

Widerspruch und Reaktion in der Kirchengeschichte

Francine Cardman

Cyprian und Rom: Der Taufstreit

Cyprian, der zum Bischof von Karthago gemacht wurde, «als er selbst ein erst Neubekehrter war», brachte die Erfahrungen und die Sichtweise eines wohlgeborenen, wohlgezogenen und angesehenen Nichtchristen mit in dieses Amt¹. Frühe Begegnungen mit Abweichungen in seinem eigenen Bistum – die Opposition einer kleinen aber hartnäckigen Gruppe von Presbytern, die gegen seine Wahl gewesen waren, die Kontroverse über die Disziplin einer Gruppe von Jungfrauen – trugen zu seiner entstehenden Theorie von der Kirche und der Autorität der Bischöfe bei. In ihrer weiter entwickelten Form sollte sich diese Theorie letzten Endes als unangemessen für die Komplexität des kirchlichen Lebens im 3. Jahrhundert erweisen, sie ließ Cyprian in heftige Opposition zur Politik und Lehre des Bischofs von Rom geraten, selbst dann noch, als er sich darum bemühte, in der Gemeinschaft mit diesem zu verbleiben. Während seiner kurzen bischöflichen Karriere (248–258) sah sich Cyprian mehrere Male mit der Notwendigkeit konfrontiert, in realistischer Einschätzung konkreter Situationen und ihrer begrenzten Handlungsmöglichkeiten seine innersten Überzeugungen bezüglich der Natur der Kirche und der Einheit ihres Episkopats, des Glaubens und der Sakramente zu berichtigen. Seine Theorie der Kirche erforderte Einmütigkeit im Glauben und in der Praxis; seine pastorale Erfahrung und kirchliche Politik verlangten eine Vielgestaltigkeit; und sein instinktives Gefühl für den Bischofssitz in Rom verwickelte ihn in einen Konflikt mit dem römischen Bischof, den er nicht zu bewältigen vermochte.

Bei der Untersuchung der Erfahrungen des Cyprian und der nordafrikanischen Kirche mit Rom beginne ich mit einer kurzen Einführung in *Cyprians Verständnis von der Einheit der Kirche*, darauf folgt ein Überblick über verschiedene *Vorkommnisse und Streitigkeiten*, welche sein

Denken und seine Handlungsmuster gestalteten. Wenn dieser Kontext aufgebaut ist, nehme ich den *Streit mit Stephan von Rom* über die Ketzertaufe auf und komme dann mit einigen abschließenden Reflexionen über Cyprian und Rom zum Schluß.

I. Theorie und Praxis

1. Die Einheit der Kirche

Die Kirche ist für Cyprian *eine*. Sie wurde auf Petrus gegründet, die Quelle und das Symbol ihrer Einheit, und sie wird durch die Bischöfe gebildet, von denen ein jeder die Autorität und das Amt des Petrus innehat². Obwohl es viele Bischöfe gibt, gibt es nur eine bischöfliche Autorität; jedem Bischof kommt sein Teil von dieser Autorität als ganzer in seinem Bischofsamt zu³. Obwohl ein Bischof letzten Endes allein Gott gegenüber verantwortlich ist, ist sein Handlungsspielraum nichtsdestoweniger begrenzt durch die Notwendigkeit, die Einheit der Kirche durch die Gemeinschaft der Bischöfe zu erhalten⁴. Die eine Kirche erhält die Einheit des Geistes im Band des Friedens aufrecht (Eph 4,3) und wird durch Nächstenliebe und Eintracht zusammengehalten (*Ep.* 54,1).

Es gibt deshalb eine Herde und einen Hirten, eine Braut Christi, ein Osteropfer und eine Eucharistie, einen nahtlosen Rock Christi, eine Arche Noah, in welcher die Menschheit gerettet wird⁵. Innerhalb der einen Kirche ist der römische Bischofssitz von Bedeutung als ein Zentrum und zu einem gewissen Ausmaß als ein wirkungsvolles Zeichen der Einheit. Aus diesem Grund kann die Kirche in Rom zu Recht *ecclesia principalis* genannt werden und, in zweifacher Hinsicht, *cathedra Petri* (59,4). Aber es muß festgestellt werden, daß Cyprian in seiner Theorie der Kirche *in keiner Weise* einen *Primat* des römischen Bischofs zuläßt. Der Primat des Petrus war zeitlich befristet, nicht aber juridisch festgeschrieben, und er wurde nicht durch Nachfolge auf jene übertragen, die ihm im römischen Bischofsamt folgten. Er hatte Bedeutung als ein Anfangspunkt der Einheit, nicht als deren Objekt⁶.

In ihrem Glauben und ihrem sakramentalen Leben hängt die Kirche von dieser fundamentalen Einheit ab und von der Macht des Heiligen Geistes für ihre Heiligkeit und für die Wirksamkeit ihrer Sakramente. Sowohl das Schisma als

auch die Häresie brechen die Einheit und den Frieden der Kirche, somit stellen sie ihre Verfechter außerhalb der Grenzen der Kirche. Diejenigen, die mit der Kirche, ihrer Mutter, gebrochen haben, haben auch mit Christus gebrochen, und Gott kann nicht ihr Vater sein, weder besitzen sie den Heiligen Geist noch die Sakramente (55,24; 74,7; *Unit.* 6). Cyprian ist sich noch vor seinem Konflikt mit Rom über die Gültigkeit von Ketzertaufen vollkommen darüber im klaren, daß es *außerhalb der Kirche keine Taufe* geben kann. Ebenso wie es einen Anfangspunkt der Kirche gibt, so gibt es auch nur einen Anfangspunkt des Glaubens⁷.

Im Hinblick auf ihr sakramentales Leben, ihre kirchliche Struktur und ihre Lehre konnte es für Cyprian keine Wahl zwischen der erfahrbaren Kirche und den Werken des Heiligen Geistes geben⁸. Die Einigkeit unter den Bischöfen war für ihn etwas Gegebenes: «Denn es könnte unter uns kein uneiniges Gefühl geben, in dem ein Geist wäre; und deswegen ist es offenkundig, daß demjenigen, bei dem wir beobachten, daß er anders denkt, nicht mit den anderen die Wahrheit des Heiligen Geistes zukommt» (68,5).

2. Erlaubte Verschiedenheit

Da Cyprian es von sich wies, zwischen der Kirche und dem Geist zu wählen, arbeitete er eine pastorale und politische Praxis aus, die *Uneinigkeit, Meinungswechsel, ja sogar Abweichungen* in Fragen der Disziplin und Sakramententheologie *zuließ*. *Fabian*, der Bischof von Rom (236–250), wurde nahezu sogleich zu Beginn der Verfolgungen durch Decius als Märtyrer hingerichtet. Cyprian zog sich in ein Versteck zurück, um seine Herde, die in Karthago zurückblieb, besser hüten zu können. In einem Briefwechsel mit den römischen Presbytern hat Cyprian Mühe, seine Handlungen zu rechtfertigen und sich ihrer Zustimmung zu versichern (7; 9; 20). Cyprian, der anfangs *dagegen gewesen war, diejenigen, die während der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren, zu versöhnen*, begann mit der Zeit zu versichern, daß die Entgleisten nicht nur zur Gemeinschaft wiederzugehört werden *könnten*, sondern daß dies sogar geschehen *sollte*, nach einer Periode der Buße unter der Aufsicht des Bischofs. Bei seiner Beschäftigung mit den *lapsi* (den Abgefallenen) versuchte Cyprian seine Politik mit der von Rom zu koordinieren und trat sowohl zu jenen in

Karthago in Opposition, die die umgehende Wiederaufnahme (aufgrund der Befürwortung eines Bekenner) forderten, als auch zu jenen Schismatikern in Rom, die *Novatian* folgten, indem sie sich weigerten, die Abgefallenen wieder zuzulassen (30; 35; 36).

Novatian und seine Partei wählten das Schisma, das Gleiche tat die Partei des Felicissimus und Fortunatus in Karthago, wengleich sie aus ziemlich gegensätzlichen Gründen so handelten. Cyprian für seinen Teil wählte die Einheit. Er erkannte zwar den Präzedenzfall einiger nordafrikanischer Bischöfe an, die sich geweigert hatten, der Wiederaufnahme von Ehebrechern zuzustimmen, die aber dennoch in der Gemeinschaft ihrer Mitbischöfe, die jene doch zuließen, verblieben waren (55,21). Cyprian zog es aber nichtsdestoweniger vor, seine eigene Position zu modifizieren – mit der er, so hat man den Verdacht, ebenso sehr mit der Meinung Roms in Einklang stand wie mit den Beschränkungen, die einem das Mitleid auferlegt.

Er meldete daher dem römischen Bischof *Cornelius* (251–253), daß er sich «der Notwendigkeit der Zeiten unterworfen» habe (55,7). So weit war seine praktische Position über sein Verständnis der Heiligkeit der Kirche und derer, die an ihrem sakramentalen Leben teilnehmen, hinausgegangen, daß er später *Cornelius* mitteilen konnte: «Ich verzeihe alles» (59,16).

3. Die Grenzen des Dissenses

Aber es gab Grenzen der Vielgestaltigkeit und Grenzen der Abweichung, selbst für Cyprian. Ein Schisma konnte nicht toleriert werden, da es die Einheit des Episkopats und den Frieden der katholischen Kirche bricht. Cyprian exkommunizierte deshalb den aufrührerischen Felicissimus und seine Partei in Karthago und billigte Roms Weigerung, die Schismatiker anzuerkennen. Er ging bei der Anerkennung des *Cornelius* als Bischof von Rom vorsichtig vor angesichts eines bestehenden Rivalitätsanspruchs auf das Episkopat von *Novatian*; er ermahnte römische Bekenner, zur Einheit der Kirche zurückzukehren, und gratulierte ihrem Bischof, als sie dies getan hatten; und er startete eine Kampagne, die sich in voller Breite gegen den schismatischen *Novatian* richtete. Obwohl – und in gewissem Sinne weil – Cyprian den Laien «alles verzeiht», setzt er dennoch strenge Grenzen im Hinblick auf den Klerus, insbesondere die Bischöfe.

Abgefallene Bischöfe konnten nicht wieder zum Klerus zugelassen werden, da sie das Volk mit den «frevlerischen Opfern» ihrer «profanen Altäre» verseuchen würden (68,2; 67,3.9). Cyprian war so fest entschlossen, im Klerus einen Zustand der Heiligkeit aufrechtzuerhalten, daß er gewillt war, im Falle von zwei spanischen Bischöfen, die sich um die Wiedereinsetzung in ihre Bischofsämter bemüht hatten, der Entscheidung des römischen Bischofs Stephan zu widersprechen. Der spanische Episkopat rief Cyprian für diese Entscheidung in seiner Rolle als Metropolit von Nordafrika an. Cyprian antwortete mit der Anweisung an den Klerus und das spanische Volk, die Kommunion mit den beiden zu verweigern (67).

In ähnlicher Weise meinte er, es falle in den Bereich seiner Rechte und Pflichten, Stephan ob seiner bischöflichen Pflichten im Hinblick auf einen schismatischen Bischof in Arles zu ermahnen. In diesem Fall wies Cyprian Stephan unverblümt an, die Bischöfe von Gallien und die Kirche in Arles über die Exkommunizierung des Bischofs zu informieren und über die daraus folgende Notwendigkeit, ihn zu ersetzen (68). Nimmt man diese Vorfälle zusammen, so illustrieren sie die Grenzen von Cyprians Tolerierung von Abweichungen einerseits und den Umfang seiner Verbindung zu dem Bischof von Rom andererseits.

II. Der Taufstreit

Für Cyprian als den Bischof von Karthago war es nur natürlich, der Meinung und Billigung Roms zu entsprechen. Was aber vermutlich sogar ihm selbst unklar war, war das Ausmaß, bis zu dem er sich auch *Rom gegenüber verantwortlich* fühlte⁹. Sein rudimentäres Verantwortungsgefühl gegenüber Rom hinderte ihn in keiner Weise daran, seinen Bischof zu beschwatzen, ihm zu widersprechen oder ihn gar zu tadeln, wie es die Situation erforderte. Als im Jahre 255 die Frage aufkam, wie jene Anhänger von Novatian zu behandeln seien, die in die katholische Kirche eintreten oder wiedereintreten wollten, sah sich Cyprian inmitten von ungelösten Doppeldeutigkeiten seiner eigenen Theorie und Praxis gefangen. Seine folgenden Handlungen erscheinen paradox – bestenfalls.

Da er der Übereinstimmung in Fragen des Glaubens eine entscheidende Bedeutung für die Kirche beimaß, stand er in stärkstem Wider-

spruch zu Stephan von Rom, als es zu einer Frage über die Taufe, den allerersten Anfang des Glaubens, kam, und er wies dessen «Irrtum» in dieser Angelegenheit zurück (74,1). Da die Einheit und Integrität der Kirche gleichermaßen entscheidend waren, opferte Cyprian die Konsistenz seines eigenen Verständnisses von der Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche und der Sakramente um der Einheit des Episkopats willen¹⁰. Und weil die apostolische Tradition, die Sitte und der «althergebrachte Gebrauch» (45,3) einen Wert für ihn besaßen, stellte er die Wahrheit und Vernunft dem Brauchtum und Irrtum in Verteidigung des Evangeliums gegenüber (71,3; 73,13; 74,9). Was brachte ihn zu dieser Vorgehensweise, und was waren die Konsequenzen seines Konflikts mit Stephan?

Beim Überblicken des Taufstreits müssen *drei Parteien und Gesichtspunkte* in Betracht gezogen werden: *Stephan*, Bischof von Rom von 254 bis 257; *Firmilian*, Bischof von Caesarea in Kappadozien und *Cyprian*. Nach der Analyse ihrer Haltung zur Ketzertaufe und der Autorität, auf die sie sich beriefen, will ich einige Folgen des Streits untersuchen.

1. Die Frage und die Standpunkte

Die Frage, wie mit Schismatikern oder Häretikern, die in die Kirche ein- oder wiedereinzutreten wünschten, zu verfahren sei, war im wesentlichen eine Frage nach der *Gültigkeit der Taufe außerhalb der Kirche*. Alle drei in den Streit verwickelten Parteien stimmten insofern überein, daß jene, die bereits in der katholischen Kirche getauft worden waren und diese dann aufgrund von Irrlehren oder einer Abspaltung verlassen hatten, durch das Auflegen der Hände wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden konnten, d. h. auf gleiche Weise, wie mit Büßern verfahren wurde. Was umstritten war, war die Frage danach, ob jene, die in Häresie oder Schisma getauft worden waren, in gleicher Weise aufgenommen werden sollten oder ob sie zuerst in der Kirche getauft werden mußten¹¹.

Stephan vertrat den Standpunkt, daß die Taufe im Namen Jesu Christi eine gültige Taufe sei, werde sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche durchgeführt (73,16; 74,5; 75,7.9.11). «Der Name Christi», so wird er in seiner Argumentation zitiert, «ist von großem Nutzen für den Glauben und für die Heiligung der Taufe, so daß wer immer irgendwo im Namen Christi

getauft wird, sogleich die Gnade Christi erlangt» (75,18). Stephan beanspruchte die Autorität der apostolischen Tradition und des Brauchtums für seine Position und wies die Entscheidungen der Synode von Karthago von 255 mit der Bemerkung zurück, daß «nichts eingeführt [werden sollte], was nicht überliefert wurde» (74,1). Er berief sich anscheinend auch auf eine spezifisch römische Tradition (75,5.6.19) und scheint die Autoritäten von Petrus und Paulus beansprucht zu haben (71,3; 75,6) ebenso wie eine besondere Autorität für sein Bischofsamt, durch das er in der Nachfolge des Petrus steht (75,17)¹².

Sowohl Firmilian als auch Cyprian widersprachen Stephans Sichtweise und wiesen seine petrinischen Ansprüche zurück. Sie vertraten die Auffassung, daß eine *Taufe außerhalb der Kirche* überhaupt *keine Taufe* sei, so daß alle Schismatiker und Häretiker, die in die Kirche eintreten wollten, zuerst getauft werden mußten. Da ihnen die Einheit der Kirche fehlte und somit auch die Macht des Heiligen Geistes, konnten Schismatiker und Ketzler nur Nutzlosigkeit und Lüge bewirken. Die Kirche konnte nichts von dem, was von ihnen getan wurde, gutheißen (70,3).

Firmilian beanspruchte für seine Kirche sowie für die Kirchen von Kappadozien, Zilizien, Galatien und der angrenzenden Provinzen die Autorität der ungebrochenen Befolgung einer Tradition, die von Christus und den Aposteln überliefert wurde, nämlich, daß es «eine Kirche Gottes und eine heilige Taufe» gab (75,19). Er zitiert die Synode von Iconium (230), die eine jede Taufe außerhalb der Kirche zurückgewiesen hatte, als weiteren Beleg für diese Tradition. Auch ist er sich dessen bewußt, daß die Nordafrikaner nicht immer ihre gegenwärtige Meinung vertreten hatten, aber daß sie sich von dem Brauchtum losgesagt hatten, nachdem sie die Wahrheit erfahren hatten (75,19).

Cyprian gestand ein, daß er sich nicht auf eine lange praktizierte Tradition berufen konnte, da Nordafrika erst ca. eine Generation zuvor mit der Gewohnheit Roms gebrochen hatte («es ist lange her», sagte er)¹³. Statt dessen mußte er sich auf Anforderungen der Vernunft und das grundlegende Verständnis des Evangeliums berufen, um zu argumentieren, daß «es uns überliefert wurde, daß es einen Gott gibt, einen Christus, eine Hoffnung, einen Glauben, eine Kirche und eine Taufe, die nur in der Kirche gespendet wird...» (74,11). An dieser Stelle ist es aufschlußreich; Cyprians Zurückstellung des Brauchs zu-

gunsten der Vernunft (71,3) und der Wahrheit der Offenbarung (73,13; 74,9) zu beobachten. Sein Angriff auf Stephans Meinung als eine «bloß menschliche Tradition» (74,3) führte ihn zu der Schlußfolgerung, daß «eine Gewohnheit ohne Wahrheit nur ein von altersher bestehender Anspruch des Irrtums» ist (74,9).

2. Der Ertrag des Konflikts

Wie reagierten die Parteien auf diese Konfrontation und was war deren letztendliches Ergebnis? Stephan war empört und beharrte auf seinem Standpunkt. Laut Firmilian hatte er den Frieden mit den östlichen Kirchen gebrochen und hatte sich geweigert, Bischöfe zu empfangen, die Cyprian ihm als Boten geschickt hatte, und versagte ihnen so auch die Gastfreundschaft der römischen Kirche (75,6.25). Firmilian bezeichnet ihn ärgerlich als «Abtrünnigen der Gemeinschaft der kirchlichen Einheit» (75,24). Cyprian fragt sarkastisch, ob man von Stephan sagen könne, er verehere Gott, da er, «ein Freund von Ketzern und ein Feind der Christen, glaubt, daß die Priester Gottes, die die Wahrheit Christi und die Einheit der Kirche unterstützen, exkommuniziert werden sollten (*abstinendos*)» (74,8).

Auf der Grundlage dieser Erklärungen scheint es wahrscheinlich zu sein, daß Stephan zumindest zeitweise die Gemeinschaft mit Cyprian und der Kirche von Karthago ebenso wie mit den Kirchen von Kleinasien gebrochen hatte¹⁴. Firmilian für seinen Teil war außer sich und erklärte, daß Stephan sich selbst durch seine Handlungsweise von einer großen Anzahl von Kirchen abgeschnitten habe: «Denn während du meinst, alle dürften von dir exkommuniziert werden, hast du dich allein selbst exkommuniziert» (75,24). Cyprian auf der anderen Seite war sowohl vorsichtig als auch innerlich zerstritten. Er war davon überzeugt, daß Stephan sich im Irrtum befand und eine «üble und falsche Position» vertrat (74,1.10), aber er dachte, er könne durch die Vernunft dazu überredet werden, seine Meinung zu ändern («ein Bischof sollte lernen ebenso wie lehren»). Er bedauerte und tadelte Stephans «Verbohrtheit» und «Anmaßung» (74,3.7.10). Er meldete Stephan ohne zu zögern die Entscheidungen der Synode von Karthago, die deutlich seiner Position widersprachen (z. B. 72)¹⁵. Er beschuldigte Stephan der Unterstützung von Ketzern gegen die Kirche (69,10; 73,10.26; 74,1). Aber Zwang war ihm zuwider,

und er weigerte sich, die Zustimmung zu seiner Sichtweise zu erzwingen, sei es von Stephan oder den nordafrikanischen Bischöfen¹⁶. Wie immer Stephan in bezug auf Exkommunizierung handelte, Cyprian scheint seinerseits nicht den Frieden der Gemeinschaft gebrochen zu haben.

Nach dem Konzil von Karthago im September 256 wird der Taufstreit in Cyprians Korrespondenz nicht mehr erwähnt.

Der Konflikt endet einfach ohne eine wirkliche Lösung

Stephan starb als Märtyrer im August 257, zu Beginn von Valerians Wiederaufnahme der Verfolgung, Cyprian im September 258 nach einer Zeit des selbst auferlegten Exils. Robert Evans' Einschätzung der Situation ist zutreffend: «Die Krise scheint vorsichtig ignoriert, nicht aber vergessen worden zu sein, indem die Afrikaner bis ins 4. Jahrhundert mit ihrer Praxis der Taufe von Ketzern fortfuhren.»¹⁷ Erst dann, im Gegenzug auf Roms Unterstützung gegen einen schismatischen Rivalen, war der damalige Bischof von Karthago bereit, Roms Sakramententheologie anzunehmen. Erst während des Episkopats von Augustin (396–430) sollte dem Schisma des 4. Jahrhunderts der Donatisten, die zur Rechtmäßigkeit ihrer Theologie auf Cyprian blickten, der entscheidende Schlag versetzt werden.

Warum brach Cyprian nicht mit Stephan und zog so die *logische Konsequenz* aus seiner Opposition zu Stephans Sakramententheologie und ihren Implikationen für die Ekklesiologie? H. von Campenhausen schreibt es Cyprians «naiver Verkirchlichung des christlichen Lebens» zu¹⁸. G.S.M. Walker führt Cyprians Bedürfnis nach der Gemeinschaft mit Rom an, das trotz seiner

Bereitwilligkeit, dem römischen Bischof zu widersprechen, bestand¹⁹. M. Sage rechnet ihm an, daß er erkannte, wie hoffnungslos es war, auf einen Gesinnungswandel des Stephan zu warten²⁰. Und M. Bevenot kommt der Wahrheit vielleicht am nächsten, wenn er auf den «wunden Punkt» hinweist, den Cyprian in Hinblick auf Rom hatte und auf seine Unfähigkeit zu begreifen, daß seine Praxis seine Theorie überholt hatte²¹.

Zu Bevenots scharfsinnigen Bemerkungen möchte ich lediglich einige wenige Vermutungen darüber hinzufügen, welche Funktionen dieser wunde Punkt beim Taufstreit erfüllte. Zusammen mit seinem instinktiven Sinn für die reale ebenso wie die symbolische Bedeutung Roms mußte Cyprian seine eigene tiefe Abneigung gegen Kirchenspaltungen einkalkulieren. Seine Erfahrungen mit den *lapsi* hatten zu einer Sichtweise der Kirche als *corpus mixtum* geführt, in dem Weizen und Unkraut zusammenkommen, wobei es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich war, die beiden auf der Grundlage von menschlichen Urteilen zu trennen (54,3; 55,25.27). Vielleicht hatte er auch eine gewisse *Toleranz gegenüber der Doppeldeutigkeit und Komplexität der menschlichen und kirchlichen Existenz* gelernt. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß Cyprian die politischen Realitäten der Situation im Blick behalten mußte und vermeiden mußte, sich so sehr zu isolieren, daß er sich selbst von dem Rest der Kirche abtrennen würde und so in eine Art *De-facto*-Exkommunikation zu verfallen, ein Verhalten, das Firmilian Stephan vorgeworfen hatte. Und schließlich mag Cyprian sehr wohl an seine eigene Verantwortung vor Gott gedacht haben, vor dem er eines Tages, so wie jeder Bischof, einmal würde Rechenschaft ablegen müssen.

¹ Diese Formulierung stammt von seinem Biographen: Pontius, Vita, 5. Sowohl M. Sage, Cyprian, Patristic Monograph Series, Nr. 1 (Cambridge, MA 1975), 330 als auch R. Evans, One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought (London 1972), 27–49 kommentieren den Einfluß von Modellen und Stilen der römischen Administration auf den christlichen Episkopat, da mehr Mitglieder der oberen Schichten Bischöfe wurden.

² Ep. 3,3; 59,14; 70,3; 73,11; De Unitate, 4–5. Cyprians Werke wurden von W. Hartel in CSEL III, i–iii herausgegeben. Im folgenden werden die Briefe nach Hartels Numerierung zitiert, wobei Nummer und Abschnitt in Klammern im Text erscheinen. Zur gelehrten Diskussion von De unitate, 4

(der sogenannte «Primatstext») ebenso wie zur allgemein akzeptierten Interpretation siehe M. Bevenot, Primatus Petro Datur: St. Cyprian on the Papacy: J. Th. St. 5 (1954) 19–35.

³ De unitate, 5–6; M. Bevenot, In solidum and St. Cyprian: A Correction: J. Th. St. 6 (1955) 244–248.

⁴ M. Bevenot, A Bishop is Responsible to God Alone (St. Cyprian): Rech. Sci. Rel. 39/40 (1951/52), Melanges Jules Lebreton I, 397–415.

⁵ Zu diesen Vorstellungen von der Einheit der Kirche siehe De unitate, 6–8; Ep. 69,4–6; 74,11 und Firmilians Gebrauch von ihnen in 75,14–15.

⁶ Beträchtliche Streitigkeiten drehten sich um die Frage nach dem römischen Primat bei Cyprian. Siehe Bevenot,

Primatus; Evans, aaO. 48–55; A. Demoustier, *Episcopat et union a Rome selon Saint Cyprien*: Rech. Sci. Rel. 52 (1964) 337–369; J. Quasten, *Patrology* (Westminster, MD 1953) 375–378; H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*: T. U. 35, Heft 1 (Leipzig 1910).

⁷ Zum Gebrauch des trinitarischen Vergleichs bei Cyprian (den er von Tertullian gelernt hatte) und zur Erläuterung der Einheit und Vielfältigkeit der Kirche siehe Evans, aaO. 52–55.

⁸ AaO. 61.

⁹ Irenäus, *Adv. Haer.*, III, 3,1–2, und Tertullian, *De praescriptione*, 36, zur Beziehung von Karthago zu Rom und anderen Städten zu nahegelegenen größeren Bischofssitzen. Bevenot, *Primatus*, 35, und Bishop, 415, macht eine Bemerkung über Cyprians Unfähigkeit, die besondere Macht, die Rom in der Praxis auf ihn ausübte, zu erklären.

¹⁰ Evans, aaO. 61–61; G.S.M. Walker, *The Churchmanship of St. Cyprian*. *Ecumenical Studies in History* 9 (Richmond, VA 1969) 18.

¹¹ Cyprian erkennt die Praxis der Wiederaufnahme von jenen als Büßer an, die zu einer Irrlehre oder zu einer abgespaltenen Gruppe übergegangen waren und dann zur Kirche zurückkehrten, aber er tadelt Stephan wegen der Verwechslung einer solchen Situation mit Fällen von denjenigen, die außerhalb der Kirche getauft wurden: 71,2. Während des Streits scheint einige Verwirrung darüber geherrscht zu haben, ob das Auflegen der Hände um der Buße willen geschieht oder zur Vervollkommnung der Taufe durch die Bestätigung oder Verleihung des Heiligen Geistes. Siehe z. B. 69,10; 74,5.

¹² Firmilian zitiert Stephan, der dafür kämpft, daß «er den Thron des Petrus durch die Nachfolge innehat» (75,17). Bei diesem Text handelt es sich um den frühesten Beleg, den wir von der Äußerung eines römischen Bischofs besitzen, der sich ausdrücklich auf die Petrusnachfolge für seine Autorität beruft. Siehe Sage, aaO. 314.

¹³ 70,1 bezieht sich auf Entscheidungen, die von einem Konzil unter Agrippinus von Karthago (um 218–222) gefällt wurden. Siehe C.J. Hefele, *A History of Christian Councils to A.D. 325*, 2. revidierte Auflage übersetzt von W. Clark, (Edinburgh 1883) 86–87.

¹⁴ Evans, aaO. 61; Sage, aaO. 314, 326.

¹⁵ Zur Tauffrage wurden in Karthago drei Konzilien abgehalten: in den Frühjahren 255 und 256 und im September 256.

¹⁶ Vgl. 69,17; 73,26 und Cyprians Kommentar zur Eröffnung des Konzils im September 256: «Jeder von uns sollte vorbringen, was wir denken, niemanden verurteilen noch irgendjemandem das Recht auf die Gemeinschaft verwehren, falls er anders als wir denken sollte» (*Sententiae Episcoporum*).

¹⁷ AaO. 61.

¹⁸ *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (Tübingen 1953), 321.

¹⁹ AaO. 32.

²⁰ AaO. 312, 334.

²¹ Bishop, 415.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

FRANCINE CARDMAN

Associate Professor für Historische Theologie an der Weston School of Theology in Cambridge, Massachusetts. Promovierte an der Yale University in historischer Theologie und Patristik mit einer Doktordissertation über Tertullian. Ihre Übersetzung von Augustins *De sermone Domini in monte* wurde veröffentlicht in der Reihe *The Preaching of Augustine* (Hg. J. Pelikan). Schwerpunkte ihrer Forschungs- und Lehrtätigkeit: Spiritualität, Patristik, Ökumenik und feministische Theologie. Derzeit Präsidentin der North American Academy of Ecumenists. Anschrift: Weston School of Theology, 3 Philipps Place Cambridge, Mass. 02138, USA.

Paolo Ricca

Sekte oder Orden? (Waldenser – Franziskaner)

I. Gemeinsamer Ursprung, gemeinsame Anliegen

Sekte oder Orden? Nach den von der «Großkirche» im Mittelalter angelegten Maßstäben und auch wohl entsprechend ihrem Willen wurden die Waldenser zu einer Sekte und die Franziskaner zu einem Orden. Nach ihrer ursprünglichen

Inspiration und nach der ersten Phase ihrer Entwicklung waren aber sowohl die waldensische *societas* als auch die franziskanische *fraternitas* weder Orden noch Sekte. Es stimmt aber, daß sie sehr schnell als solche mißdeutet wurden. Schon 1226 grenzte die *Chronik von Ursperg* polemisch die Franziskaner und Dominikaner auf der einen Seite und die Waldenser und Humiliaten auf der anderen scharf voneinander ab und bezeichnete die ersteren als «Orden» und letztere als «Sekten». Es lohnt sich, hier einige Sätze dieser Chronik trotz ihrer Ungenauigkeit zu zitieren: «Um 1212 herum, als die Welt sich schon dem Untergang zuneigte, entstanden im Schoß der Kirche, deren Jugend sich wie die des Adlers erneuert, zwei Orden (duae religiones), die vom Heiligen Stuhl bestätigt wurden, nämlich die