

Zur Kritik meiner Abhandlung "Die Unechtheit der Canones von Sardica"

Autor(en): **Friedrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **11 (1903)**

Heft 43

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403567>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ZUR KRITIK MEINER ABHANDLUNG
„DIE UNECHTHEIT DER CANONES VON SARDICA“.

In einer Abhandlung „Die Unechtheit der Canones von Sardica¹⁾“ habe ich zu beweisen gesucht, dass diese viel zitierten Canones nicht echt seien. Ich wies nach, dass sie bis 417 weder dem Namen nach bekannt sind noch inhaltlich verwertet werden. Die ersten Spuren davon finden sich 417 in dem Schreiben des P. Innocentius I. an die karthagische Synode von 416, und schon 418 schickt sein unmittelbarer Nachfolger Zosimus zwei derselben (c. 5, 14) als nicänische nach Afrika, um gebieterisch die Appellation von den afrikanischen Bischofsgerichten nach Rom zu fordern, woraus der sattsam bekannte Streit darüber entstand, ob diese Canones nicänische seien oder nicht. Aber wie die von dem Bischof Cäcilian von Karthago aus Nicäa mitgebrachte lateinische Übersetzung der nicänischen Canones, so kennen auch die authentischen Exemplare in Konstantinopel und Alexandrien, wo die afrikanischen Bischöfe anfragen liessen, die von Zosimus gesandten Canones nicht. Sie sind überhaupt unbekannt. Doch steht fest, dass Exemplare des Innocentius I. die später sogenannten sardicensischen Canones mit den nicänischen verbunden, also als nicänische enthielten, und dass Abschriften davon nach Gallien kamen. Auch noch später figurirten diese Canones, wie Maassen zeigte²⁾, unter verschiedenen Bezeichnungen, und erst im 6. Jahrhundert tritt die Behauptung auf, dass sie Canones der Synode von Sardica seien.

¹⁾ Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften 1891, S. 417—476.

²⁾ Maassen, Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts, S. 59 ff.

Ferner zeigte ich, dass die Canones zu den rechtlichen Verhältnissen des 4. Jahrhunderts, die ich an der Hand Lönings¹⁾ auseinandersetzte, gar nicht passen, dass dagegen Kaiser Gratian den römischen Bischof zum Richter über die abendländischen Bischöfe bestellte und später auf Bitten einer römischen Synode unter Damasus auch den kirchlichen Instanzenzug im Abendlande ordnete, in gleicher Weise, wie Kaiser Theodosius I. 384 das kirchliche Gerichtsverfahren für Ägypten regelte.

Aus dem Dekret Gratians, schloss ich endlich, entstanden 416/7 die Appellationsartikel der sardicensischen Canones, die, wie es scheint, ein Afrikaner in Rom mittels römischen und afrikanischen Materials gemacht und mit den nicänischen als nicänische verbunden hat.

Ich musste voraussehen, dass meine Beweisführung nicht ohne Widerspruch bleiben würde, und in der Tat sind verschiedene Kritiken erschienen, welche die Echtheit der Canones von Sardica gegen mich verteidigen. Da es aber zu weit führte, mich gegen alle zu wenden, so greife ich die des H. Duchesne²⁾ in Rom heraus, nicht weil gerade sie mir besonders imponierte, sondern weil sie selbst eine Reihe nichtsagende Einwendungen beseitigt. So gesteht sie nicht bloss zu, dass die erste ganz sichere Anführung der Canones nicht über das Jahr 418 hinaufgeht, sondern setzt noch überdies in einer Anmerkung hinzu: „On a cru en retrouver trace dans des documents antérieurs, dans le Synodus Romanorum ad Gallos episcopos (de Sirice ou d’Innocent), dans une lettre de S. Jérôme (ep. 83 ad Oceanum), dans une autre du pape Innocent (J. 321); de même aussi dans des lettres de S. Léon (pag. 437) et de Galla Placidia, de l’année 449. Ces références peuvent être discutées (p. 3 n. 3).“ Sie gibt ferner zu, dass die sardicensischen Canones nicht in die Praxis übergingen (p. 9), und leugnet endlich nicht, dass die römische Synode unter Damasus und der Kaiser Gratian sich auf sie nicht beziehen (p. 16).

Die Situation ist also auch nach ihr, wie ich selbst sie dargestellt habe: nirgends eine Spur von sardicensischen Canones

¹⁾ *Löning*, Geschichte des deutsch. Kirchenrechts I, 402 ff.

²⁾ *Bessarione*, Rivista di studi orientali, vol. III, fasc. 68.

bis 418¹⁾. Während ich aber weiter schliesse: also waren sie auch vor 416/7 nicht vorhanden und können sie nicht von der Synode von Sardica stammen, behauptet die Kritik: man hatte sie trotzdem auf Lager, und sie stammen auch von der sardicensischen Synode.

Die nächste Aufgabe der Kritik musste es demgemäss sein, zu zeigen, wo die Canones bis 418 auf Lager waren. Das tut sie, indem sie in erster Linie auf die bekannte Tatsache hinweist, dass die Canones unter Innocentius I. in Rom vorhanden waren und aus seinen Exemplaren für Gallien abgeschrieben wurden. Aber natürlich beweist das noch nichts gegen meine Ausführung, dass die Canones erst kurz vor dem Tode des P. Innocentius I. erdichtet und mit den nicänischen verbunden, oder, wie Maassen sich ausdrückt, durch diese Verbindung „zu nicänischen gemacht“ worden sind.

¹⁾ Von dem einzigen Fall, dem Streit zweier Prätendenten um den Stuhl von Bostra, Ende des IV. Jahrhunderts, den die Kritik anführt, sagt sie selbst, dass er sich mit den sardicensischen Appellationsartikeln nicht decke. Wenn sie aber gleichwohl meint: *Mais il y eu recours à Rome, et renvoi des parties par le pape à un tribunal plus voisin de leur lieu d'origine*, so ist sie schon zu weit gegangen. Denn in der angeführten Stelle des P. Pelagius I. liegt nicht einmal so viel: *Sanctus etiam Theophilus . . . cum. s. m. Nectario Constantinopolitano et Flaviano Antiocheno episcopis pro causa quorundam Badagii et Agapii de episcopatu Bostrinae ecclesiae quae est metropolis Arabiae sic diuturno tempore certantium ut etiam Romam pergerent et hinc ad s. Theophilum cum litteris b. papae Siricii mitterentur. Qui s. Theophilus . . . synodum habens . . . causam memoratorum Badagii et Agapii ventilantes etc.* (p. 10). Das Ganze, was aus ihr zu entnehmen ist, besteht vielmehr einzig und allein darin, dass die beiden Prätendenten allerdings ihren Streit auch nach Rom trugen, dass aber der P. Siricius die Angelegenheit als eine die östliche Kirche angehende an diese zurückwies. Siricius hat auch in der Sache des B. Bonosus von Sardica die bestehende Verfassung und Ordnung der kirchlichen Hierarchie geachtet. Denn obgleich Bischof Anysius von Thessalonich und die illyrischen Bischöfe, die von der Synode von Capua mit dem Gericht über Bonosus beauftragt waren, ihn baten, statt ihrer über diesen zu richten, lehnte er es dennoch mit den bezeichnenden Worten ab: *Accepi litteras vestras de Bonoso episcopo, quibus vel pro veritate vel pro modestia, nostram sententiam sciscitari voluistis, sed cum huiusmodi fuerit concilii Capuensis iudicium, ut finitimi Bonoso atque eius accusatoribus iudices tribuerentur . . . advertimus quod nobis iudicandi forma competere non posset. Nam si integra esset hodie synodus, recte de iis, quae comprehendit vestrorum scriptorum series, decerneremus . . . Ideo primum est, ut ii iudicent, quibus iudicandi facultas est data: vos enim totius, ut scripsimus, synodi vice decer-*

Wenn die Kritik aber in dieser Verbindung der sardicensischen Canones mit den nicänischen nur un accident ou une négligence de transcription erblicken und dies mit dem Hinweis auf einige aus dem Griechischen stammende Sammlungen begründen will, in denen eine ähnliche Verbindung der nicänischen Canones mit denen von Ancyra, Neocäsarea, Gangra und Antiochien vorkommt, so muss ich doch sagen, dass die Verbindung der nicänischen und sardicensischen Canones in den Exemplaren des Innocentius I. einen Fall für sich bildet, der mit den erst später ins Westreich gekommenen griechischen Sammlungen zunächst nichts zu tun hat. Denn „die nicänischen Canones waren schon in zahlreichen Übersetzungen im Abendlande verbreitet, als eine griechische Sammlung mit den Canones von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea und Gangra dahin gebracht wurde. Zu diesen Übersetzungen der nicänischen Canones gehört auch diejenige Version italischen Ursprungs, die wir jetzt die isidorische nennen, der, wenn nicht in allen, so doch in manchen Exemplaren die sardicensischen Canones angehängt waren. Aus der griechischen Sammlung wurden nun die Canones von Ancyra, Neocäsarea und Gangra ins Lateinische übersetzt . . . Die Sammler von Concilien, welche die drei griechischen Concilien in dieser Version aufnahmen, brachten die nicänischen in derjenigen, die ihnen am nächsten lag¹⁾.“

Es ist aber auch das Verfahren in der Sammlung des Innocentius ein wesentlich anderes als das in der Freisinger Sammlung, auf die die Kritik verweist und die die älteste Gestalt der isidorischen Version repräsentiert. In jener erscheinen die sardicensischen Canones sowohl nach der Zählung als nach der Schlussklausel — Expliciunt canones CCCXVIII patrum Niceni transcripti in urbe Roma de exemplaribus sancti Innocentii episcopi — als nicänische, in dieser hingegen werden zwar sämtliche Canones fortlaufend numeriert, aber die ein-

nitis; nos quasi ex synodi auctoritate iudicare non convenit . . . unde vestrae normam expectamus sententiae. Coustant, 679. Als dagegen Innocentius I. um 414 die Appellation einiger Bischöfe aus Illyrien annahm, beschwerten sich die illyrischen Bischöfe über sein Verfahren, und wusste Innocentius dagegen nichts anderes geltend zu machen, als dass die Wahrheit, je öfter sie untersucht werde, desto klarer leuchte u. s. w. Coustant, 749. Von einer Berufung auf die sardicensischen Appellationsartikel auch hier keine Spur.

¹⁾ *Maassen*, S. 80.

zelen Concilien mit ihren Canones so bestimmt auseinandergehalten, dass es gar nicht möglich ist, sie als nicänische zu betrachten. Maassen, Beilage VI, S. 924: Incipiunt regulæ ecclesiasticæ, quæ aput Nicheam Bithiniæ a CCCXVIII patribus conscribtæ sunt, quas sancta Romana recipit ecclesia, worauf die 20 nicänischen Canones folgen, an deren Schluss (S. 929) steht: Explicit. Incipit concilium sive synodus apud Anquiram Cæsaream. Et isti quidem canones sive regulæ priores sunt Nicænis . . . S. 933: Finit concilium Ancyritanum. S. 934: Incipit concilium Neocæsariense. Et isti quidem canones secundi sunt eorum, qui in Ancyra . . . Incipiunt regulæ prolatae in concilio Neocæsariæ . . . S. 935: Finit concilium Neocæsariensium. Incipiunt canones Cangrenses. Et hii ipsi post Nicenos expositi sunt . . . S. 938: Finit concilium Cangrense. Die fortlaufende Zählung ist also hier eine rein äusserliche Numerierung.

In der Würzburger Sammlung, welche entweder die Freisinger Sammlung oder eine mit dieser gemeinsame Quelle zur Vorlage hatte, ist bereits die fortlaufende Numerierung sämtlicher Canones dieser Concilien aufgegeben, und sind die Canones jedes Concils für sich gezählt¹⁾.

Wieder anders verfuhr die zweite, von der Kritik herangezogene Sammlung von St. Germain, bei Maassen S. 939, Beil. VII. In ihr sind alle Zwischenbemerkungen der Freisinger Sammlung hinweggefallen und erscheinen daher sämtliche Canones als nicänische. Und eine ähnliche (?) Sammlung wie die von St. Germain, welche erst dem 8. Jahrhundert angehört, soll allerdings schon Gregor von Tours in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts in Händen gehabt haben²⁾.

Die Tatsache, dass unter Innocentius I. die Canones in Rom vorhanden waren, beweist also für sich, wie ich schon gesagt habe, noch nichts gegen meine Behauptung. Aber die Kritik weist noch auf einen zweiten Ort, wo die Canones auf Lager gehalten worden seien — auf Alexandrien, und zwar zur Zeit des Innocentius und Zosimus. Il est du reste peu probable que les églises d'Antioche et de Constantinople, dont les évêques étaient, en 343, au plus mal avec le concile de Sardique, eussent conservé des documents de cette assemblée.

¹⁾ *Maassen*, S. 552, 553.

²⁾ *Maassen*, S. 840, 100.

A Alexandrie il en devait être autrement. Athanase avait dû y envoyer ou y porter lui-même un dossier très complet, et, si nous l'avions, nous serions en droit d'y chercher les canons de Sardique. Or il se trouve que ce dossier s'est conservé et que très probablement il nous est parvenu par la voie de Carthage. M. C. H. Turner . . . a consacré à la collection canonique dite du diacre Théodose une intéressante étude¹⁾, d'où il résulte que dans ce recueil s'est conservée toute une série de pièces alexandrines de provenance, envoyées par s. Cyrille à l'évêque de Carthage, en réponse à la célèbre consultation. Au nombre de ces pièces figurent les canons de Sardique, indiqués comme tels (p. 4).

Also in der Sammlung des Theodosius Diaconus hätten wir nicht bloss des Athanasius Sammlung sardicensischer Akten, sie wären 419 durch Bischof Cyrillus von Alexandrien auch nach Karthago geschickt worden. Ich gestehe, dass ich, wenn das alles richtig wäre, widerlegt wäre. Dass nur noch niemand, weder die Ballerini noch der eminente Kenner dieser Literatur, Maassen, das gesehen hat!

Es ist ja richtig — und sowohl die Ballerini als Maassen haben das erkannt — dass die Sammlung des Theodosius auf die Diözese Ägyptus hinweist. „Die Überschrift und die Einleitung des Concils von Nicäa weisen unmittelbar auf Alexandrien. Dahin gehören ferner folgende Stücke: das nicänische Synodalschreiben an die ägyptischen Bischöfe, die beiden Schreiben des hl. Athanasius, das Schreiben Konstantins d. Gr. an die Kirche von Alexandrien, endlich die beiden Schreiben, welche auf das meletianische Schisma Bezug haben. Es liegt eben nicht ferne, anzunehmen, dass die Sammlung, in welcher diese Stücke zuerst vereinigt waren, in der Diözese Alexandrien selbst entstanden sei. Dass sie aber dem Diakon Theo-

¹⁾ *The Guardian*, 11. Dez. 1895. Es ist richtig, dass ich diese Abhandlung nicht gekannt habe. Unsere Münchener Bibliotheken besitzen die Zeitschrift nicht. Ich habe die Abhandlung auch auf buchhändlerischem Wege nicht erhalten und halte mich daher hier an die Angaben der Kritik. — Im Augenblick, wo ich diese Arbeit abschicken will, erhalte ich übrigens auf dem freundschaftlich gezeigten Wege die Abhandlung des H. Turner. Ich sehe aber, dass ich an meiner Arbeit nichts zu ändern habe. Ich werde in den Münchener Sitzungsberichten auf diese Abhandlung, die übrigens nur eine Hypothese sein will, zurückkommen und ihre Unstichhaltigkeit zeigen.

dosius im griechischen Original vorgelegen habe, ist nicht wahrscheinlich... Es liegt daher näher, anzunehmen, dass ihm die ägyptische Sammlung in einer Übersetzung vorgelegen. *Wahrscheinlich* hat er derselben Sammlung auch die Version der Canones von Sardica nebst den übrigen auf das Concil von Sardica bezüglichen Stücken, die sonst in Sammlungen nicht vorkommen, ferner Konstantins Edikt gegen den Arianismus, das Symbol des Concils von Konstantinopel [unter dem falschen Titel: Item symbolus sanctæ synodi Sardici], die eigentümliche Version der Canones und einiger anderer Aktenstücke des Concils von Chalcedon entlehnt... Die jüngsten Stücke der griechischen Sammlung scheinen die Canones von Chalcedon und die mit diesen verbundenen Aktenstücke desselben Concils gewesen zu sein. Wann aber die von dem Diakon Theodosius benutzte Version dieser Sammlung verfasst sei, lässt sich nicht bestimmen.“ Kann uns denn etwas zwingen, von diesem Urteile Maassens abzugehen? Ich sehe keinen Grund dazu.

Doch wir sollen ja den Dossier sardicensischer Akten vor uns haben, den Athanasius entweder nach Alexandrien schickte oder in eigener Person dahin brachte, nach den Beschreibungen der Sammlung bei Reifferscheidt und Maassen¹⁾ unter dem Titel *Definitiones apud Sardicam*: Das Schreiben des Osius und Protogenes an P. Julius, das Rundschreiben des Concils von Sardica an alle Bischöfe mit dem Zusatz derselben Glaubensformel, die sich auch bei Theodoret II. c. 6 mit diesem Schreiben verbunden findet, unmittelbar darauf die Canones ohne besondere Überschrift²⁾: I: Osius ep. dixit, quanto magis mala consuetudo..., nach einem Einschiebsel von der zweiten Hand von f. 94^b bis 99^b das Schreiben des Athanasius an die Priester und Diakone der Kirche von Alexandrien und Parembole, das Schreiben des Concils an die Kirchen der Mareotis, das Schreiben des Athanasius an Priester, Diakone und Volk von Mareotis³⁾.

¹⁾ *Reifferscheidt*, *Bibl. patr. lat. italica* I, 39; *Maassen*, S. 548.

²⁾ Was zwischen der Glaubensformel und den Canones steht: *De episcopis qui civitates commutaverunt*, ist nach *Reifferscheidt* von der zweiten Hand.

³⁾ Nach der Meinung des Sammlers müssen auch die folgenden Stücke zu den sardicensischen Akten gehört haben: eine längere Notiz, Daten zur Biographie des hl. Athanasius enthaltend, und das Symbol des Konzils von Konstantinopel als Taufsymbolum mit vorausgehenden Abrenunciationen unter dem ausdrücklichen Titel: *Item symbolus sanctæ synodi Sardici*.

An diesem Dossier, der von Athanasius gesammelt sein soll, fällt schon auf, dass er unvollständig ist, gerade das Schreiben der Synode von Sardica an die Kirche von Alexandrien, das Athanasius wohl bekannt und nur durch ihn erhalten ist, darin fehlt und durch ein anderes, sonst unbekanntes Schreiben des Athanasius an die Priester und Diakone der Kirche von Alexandrien ersetzt ist. In diesem Schreiben lässt aber der angebliche Athanasius die Gegner Theodorus, Narcissus und Ursacius sagen: *Omitte: quid nobis et uobis hominibus Christi? . . . Nihil est nobis et uobis: christiani enim uos estis, nos uero Christo repugnantes* — eine Naivetät, die selbst Hefele zu stark ist und ihn ausrufen lässt: „Wo in aller Welt werden die Eusebianer von sich gesagt haben: « wir sind Feinde Christi »?“ Er verwirft daher nicht bloss dieses Schreiben, sondern auch die beiden folgenden, das der Synode an die Christen in der Mæreotis, und das des Athanasius an die nämlichen Adressaten, als unecht, weil beide letztern teilweise nur Kopien des ersten sind ¹⁾.

Um nichts besser steht es mit der Glaubensformel, die unter Streichung der Schlussklausel des Schreibens der Synode an alle Bischöfe diesem angehängt ist. Denn es ist schon bedenklich, dass Athanasius und Hilarius von Poitiers, welche das Schreiben der Synode reproduzieren, die Glaubensformel nicht kennen, und dass diese Glaubensformel erst bei Theodoret auftaucht. Dazu erklärt die alexandrinische Synode unter Athanasius von 362 kategorisch, die Synode von Sardica habe sich durchaus geweigert, eine neue Glaubensformel aufzustellen. Diese und andere Gründe haben auch Baronius einst bewogen, die in Frage stehende Glaubensformel für unecht und der Synode von Sardica fremd zu erklären. Doch gerade die später erst aufgefundenen Aktenstücke in dem angeblichen Dossier des Athanasius haben zuerst die Ballerini, dann Hefele und mit ihm auch Maassen veranlasst, eine neue Hypothese aufzustellen. „Athanasius berichtet — schreibt Hefele — dass einige die Synode (von Sardica) zur Aufstellung eines neuen Symbolums durch das Vorgeben, das nicänische sei nicht zureichend, zu bewegen gesucht hätten; die Synode sei jedoch nicht darauf eingegangen . . . Desungeachtet kam bald eine angeblich sardi-

¹⁾ *Hefele*, Konziliengeschichte I, 612 ff.

censische Glaubensformel in Umlauf, welche jedoch Athanasius und die mit ihm im Jahr 362 zu Alexandrien versammelten Bischöfe für falsch erklärten und davor warnten . . . Eine Kopie dieser sogenannten sardicensischen Formel gibt Theodoret¹⁾ am Schlusse des encyklichen Synodalschreibens von Sardica . . .“ Die Sache sei jedoch in klareres Licht gestellt worden durch die Veroneser Sammlung des Diakons Theodosius. „Darin findet sich gleich hinter den sardicensischen Canones [nach dem Druck der Ballerini] ein kurzer Brief von Osius und Protogenes an P. Julius, und es ist sichtlich derselbe, von dem auch Sozomenus (III, 12) mit ziemlicher Ausführlichkeit redet . . . Diesem kurzen Briefe folgt die lateinische Übersetzung der encyklichen Synodalepistel von Sardica, und dieser selbst ist eine Übersetzung der fraglichen sardicensischen Formel angehängt . . . Was aber viel wichtiger ist, wir können jetzt nach diesem Funde ohne Bedenken der Vermutung der Ballerini beitreten, dass wahrscheinlich Osius und Protogenes der Meinung waren, man sollte zu Sardica eine weitläufigere Exposition der nicänischen Formel aufstellen. In dieser Ansicht hatten sie eine solche und auch einen hierzu passenden Brief an P. Julius bereits entworfen. Aber die Synode ging auf ihren Plan nicht ein. Ihr Entwurf kam jedoch unter die Akten und wurde so von manchen schon frühzeitig für eine echte Synodalurkunde gehalten, so z. B. von der vierten allgemeinen Synode von Chalcedon in ihrer Allokution an Kaiser Marcian²⁾.“

Diese ganze Argumentation beruht auf einer unrichtigen Interpretation des Schreibens der alexandrinischen Synode von 362: . . . hortamur vos, ut istis conditionibus ineatur concordia, ita ut nihil ulterius quam dictum est, ab illis qui in veteri urbe conveniunt, exigatis: vel illi qui cum Paulino sunt aliud præterquam quod inter Nicæni concilii decreta reperitur, propo-

¹⁾ Ob die der Synode von Alexandrien 362 vorliegende Formel mit der des Theodoret und der Sammlung des Diakons Theodosius identisch ist, das ist keineswegs ausgemacht, wie schon Fuchs, *Bibl. der Kirchenversammlungen* II, 144 bemerkt hat.

²⁾ *Hefele* I, 554 ff.; *Maassen*, S. 64. Ich bin übrigens nicht ganz davon überzeugt, dass die Worte des Kaisers: *Illi quidem, qui apud Sardicam contra reliquias Aarii convenerunt, Orientalibus direxerunt sui constituta iudicii*, auf eine Glaubensformel notwendig gedeutet werden müssen, denn auch das vorher für *constituta* gebrauchte *decretum de fide* braucht kein Glaubensbekenntnis zu bedeuten.

nant. Tabellam igitur quam nonnulli iactant, quasi ex Sardicensi synodo de fide conscriptam ne legi quidem semel aut proferri sinatis. Nihil enim tale synodus definivit. Quamvis enim certi homines nonnulla, quasi quæ deessent, Nicæno concilio ascribere vellent, idque acriter contenderent, sancta tamen synodus, quæ Sardicæ convenit, indigne id tulit, decretoque sancivit, ne quid ulterius de fide scriberetur, et sese contentos esse Nicæna fide, declaraverunt, ut cui nihil deesset, et quæ plena pietatis esset: neque edendam esse aliam professionem fidei, ne illa quæ Nicææ scripta est, imperfecta crederetur, neve illis occasio huiusmodi suppeditaretur, qui sæpenumero volunt de fide definire et scribere. Quapropter si quis hæc aut aliud quippiam cavillabitur, compescite illum et ad studium pacis inducite: nihil enim est quod in his agnoscere possumus, nisi solum contendendi studium¹⁾. In dieser Stelle ist gar keine Rede davon, dass *auf der sardicensischen Synode* einige die Aufstellung einer neuen Glaubensformel verlangt hätten, was die Synode verweigert habe, sondern haben wir nur eine historische Reminiscenz, dass nach dem Nicænum manche (wie z. B. 341 auf der Synode in encæniis zu Antiochien)²⁾ neue Formeln forderten. Das habe aber die Synode, welche in Sardica zusammentrat, indigniert, und sie habe beschlossen, dass keine andere Glaubensformel herauszugeben sei. Daraus folgt dann aber auch, dass Osius und Protogenes ebenfalls weder einen Brief an P. Julius noch eine Glaubensformel vorbereitet haben konnten, beide Schriftstücke also erst später erdichtet sein müssen und mit Unrecht diesen Männern zugeschrieben werden³⁾. Eine weitere Folgerung daraus ist ferner, dass Athanasius weder die der Synode von Alexandrien 362 vorliegende Glaubensformel als sardicensische oder überhaupt früher kannte, noch von einer anderen mit Sardica irgendwie, auch nur als Entwurf, in Beziehung zu bringenden Glaubensformel wusste.

Und sollen sich wirklich in dem Dossier auch die sardicensischen Canones befunden haben? Dann ist es nur auffallend, dass der Alexandriner, der doch öfter von der Synode von Sardica spricht, und dem wir hauptsächlich die Kenntnis

¹⁾ *Mansi*, Conc. coll. III, 347.

²⁾ *Hefele* I, 523 ff.

³⁾ Den Brief des Osius und Protogenes bezeichnet auch Langen I, 448 als « erdichtet ».

von den Vorgängen auf derselben verdanken, nie auch der ihr später zugeschriebenen Canones gedenkt und bei seiner Verteidigung, wie Langen zeigt¹⁾, noch nach der Synode von ganz anderen Grundsätzen ausgegangen ist.

Somit besteht der Dossier des Athanasius der Hauptsache nach aus lauter unechten Stücken. Und gerade diese soll Athanasius gesammelt und in seiner Kirche hinterlegt haben — er, der mit der Synode von Alexandrien 362 sagt, die Antiochener sollen nicht gestatten, dass die von manchen als sardicensisch ausgegebene Glaubensformel gelesen oder vorgeführt werde; weder diese noch eine andere Glaubensformel sei sardicensisch. Aber noch mehr. Trotz dieser Warnung der alexandrinischen Synode soll Cyrillus von Alexandrien, der immer wieder auf das nicänische Symbol zurückkommt und es offenbar als Taufsymbol einführen will²⁾, 419 den Afrikanern diesen Dossier, welcher unter Verstümmelung der sardicensischen Encyklika an alle Bischöfe ein unechtes sardicensisches Glaubensbekenntnis darbietet, zugeschickt haben. Weder das eine noch das andere kann der Fall sein: weder konnte Athanasius diesen Dossier gesammelt und in Alexandrien hinterlegt, noch Cyrillus ihn nach Karthago geschickt haben. Und ist denn bei den Afrikanern eine Spur zu entdecken, dass sie in ihrem Streit mit Rom durch diesen Dossier die sardicensischen Canones kennen gelernt hätten? Auf die Vermutung aber, dass dieser Dossier auf dem Wege über Karthago in die Sammlung des Diakons Theodosius gekommen sei, gehe ich nicht weiter ein, weil schon Maassen³⁾ sie zurückgewiesen hat.

Habe ich aber in meiner zweiten Abhandlung „Die Unechtheit der Canones von Sardica. II.“⁴⁾ richtig gesehen, dass nämlich der 4. sardicensische Canon erst nach dem Konzil von Chalcedon erdichtet worden ist, so können die sardicensischen Canones in der Sammlung des Diakons Theodosius, welche diesen 4. Canon auch hat, ebenfalls weder von Athanasius nach Alexandrien geschickt oder gebracht, noch von Cyrillus schon 419 nach Karthago gesandt worden sein. Jedenfalls liegt aber die Redaktion der sardicensischen Canones bei Theodosius nach

¹⁾ *Langen* I, 450.

²⁾ *Kattenbusch*, Vergleichende Konfessionskunde I, 260.

³⁾ *Maassen*, S. 10.

⁴⁾ Sitzungsberichte der k. b. Akad. der Wissensch. 1902, S. 383—426.

der endgültigen Fixierung des griechischen Vulgattextes, der den 18. Canon der Lateiner (oder den Januarius-Canon) nicht kennt, den aber die Sammlung des Theodosius, sonst in voller Übereinstimmung mit dem griechischen Vulgattext¹⁾, hat.

Es bedeutet also schon aus diesen Gründen nichts, wenn die Kritik mit besonderem Nachdruck hervorhebt: *Au nombre de ces pièces figurent les canons de Sardique, indiqués comme tels (p. 4)*. Es ist aber offenbar auch die hier, wie es scheint, gemeinte Überschrift: *Definitiones apud Sardicam* erst von dem Sammler, der auch nach Maassen wahrscheinlich schon „die eigentümliche Version der Canones und einiger anderer Aktenstücke des Konzils von Chalcedon“ aufgenommen hat, hinzugefügt worden. Denn ganz parallel mit dieser Überschrift heisst es beim Konzil von Chalcedon: *Definitiones ecclesiasticæ pronuntiatae a sancta et universali synodo, quæ Chalcedone congregata est*.

Man hat also die sardicensischen Canones der Sammlung des Diakons Theodosius nicht seit Athanasius in Alexandrien auf Lager haben, 419 hervorholen und den Afrikanern nach Karthago schicken können.

Ein dritter Punkt, den die Kritik gegen meine Behauptung, dass die sardicensischen Canones erst 416/7 erdichtet worden seien, geltend macht, betrifft das Konzil von Karthago unter Gratus (345 oder 348).

Diesen Punkt muss ich zum Verständnis der Leser etwas ausführlicher behandeln.

Im 8. (griech. 7.) sardicensischen Canon heisst es: *Osius ep. dixit: Importunitatis et nimia frequentia et iniustæ petitiones fecerunt, nos non tantam habere vel gratiam vel fiduciam, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi, et maxime Afri, qui (sicut cognovimus) sanctissimi fratris et coepiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt atque contemnunt, ut...*

Ich habe nun in Übereinstimmung mit den Ballerini (Mansi) und Hefele angenommen, der Canon wolle sagen, Gratus von Karthago sei persönlich in Sardica anwesend gewesen, habe aber sogleich hinzugefügt, dem stehe entgegen: einmal, dass Gratus in den Bischofsverzeichnissen nicht genannt werde, und zweitens, dass Athanasius in seiner *Apologia contra Arianos*

¹⁾ Auch in C. 4, s. meine 2. Abhandlung S. 408.

c. 50 ihn ausdrücklich unter den nichtanwesenden, erst später unterschreibenden Bischöfen nenne. Ich bin aber noch weiter gegangen und habe behauptet, der Name des Gratus könne überhaupt nicht in dem ursprünglichen Text gestanden haben, weil man dann unmöglich die sardicensischen Canones bis ins VI. Jahrhundert für nicänische hätte ausgeben können, ohne darauf zu verfallen, dass sie einem spätern Konzil angehören müssen. Dazu kommt, wie ich in meiner zweiten Abhandlung nachtrug, dass auf der karthagischen Synode von 419 in Gegenwart der römischen Gesandten davon die Rede war, Bischof Cäcilian (nicht also Gratus) sei auf der Synode von Nicäa gewesen, und dass die Akten dieser karthagischen Synode nach Rom gingen, also auch dort bekannt werden musste, dass Canones, in denen Gratus genannt ist, unmöglich nicänische sein können.

Dem scheint entgegenzustehen, dass Gratus, wie ich wieder mit den Ballerini und Hefele die Aussage auffasste, selbst auf dem von ihm geleiteten Konzil von Karthago bezeuge, er sei auf der Synode von Sardica gewesen. Der Canon 5 der karthagischen Synode heisst nämlich: *Privatus ep. Beieisilitanus dixit: Suggesto sanctitati vestræ, ut statuatis, non debere clericum alienum ab alio suscipi sine litteris episcopi sui neque apud se detinere, sed neque laicum usurpare sibi de plebe aliena, ut eum ordinet sine conscientia eius episcopi, de cuius plebe est. Gratus ep. dixit: Hæc observata res pacem custodit, nam et memini concilii Sardicensis similiter statutum, ut nemo alterius plebis hominem sibi usurpet, sed si forte erit necessarium ordinatione, ut de vicino homo sit necessarius, petat a collega suo et consensum habeat.*

Dagegen führte ich nun aus, dass dieser karthagische Canon überhaupt nicht echt sein könne, weil er im Widerspruch stehe mit den sardicensischen Canones 18 (der Lateiner) und 15, in welchen von Laien gar keine Rede sei, wie ich in Übereinstimmung mit den früheren Erklärern¹⁾ diese Canones nahm. Zudem sei der karthagische Canon den Canones 18 (der Lateiner) und 15 nachgebildet.

Auf diesen Teil meiner Argumente werfen sich meine Kritiker. Während einer auf alle Weise die Anwesenheit des Gratus in Sardica dartun will, meint ein anderer, ich hätte aus

¹⁾ *Hefele* I, 599.

dem 8. sardicensischen Canon nicht herauslesen sollen, dass nach ihm Gratus persönlich in Sardica gewesen sein müsse; er hätte die in dem Canon erwähnte Mitteilung auch auf anderem Wege an die Synode gelangen lassen können. Und im Bessarione heisst es: L'un des canons de Sardique mentionne l'évêque de Carthage, Gratus, en termes qui le supposent, sinon présent, au moins en relation avec les chefs de l'assemblée (p. 5). Dass er in nicänischen Canones — darum handelt es sich — überhaupt nicht genannt sein konnte, übergeht man.

Wie man aber diesen Punkt abzuschwächen sich genötigt sieht, so geschieht es mit der Aussage des Gratus in Canon 5 seines karthagischen Konzils. Im Gegensatz zu den früheren Erklärern des Canon werden jetzt die Worte: *ut nemo alterius plebis hominem sibi usurpet* und die des 18. sardicensischen Canon: *ut nulli episcopo liceat alterius episcopi civitatis ministrum ecclesiasticum sollicitare et in suis parochiis ordinare* — identisch genommen; denn man könne den Ausdruck des Gratus ganz so wie den des 18. sardicensischen Canon interpretieren. Es handle sich überhaupt nicht um den ganzen Canon 5 von Karthago, sondern nur um die Antwort des Gratus, und in ihr unterscheide er nicht zwischen Klerikern und Laien, sondern betrachte nur die Differenz der Diözesen: *alterius plebis hominem*, und dann stehe der sardicensische Canon auf dem nämlichen Punkt. Also auf den die Antwort des Gratus provozierenden Teil des karthagischen Canon soll keine Rücksicht genommen werden! Ich bin da freilich entgegengesetzter Ansicht und meine, die Antwort des Gratus könne nur aus dem Vorschlag des B. Privatus im ersten Teil des Canon verstanden werden. Nimmt man aber auf diesen Vorschlag Rücksicht, so zerfällt er in zwei Teile: der erste handelt von fremden Klerikern, die man ohne Schreiben ihres Bishops nicht aufnehmen und bei sich behalten dürfe: *non debere clericum alienum ab alio suscipi sine litteris episcopi sui neque apud se detinere*, wo also von *ordinare* keine Rede ist. Privatus will aber noch mehr beschlossen wissen: *sed neque laicum usurpare sibi de plebe aliena, ut eum ordinet sine conscientia eius episcopi, de cuius plebe est*. Gratus erklärt sich mit den Anträgen einverstanden: *Hæc observata res pacem custodit*, geht aber, da der erste Antrag, der der allgemeinen Kirchendisziplin entsprach¹⁾, einer

¹⁾ *Hefele* I, 205, 216, 217, 419, 420, 514.

Erörterung nicht bedurfte, nur auf den zweiten, der etwas Neues verlangte, näher ein. Seine Äusserung wiederholt daher nicht bloss dem Sinne, sondern beinahe den Worten nach den zweiten Antrag des Privatus: *ut nemo alterius plebis hominem sibi usurpet, sed si forte erit necessarium ordinationi, ut de vicino homo sit necessarius, petat a collega suo et consensum habeat*. Der Unterschied besteht nur darin, dass Privatus laicus, Gratus homo sagt. Es kann daher kein Zweifel daran sein, dass die Worte des Gratus dem zweiten Teile der Proposition des Privatus korrespondieren und deshalb von Laien handeln.

Doch schliesslich resigniert sich die Kritik im Bessarione selbst und meint: *Mais admettons, contre cette vraisemblance, que le canon de Sardique vise exclusivement des clercs déjà ordonnés. En résulte-t-il que l'allégation de Gratus soit injustifiée? N'est-il pas naturel de s'autoriser d'une loi antérieure, lorsqu'on la reproduit en la précisant ou en l'étendant?* (p. 7.) Gratus führt aber das sardicensische Konzil nicht deshalb an, um es zu präzisieren oder auszudehnen, sondern behauptet ganz unzweideutig: was Privatus vorgeschlagen habe und er sage, habe auch das Konzil von Sardica gesagt. Das ist aber falsch, und deshalb erkläre ich den Canon 5 des karthagischen Konzils für unecht.

Ich habe indessen gegen die Echtheit dieses Canon noch andere Gründe geltend gemacht, nämlich einmal: „dass der 5. karthagische Canon sich auch insofern von den übrigen Canones dieses Konzils unterscheidet, als diese insgesamt mit der Beschlussfassung schliessen: *Universi dixerunt: Placet*, oder ähnlich, jener aber nichts dergleichen hat“; dann, dass „auch die afrikanische Kirche nichts von diesem angeblichen Beschluss der Synode unter Gratus gewusst, dagegen in Canon 19 der Synode von Hippo (393) beschlossen hat, was die Synode von Sardica in Canon 18 verordnet haben soll“. Dieser Canon 19 von Hippo heisst aber: *Ut clericum alienum, nisi concedente eius episcopo, nemo audeat vel retinere vel promovere in ecclesia sibi credita, clericorum autem nomen etiam lectores retineant*.

Ich füge dem hinzu: Nach dem 5. karthagischen Canon müsste Gratus zweifellos die sardicensischen Canones gekannt haben, wäre die afrikanische Kirche die einzige gewesen, in der die sardicensischen Canones als sardicensische auf einem Konzil genannt und zur Anwendung gekommen wären. Wie

ist es dann erklärlich, dass dieselbe Kirche, wie allgemein bekannt ist, unmittelbar danach von dem Konzil von Sardica und seinen Canones gar keine Kenntnis hatte!

Diese Schwierigkeiten, über die man hinweggeht, bestehen trotz der plusieurs traditions paléographiques. Und wenn man sagt: M. Friedrich veut que le nom de Sardique n'ait pas été attaché aux canons avant le VI^e siècle. Il faudrait donc que l'interpolateur eût eu sous la main tous les exemplaires du concile de Carthage ou du moins tous ceux d'où dérivent les divers textes qui nous en sont parvenus. Ceci est moralement impossible — so belehrt uns Maassen, dass die Hilfsmittel für eine Restitution des Konzils unter Gratus, von einigen zerstreut vorkommenden Canones abgesehen, sind: die Sammlung der Handschrift von Paris (Cod. lat. Paris. 3858 C), die nachdionysisch ist, und die Sammlung afrikanischer Konzilien der Hispana, die nicht nach 567 liegt¹⁾. Dass man aber in bezug auf das Konzil von Sardica im VI. Jahrhundert Zusätze machte und es in Verbindung mit Afrika zu bringen bestrebt war, darauf habe ich schon in meiner ersten Abhandlung hingewiesen. So heisst es in der spanischen Epitome, deren letztes Stück von 598 stammt: II. Capitola Niceni concilii et Sardicensis concilii, ubi Ossius fuit, comodo testatur [a] CCXIII episcopis Africani concilii²⁾, — eine Rubrik, die ohne Zweifel auf einem Einschiesel in das karthagische Konzil von 418 beruht, wie ein solches in der Tat vorkommt: quod taliter dictum est, *ex Sardicensi concilio*, Osius episcopus dixit...³⁾

Die Kritik geht zu den innern Gründen über, die beweisen sollen, dass die Canones der Synode von Sardica angehören, d. h., dass sie nur der *kirchlichen* Lage zur Zeit dieses Konzils entsprechen, während darüber, dass sie den *rechtlichen* Verhältnissen im IV. Jahrhundert nicht entsprechen (S. 423), stillschweigend hinweggeglitten wird.

Die Kritik weist vor allem auf die ersten zwei Canones hin und bemerkt: Les deux premiers interdisent les translations d'évêques, sous les peines les plus sévères: déposition et excommunication [ut nec laicam communionem habeat], avec aggravation en cas de manœuvres pour provoquer des accla-

¹⁾ *Maassen*, S. 151, 545, 774.

²⁾ *Maassen*, S. 648.

³⁾ *Mansi* IV, 405; *Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidor., p. 309.

mations populaires; alors la communion devra être refusée, même à l'article de la mort [ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat]. Notons d'abord cette pénalité sévère, l'exclusion définitive et irrévocable de la communion. Elle avait été prononcée plusieurs fois par le concile d'Illyrie (v. 300), une fois seulement par le concile d'Arles (314). Elle ne tarda pas à tomber en désuétude, et, à Rome, comme il résulte de la lettre du pape Innocent à Exupère, évêque de Toulouse, elle n'était pas en usage. Autant il est admissible que, sous l'influence d'Osius, qui avait assisté au concile d'Illyrie, le concile de Sardique ait eu encore recours à cette peine si grave, autant il est inconcevable qu'un faussaire travaillant à Rome, sous l'épiscopat d'Innocent, en ait eu la moindre idée (p. 7).

Das wäre ein sonderbarer Vorgang. Seit 314 wäre die Verweigerung der Laienkommunion am Ende des Lebens ausser Gebrauch gekommen, und nach dem Briefe des P. Innocentius I. an den Bischof Exuperius von Toulouse (403) wäre die Strafe seit dem Aufhören der Verfolgungen in Rom überhaupt nicht mehr in Gebrauch gewesen. Gleichwohl hätten die Bischöfe in Sardica, dem Einflusse des Osius nachgebend, was ausser Gebrauch gesetzt war, wieder eingeführt! Und sie hätten dies getan ohne Rücksicht auf die römische Disziplin, die überdies durch die römischen Gesandten vertreten sein musste! Was das in bezug auf Rom bedeutete, dem will ich gar nicht nachgehen, da die Sache sich überhaupt ganz anders verhält, als sie in der Kritik dargestellt wird.

Vor allem bezieht sich die Anfrage des Exuperius und die Antwort des Innocentius darauf nur auf einen speziellen Fall, auf die Unenthaltbarkeit die ganze Zeit von der Taufe bis zum Lebensende¹⁾. Dann trifft auch das nicht zu, dass diese Strafe seit 314 ausser Gebrauch war. Denn das Gegenteil zeigt eigentlich das Schreiben des Innocentius selbst. Zu demselben macht aber schon Coustant die Bemerkung, dass diese strenge Strafe auch noch zu des hl. Ambrosius Zeit in Mailand in Übung war, da es in seiner Schrift de lapsu virginis heisse: *Inhære pœnitentiæ usque ad extremum vitæ, nec tibi præsumas ab*

¹⁾ Ep. 6 Innoc. I, Coust. 792: *Et hoc quæsitum est, quid de his observari oporteat, qui post baptismum omni tempore incontinentiæ voluptatibus dediti, in extremo fine vitæ suæ pœnitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt.*

humana die veniam dari; quia decipit te, qui hoc tibi polliceri voluerit. Quæ enim proprie in dominum peccasti, ab ipso solo te convenit in die iudicii expectare remedium. Es beklagt aber auch noch P. Cölestinus in seinem Schreiben an die Bischöfe der Provinz Vienne und Narbonne (428), dass man den Sterbenden nicht etwa bloss die Kommunion, sondern sogar die Busse versage: Agnovimus pœnitentiam morientibus denegari, nec illorum desideriiis annui, qui obitus sui tempore hoc animæ suæ cupiunt remedio subveniri. Horremus, fateor, tantæ impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet, Coust. 1067.

Wie aber Innocentius I. nur die beständige Unenthaltbarkeit im Auge hatte, so hatte man in Rom in der Tat für andere Fälle noch immer den gänzlichen Ausschluss aus der Kirche. Denn mit Recht stellt Hinschius das anathema sit in perpetuum in Canones 3, 4 der Synode von Saragossa 380 auf gleiche Linie nicht nur mit dem nec in fine eis dandam esse communionem der Synode von Elvira, sondern auch mit der Verdammungsformel des P. Siricius: ut Iovinianus, Auxentius . . . , qui inventores novæ hæresis et blasphemiae inventi sunt, divina sententia et nostro iudicio in perpetuum damnati extra ecclesiam remanerent¹⁾. Diese römische Formel wurde aber auch in der nächsten Zeit nicht abrogiert, da P. Felix II. mit ganz ähnlichen Worten wie Siricius den Bischof Acacius von Konstantinopel verdammt: . . . s. spiritus iudicio et apostolica per nos auctoritate damnatus nunquamque anathematis vinculis exuendus²⁾.

Da konnte doch wohl auch ein Fälscher unter Innocentius I. auf die höchste Strafe verfallen, abgesehen davon, dass ein Fälscher freie Bewegung hat und seinen Canones Strafen nach seinem Belieben anhängen kann. So verfuhr z. B. der Fälscher, welcher die zwei sardicensischen Canones erdichtete, die sich in Cod. lat. Mon. 5508 f. 13 finden. Die Söhne der Kleriker, die zu den Schauspielen oder in die Synagogen der Juden gehen — excommunicentur, et post satisfactionem revertantur ad gratiam; der Bischof, Priester, Diakon und Subdiakon aber, der in den Krieg zieht, Waffen anlegt und im Kriege kämpft — ab officio deponatur, etiam nec laicam habeat communionem³⁾.

¹⁾ *Hinschius*, Kirchenrecht IV, 700; *Mansi* III, 364; Coust. 668.

²⁾ *Thiel*, Ep. Rom. pontif., p. 246.

³⁾ *Friedrich*, Die Unechtheit der Canones von Sardica II, S. 386.

Ich kann hier nicht auf alle sogenannten inneren Gründe eingehen, z. B. auf die „extreme Heftigkeit“ der Sprache in Canones 1, 2, die mir nicht einmal synodal zu sein scheint, sondern will nur noch einzelne Punkte berühren. Da steht voran die Behauptung der Kritik, das Schreiben der Synode von Sardica an P. Julius mit der Angabe, Bischof Valens von Mursa habe sich auf den Stuhl von Aquileia drängen wollen, und bei dem darüber ausgebrochenen Tumult sei ein anderer Bischof Viator so zugerichtet worden, dass er drei Tage später gestorben sei — entspreche ganz der Situation zur Zeit des sardicensischen Konzils. Diese ganze Behauptung schwebt in der Luft, solange die Echtheit des Schreibens, die Langen mit hinreichenden Gründen bestritten hat¹⁾, nicht nachgewiesen ist. Eine dogmatische Färbung haben aber die Sätze über den 3. sardicensischen Canon: Si ce premier jugement n'est pas accepté par celui qui a été mis en cause, un recours est ouvert, dans des conditions toutes simples. Le cas sera soumis à l'évêque de Rome, au successeur de saint Pierre, dont *l'autorité supérieure est reconnue dans toute l'Eglise...* (p. 9), was sogar über den Canon 3 hinausgeht: Si vobis placet, s. Petri apostoli *memoriam honoremus*, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Romano episcopo...

Ganz dogmatisch ist die folgende Stelle: Après comme avant le concile de Sardique, après comme avant l'année 417, le saint siège se vit déférer des sentences épiscopales et conciliaires²⁾. On ne voit pas qu'il se soit borné à les approuver ou à les casser, en renvoyant, dans ce dernier cas, le jugement de revision à un tribunal voisin des premiers juges. Au contraire, on le voit toujours juger l'appel, et cela sans la moindre hésitation sur la compétence. La procédure décrétée à Sardique n'existe pas pour lui; il ne s'en autorise pas, il ne

¹⁾ *Langen* I, 448.

²⁾ Es wird hierzu in der Kritik auf den Fall Johannes Chrysostomus hingewiesen. Dass dieser aber an den Papst appelliert habe, sollte man doch endlich fallen lassen. Denn er müsste dann auch an die Bischöfe Venerius von Mailand und Chromatius von Aquileia, an die er sich zu gleicher Zeit gewandt hatte, appelliert haben. Der Fall ist eingehend behandelt von Hinschius IV, 779, worauf ich verweise. Wenn ich aber hervorhob, dass Innocentius I. sich nicht auf die sardicensischen Appellationsartikel bezog, so hatte ich ein Recht dazu, weil Leo I. in dem gleichgearteten Fall Flavian von Konstantinopel sich auf sie berufen hat.

la conteste pas. Il se borne à suivre la tradition antique, qui ne paraît pas avoir été, à ses yeux, modifiée par cette législation de circonstance (p. 10). Dazu will ich, da ich auf die angeblichen Appellationen an den Papst noch zurückkommen werde, nur bemerken, dass allerdings, wie ich selbst nachgewiesen habe, die Päpste vor 417 oder 418 sich nicht an den sardicensischen Canones autorisierten. Wie man aber sagen kann, sie hätten es auch seit 418 nicht getan, ist mir geradezu unbegreiflich. Oder hat nicht Zosimus 418, sogleich nachdem die Canones in die Exemplare des Innocentius als nicänische eingetragen waren, unter Berufung auf den 5. Canon von den Afrikanern, die von einer Appellation nach Rom nichts wussten, diese erzwingen wollen? Hat nicht Leo I. in seinem Schreiben (44) an Kaiser Theodosius II. sich ebenfalls auf die sardicensischen Canones gestützt? Und was sind es für Canones, von denen P. Gelasius I. sagt: *ad sedem b. Petri de qualibet mundi parte canones appellari voluerint?* Von Leo I. wissen wir auch, dass er ganz so, wie der 5. sardicensische Canon vorschreibt, den an ihn appellierenden afrikanischen Bischof Lupicinus an die Bischöfe von Mauritania Cäsariensis verwiesen und ihnen die neue Untersuchung und definitive Entscheidung der Angelegenheit aufgetragen hat (ep. 12).

Nun schiebt mir die Kritik folgende Absurdität in die Schuhe: *Plaçons-nous, en effet, dans l'hypothèse Friedrich: „Les canons de Sardique ont été fabriqués à Rome, en 416, par un Africain.“* Alors, quel besoin d'y introduire toute une série de dispositions relatives à l'église de Thessalonique, et non pas à la situation ordinaire de cette église, mais à une situation spéciale, temporaire, créée par une élection d'évêque, soixante-quinze ans auparavant. Comment M. Friedrich n'a-t-il pas eu le sentiment de cette absurdité? (p. 11). Denn diese Absurdität hat die Kritik selbst erst konstruiert, indem sie etwas als Tatsache hinstellt, was ich, wie den Canon selbst, als blosse Erdichtung betrachte, die für mich nicht mehr Wert hat, als die oben erwähnte Angabe über den Bischof Valens von Mursa in dem angeblichen Schreiben der Synode von Sardica an P. Julius. Dazu kommt, dass der lateinische Text diesen Canon 18, der die Tatsache enthalten soll, und den dazu gehörigen Canon 19 gar nicht kennt. Weiter aber auf die Canones mit sardicensischen Bischofsnamen einzugehen, halte ich für überflüssig,

nachdem ich in einer zweiten Abhandlung dargetan habe, dass sie sämtlich ausgesprochenenmassen spätere Zusätze sind und also nichts beweisen.

Die Kritik kommt endlich zur Hauptsache, zu dem Schreiben der römischen Synode unter Damasus um 380 und zu den Dekreten des Kaisers Gratianus, aus denen wir erfahren, dass dieser Kaiser zum erstenmal das kirchliche Rechtsverfahren in der abendländischen Kirche regelte, indem er den römischen Bischof zum Richter über die abendländischen Bischöfe bestellte und später auf Bitten der römischen Synode unter Damasus auch den Instanzenzug ordnete. Diese Tatsache ist der Kritik um so unangenehmer, weil sie auch von ihrem Standpunkte aus zugestehen muss, dass vor 418 keine sichere Anführung der sardicensischen Canones nachzuweisen ist, dass die Canones nicht in die Praxis übergangen, und dass weder die römische Synode noch Kaiser Gratian sich auf die sardicensische Synode beziehen. Auf der andern Seite kann aber auch das nicht geleugnet werden, dass die römische Synode selbst die neue Stellung des römischen Bischofs nur auf die kaiserliche Autorität zurückführt und diese kaiserliche Machtäusserung freudig und dankbar hinnimmt.

Diese unliebe Tatsache glaubt nun die Kritik dadurch zu beseitigen, dass sie ihre Bedeutung möglichst einschränkt und den Gesetzen Gratians einen rein temporären Charakter zuschreibt: Ici il faut bien prendre garde que la demande du concile et le rescrit de l'empereur ne visent qu'une situation spéciale. Il n'a été ni demandé ni accordé que, dans tous les cas et dans toute l'étendue de l'empire, les fonctionnaires de l'Etat se fassent les exécuteurs des sentences ecclésiastiques. La situation concrète que l'on a en vue est le trouble que la compétition d'Ursinus a produit à Rome et en Italie... Au moment où le concile s'est réuni, Ursinus est interné à Cologne et séparé de ses principaux complices romains; quant aux évêques impliqués dans cette affaire, le gouvernement n'a pas jugé utile de continuer à s'occuper d'eux. Il s'est déchargé sur le pape Damase du soin de régler leur situation... Ici nous voyons l'Etat préoccupé de limiter le plus possible son intervention dans les querelles ecclésiastiques, et cette préoccupation lui est inspirée par les recours intéressants de certaines personnes qui, ayant tout à craindre des jugements épiscopaux,

préfèrent s'adresser aux juges séculiers. Mais les décisions prises par Gratien à la demande du concile ont une portée plus précise: d'abord en ce qu'elles visent non la compétence des tribunaux ecclésiastiques, mais la sanction que la force publique peut donner à leurs sentences; en second lieu, parce qu'elles ne considèrent que les troubles passagers issus de la compétition d'Ursinus ou connexes à cette affaire. Voyons comme le concile expose la situation: *Namque a principio . . . statuistis, ad reintegrandum corpus ecclesiæ, quod furor Ursini qui honorem arripere est conatus indebitum diversas secuerat in partes, ut auctore damnato ceterisque quos ad turbarum sibi incentiva sociaverat sicut oportebat a perditæ coniunctione divulsis, de reliquis ecclesiarum sacerdotibus episcopus Romanus haberet examen; ut de religione religionis pontifex cum consortibus iudicaret, nec ulla fieri videretur iniuria sacerdotio, si sacerdos nulli unquam profani iudicis, quod plerumque contingere poterat, arbitrio subiaceret.* Mais comme les évêques factieux se dérobent au jugement du pape ou refusent d'accepter ses sentences, et cela grâce à la connivence des fonctionnaires, l'empereur est prié de rappeler ses agents à leur devoir et de les contraindre à prêter main forte au tribunal ecclésiastique (p. 14).

Diese Ausführung wird nur den Aktenstücken nicht gerecht. Denn es handelt sich weder bloss um den speziellen Fall Ursinus, noch wird das Gericht dem römischen Bischof nur ad hoc über die dem Ursinus anhängigen Bischöfe übertragen. Vielmehr ist der Fall Ursinus bloss die Veranlassung, dass dem römischen Bischof das Gericht über sämtliche abendländische¹⁾ Bischöfe übertragen wird. Das ergibt sich schon aus den oben in der Kritik angeführten Worten des römischen Synodalschreibens: *statuistis ad reintegrandum corpus ecclesiæ . . . ut . . . de reliquis ecclesiarum sacerdotibus episcopus Romanus haberet examen, ut et de religione religionis pontifex iudicaret . . .* Denn nach ihm handelt es sich nicht bloss um einzelne Kirchen, die durch Anhänger des Ursinus beunruhigt waren, sondern um das ganze corpus ecclesiæ, d. h. um die ganze

¹⁾ So auch Langen I, 504. O. Mejer, Prot. Realenzyk.² V, 123 findet darin: «Über Metropolitane sollte . . . im Occidente der Bischof von Rom urteilen», also nicht bloss über Ursinianer.

abendländische Kirche¹⁾, und zum Zweck der Wiederherstellung dieses, allerdings infolge der ursinianischen Wirren, in Unordnung geratenen *corpus ecclesiae* fand es der Kaiser für notwendig, dem römischen Bischof²⁾ das Gericht über die übrigen Bischöfe zu übertragen. Das bestätigt denn auch die römische Synode selbst, indem sie in der dem Kaiser weiter unten vortragenen Bitte die Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs sich über Italien und die entfernteren Teile erstrecken lässt. Und lautet es nicht wie ein Kommentar zu dem Dekret, wenn das römische Synodalschreiben später wiederholt: *ut dum causam dicit (Damasus), qui in omnes iudex fuerat constitutus*. Das heisst doch: Damasus ist als römischer Bischof über alle Bischöfe des *corpus ecclesiae* Richter, dadurch, dass Gratians Gesetz dem römischen Bischof das Gericht über die übrigen Bischöfe übertragen hat. Es ist das übrigens auch die Meinung Coustants, der das Gratianische Gesetz offen bezeichnet als „*lex de causa religionis iudicandi potestatem Romano pontifici tribuens*“.

Die römische Synode hat auch nicht bloss die mit dem Fall Ursinus zusammenhängenden Wirren im Auge. Denn sie führt Bischöfe an, welche keine Ursinianer sind und von denen sie selbst sagt, dass sie nur nach dem Beispiele des Ursinus das Urteil des römischen Bischofs missachteten: *eoque exemplo nonnulli episcopi, qui male ecclesiis incubant, usu temeritatis suae et profani conspiratione contemptus, ne adquiescant Romani sacerdotis iudicio*, Coust. 525. Es folgen afrikanische Bischöfe, welche in gar keine Beziehung mit Ursinus gebracht werden, und zu allem Überflusse grenzt die Synode selbst am Schluss ihrer Aufzählung der einzelnen Fälle die „*factio Ursini*“ von den übrigen erwähnten Bischöfen ab.

Das Gesetz des Kaisers Gratian hat, wie ich in meiner ersten Abhandlung hervorgehoben habe, seine Parallele in dem Gesetz des Kaisers Theodosius I., das 384 das kirchliche Gerichtswesen für Ägypten regelte. Dasselbe geht ebenfalls, wie das

¹⁾ Denn dass dies die Bedeutung des *corpus ecclesiae* ist, zeigt das Schreiben des P. Anastasius an B. Johannes von Jerusalem wegen der Übersetzung des Origenes durch Rufinus: *Mihi certe cura non deerit evangelii fidem circa meos custodire populos, partesque corporis mei, per spatia diversa terrarum, quantum possum, litteris convenire . . .* Coust. 728.

²⁾ Dem römischen Bischof schlechthin; denn hier ist kein Name genannt.

des Gratian, von den Wirren in den ägyptischen Kirchen aus und ordnet das Gleiche für diese an, wie das Gratianische für das abendländische corpus ecclesiæ: Graviter admodum mota est nostra clementia, quædam ab his, qui episcoporum sibi nomina vindicant, perpetrata et contra leges non minus divinas quam humanas improba temeritate commissa. Vexatos etiam nonnullos orthodoxorum clericos, quorum ætas huic iniuriæ ac sacerdotium repugnabat, fatigatos itineribus, quæstionariis deditos, atque hæc omnia per eos commissa, qui ad tegumenta frontis sacerdotii nominis titulos præferebant. Denique lectis in consistorio precibus, quibus episcopalis pietas aliquid postulans refragatur denegatque, idcirco continua lege sancimus, nomen episcoporum vel eorum, qui ecclesiæ necessitatibus serviunt, ne ad iudicia sive ordinariorum sive extraordinariorum iudicum pertrahatur. Habent illi iudices suos, nec quicquam his publicis commune cum legibus: quantum ad causas tamen ecclesiasticas pertinet, quas decet episcopali auctoritate decidi. Quibuscunque igitur mota fuerit quæstio, quæ christianam pertineat sanctitatem, eos decebit sub eo iudice litigare qui præsul est in suis partibus omnium sacerdotum, id est per Aegypti diocesium, Optate carissime et iucundissime¹⁾. Auch hier ist der præsul omnium sacerdotum in suis partibus zum iudex omnium constitutus.

Nach der Anführung des Gratianischen Gesetzes, das den römischen Bischof zum Richter über die Bischöfe des corpus ecclesiæ bestellte, und nach der Bemerkung, trotz langen Nachdenkens habe sie nichts gefunden, um was sie die Kaiser noch bitten könnte, das einzige, woran es fehle, sei die Ausführung des Gesetzes, sowie nach der Aufzählung der einzelnen Fälle drängt sich der Synode doch noch etwas auf, das das Gratianische Gesetz wirksamer machen könnte — die Anordnung eines von ihr erdachten und genau beschriebenen Instanzenzuges durch ein neues kaiserliches Gesetz. Kaiser Gratian geht darauf ein und fügt zu seinem frühern Gesetz den von der Synode erbetenen Instanzenzug, zu dessen Durchführung er, wieder der Bitte der Synode gemäss, auch den weltlichen Arm zur Verfügung stellt.

Diese Organisation des Instanzenzuges durch den Kaiser, der auch die von der römischen Synode vorgetragenen Fälle

¹⁾ *Hænel*, Novell. constit., col. 452.

durchgeht, erstreckt sich aber ebenfalls auf das ganze abendländische corpus ecclesiae: Italien, Gallien und die entfernteren Teile. Mit keiner Silbe aber ist angedeutet, dass das Dekret sich nur auf die Ursinianer beziehe und rein temporär sei, sondern es wird ein für allemal der Instanzenzug im Verfahren gegen die Bischöfe festgesetzt.

Dagegen spricht nicht, dass gerade hier Damasus speziell genannt ist. Denn diese Nennung des Damasus bedeutet keineswegs, dass das Gesetz nur für Damasus bestimmt war und mit seinem Tode oder wenigstens mit dem Erlöschen des ursinianischen Schismas wieder aufhören sollte. Es zeigt dies deutlich das parallele Gesetz des Theodosius I. für Ägypten, der, nachdem er bestimmt ausgesprochen, das Gesetz habe dauernde Geltung (*continua lege sancimus*), gleichwohl fortfährt: *Quare laudabilis auctoritas tua, arbitrio temperato, quidquid negotiorum talium incidat, terminabit, habituro pontificium sacrae disceptationis Timotheo episcopo, quem sibi omnes etiam suo iudicio praetulere*. Oder war auch dieses Gesetz nur auf Timotheus von Alexandrien persönlich zugeschnitten und sollte mit ihm wieder erlöschen?

Der Fall liegt ähnlich wie der 3. sardicensische Canon für diejenigen, welche den Namen Julius in ihm für ursprünglich halten. Auch hier ist die Frage aufgetaucht: war also nur Julius persönlich zur Beilegung der augenblicklichen Streitigkeiten oder in ihm den römischen Bischöfen überhaupt die darin erwähnte Revisionsinstanz übertragen worden? und bekanntlich streitet man noch heute über diesen Punkt. Wenn aber hier in Julius den römischen Bischöfen überhaupt eine dauernde Befugnis übertragen worden sein soll: warum soll dies in dem Dekret des Kaisers Gratian anders sein?

Am meisten erregt sich die Kritik darüber, dass ich gesagt habe: „« Der Bischof von Rom » hatte also von jetzt an « über die anderen Bischöfe zu richten » — ein Recht, das er nicht kraft eines göttlichen Primats, wie spätere Zeiten behaupteten, oder auf Grund eines Synodalbeschlusses besass, sondern ihm erst Kaiser Gratian zusprach und das Damasus und die römische Synode nicht etwa zurückwiesen, sondern freudig annahmen. Ja, sie legen einen so grossen Wert darauf, dass sie später nochmals in ihrem Schreiben darauf hinweisen: *ut dum causam dicit (Damasus), qui in omnes iudex fuerat constitutus...* Der

römische Bischof hatte also, was er zur Zeit des nicänischen Konzils noch nicht besass und ihm von diesem auch nicht übertragen wurde, unterdessen von Kaiser Gratian erhalten.“ Cette interprétation — antwortet die Kritik darauf — cette interprétation, monstrueuse en droit, est inconciliable avec les faits les plus éclatants. Je dis qu'elle est monstrueuse en droit. Où a-t-on vu, en effet, que l'Etat romain ait jamais revendiqué la juridiction ecclésiastique proprement dite? L'Eglise est à ses yeux une société privée, qui existait et fonctionnait longtemps avant le moment où elle fut tolérée ou reconnue par lui. Elle avait ses autorités, ses tribunaux, ses statuts intérieurs. Dès avant Constantin, il était arrivé que des évêques fussent déposés par sentence conciliaire. Depuis Constantin, quand les évêques sont déposés, est-ce donc par les tribunaux de l'empire et non par d'autres évêques? A-t-on un seul fait de ce genre à signaler? Quant à moi, je n'en connais aucun. En ce qui regarde spécialement le pape, nous voyons en 251 Cornélius déposer les trois évêques par qui Novatien s'était fait consacrer. Etait-ce en vertu d'une autorisation de l'empereur Dèce? En 254 St. Cyprien exige du pape Etienne la destitution de l'évêque d'Arles, Marcien. Il ne paraît pas soupçonner qu'il faille, pour cela, solliciter l'autorisation de l'empereur Valérien. Et si l'on veut des exemples de jugements d'appel, en cette même année 254, le même pape Etienne rétablit dans leur situation deux évêques d'Espagne, déposés par leurs collègues; en 341, le pape Jules, avec son concile romain, casse les sentences rendues par le concile de Tyr contre Athanase, Marcel et Asclépas. Est-ce en vertu d'autorisations ou de délégations impériales? Non, ni le rescrit de Gratien, ni la loi de Valentinien n'ont conféré aucune juridiction au pape (p. 14).

Diese Erregung war überflüssig. Denn ich habe nichts anderes gesagt, als was wörtlich die römische Synode unter und also mit Zustimmung des Damasus selbst gesagt hat. Und dass meine Auffassung die richtige ist, das verbürgt mir Constant, der, wie schon angeführt, dem Gesetze beifügte: *Lex de causa religionis iudicandi potestatem Romano pontifici tribuens*. Das allein entspricht auch den Ergebnissen der historischen Forschung; denn „bis zum Konzil von Nicäa besass der römische Bischof allein über Italien die Metropolitengewalt, aber ausserhalb desselben keine höheren Leitungsrechte über andere

Diözesen und ihre Bischöfe. Soweit den Metropolitene die Straf- und Disziplinarstrafgewalt innerhalb ihrer Provinz zustand, kam sie ihm also über die italienischen Bistümer zu, aber keineswegs hat er schon zu dieser Zeit und von derselben ab das Recht besessen, aus allen Teilen der Kirche Appellationen, insbesondere in Straf- und Disziplinarstrafsachen, anzunehmen¹⁾“. Eine Erweiterung dieser Kompetenz auch über Gallien und die entfernteren Teile des Abendlandes erhielt der römische Bischof vielmehr erst durch Kaiser Gratian.

Es ist daher keine rein historische, sondern „eine“, wie Hinschius sich ausdrückt, „von dogmatischer Fesselung beeinflusste historische Forschung“, wenn die Kritik auf die beliebten Paradenstücke Novatian, Marcian von Arles, zwei spanische Bischöfe, welche der römische Bischof abgesetzt oder rehabilitiert haben soll, und auf Julius I. hinweist, der das Urteil der Synode von Tyrus endgültig kassiert haben soll. Denn keiner dieser Fälle hat, historisch gewürdigt, die ihnen von der Kritik beigelegte Bedeutung, wie Hinschius, auch Langen, nachgewiesen haben und ich hier nicht wieder ausführen will und mag. Da das dogmatische Interesse das Gegenteil fordert, helfe es mir ja doch nichts.

Nirgends habe ich aber die mir von der Kritik zugeschriebene Abgeschmacktheit begangen, zu behaupten, dass die Bischöfe nicht durch andere Bischöfe, sondern durch die Gerichtshöfe des Reiches gerichtet worden seien. Vielmehr habe ich da, wo ich von den rechtlichen Verhältnissen im 4. Jahrhundert handle (S. 423), das gerade Gegenteil nachgewiesen, ausserdem zahlreiche Stellen angeführt, aus denen die Lage der Dinge hervorgeht, und schliesslich die Anordnungen des Kaisers Gratian selbst nur eine „Regelung des kirchlichen Gerichtsverfahrens“ genannt (S. 428).

Indessen hätte die Regel auch eine Ausnahme vertragen, und es ist gerade Damasus, der die römische Synode, unter Hinweis auf den Apostel Paulus und P. Silvester, die Kaiser um sie bitten liess: *ut episcopus Romanus, si concilio eius causa non creditur, apud concilium se imperiale defendat* (Coust. 529). Ich habe hinzugefügt: „Die Bischöfe und Damasus selbst, in dessen Namen sie, wie sie ausdrücklich sagen, die Bitte vortragen, kennen also den später geltend gemachten

¹⁾ *Hinschius* IV, 774.

Grundsatz, dass der römische Bischof von keiner Synode, geschweige vom Kaiser gerichtet werden dürfe, noch so wenig, dass sie vielmehr darum bitten, der römische Bischof solle, wenn seine Sache nicht einer Synode anvertraut werde, seinen Gerichtsstand doch wenigstens vor den Kaisern haben.“ Und dass ich auch diese Stelle richtig aufgefasst habe, zeigt die Ausführung Coustants in seiner *præfatio*, p. LXXXV¹⁾. Die Kritik geht aber darüber mit auffälligem Stillschweigen hinweg, weil sonst ihre dogmatische Beweisführung eine Lücke gezeigt hätte.

Endlich behauptet die Kritik, wie ihr Standpunkt es fordert, weder inhaltlich noch textlich seien die sardicensischen Appellationsartikel mit dem Dekret Kaiser Gratians verwandt oder von ihm herzuleiten. Was nun den ersten Punkt betrifft, so habe ich die Verschiedenheit in den Bestimmungen beider Texte selbst hervorgehoben, aber auch ihre Verwandtschaft, und dann nehme ich eben auch an, dass der Verfasser der sardicensischen Canones teils „präzisieren“, teils „erweitern“ wollte, wie er es für gut fand. Die Behauptung aber hinsichtlich der textlichen Verwandtschaft, bezw. Nichtverwandtschaft beider Texte erinnert mich an die Frage, ob Gregor von Tours bereits den *liber pontificalis* benützt hat oder nicht. Ich führe dazu nur an, dass der Canonist E. Friedberg, der Herausgeber des *Corpus iuris canonici*, kurz und bündig gesagt hat: „Die Beziehungen (der sardicensischen Canones) zu der Konstitution Gratians sind unwiderleglich²⁾.“

München.

Prof. Dr. FRIEDRICH.

¹⁾ Coustant handelt von der Entstehungszeit der *Gesta Marcellini und Xysti* und schreibt: *Cæterum de vulgato illo Sinuessanæ et Romanæ synodi effato: Prima sedes vel præsul summus non iudicabitur a quoquam, hæc obiter dicere habemus, incompertum illud fuisse episcopis, qui Romæ sub Damaso convenerunt. Quod abunde docet eiusdem synodi epistola ad Gratianum et Valentinianum imp. data, in qua testantur 1° imperatorum iudicio probatam esse Damasi innocentiam. 2° Damasum ipsum, tametsi fuerat imperatorum iudicio purgatus, tamen severioribus se ipsum dedisse iudiciis sacerdotum. 3° Siluestrum, cum a sacrilegis accusaretur, causam apud Constantinum suam dixisse. Unde imperatorem rogant, ut « episcopus Rom., si concilio eius causa non creditur, apud concilium se imperiale defendat ».* Certe si decretum re vera fuerat ut prima sedes non iudicaretur a quoquam, postulabat locus et suscepta Damasi causæ defensio, ut episcopi sanctionem illam nec tacerent, nec ab imperatoribus eximie religionis lædi sinerent. Tacent nihilo minus, immo, quod mireris, rogant Rom. episcopum ab imperatoribus audiri ac iudicari, quod vulgato decreto vetitum erat.

²⁾ Zeitschrift für Kirchenrecht XII, 81.