zu leicht nicht ausreichend ist, kann Origenes die Befürchtung aussprechen, daß die Christen seiner Zeit, in der es keine Martyrer gäbe, die Verzeihung ihrer Sünden nicht verdienten.¹⁾ — Freilich stellt er häufig auch die Sündenvergebung durch die Priester in der Weise dar, daß diese durch ihr Gebet und ihre Selbstaufopferung den Sünder der Verzeihung würdig machten.²⁾ Das trifft, wie wir gesehen haben, vor allem bei den geringeren Sünden zu, die einfach „durch das Gebet“ der Priester nachgelassen werden. Indessen besteht doch ein wesentlicher Unterschied in der vermittelnden Tätigkeit der Martyrer und der Priester. Diese lassen in göttlicher Vollmacht die Sünden schon auf Erden nach, die Martyrer dagegen bringen ihre Gebete und Opfer erst am Throne Gottes dar. Die Schlüsselgewalt besitzen nur die Priester, nicht die Martyrer.³⁾

¹⁾ S. die vorige Anm.

²⁾ De or. 14,6 (oben 51 Anm. 2): *ἵνα ὠφελήσωσιν ἡμᾶς, ἀξιότους ποιοῦντες τοῦ τυχεῖν τῆς δεδομένης αὐτοῖς ἐξουσίας πρὸς τὰ ἁμαρτήματα ἀφιέναι*; In Num. 10,2 (Lo. 10,96): Wie die Apostel die Sünden hinwegnehmen, zeigt Paulus in 2 Kor. 12,15 und 2 Tim. 4,6. Pro iis ergo, quibus scribebat, expendi se et immolari dicit Apostolus. Hostia autem cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus iugulatur, peccata purgentur. Auch schon die Tatsache an sich, daß die Martyrer in ihrer fürbittenden Tätigkeit bildlich als für die Sünden des Volkes sich opfernde Priester hingestellt werden, zeigt, daß die priesterliche Wirksamkeit ähnlich aufgefaßt wurde.

³⁾ In dieser Beziehung stimmt Origenes vollkommen überein mit den übrigen Zeugen der altchristlichen Bußdisziplin. Vergl. Rauschen, a. a. O. 199ff; auch meine Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian“, 138.

Schlußurteil.

Bei der Beurteilung der Bußlehre des Alexandriners müssen wir unterscheiden zwischen der Bezeugung der Bußpraxis, wie sie zu seiner Zeit gehandhabt wurde, und zwischen der Theorie, wie er die Wirksamkeit der kirchlichen Buße auffaßte.

In erster Beziehung bietet er uns ein klares und ausführliches Zeugnis, daß es in der morgenländischen Kirche damals ein nach bestimmten Grundsätzen geregeltes Bußinstitut gab, das von den Christen als etwas Selbstverständliches hingenommen und auf die Anordnung des Herrn zurückgeführt wurde. Alle Sünden ohne Ausnahme können von der Kirche nach entsprechender Bußleistung vergeben werden.

Nicht so klar ist die theoretische Lehre von der Wirksamkeit dieses kirchlichen Bußinstituts. Hier stoßen wir auf zwei verschiedene Gedanken, die nicht mit einander ausgeglichen sind, wenigstens was die Todsünden angeht. Auf der einen Seite wird behauptet, daß die Bischöfe und Priester die Binde- und Lösegewalt haben, kraft der sie mit entscheidender Wirkung für das Jenseits die Sünden nachlassen und behalten können, und auf der anderen Seite wird die Vergebung schlechthin als die Frucht der persönlichen, wenn auch unter kirchlicher Anleitung geleisteten Buße hingestellt. Dieser zweite Gedanke ist der vorherrschende, und die naturgemäße Folge davon ist, daß die priesterliche Lösegewalt zu kurz kommt. Der Priester darf nur nachlassen, *ἂ ἐὰν ἀφῆ ὁ θεός*, d. h. er kann, abgesehen von den leichteren Sünden, zu deren Tilgung sein Gebet ausreicht, nur dann gültig lösen, wenn er die Gewißheit hat, daß Gott auf Grund der geleisteten Buße die Sünde vergibt. In diesem Falle hat aber das Lösen auf Erden nicht mehr das Gelöstsein im Himmel zur Folge, sondern das Verhältnis ist umgekehrt. Unter solchen Umständen kann denn Origenes auch direkt sagen, daß die priester-

liche Lösegewalt sich auf die Todsünden nicht erstreckt. Diese sind unvergebbar, insofern sie von dem Sünder selbst abgeübt werden müssen. Wenn anderswo¹⁾ die Befreiung von der Buße und die Wiederaufnahme in der Kirche doch wieder als ein „Lösen“ der Sünde bezeichnet wird, so hat das Wort, wie ersichtlich, nicht mehr denselben Inhalt wie gegenüber den geringeren Sünden.

Eine Schwierigkeit mußte sich bei dieser Auffassung notwendig herausstellen: Welche Gewähr bietet die priesterliche Lossprechung dafür, daß Gott die geleistete Buße für vollwertig ansieht und demgemäß wirklich die Sünde nachgelassen hat? Origenes sucht dieser Schwierigkeit Herr zu werden, indem er für den echten Priester die pneumatische Begabung fordert. Aber wer steht wieder dafür ein, daß der einzelne Priester ein „πνευματικός“ ist? Er selbst klagt, wie wir gesehen haben, häufig über schlechte Priester, denen diese Eigenschaft also abgeht. So bleibt ihm schließlich nichts übrig als anzuerkennen, daß vielfach Menschen von der Kirche gelöst, die vor Gott gebunden sind, und umgekehrt. Et ita fit, ut interdum ille, qui foras mittitur, intus sit: et ille foris, qui intus retineri videtur.²⁾ — Freilich gibt es auch

¹⁾ Vgl. Comm. in Jo. 23,7 (oben 42).

²⁾ In Lev. hom. 14,3 (Lo. 9, 417). Interessant ist besonders Comm. in Matth. 12,14 (Lo. 3,156), wo Origenes im Anschluß an die Erörterung der priesterlichen Schlüsselgewalt die Einwendung macht: „Wenn wir das Himmelreich (allegorisch) als die Tugenden in dem Weisen fassen, dann ist der Schlechte in ihm gebunden und der Tugendhafte hinwiederum gelöst und hat für die vor der Tugend begangenen Sünden Amnestie erlangt.“ Die Antwort lautet: Wie den, der keine Sündenfesseln an sich trägt, . . . Gott nicht binden wird, so auch niemand, der Petrus ist (*οὐδὲ θεοὺς ἂν ἢ Πέτρος*); wenn aber einer, der nicht Petrus ist, glaubt, wie Petrus auf Erden lösen und binden zu können, der ist verblendet.“ Wie leicht ersichtlich, will der Schriftsteller dem Einwand begegnen, daß jemand von einem ungerechten Priester ohne seine Schuld vom Himmel ausgeschlossen werden könnte. Dabei spricht er offen aus, daß die Tugendwerke aus sich selbst die früheren Sünden tilgen, und daß der Spruch des Priesters nichts mehr an dem Sachverhalt ändern kann. Ein Priester, der wahrhaft Petrus ist, wird

nach der kirchlichen Lehre keine Sicherheit über den Erfolg der Lossprechung. Aber der Unterschied ist der, daß hier der Erfolg nur bedingt ist durch die Bußgesinnung oder Reue, dort von der vollendeten Buße, so daß auch bei der aufrichtigsten Reue die Lossprechung nicht gültig ist.

Die Härte, die in dieser Auffassung liegt, sowie der Gegensatz zum kirchlichen Dogma mildert sich jedoch bei näherem Zusehen. Wie schon früher bemerkt, müssen wir beachten, daß Origenes unter der „Vergebung“ der Sünden den Nachlaß nicht nur der Schuld, sondern auch der Strafe versteht. Die Sünde ist erst dann vergeben, wenn jede Strafe erlassen ist. In diesem Sinne hat aber auch nach kirchlicher Lehre die Lossprechung in der Buße nicht ohne weiteres die Vergebung zur Folge, sondern läßt noch die Möglichkeit einer Strafe bestehen. Auf der anderen Seite ist auch bei Origenes die Bußgesinnung an sich und der Beginn der Buße nicht ohne Einfluß auf das Verhältnis des Sünders zu Gott und der Kirche. Wir hörten vielmehr, daß er die Büsser geradezu schon zu den „Heiligen“ rechnet: Sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat. Im Grunde besagt er damit dasselbe, als wenn wir von der Vergebung der Schuld vorbehaltlich gewisser Strafen sprechen. Stirbt ein Büsser vor erlangter Lossprechung, dann hat er seine Buße im Jenseits fortzusetzen, ebenso wie nach unserer Auffassung die noch nicht abgebußten Sündenstrafen im Fegfeuer ergänzt werden. Der Hauptunterschied liegt nach alledem darin, daß Origenes und mit ihm die alte Kirche überhaupt das Schwergewicht auf die Bußleistung legt, wir dagegen auf die Lossprechung. Die beiden Momente sind nicht mit einander ausgeglichen. Erst die Scholastik hat Klärung in der schwierigen Frage geschafft.

den von der Sünde Freien nicht binden, ein anderer vermag es nicht. Damit ist wohl die Gewähr für die Wahrheit einer echten Lossprechung gegeben, aber ihre eigentliche Bedeutung als Ursache der Lossprechung im Himmel kommt nicht zur Geltung.

Stellenregister.

In Exod. hom.

6,9: 15; 39 A. 2.
10,3: 31 f.

In Lev. hom.

2,4: 43 f.
11,2: 16; 30; 59 A. 3.
14,3: 63.
14,4: 17: 41.
15: 16 A. 1; 30 f; 40.

In Num. hom.

10,1: 36 A. 1; 45.
10,2: 60 A. 3; 61.

In Jos. hom.

7,6: 46; 47 A. 7.

In Jud. hom.

2,5: 55.

In Jerem. hom.

2,2: 11 f.; 24.
2,3: 12.
13: 24 A. 1; 25 ff.; 59 A. 1.
16,5: 10 f.; 24.
20,9: 13 f.; 22; 39 A. 2; 42.
21,12: 38 f.

In Ezech. hom.

3,8: 41 f.

Selecta in Psalm.

36 hom. 4,2: 34 f.; 39 A. 2;
40.
37 hom. 1,1: 18 A. 1; 36 f.;
45; 46; 47 A. 6.
37 hom. 2,6: 46 f.; 48.
115: 44 A. 1.

Comm. in Matth.

12,14: 52; 63 A. 2.
13,30: 15.

In Matth. comm. series.

114: 7 f.; 21 f.; 27.

In Luc. hom.

17: 45.

Comm. in Joan.

2,11: 8 f.; 24.
19,12: 34 A. 1; 38.
19,13: 33 f.
19,14: 23 A.; 29; 32 A. 2.
28,4: 42.
28,6 7: 28; 29; 39 A. 2; 42;
56 A. 1; 63 A. 1.
28,15: 6 f.; 21.

Comm. in. ep. ad Rom.
Praefatio: 41.

Exhort. ad. mart.

30: 6; 20; 60.

De oratione.

14: 51; 61.
27,15: 23 A.
28,8-10: 24 A. 1; 29; 48 ff.;
59 A. 1.

Fragmente.

Ad libr. X Stromat.: 30A.1;
39 A. 2.
Ad 1 Sam. 3,14: 23; 27;
54.
Aus den Jeremias homilien
(Nr. 48): 40 f.; 47.
Aus Catenen zu Jo. 1,14:
18 A. 2.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung	3— 5
I. Die Vergebung der Sünden durch Gott.	
a) Die Sünde des Getauften oder die Sünde wider den Heiligen Geist . . .	6—10
b) Die Abbüßung der Sünden	10—20
c) Prüfung der gegen die Möglichkeit der Sündenvergebung sprechenden Texte auf Grund der bisherigen Fest- stellung	20—28
d) Die Sünde zum Tode und die unheil- bare Sünde	28—39
II. Die Vergebung der Sünde durch die Kirche.	
a) Buße und kirchliche Rekonziliation . .	40—43
b) Die Bedeutung des kirchlichen Buß- instituts für den Entsündigungsprozeß	43—61
Schlußurteil	62—64
Stellenregister	65