

⁷ Übersetzung nach Ph. Haecuser–H. A. Gärtner (München 1967) 269.

⁸ Der letzte Satz in der wohlbegründeten Übersetzung von C. Andresen: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 56 (1965) 257.

⁹ Euseb, h. e. V 24, 13: ἡ διαφωνία τῆς ηἰστορίας τὴν δόξαν τῆς πίστεως συνίστησι (E. Schwartz, Kleine Ausgabe [Leipzig 51955] 213).

¹⁰ Übersetzung nach J. Niglutsch–A. Egger (Kempten 1879 460.478; Text: CSEL III,2 (G. Hartel) (Wien 1871) 813.825.

¹¹ Sokrates, h. e. V 22 (PG 67, 625–629).

¹² Sozomenos, h. e. VII 19, 1. 2; vgl. 19, 12 (GCS 50, ed. J. Bidez–G. Ch. Hansen, 1960, 330 bzw. 332).

Adelbert Davids

«Eine oder keine».

Cyprians Lehre über Kirche und Tradition

Von keinem vornizänischen Kirchenvater blieb uns eine so umfangreiche Korrespondenz erhalten wie von Cyprian. Außerdem zeugt eine Anzahl Traktate von seiner pastoralen Sorge¹. Während seines nicht einmal zehn Jahre dauernden Episkopats (249–258) wurde Karthago immer mehr zum kirchlichen Zentrum Nordafrikas.

Der Episkopat Cyprians war eine unruhige Zeit². Zwei wichtige Episoden beherrschen ihn. Während der Verfolgung des Decius (250–251), als Cyprian aus Karthago geflüchtet war, kam es zu einem Konflikt; seine Gegner nehmen voreilig *lapsi* (Gefallene) wieder in die Kirche auf; *confessores* und *martyres* (Bekenner und Martyrer) zeigen große Aktivität im Ausstellen von Empfehlungen, aufgrund deren *lapsi* wieder in die Kirche aufgenommen werden können. Cyprian ist jedoch nicht so nachgiebig, und aus echter Sorge sowohl für *lapsi* wie für *confessores* warnt er vor allzu schneller Aufnahme. Eine Gruppe seiner Gegner organisiert in Karthago eine eigene Gemeinde, unabhängig von Cyprians Kirche; das Schisma steht vor der Tür. Cyprian legte seine Kirchenidee dar in dem Traktat «De ecclesiae catholicae unitate» (zitiert: De un.)³. In Rom entsteht nach dem Martertod des Bischofs Fabian ebenfalls ein Schisma. Als Cornelius zum Nachfolger gewählt wird, bildet sich um seinen Rivalen Novatian eine eigene Kir-

geboren am 23. Juni 1935 in Paderborn, Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität München, Lehrbeauftragter für Patrologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte u. a.: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg-München 1966), Die Pastoralbriefe (Regensburg 1969).

chengemeinde, die schon bald großen missionarischen Eifer entfaltet. Nach einer schweren Prüfung in Gestalt der Pest treten Anfang 255 die ersten Fragen um die Ketzertaufe auf. Damit wird deutlich, daß die Auffassungen von Karthago und Rom sehr auseinandergehen⁴. Stephanus, Bischof von Rom, teilt mit, daß für Christen, die in einer Häresie oder einem Schisma getauft sind, nur Buße und Handauflegung erforderlich seien. Cyprian tritt für die nordafrikanische Überlieferung ein: Solchen Bekehrten wird die Taufe gespendet; alle nordafrikanischen Bischöfe folgen darin Cyprian. Auch jenseits der Grenzen findet er Anhänger. Stephanus droht mit Exkommunikation, stirbt aber plötzlich (257). Cyprian vollendet seinen *agon* (d. h. Kampf, wie er selbst das Martyrium oft nennt) in der Verfolgung Kaiser Valentinians am 14. September 258.

Cyprians Kirchenidee

«De ecclesiae catholicae unitate» ist der erste altchristliche Traktat, der ausdrücklich von der Kirche handelt. Cyprian ist sein ganzes Leben lang den Thesen treu geblieben, die er in dieser Schrift gegen das Schisma benutzt, um die Einheit (d. h. die Unteilbarkeit) der Ortskirche zu beweisen. Wenn es nur *eine* Kirche geben kann, kann nur *ein* Leiter der echten Bischof sein. In dieser einen Kirche herrschen gemeinsame Überlegung, Einmütigkeit und Friede (*consilium, unanimitas, quies*). Häresie und Schisma (die Worte werden unterschiedslos gebraucht) sind vom Teufel; es ist die schlimmste Sünde, sich in einer eigenen «Kirche» gegen die eine Kirche Christi zu behaupten. Was vom Antichristen gesagt werden kann, kann auf eine schismatische Kirche angewandt werden. Mit Beispielen des Alten und des Neuen Testaments wird in «De... unitate» und in den Briefen eine

These unterbaut, für die Cyprian berichtigt wurde: *Salus extra ecclesiam non est*, Heil außerhalb der Kirche gibt es nicht (Ep 73, 21, 2; vgl. auch De un. 6). Wie kommt Cyprian zu diesem ausschließlichen Denken über die Kirche? Vor allem die Kapitel 4 und 5 seines Traktats «De... unitate» geben hier Auskunft⁵. Cyprian will in einer Zusammenfassung der Wahrheit (*compendium veritatis*) die ursprüngliche, evangelische Lehre darlegen (*veritatis origo*: De un. 3). Ursprünglich wurde die bischöfliche Vollmacht (*cathedra*) einer einzigen Person gegeben: dem Petrus. Später ließ Christus auch die andern Apostel an dieser Gewalt (*potestas*) teilnehmen. Der *primatus* des Petrus ist so eine historische Priorität vor den andern Aposteln. Von irgendeiner Autorität über die andern Apostel kann keine Rede sein (vgl. Ep 33, 1, 1; 73, 7, 1)⁶. Cyprian sieht die Kirche in der Linie der ewigen göttlichen *unitas* (Einheit); die göttlichen Personen sind eins (Jo 10, 30; 1 Jo 5, 8). Diese Einheit, Quell für die Unteilbarkeit der Kirche, wird in der Kirche fortgesetzt in Petrus, den Aposteln, im Bischof, im Bischofskollegium (De un. 6; vgl. De dom. or. 30, CSEL III, 1, p. 289, 6ff.). Die Einheit der Kirche kommt von oben (De un. 7). Obwohl sich die Kirche entfaltet und ausbreitet, bleibt sie doch mit ihrem Ursprung verbunden⁷. Cyprian macht das anhand von drei Bildern klar (De un. 5), die auch von Tertullian gebraucht werden, um die Einheit der göttlichen Substanz zu illustrieren: die Sonne und ihre Strahlen, die Kraft der Wurzel und die Zweige des Baumes, die eine Quelle mit den daraus entspringenden vielen Flüssen⁸. Mit Tertullian könnte Cyprian auch sagen: Die Kirchen stammen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott (Tert., De praescr. 21, 4). Cyprian ist abhängig von Tertullian, akzentuiert aber stärker die Gestalt des Bischofs. Er sieht die Kirche soziologisch enger: Der eine Bischof ist in jeder Kirche der einzig mögliche Nachfolger des Petrus und der Apostel. Eine «Geistkirche», wie sie Tertullian am Ende seines Lebens vor allem verteidigt hat, wird von Cyprian für die soziologisch faßbare Gemeinde um den rechtmäßigen Bischof beansprucht⁹. Neben dem rechtmäßigen Bischof kann es keinen zweiten geben, wenn es nicht im Ganzen keinen geben soll (Ep 55, 8, 5); wer sich (wie Novatian) gegen die eine Kirche richtet, stellt sich außerhalb der evangelischen und apostolischen *traditio*, sucht den Ursprung bei sich selbst und nicht bei Gott¹⁰. Solange Rom und Karthago bei der Aufnahme der *lapsi* und beim beginnenden Schisma dieselbe Haltung einnehmen, kann Cy-

prians These von der Unteilbarkeit der Kirche und der Einmütigkeit des Episkopats ohne Schwierigkeit aufrechterhalten werden¹¹.

Ist die Taufe von Nichtkatholiken eine Taufe?

Als aber der Konflikt um die «Ketzertaufe» entbrannte, wurde Cyprian in die Enge getrieben. Wie sollte die Theorie aufrechterhalten werden, die auf Eintracht in der Ortskirche und der Kollegialität des Episkopats aufgebaut ist, wenn sich einer der kirchlichen Leiter anmaßt, eine lokale Tradition anderen Kirchen aufzuerlegen? In Rom wird die nichtkatholische Taufe anerkannt. Nach dem römischen Bischof Stephanus halte man sich bei der Aufnahme von Bekehrten an die überlieferten Bräuche: Handauflegung genügt; auch die getrennten Christen taufen nicht noch einmal¹²! In Karthago und anderen Kirchen besteht der Brauch, Christen, die in einer andern Kirche getauft worden waren, beim Übertritt zur katholischen Kirche zu taufen. Cyprian hatte auch früher schon die Taufe in seine Einheitstheorie einbezogen: Eine andere als die katholische Taufe ist keine (echte) Taufe, sondern eine Besudelung (De un. 11, vgl. De un. 4; für die Sinneswandlung siehe auch De hab. virg. 19, CSEL III, 1, p. 201, 5f.). Bei Bekehrten kann man nicht von Wiedertaufe sprechen; was sie früher empfangen haben, ist überhaupt keine Taufe (Ep 71, 2-3; 73, 1, 2; 73, 24, 1). Bischof Firmilianus von Cäsarea, von dem ein Brief an Cyprian in der Briefsammlung Cyprians erhalten blieb, steht ihm in der Auseinandersetzung mit Rom bei; in einem für Stephanus demütigenden Ton beruft er sich auf Eph 4, 5 (Ep 75, 24, 3), während auch die Römer dieses Argument von der «einen Taufe» gebraucht hatten (Ep 71, 1, 3). Beide Parteien (Rom wie Karthago) berufen sich auf die Tradition. Gegen Rom kann Cyprian anführen, daß die afrikanische Kirche seit einem in Karthago unter Bischof Agrippinus (etwa 225) gehaltenen Konzil die Ketzertaufe verurteilt hat (Ep 71, 4, 1; 73, 3, 1; vgl. Tert., De bapt. 15, SC 35, p. 87f.); Firmilianus von Cäsarea (Ep 75, 7, 5; 75, 19, 4) und Dionysius von Alexandrien (bei Eusebius, Hist. eccl. 7, 5, 5 SC 41, p. 169f.; 7, 7, 5, p. 172) nennen noch andere Konzilien, die um dieselbe Zeit im Osten gehalten wurden und dasselbe beschlossen haben. In den kirchlichen Gebräuchen, hat Cyprian gesagt, kann es aber auch örtliche Unterschiede geben (Ep 55, 21; vgl. 72, 3, 1)¹³. Außerdem kann Cyprian auch anders argumentieren: Seine (nordafrikanische) Tradition steht auf der

richtigen Seite, der einzig richtigen Seite: auf der Seite der Vernunft (*ratio*), der Wahrheit (*veritas*), der biblischen *traditio*. Der Brauch (*consuetudo*) des Stephanus ist mit der Heiligen Schrift nicht zu vereinbaren (Ep 74, 3, 1). Die karthagische Praxis ist mit der *origo* (dem Ursprung) verbunden, während die römische Handlungsweise nur eine *humana traditio* (menschliche Überlieferung) ist (Ep 74, 3, 1). Das ist im Lichte der Sicht Cyprians auf *traditio* ein hartes Urteil. Aber Firmilianus geht noch weiter als Cyprian: Stephanus exkommuniziert sich durch seine aufdringliche Handlungsweise selbst (Ep 75, 24, 2; vgl. dazu Cyprians Einleitung zum Konzil im Herbst 256: Sententiae, CSEL III, 1, p. 435–36). Cyprian kann vor allem nicht zugeben, daß sich Stephanus gegen das Urteil der drei karthagischen Konzilien (255 bis 256) ausspricht, die alle Cyprians Handlungsweise gutgeheißen haben. Auf dem letzten Konzil, dessen beeindruckende Akten erhalten blieben, kann einer der Anwesenden Cyprian beispringen mit den Worten: «Christus hat gesagt: «Ich bin die *veritas*», die Wahrheit; er hat nicht gesagt: «Ich bin die *consuetudo*», der Brauch. Die *consuetudo* muß vor der *veritas* das Feld räumen» (Sententiae 30, CSEL

III, 1, p. 448, 4ff.). Mit Argumenten aus der Heiligen Schrift steht es für beide Parteien schwach, für Cyprian am meisten. Im Lichte der späteren Entwicklung hat Cyprian auch verloren. Aber er hatte gegen das beginnende Schisma eine Kirchentheorie entworfen, die an ihrer Ausschließlichkeit scheitern mußte, wenn ein Nachfolger des Petrus (als solcher auch von Cyprian anerkannt!) oder ein anderer kirchlicher Führer diktatorisch gegen andere Ortskirchen aufgetreten wäre (Ep 71, 3; vgl. Ep 30 – aus der Feder Novatians – 1, 21) und wenn die kollegiale Führung einer unter seiner Leitung stehenden Kirchenprovinz durchkreuzt würde¹⁴. Stephanus starb plötzlich (im Jahre 257). Mit seinem Nachfolger Xystus scheint Cyprian keinen Konflikt gehabt zu haben.

Augustin versucht, Cyprian – auf dessen Theorie sich die Donatisten beriefen – von jeder Verdächtigung reinzuwaschen¹⁵. Für die nachnizänische Zeit liegen außerdem die Perspektiven völlig anders, gewiß für große Kirchenpolitiker. Bei einem solchen Unterschied hätte nach Augustinus (De bapt. 2, 4, 5 CSEL 51, p. 179, 13–17) ein allgemeines Konzil ein Urteil aussprechen können, dem ein Cyprian sich zweifellos unterworfen hätte.

¹ Die Werke Cyprians wurden herausgegeben von G. Hartel im Corp. script. eccl. lat. III, 1–3 (Wien 1868–1871). Für die Briefe wurde hier Gebrauch gemacht von L. Bayard, Saint Cyprien. Correspondance, 2 Teile (Coll. Budé, Paris 21961/62). Zur Literatur siehe B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie (Freiburg/Basel/Wien 1966) 172–181. Nicht zugänglich war mir W. Simonis, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus (Frankfurt a. M. 1970).

² Siehe J. Lebreton/J. Zeiller, De la fin du 2^e siècle à la paix constantinienne (Fliche/Martin 2, Paris 1946) 186–210 und K. Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche = Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg/Basel/Wien 31965) 289f., 373–376, 401–406.

³ Hier wird die neue Ausgabe gebraucht von M. Bévenot, The tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises (Oxford 1961) 96–123. Hingewiesen sei vor allem auch noch auf M. Bévenot, St. Cyprian. The Lapsed. The Unity of the Catholic Church = Anc. Chr. Writ. 25 (Westminster/London 1957).

⁴ Siehe H. Kirchner, Der Ketzertaufstreit zwischen Karthago und Rom und seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche: Zeitschr. für Kirchengesch. 81 (1970) 290–307.

⁵ Die Textüberlieferung und Datierung dieser Kapitel sind überaus schwierig. Es gibt vor allem zwei Rezensionen, die von Bévenot PT (Primacy Text) und TR (Textus Receptus) genannt werden. Der größte Teil der Forscher nimmt an, daß Cyprian zuerst PT geschrieben hat. Später, zur Zeit des Ketzertaufstreits, hat er PT durch TR ersetzt, da Stephanus unterstellt wird, den in PT vorkommenden Text von Mt 16, 18–19 benutzt zu haben, um einen juristischen primatus Roms über die anderen Kirchen zu beweisen. In TR kommen «primatus Petro datur» und «cathedram Petri» nicht mehr vor. Siehe vor allem O. Perler, De catholicae ecclesiae unitate, cap. 4–5. Die ursprünglichen Texte,

ihre Überlieferung, ihre Datierung: Röm. Quartalschr. 44 (1936) 151–168 und M. Bévenot, St. Cyprian's De unitate Chap. IV in the Light of the Manuscripts = Analecta Gregoriana 11 (Rom 1937). Zu mehr oder weniger modifizierten Meinungen siehe noch J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese = Neutestamentl. Abh. 19, 4 (Münster/W. 1952) 20–36; J. Le Moyne, Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du «De unitate» chapitre 4? Rev. bénédictine 63 (1953) 70–115, mit einer Widerlegung von M. Bévenot, «Primatus Petro datur». St. Cyprian on the Papacy: The Journal of Theological Studies, n.s. 5 (1954) 19–35; A. Demoustier, Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien: Rech. sc. rel. 52 (1964) 337–369, vor allem 359–367; P. de Labriolle, Saint Cyprien. De l'unité de l'Église catholique = Unam Sanctam 9 (Paris 1942), wo auf Seite 9f. die Übersetzung von PT und TR abgedruckt ist, ist irreführend, da die ersten zwei Sätze von Kapitel 5 nur zu TR gehören und nicht auch zu PT. Beide Rezensionen nebeneinander abgedruckt bei Bévenot, The Tradition, 99–101.

⁶ Vgl. M. Bévenot, Episcopat et primauté chez S. Cyprien: Eph. theol. lov. 42 (1966) 176–195.

⁷ Vgl. Tertullian, De praescr. 20, 7: SC 46, p. 113, 25ff.: Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio. Vgl. J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien 3 = Theologie 70 (Paris 1966) 984. Siehe ebda. 29, S. 125f. und De bapt. 15, 1: SC 35, S. 87, 11–12.

⁸ Tert., Adv. Praxeas 8: Corp. Christ., ser. lat. 2, S. 1167f. Vgl. A. Demoustier, L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien: Rech. sc. rel. 52 (1964) 554–588, vor allem 573–578.

⁹ Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten

= Beiträge zur historischen Theologie 14 (Tübingen 21963) 312.

¹⁰ Ep 69, 3, 2; Novatianus in ecclesia non est nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contempta nemini succedens a se ipso ortus est; 69, 5, 1; (Novatianus) nemini succedens et a se ipse incipiens; 69, 8, 3: Die Schismatiker stellen ihre cathedra und ihren primatus selbst auf; 45, 1, 2: der schismatische Bischof ist adulterum et contrarium caput extra ecclesiam; 55, 24, 1: (Novatianus) Christianus non est; 55, 24, 2: Novatians Kirche ist post Dei Traditionem; seine Kirche ist nur eine humana ecclesia; seine Kirchenordnung beruht auf recentia fundamenta. Vgl. De un. 12: haeresis et schismata postmodum nata, und Tert., De praescr. 29; SC 46, S. 125-126.

¹¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang die (von Cornelius zitierte) Formel der bekehrten Novatianer: «Nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum quem confessi sumus, unum Sanctum Spiritum, unum episcopum in catholica esse debere» (Ep 49, 2, 4); vgl. bei Eusebius auch den Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien: Hist. eccl. 6, 43, 11; SC 41, S. 156.

¹² Ep 74, 1, 2: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad nos, nihil innivetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie al-

tertrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum; vgl. Eus., Hist. eccl. 7, 2-3; SC 41, S. 167-168.

¹³ 55, 21; vgl. 72, 3, 1 und M. Bévenot, «A Bishop is Responsible to God Alone» (St. Cyprian): Rech. sc. rel. 29 (1951/52) = Mélanges Jules Lebreton 1, 397-415.

¹⁴ Vgl. J. Colson, L'Épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église: Unam Sanctam 43 (Paris 1963) 103 ff.

¹⁵ Siehe vor allem J.-P. Brisson, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale (Paris 1958) 123 ff.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADELBERT DAVIDS

geboren 1937 in den Niederlanden. Er studierte Philosophie, Theologie, Byzantinistik und orientalische und slawische Sprachen in Löwen, Rom, Salzburg und München, ist Doktor der Theologie, Lektor für Patrologie und alte Kirchengeschichte an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte verschiedene Beiträge über die asketische und mystische griechische, syrische und slawische Literatur.

Hervé-Marie Legrand Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?

I. DAS THEMA DER TEILKIRCHEN - BEIM
II. VATIKANISCHEN KONZIL BLOSS EINE
RANDFRAGE - IST ZUR KERNFRAGE DER
NACHKONZILIAREN ERNEUERUNGSARBEIT
GEWORDEN

Das Thema der Teilkirchen steht heute im Mittelpunkt der institutionellen und kulturellen Krise der katholischen Kirche. Dies ist eine unmittelbare Auswirkung des letzten Konzils, welches ja das Bischofsamt aufwerten wollte.

Das empirische Vorgehen des Konzils

Seit dem I. Vatikanischen Konzil erweckte die katholische Kirche mehr und mehr den Eindruck einer einzigen, riesig großen Diözese, der Diözese des Papstes, in welcher die Bischöfe eine Art von ausführenden Beamten darstellten¹. Jeder weiß, daß das II. Vatikanische Konzil die Bischofskon-

ferenzen mit wirklichen Vollmachten ausstatten wollte, um diese Zentralisierung zu bremsen und um die Grundlage für die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen der einzelnen Gegenden zu schaffen. Solche praktische Ziele aber lassen sich nicht erreichen ohne theologische Erwägungen und Diskussionen. Da dieses Thema jedoch im katholischen Denken der Zeit vor dem Konzil nahezu ganz und gar nicht vorhanden war, dachte man auch nicht daran, eine regelrechte Theologie der Ortskirche auszuarbeiten, und so diskutierte man oft über die Kollegialität der Bischöfe ohne jeden ausdrücklichen Bezug auf die Kollegialität der Kirchen.

So hat man also dem Modell der «Superkirche», nach dem man bis dahin gelebt hatte, mehr durch rein empirische Maßnahmen ein Ende gesetzt, so z. B. durch die Stärkung der Bischofskonferenzen, durch die Bischofssynode um den Papst.

Die drängende Aktualität des Themas

Die Mehrzahl der Väter erwartete von der Praxis der Kollegialität eine größere Freiheit gegenüber Rom. Wie viele von ihnen aber hatten schon den klaren Wunsch, von dem Ideal einer in jeder Beziehung einheitlich römischen Kirche überzugehen zu dem Modell, nach dem die neue Praxis eigentlich entworfen ist: zu einer Communio, einer Gemeinschaft von Ortskirchen, deren Vorsitz die Kirche von Rom führt, die ebenfalls eine Ortskirche ist? Als aber das Alibi des bisherigen römischen Zentralismus fortgefallen war, zeigte sich,