

I. DIE EINHEIT DER KIRCHE(N) UND DAS KIRCHLICHE AMT IN VORKONSTANTINISCHER ZEIT

1. Einheits- und Ordnungsvorstellungen im Clemensbrief und bei Ignatius von Antiochien

In den 90er Jahren des 1. Jahrhunderts gelang es jüngeren Mitgliedern der Gemeinde von Korinth, Presbyter aus ihrem Amt zu verdrängen; über den Anlaß wissen wir nichts. Auf die daraus entstandene Spaltung der Gemeinde reagierte die Gemeinde von Rom mit einem Schreiben, dem sog. Clemensbrief.² Sie schlug konkret vor, diejenigen, die den Streit ausgelöst hatten, sollten Korinth verlassen. Zur Begründung wird in einer weit ausholenden Darlegung gezeigt, wie sehr Aufruhr, Neid, Eifersucht, Ungehorsam, Unordnung dem Willen Gottes widersprechen und umgekehrt Liebe, Demut, Gehorsam, Ordnung, Friede und Eintracht ein Leben nach Gottes Willen kennzeichnen. Dabei beziehen sich die Autoren des Briefes auf die von Gott geschaffene Ordnung des Kosmos, in dem sich alles in Frieden und Eintracht vollzieht, auf die Ordnung des Heeres und die des Leibes. Alles dies spiegelt die Ordnung der Gemeinde im Sinne des »harmonische(n) Funktionieren(s) des Ganzen« wieder.³ Wie schon im Heer die Großen und die Kleinen in einer »Mischung« aufeinander bezogen sind, soll auch in der Kirche

»jeder sich seinem Nächsten unterordnen, wie es in seiner Gnadengabe bestimmt ist«;⁴ »jeder von uns, Brüder, soll auf seinem Posten Gott gefallen«.⁵ Alles das führt auf das Zentralthema des Briefes hin, nämlich die Begründung der Ämter in der Gemeinde. Schon im Alten Bund habe Gott selber die Opfer und Kultdienste geordnet und Hohenpriestern, Priestern, Leviten und Laien jeweils eigene Dienste und einen eigenen Platz zugewiesen. Im Hinblick auf die christlichen Gemeinden wird eine Sendungsreihe von Gott über Christus und die Apostel aufgebaut, die ihre »Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Episkopen und Diakonen der künftigen Gläubigen« eingesetzt haben.⁶ Diese sollten dann andere erprobte Männer unter Zustimmung der ganzen Gemeinde einsetzen; wenn sie ihren Dienst untadelig leisten, dürfen sie nicht abgesetzt werden.⁷

Dienste und Funktionen in der Gemeinde werden hier an feste Strukturen gebunden, die Presbyter und Episkopen – beide Begriffe meinen im Brief dasselbe – werden statusgemäß zu Vorstehenden, denen die Gemeinde, wenn sie ihre Einheit nicht verlieren will, Gehorsam schuldig ist. Obwohl die Gemeinde immer wieder als ganze angesprochen wird, sich der Wille Gottes »in der Kommunikation der Christen untereinander« durchsetzt,⁸ bleibt das Amt – außer bei der Besetzung und im Falle von Verfehlungen – für die Kommunikation unverfügbar.

Das geistige Umfeld, innerhalb dessen im Brief argumentiert wird, läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Einflüsse des Alten und Neuen Testaments gibt es ebenso wie solche der Stoa.⁹ Rom als Hauptstadt des Reiches war ein Anziehungspunkt für viele Christen, und dieser Schmelztiegel hat wohl auch die Voraussetzungen für die Argumentation des Briefes geschaffen. Nicht übersehen kann man aber auch Anlehnungen an die römisch-lateinische Kultur. So hat Harnack den »Sinn für geschlossene, strenge Einheit und de(n) Sinn für Autorität, Ordnung, Gesetz und Gehorsam, der in seiner Viereinigkeit den ganzen Brief durchzieht«, mit dieser Kultur in Verbindung gebracht.¹⁰ Begriffe mit der Wurzel -ταγ- (τάγμα = Ordnung) häufen sich in vielen Partien. Ordnung wird als

organisatorisch gesicherte Einheit vorgestellt, was nicht selbstverständlich ist.

Ferner: Der Presbyterat bzw. Episkopat werden, obwohl beide schon in der christlichen Überlieferung begegnen, wie ein römisches Amt verstanden.¹¹ Auch römische Amtsträger wurden vom Volk gewählt, waren während ihrer Amtszeit unabsetzbar, und ihnen kamen aufgrund ihres Amtes »Wirkungsmöglichkeiten (Macht)« und »gesellschaftliches Ansehen« zu.¹²

Schließlich ist auf die Bedeutung hinzuweisen, die der Clemensbrief der Geschichte zuweist. Mehrfach wird auf das Alte Testament zurückgegriffen, und zwar durch »viele[n] handlungsorientierte[n] Beispiele«; die Schrift wird »wörtlich verstanden und ausgelegt«, es geht um eine »direkte Umsetzung in die Praxis, ohne zuvor weitere Fragen klären zu müssen«.¹³ Ebenso kann man den Umgang der Römer mit ihrer Vergangenheit, den Rekurs auf handlungsleitende historische *exempla* (Beispiele) charakterisieren. Dazu wird Geschichte im Sinne einer legitimierenden Abfolge von Gott bis zu den Amtsträgern der Gegenwart wichtig.¹⁴

Warum gerade die Gemeinde von Rom an die von Korinth schrieb, läßt sich nicht klären. Der Brief beruft sich auf Gott und den Heiligen Geist und fordert Gehorsam gegenüber den ausgesprochenen Mahnungen, ohne auf eine übergeordnete Stellung Roms hinzuweisen. Im Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer wird die römische Kirche als eine angesprochen, die andere belehrt habe¹⁵ – das kann sich auf den Clemensbrief beziehen. Das Schreiben bezeugt jedenfalls das Einheitsbewußtsein der Christen und die Verantwortung der Gemeinden füreinander; weil es »durch die Kraft seiner inhaltlichen Argumentation zu wirken« versuchte,¹⁶ wurde ihm eine breite Rezeption zuteil.¹⁷ Das Ansehen und die Autorität Roms wurden dadurch sicher gestärkt.

In den wahrscheinlich unter Kaiser Trajan geschriebenen Briefen des Ignatius von Antiochien begegnet uns eine dreigliedrige Ordnung des kirchlichen Dienstes, bestehend aus einem Bischof, Presbytern und Diakonen. Kirche verwirklicht sich in der Einheit zwischen diesen und der Gemeinde. »Ihr müßt alle dem Bischof

folgen, wie Jesus Christus dem Vater [folgte], und den Presbytern wie den Aposteln; die Diakone achtet wie Gottes Gebot.«¹⁸ Und im Brief an die Epheser heißt es: »Seid bestrebt, alles in Gottes Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind, der vor aller Zeit beim Vater war und am Ende erschienen ist.«¹⁹ Diese Vorstellung einer Kirchenordnung geht davon aus, daß die drei Ämter »natürlich und ohne Zwang wechselseitig miteinander in Einheit agieren«.²⁰ Unter den Theologen des 2. Jahrhunderts ist Ignatius der größte Anwalt kirchlicher Einheit, für die er auch musikalische Metaphern gebraucht. Einheit wird ihm zum »Grundanliegen seiner gesamten Theologie und Soteriologie«, zum »umfassenden kosmischen und kirchlichen Prinzip.«²¹

Der Einzelbischof, der hier erstmals in den Gemeinden Kleinasiens und Syriens neben den Presbytern und Diakonen erscheint, ist so etwas wie der Mittelpunkt der Gemeinde. Nichts soll ohne ihn getan werden. Er ermahnt die Gemeindemitglieder, ruft sie zur Wachsamkeit gegenüber Irrlehren auf. Er versteht sich als einen, den der Hausherr in die Verwaltung seines Hauses schickt und der so aufzunehmen sei wie der Herr selber.²² Deshalb ist eine Handlung gegen den Bischof auch eine Handlung gegen Gott.²³ Dieser hat von Ignatius, der sich auch Theophoros (Gottesträger) nennt, Besitz ergriffen, so daß er ganz Gott zu eigen ist, was dann sein ganzes Handeln prägt.²⁴

Alles dies könnte auf eine besonders starke Stellung des Bischofs verweisen. Aber abgesehen davon, daß bei Ignatius' Aufrufen zur Unterordnung vielfach auch die Presbyter und Diakone genannt werden, bezeichnet er auch die Gemeindemitglieder von Ephesus allesamt als Gottesträger, Christusträger, Träger von Heiligem. Und nach allem, was wir aus anderen Quellen wissen, war der Einzelepiskopat in Syrien und Kleinasien noch wenig gefestigt.²⁵

Vergleicht man Ignatius' Amtsverständnis mit dem des Clemensbriefes, dann fehlt der Rückgriff auf die Ordnung des Kosmos und die des Heeres ebenso wie der auf Befehle Gottes im Alten

Bund und auf die Sendungsreihe im Neuen Bund. Von Ordinationen oder der Weitergabe des Amtes ist nicht die Rede, wie überhaupt die Geschichte keine Rolle spielt. Schließlich ist auch die Suche nach konkreten, klar festgelegten Vollmachten des Bischofs vergeblich. »So erscheint seine Vollmacht grenzenlos; aber sie hat gleichsam kein eigenes rechtliches Fundament, auf das sie treten könnte.«²⁶

»Ignatius stellt sich das geordnete Gemeindeleben als Manifestation einer in den Heilsereignissen wurzelnden Einheit vor.«²⁷ »Bemühet euch darum, eine Eucharistie zu feiern, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer ist der Kelch zur Vereinigung durch sein Blut; einer ist der Altar, sowie einer der Bischof zusammen mit den Presbytern und Diakonen, meinen Mitknechten, damit ihr, was immer ihr tut, gottgemäß tut.«²⁸ Nach v. Campenhausen, der ebenfalls den »kultischen Charakter« von Ignatius' Auffassung der Kirche betont, wird »das Heil nur im Einklang mit dem in Geist und Fleisch vollzogenen Handeln der sichtbaren Gemeinde wirklich; sie stellt eine sichtbare Welt dadurch in sich dar und vergegenwärtigt sie durch ihr Dasein.«²⁹

Dies ist nun genau der Ausgangspunkt, von dem her Brent die Begrifflichkeit und Vorstellungswelt der Ignatianen in Beziehung setzt zum politischen Diskurs der hellenistischen Städte Kleinasiens und damit zur Zweiten Sophistik. Auch hier sei es wesentlich um Eintracht (ὁμόνοια) gegangen, und zwar Eintracht sowohl innerhalb der Städte als auch zwischen ihnen. Sie sei gefestigt worden in Götterfesten; in den damit verbundenen Prozessionen sei die verehrte Gottheit vorausgegangen, häufig in Gestalt eines Priesters, der das Bild (τύπος) der Gottheit in seinem Kranz trug. Das Bild habe zwischen der fleischlichen und spirituellen Ordnung der Dinge vermittelt.³⁰ Auch für Ignatius seien der Bischof, die Presbyter und die Diakone Bilder (τύποι; vgl. oben). Sie »schaffen die Kirche, indem sie im gemeinsamen liturgischen Leben der Gemeinschaft das weitergehende Drama der Erlösung wiederspiegeln.«³¹ Ignatius' Modell für die christliche Gemeinde sei, so Brent, der hellenistische Stadtstaat gewesen, das für die »katholische Kirche« die Gemein-

schaft der hellenistischen Städte, das Koinon.³² »Die ignatianische Kirchenordnung ist ausgerichtet an Begriffen des paganen Diskurses der Zweiten Sophistik, in dem es keine endgültige Unterscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Heiligen gab.« Ignatius habe so die hellenistische Kultur ins Christliche transformiert.³³

Die minutiöse Argumentation Brents kann hier nicht nachgezeichnet werden; sie ist durch eine breite Quellenbasis abgesichert. Wenn v. Campenhausen dazu neigt, Ignatius' Amtsbegriff als Vorform des späteren griechisch-orthodoxen anzusehen,³⁴ dann können Brents Beobachtungen das abstützen. Der Westen ist jedenfalls einen ganz anderen Weg gegangen.

Eine Hierarchie unter den Gemeinden ist bei Ignatius nicht erkennbar. Der Kirche von Rom bringt er aber eine besondere Hochachtung entgegen, was sich in den schmückenden Epitheta im Präskript des Römerbriefes und im Fehlen der sonst üblichen Ermahnungen zeigt. Die römische Kirche hat nach dem Präskript den Vorsitz »in der Gegend des Stadtgebietes der Römer« und sie »führt den Vorsitz in der Liebe«. Letzteres kann – darin ist sich die Forschung heute weitgehend einig – nicht als Vorsitz des Liebesbundes (sc. der Kirche) verstanden werden, da *agape* in dieser Bedeutung sonst nicht nachweisbar ist. Die »Liebe« wird sich auf die Fürsorge für andere Gemeinden beziehen, die nicht nur karitative Tätigkeit im engeren Sinn, sondern z. B. auch Belehrung³⁵ umfassen kann – der Clemensbrief wäre ein Beispiel dafür.

2. Amt, Wahrheit und Überlieferung

a) Hegesipp und Irenäus

Im 2. Jahrhundert wurde die Einheit der Bischofskirchen stark von konkurrierenden Lehren, besonders der Gnosis bedroht, die sich auf geheime mündliche Überlieferungen beriefen. Dagegen setzten kirchliche Schriftsteller einen historisch nachprüfbaren Überlieferungszusammenhang, indem sie ihn mit der Abfolge von Bischöfen verbanden. Hegesipp erstellte eine solche Abfolge

für Rom, wobei er sich wahrscheinlich auf Gemeindefraditionen stützte. Sein Schluß war: »In jeder *diadoche* und in jeder Stadt verhält es sich so, wie das Gesetz es verkündet und die Propheten und der Herr.«³⁶ Hier ist, wie Blum³⁷ bemerkt hat, im Begriff *diadoche* die Grenze zwischen »Überlieferungszusammenhang und Nachfolgelinie des Amtes« – *diadoche* bedeutet später Bischofsliste – »fast aufgelöst«. Zeichen für die Echtheit der Überlieferung ist für Hege-sipp, daß diese in allen Gemeinden übereinstimmt.³⁸

Irenäus von Lyon, der etwa gleichzeitig mit Hegesipp fünf Bücher gegen die Häresien schrieb, hat darin die Lehre von einer apostolischen Tradition und Sukzession voll entwickelt. Die Apostel sind, so die Vorrede zum 3. Buch, vom Herrn zur Verkündigung des Evangeliums bevollmächtigt worden. Sie haben diese Vollmacht in mündlicher und schriftlicher Form wahrgenommen und dann ihren Auftrag zur Lehre (*locum magisterii*) ihren Nachfolgern übergeben. Die auf die Apostel zurückgehende Überlieferung (*traditio*) wird in den Kirchen »durch die Aufeinanderfolge der Presbyter« (*per successiones presbyterum*) bewahrt und kann deshalb auf der ganzen Welt in jeder Kirche angeschaut werden.³⁹ Obwohl Irenäus die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe und deren Nachfolger bis zu seiner Zeit in den einzelnen Kirchen aufzählen könnte, will er sich, weil das zu weit führen würde, darauf beschränken, »die von den Aposteln stammende Tradition und den für die Menschen gepredigten Glauben nur am Beispiel der besonders großen und besonders alten und aller Welt bekannten, von den beiden hochberühmten Aposteln Petrus und Paulus gegründeten und organisierten Kirche« anzugeben, »wie sie durch die Aufeinanderfolgen der Bischöfe auf uns gekommen ist«. Dadurch würden Konventikelgründer in Verlegenheit gebracht. Es folgt der berühmte und vieldiskutierte Schlußsatz von III 3, 2, den ich hier in einer eigenen Übersetzung wiedergebe: »Denn mit dieser Kirche stimmt ihrer besonderen Gründungsautorität wegen jede andere Kirche notwendig überein, d. h. diejenigen, die überall Gläubige sind, (jede Kirche), in der immer von denen, die überall sind, die Tradition bewahrt worden ist, die auf die Apostel zurückgeht« (*ad hanc enim ecclesiam*

*propter potentioorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio).*⁴⁰

Damit kehrt Irenäus zum Ausgangspunkt seiner Argumentation zurück: Man kann die Wahrheit in jeder Kirche erkennen. Und es kann gar nicht anders sein, als daß jede auf die Apostel zurückgehende Kirche mit der römischen übereinstimmt, deren Apostolizität in besonderer Weise sichtbar ist. Der Schlußsatz von III 3, 2 notiert also einen Tatbestand, nicht ein Sollen. Dem entspricht auch die weitere Argumentation.

Nachdem Irenäus in III 3, 3 eine vollständige Sukzessionsliste der römischen Kirche geboten hat – dabei wird der Brief an die Gemeinde von Korinth besonders hervorgehoben –, nennt er noch Smyrna mit dessen erstem Bischof Polykarp und Ephesus als Apostelgründungen und stellt dann fest, »die Wahrheit« ... sei »mühe-los von der Kirche zu bekommen«. Wenn es aber einmal über eine geringfügige Frage Diskussionen gibt, dann müsse man auf die älteren Kirchen zurückgreifen, in denen die Apostel gelebt haben, und so der »Ordnung der Tradition« folgen.⁴¹

Für Irenäus ist »die Predigt der Kirche ... überall unveränderlich und gleichbleibend«.⁴² Die Kirchen, in denen die Apostel gepredigt haben, genießen eine besondere Autorität, aber sie haben keine Weisungsbefugnis gegenüber anderen, auch Rom nicht. Alle Kirchen repräsentieren die apostolische Tradition, ihre Bischöfe bekleiden ein apostolisches Amt, und beide Vorstellungen fließen zusammen zur »Konzeption der apostolischen Sukzession«.⁴³ Sie ist ein Beispiel dafür, was W. Ullmann die »Bewältigung« (oder »Be-zwingung«) »der Geschichte« durch den Glauben genannt hat.⁴⁴ Freilich beginnt die Zählung der Bischöfe nie mit den Aposteln – dieser Schritt wird erst später erfolgen.

Die Bischöfe haben »mit der Sukzession im Bischofsamt ... das zuverlässige Charisma der Wahrheit« erhalten.⁴⁵ Nach Blum betraf es zum einen die moralische Integrität der Bischöfe und diente zum anderen der »Verlebendigung der Tradition«, nicht deren progressi-

ver Fortbildung, weil Tradition »grundsätzlich als eine abgeschlossene Größe verstanden wurde«. ⁴⁶

Trotz des pneumatischen Charakters der Kirche kommt der Geschichte in der Bewahrung der Tradition als einer nachweisbaren, für alle zu erkennenden und damit öffentlichen im Denken des Irenäus eine entscheidende Bedeutung zu. ⁴⁷ Gerade in der geschichtlich verifizierbaren Wahrheit hat ja Irenäus ein wirksames Mittel gefunden, um kirchliche Lehren von denen der Gnostiker abzugrenzen. Mit ihrer Funktion der Bezeugung der Wahrheit unterscheiden sich die Sukzessionslisten bei Irenäus von den Genealogien des AT und NT sowie Lehrtraditionen im jüdischen und griechischen Bereich, die zur Erklärung der christlichen Bischofslisten herangezogen worden sind. ⁴⁸ Blum vermutet, Irenäus habe die Idee der Sukzession schon in Rom vorgefunden – die Herkunft des pneumatischen Elements sieht er in der kleinasiatischen Theologie. ⁴⁹ Die Kirche Roms konnte in der Tat auf die römische Gewohnheit zurückgreifen, das Wahre und Richtige durch *exempla*-Reihen und Reihen berühmter Amtsträger zu bekräftigen. Man stellte sich unter das Gesetz einer Geschichte, die man selber konstruiert hatte. Für den religiösen Bereich bietet ein eindrucksvolles Beispiel Cicero in *De natura deorum* III 5–6: Den Vorfahren, hier repräsentiert durch aufeinanderfolgende Oberpriester, müsse man, anders als den Philosophen, glauben, ohne daß Rechenschaft verlangt werde.

b) Der Osterfeststreit und das Muratorische Fragment

In den christlichen Gemeinden Kleinasiens wurde das Osterfest an einem anderen Termin gefeiert als in den meisten übrigen Kirchen des Ostens und denen des Westens. Anlässlich eines Besuches des Bischofs Polykarp von Smyrna in Rom (um 160?) diskutierte dieser mit dem römischen Bischof Anicet über diese Frage, ohne daß beide sich einigen konnten; sie hielten aber die Gemeinschaft untereinander aufrecht. ⁵⁰

In den neunziger Jahren des 2. Jahrhunderts nahm Bischof Viktor von Rom das Problem wieder auf. Um einen einheitlichen Termin für das Osterfest durchzusetzen, sollten überall in der Kir-

che Beratungen stattfinden. Teilweise wurden Synoden abgehalten – dieses Mittel kirchlicher Meinungsbildung ist wohl kurze Zeit vorher im Kampf gegen den Montanismus in Kleinasien entstanden.⁵¹ Die Mehrheit der Städte und Provinzen des Reiches sprach sich für die römische Praxis aus, während die Kleinasiaten an ihrem Brauch festhielten. Bischof Polykrates von Ephesus berief sich dafür in seinem Brief an Viktor auch auf die Apostel Philippus und Johannes, pochte also auf die Apostolizität des kleinasiatischen Brauches.⁵² Viktor schloß dennoch die Gemeinden Kleinasiens und angrenzender Gebiete aus der Kirchengemeinschaft aus, wurde aber deshalb von verschiedenen Bischöfen kritisiert, so von Irenäus von Lyon, dessen entsprechenden Brief Eusebius ausführlich zitiert. Sie traten trotz verschiedener Bräuche für Friede, Einigung und Liebe ein.⁵³

Wie Viktor sein Vorgehen begründet und ob er sich dabei auf die Autorität des Petrus und Paulus berufen hat, ist unsicher.⁵⁴ Irenäus hielt den kleinasiatischen Brauch für apostolisch; er trat zwar für die Begehung des Osterfestes am Sonntag ein, wollte aber die verschiedenen Traditionen nebeneinander bestehen lassen. Nach einigen Forschern bezeugt die Stellungnahme des Irenäus eine Sonderstellung Roms in der westlichen Kirche.⁵⁵ Versteht man das im Sinne eines besonderen Ansehens, das Rom im Westen genoß, dann ist dem zuzustimmen. Wie aber die unten zu behandelnde Auseinandersetzung zwischen Rom und Karthago um die Gültigkeit der Ketzertaufe zeigt, bedeutete dieses Ansehen nicht, daß römische Traditionen für verbindlich gehalten wurden. Viktor selber freilich hat einen solchen Anspruch nicht nur gegenüber der westlichen, sondern auch gegenüber der östlichen Kirche vertreten.

Ein nach seinem Entdecker L. A. Muratori benanntes Fragment enthält das erste überlieferte Verzeichnis neutestamentlicher Schriften, das zwar noch nicht ganz mit dem späteren Kanon übereinstimmt, aber ein wichtiges Stadium auf dem Weg zur Kanonbildung darstellt. Das in einem äußerst schlechten Latein geschriebene Dokument stammt sicher aus dem Westen; nach vielen Forschern ist als sein Entstehungsort Rom oder dessen Einflußbereich anzusehen.

Daraus wird wiederum auf die Autorität des römischen Bischofs geschlossen, der allein »so verbindlich schreiben« konnte, »wie er es hier getan hat«. ⁵⁶ Da aber der genaue Prozeß der Entstehung des Muratorischen Fragments unbekannt ist, lassen sich daraus auch keine Schlüsse für die Stellung des römischen Bischofs ziehen.

c) *Einheit, Amt und Überlieferung bei Tertullian*

Tertullian hat seine Schriften etwa zwischen 196 und 212 verfaßt. Das zu seiner Zeit noch junge afrikanische Christentum hat, vielleicht im Anschluß an den in Afrika verbreiteten Saturn-Kult, eine besondere Prägung erhalten, die sich z. B. im Streben nach Selbsteheiligung, im Drang nach dem Martyrium, in der »uncompromising rejection of an alien world« ⁵⁷ niederschlug. In der Hauptstadt Karthago lebten neben Einheimischen auch Römer, Griechen, Juden; besonders der griechische Einfluß war stark, und Tertullian selber hat einige Werke in griechischer Sprache verfaßt. Die Grenze zwischen Orthodoxie und auftretenden Irrlehren konnte nicht in jedem Fall klar gezogen werden. Trotz ihres montanistischen Charakters wurde z. B. die *Passio Perpetuae* von der Großkirche übernommen. ⁵⁸

Tertullian hat sich vielfach mit Häretikern auseinandergesetzt, aber bevor er es im einzelnen tat, hat er sie in seinem Werk *De praescriptione haereticorum* ⁵⁹ einer Grundsatzkritik unterzogen, die sich »auf formale Kriterien der Glaubenswahrheit« beschränkte. ⁶⁰ Gegen das sich auf die Schrift berufende Grundpostulat der Häretiker »Suchet, und ihr werdet finden« fragt er danach, wem das Eigentum an der Schrift und damit auch der auf ihr beruhende Glaube zukommt, ferner, »von wem, durch wessen Vermittlung, wann und wem die Lehre überliefert worden ist, durch die man Christ wird. Denn wo offensichtlich die Wahrheit der Lehre und des christlichen Glaubens ist, dort ist auch die Wahrheit der Schrift, der Schrifterklärungen und aller christlichen Überlieferungen«. ⁶¹ Die Antwort auf die Fragen folgt in Kapitel 20: Die Glaubenslehre stammt von Christus. Er hat sie den Aposteln übermittelt und sie mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. Die Apo-

stel haben den Glauben zuerst in Judäa und dann auf dem ganzen Erdkreis bezeugt und verkündet; sie haben in jeder Stadt Gemeinden gegründet, »denen dann die übrigen Gemeinden einen ›Schößling‹ des Glaubens und ›Samenkörner‹ der Lehre entlehnt haben und weitere täglich entlehnen, um Gemeinden zu werden«. Als Nachkommenschaft apostolischer Gemeinden werden sie selber für apostolisch gehalten. Weil jede Art notwendig nach ihrem Ursprung eingeschätzt wird, sind alle Gemeinden nur »jene eine apostolische Urgemeinde, von der alle abstammen«. »So sind alle Urgemeinden und so sind alle apostolisch, wenn nur alle eine Kirche sind.«⁶²

Aus diesen Erörterungen leitet nun Tertullian seine Einreden gegen die Häretiker ab: Christus hat nur die Apostel ausgesandt, seine Offenbarung zu predigen. Nur die Übereinstimmung mit den von den Aposteln gegründeten Gemeinden kann als Wahrheit gelten, d. h. als das, was die Gemeinden von den Aposteln, diese von Christus und Christus von Gott empfangen. Da die Gemeinden der Gegenwart mit den apostolischen in allen Punkten übereinstimmen, ist ihre Lehre die Wahrheit.⁶³

Mögliche Einwände wie die, daß die Apostel nicht alles wußten, daß sie nicht alle Lehren allen verkündeten, daß die Gemeinde sie falsch verstanden habe, läßt Tertullian nicht gelten. Die Häretiker sollen die Herkunft ihrer Gemeinden angeben, die Reihenfolge ihrer Bischöfe (*ordinem episcoporum suorum*), »die so durch Nachfolge (*per successionem*) von Beginn an verläuft, daß jener erste Bischof irgendeinen von den Aposteln oder irgendeinen von den apostolischen Männern, der jedoch bei den Aposteln ausharrte, als autoritativen Lehrer und Vorgänger hat«. Als Beispiele für apostolische Gründungen nennt Tertullian Smyrna und Rom, wo die ersten Bischöfe von Johannes bzw. Petrus aufgestellt (*collocatum*) oder ordiniert (*ordinatum*) worden seien.⁶⁴ Später fügt er Korinth, Philippi, Ephesus und wiederum Rom hinzu, wo bis jetzt die *cathedra apostolorum* ihren jeweiligen Orten vorstehen. Von Rom leitet sich auch die *auctoritas* der karthagischen Kirche her; es ist ausgezeichnet durch die Martyrien des Petrus und Paulus; Johannes

wurde dort vergeblich gequält und dann verbannt; die Lehre ist dort rein bewahrt worden.⁶⁵

Gleich anschließend baut Tertullian eine Sendungsreihe Gott – Christus – Apostel – Kirchen auf und kann dann im Namen der Gemeinden sogar formulieren: »Mein ist der Besitz; seit jeher bin ich der Besitzer. Ich habe zuverlässige Herkunftsnachweise von den Eigentümern selbst, denen die Sache gehörte. So, wie sie es in ihrem Testament verfügten, so, wie sie es auf Treu und Glauben anvertrauten, so, wie sie den (treuhänderischen) Erben beschworen, halte ich am Erbe fest.«⁶⁶

Dem Umgang der Häretiker mit der Schrift entspricht nach Tertullian ihre Lebensweise ohne Würde, ohne Autorität, ohne Zucht, ganz in Übereinstimmung mit ihrem Glauben (*sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens*). Ihre Unordnung zeigt sich insbesondere auch in den Ordinationen und in Neuerungen; ihre Einheit besteht im Schisma.⁶⁷ »Wo Furcht vor Gott ist, da gibt es ehrbare Würde (*gravitas honesta*), aufmerksame Gewissenhaftigkeit, wachsamen Sorge, eine nur nach Prüfung vollzogene Aufnahme in den Klerus, ein verdientes Aufsteigen in der Ämterordnung (*promotio emerita*), gläubigen Gehorsam, hingebungsvollen Dienst, ein bescheidenes Auftreten; da ist eine geeinte Kirche (*ecclesia unita*) und alles von Gott.«⁶⁸

Tertullian geht also wie Irenäus von der Einheit aller christlichen Gemeinden aus – andernfalls liefe auch seine Einrede ins Leere, daß nur in den von den Aposteln gegründeten Gemeinden und den »Schößlingen« die Lehre unverfälscht bewahrt worden ist. Es sei unwahrscheinlich, »daß so viele und große Gemeinden geirrt haben, um zu einem einzigen Glauben zu kommen. Es gibt kein identisches Endergebnis bei vielen zufälligen Geschehnissen: Der Irrtum in der Lehre der Gemeinden hätte mannigfaltige Formen annehmen müssen. Im übrigen ist das, was man bei vielen identisch findet, nicht Ergebnis eines Irrtums, sondern einer Überlieferung.«⁶⁹ Einheit, auf Apostolizität beruhender zeitlicher Vorrang, schließlich auf korrekter Überlieferung in den Gemeinden und in der Sukzession der Bischöfe beruhende Wahrheit bedingen einan-

der.⁷⁰ Tertullian sagt zwar auch, daß der Heilige Geist als »Lehrer der Wahrheit« die Gemeinden in die Wahrheit führt.⁷¹ Aber da er die Häretiker ohne Berufung auf die Schrift widerlegen will, verzichtet er auf dieses »Argument«. In anderen Schriften wird deutlich, daß ein Wirken des Geistes im Gebrauch einer in Gott begründeten Vernunft (*ratio*) bestehen kann, und zwar bei jedem Gläubigen.⁷²

Die Bischöfe haben, anders als bei Irenäus, kein *charisma veritatis*. Dennoch haben sie eine starke Stellung in der Überlieferung der Lehre, aber gleichsam als historische Zeugen sowohl dafür, daß eine Gemeinde auf die Apostel zurückgeht, als auch dafür, daß die Lehre unverfälscht bewahrt worden ist. Hier liegt sicher eine Vorstellung von apostolischer Sukzession vor, innerhalb der die Bischöfe in ein Rechtsverhältnis eintreten.⁷³ Aber diese Sukzession steht in Konkurrenz zu der der ganzen Gemeinde, ohne daß das Verhältnis zwischen beiden klar durchdacht wird.

Die nüchterne, fast säkulare Begründung des Amtes wird an anderen Stellen noch deutlicher. Der Bischof ist oberster Priester (*summus sacerdos*),⁷⁴ dem z. B. die Leitung der Eucharistiefeier und die Taufe zukommen; mit seiner Vollmacht können sie aber auch andere Mitglieder des Klerus durchführen.⁷⁵ Die Vollmacht der Bischöfe, die auch als Führer (*duces*) oder als solche, die der Herde vorstehen (*qui gregi praesunt*), bezeichnet werden können,⁷⁶ sei nötig »wegen der der Kirche schuldigen Ehrerbietung, bei deren Beobachtung der Friede gewahrt bleibt«. Die Laien sollen sich nicht das *officium*, die Aufgabe des Bischofs, anmaßen. »Die Feindschaft gegen den Episkopat ist die Mutter der Spaltungen. Alles, so der heilige Apostel, sei erlaubt, aber nicht alles bringe Nutzen.«⁷⁷

In der späteren, schon unter montanistischem Einfluß geschriebenen Abhandlung »Über die Aufforderung zur Keuschheit« (*De exhortatione castitatis*) fragt Tertullian: »Sind nicht auch wir Laien Priester? Es steht geschrieben: ›Auch uns hat er zu seinem Reich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht.‹ Den Unterschied zwischen den Ordinierten und dem Volk (*inter ordinem et plebem*) hat die Autorität (*auctoritas*) der Kirche festgelegt, und ihr Rang ist durch das Zusammensitzen der Ordinierten geheiligt worden. Wo

es kein Zusammensitzen des kirchlichen ordo gibt, da opferst du und taufst du und bist Priester für dich allein. Wo nämlich drei zusammen sind, da ist Kirche, und seien es auch Laien.«⁷⁸

Tertullian vertritt also ein Konzept der Ordnung der Kirche, in dem um der Einheit willen die Unterordnung unter den Bischof gefordert wird. Dieser und der Klerus unterscheiden sich von den Laien nicht durch eine besondere geistliche Qualität; vielmehr sind alle Priester, aber sie sollen die spezifischen Aufgaben des Bischofs achten.

Besonders sinnfällig wird diese Auffassung am Problem der Vergebung schwerer Sünden. Hatte Tertullian noch in *De poenitentia* eine zweite Vergebung jeder Sünde nach der Taufe zugestanden, so tut er dies in *De pudicitia* nur noch für läßliche Sünden. Die Kirche kann freilich alle Sünden vergeben, »aber die Kirche des Geistes durch einen geistlichen Menschen, nicht die Kirche als eine Zahl von Bischöfen«. ⁷⁹ Ausdrücklich stellt Tertullian gegenüber einem Bischof, der unter Berufung auf Mt 16, 18f. die Vergebungsvollmacht für sich in Anspruch genommen hatte, fest, dieses Recht sei Petrus persönlich (*personaliter*) übertragen worden. Außer Petrus komme es nur geistbegabten Menschen (*spiritalibus*), einem Apostel oder Propheten, zu.⁸⁰ Im Osten hat Origenes die Nachlaßgewalt (nicht die kirchliche Rekonziliation) von der persönlichen Vollkommenheit von Priestern oder Laien abhängig gemacht.⁸¹

Tertullian hat mit seinem Werk »die neue und lebendige Form einer christlichen lateinischen Literatur inauguriert«. Seine Kenntnis nicht nur lateinischer, sondern auch griechischer paganer Autoren ist erstaunlich. Als *ecclesiarum sophista*⁸² hat er seinen eigenen Gebrauch von dieser Bildung gemacht, und es ist von daher schwierig, ihn in einer Geschichte des Denkens über die Einheit und Ordnung der Kirche eindeutig zu verorten. Auf der einen Seite vertritt er eine strikte Ordnung der Kirche, die aber nicht unter Rekurs auf das Alte Testament oder auf Anordnungen Gottes begründet wird, sondern auf die Autorität der Kirche selber zurückgeht und Friede und Einheit sichern soll. Auf der anderen Seite schreibt er allen Christen priesterlichen Charakter zu; Bischöfe und Kleriker

seien nicht durch eine besondere Geistbegabung ausgezeichnet, es sei denn, sie erwiesen sich als Propheten. Auch Laien können vom göttlichen Geist bindende Unterweisungen erhalten.⁸³ Von Amtsträgern wie Laien wird »Heiligkeit« gefordert, d. h. das Freisein von schweren Verfehlungen, Standfestigkeit bei Verfolgungen – eine Forderung, die für das afrikanische Christentum charakteristisch werden sollte.⁸⁴ Die Sukzession der Bischöfe ist wichtig für die Bewahrung der rechten Lehre – insofern kommt der Tradition große Bedeutung zu. Doch Tertullian kann auch formulieren: »Aber unser Herr Christus hat sich die Wahrheit genannt und nicht die Gewohnheit.«⁸⁵ Die Schrift, die Tradition, die Gewohnheit (*consuetudo*) und schließlich die Vernunft (*ratio*) werden von Tertullian in unterschiedlicher Weise zur theologischen Begründung von Normen der kirchlichen Disziplin eingesetzt, ohne daß sich eine klare Rangordnung unter ihnen feststellen ließe.⁸⁶

Antike Vorstellungen sind in Tertullians Schriften allgegenwärtig,⁸⁷ aber besonderen Einfluß hat die lateinische Kultur auf ihn ausgeübt. Dazu gehört die Verbindung von Ordnung der Kirche, Einheit, Tradition und Sukzession ebenso wie die juristische Prägung der Sprache und des Denkens und die Benutzung von Institutionen des römischen Privatrechts, welche, wie das Fideikommiß, die Erbschaft betreffen und in denen der Glaube als Sache, als Besitz angesehen wird.⁸⁸ Zentrale Begriffe Tertullians wie *auctoritas* und *disciplina* haben kein adäquates Pendant im Griechischen. *Auctoritas* wird für Gott, Christus, den Heiligen Geist und die Apostel gebraucht, an deren *auctoritas* alle apostolischen Kirchen teilhaben.⁸⁹ *Disciplina* erscheint über 300 Mal bei Tertullian. Zu ihr als Kirchenzucht gehören »die Gebote Gottes, die Anordnungen Christi und der Apostel und die verschiedenen Bräuche einer der Tradition entstammenden Gewohnheit, die in Korrelation zur Wahrheit steht«. Das Vorhandensein von *disciplina* (und *gravitas*) kann geradezu zu einem Kriterium für die Wahrheit einer Glaubenslehre werden.⁹⁰ Schließlich sind im Zusammenhang der Bindung an die lateinische Kultur auch zu nennen die Ablehnung allegorischer Schriftinterpretation und die Vorliebe für die Stoa.⁹¹

d) *Die Traditio apostolica (TA)*

Entstehungsort und -zeit dieser Schrift, deren heute rekonstruierte Gestalt zudem das Ergebnis schon antiker, unterschiedlicher Bearbeitungen ist, lassen sich bisher nicht eindeutig klären.⁹² Für die Zuweisung der hier interessierenden Passagen an Rom und die Zeit Hippolyts gibt es zwar Gründe, doch ist sie keineswegs sicher.⁹³

Der Verfasser bezieht sich in § 1 ausdrücklich auf die Tradition, »die sich für die Kirchen ziemt«. Der Heilige Geist werde denen, »die den rechten Glauben besitzen«, »die vollkommene Gnade« verleihen, »damit sie lernen, wie die Vorsteher der Kirchen alles überliefern und bewahren müssen«.

In § 2 wird die Bischofswahl und -einsetzung behandelt: Ein untadeliger Mann soll vom ganzen Volk gewählt werden; wenn alle der Nomination zugestimmt haben, sollen das Volk, das Presbyterium und die anwesenden Bischöfe an einem Sonntag zusammenkommen. Letztere legen unter Zustimmung aller dem Kandidaten die Hände auf, während das Presbyterium und alle anderen schweigend dabeistehen und »um die Herabkunft des Heiligen Geistes beten«. Einer der anwesenden Bischöfe soll dann, von allen dazu aufgefordert, dem zu Weihenden die Hand auflegen und das Weihegebet sprechen.

Dieses beginnt im folgenden Paragraphen mit einem Lob Gottes: er habe der Kirche Weisungen erteilt, das von Abraham ausgehende Geschlecht der Gerechten vorherbestimmt, »Herrscher und Priester« (*principes et sacerdotes*, ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς) eingesetzt, sein »Heiligtum nicht ohne Dienst gelassen«; ihm habe es gefallen, in denen, die er erwählt hat, verherrlicht zu werden. Dann folgt die Herabrufung des Geistes: »Gieße auch jetzt die Kraft des leitenden Geistes« (*virtutem principalis spiritus*, δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος) aus. »Er kommt von dir, und du hast ihn deinem vielgeliebten Sohn Jesus Christus gegeben; er hat deinen Geist den heiligen Aposteln geschenkt, die die Kirche an allen Orten gegründet haben ...«

»Laß Vater, der du die Herzen kennst, deinen Diener, den du zum Bischofsamt erwählt hast, deine heilige Herde weiden (*pascere*

gregem sanctam tuam) und als Hoherpriester dir ohne Tadel Tag und Nacht dienen (*primatum sacerdotii tibi exhibere sine repraehensione, servientem noctu et die*; ἀρχιερατεύειν σοι ...). Er möge unablässig dein Angesicht gnädig stimmen und die Gaben deiner heiligen Kirche darbringen.«

»Gib ihm die Vollmacht durch den hohenpriesterlichen Geist, gemäß deiner Weisung Sünden nachzulassen (*spiritum primatus sacerdotii habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum*; τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ ἔχειν ἐξουσίαν ...), gemäß deiner Anordnung die Ämter zu vergeben (*dare sortes* ...; δίδοναι κλήρους ...), und kraft der Vollmacht, die du den Aposteln verliehen hast, von jeder Fessel zu lösen (*solvere etiam omnem collegationem secundum potestatem, quam dedisti apostolis*; λύειν τε πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν ...). Er möge dir wohlgefallen in Milde, dir lieblichen Wohlgeruch darbringen ...« Das Gebet endet mit der Doxologie. Danach sollen alle dem Bischof den Friedenskuß geben und die Diakone ihm die Opfergabe reichen. Mit der Darbringung des Opfers wird die Zeremonie beschlossen.

Der Verfasser will die Tradition vermitteln, die durch diejenigen, die bereits gut unterrichtet sind, und durch die Vorsteher der Kirchen erklärt, weitergegeben und bewahrt werden soll.⁹⁴ Wie im Clemensbrief wird im Weihegebet auf das AT zurückgegriffen: Gott habe Herrscher und Priester eingesetzt.⁹⁵ Und ebenfalls wie im Clemensbrief wird eine Sendungsreihe von Gott über Christus und die Apostel bis zu den Kirchen an allen Orten aufgebaut.

Neben diese gleichsam horizontale Legitimation dessen, was der Verfasser mitteilt, und des Bischofsamtes tritt aber eine vertikale, unmittelbar auf Gott, Christus und den Heiligen Geist bezogene: »Der heilige Geist ... verleiht die vollkommene Gnade denen, die den rechten Glauben besitzen.« Bei der Handauflegung durch die Bischöfe sollen alle um die Herabkunft des Heiligen Geistes beten. Gott selber erwählt diejenigen, die in seinem Heiligtum Dienst leisten und seine heilige Herde weiden. Und es sind Geistesgaben (*principalis spiritus; spiritus primatus sacerdotii*), kraft derer der Bischof seine Aufgaben wahrnimmt.

Erinnert man sich daran, daß nach Tertullian die kirchliche Ordnung dazu diene, Spaltungen zu vermeiden, und daß in seinen montanistischen Schriften die Vollmacht zur Sündenvergebung nicht der Kirche als Versammlung der Bischöfe, sondern nur Geistträgern zugesprochen wurde, dann ist hier diese Unterscheidung aufgehoben. Die Amtsträger sind immer auch Geistträger. Wir wissen nicht, wie alt das Weihegebet ist, das Hippolyt mitteilt. Denkbar ist aber, daß es auch in Auseinandersetzung mit gnostischen Positionen aus- oder umgestaltet wurde. Auf Rom und dessen Ordnungs- und Rechtsdenken verweisen – neben dem Bezug auf die Tradition – folgende Elemente: Der Geist wird entsprechend den Funktionen der Amtsträger unterschieden. Dem bischöflichen Führer- oder hohenpriesterlichen Geist sind zugeordnet das Weiden der Herde, der hohepriesterliche Dienst, die Vergebung der Sünden und das Lösen von Bindungen. Aufgabe der Bischöfe ist auch die Lehre, worauf am Schluß von § 1 und, falls beide Schriften von Hippolyt stammen, im Vorwort der *Refutatio* hingewiesen wird. Der Presbyter erhält bei der Weihe und Handauflegung den Geist der Gnade und des Rates (*spiritus gratiae et consilii*), »damit er deinem Volk beistehe und es mit reinem Herzen leite«. Die Presbyter nehmen, und darauf bezieht sich der Geist des Rates, mit dem Bischof am Rat des Klerus teil. Die Diakone, die nicht zu diesem Rat gehören, erhalten den heiligen Geist der Gnade, der Aufmerksamkeit und des Eifers (*spiritus sanctus gratiae et sollicitudinis et industriae*), wobei es vom Bischof abhängt, wie ihr Dienst ausgestaltet ist.⁹⁶

Die Weihe der Amtsträger erfolgt wegen des liturgischen Dienstes⁹⁷ und ist allein Sache des Bischofs. Bei der Weihe eines Presbyters legen auch die Presbyter die Hände auf bzw. »berühren« den zu Weihenden, aber sie weihen bzw. ordinieren nicht, sondern »besiegeln« die Weihe.⁹⁸ In der Zeit der kollegialen Leitung der Gemeinde haben die Presbyter sicher andere Presbyter ordiniert; mit der Herausbildung des Monepiskopats ist dieser Ritus dann umgedeutet worden.⁹⁹ Nur für Alexandrien besitzen wir Zeugnisse, nach denen bis zum dritten Jahrhundert der Bischof von den Presbytern geweiht worden ist.¹⁰⁰

Alle systematischen Unterscheidungen der *Traditio* sind am Geist des römischen Rechts ausgerichtet. Die Gemeinde ist klar in Klerus und Laien bzw. Ordinierte und Nicht-Ordinierte unterschieden; die Kompetenzen der Ämter sind beim Bischof deutlich, bei den Presbytern und Diakonen weniger deutlich umschrieben. Die einzige Ausnahme von der Einteilung in Ordinierte und Nicht-Ordinierte bildet der Bekenner, der schon »des Namens des Herrn wegen verhaftet worden« ist; er hat »den Rang eines Presbyters auf Grund seines Bekenntnisses«. Die Handauflegung ist nur nötig, wenn er zum Bischof geweiht wird.¹⁰¹ »Hinter dieser Vorschrift steht die Überzeugung, daß der Heilige Geist es ist, der Bewährung in der Verfolgung garantiert und daß derselbe Heilige Geist auch die Amtsgnade verleiht.«¹⁰²

Neben dem Klerus führt Hippolyt noch weitere Dienste in der Gemeinde auf, nämlich Witwen, Lektoren, Jungfrauen, Subdiakone und solche, welche die Gabe der Heilung haben; sie alle werden nicht geweiht, sondern erwählt bzw. eingesetzt. Bei Heilern muß sich deren Anspruch in der Wirklichkeit erweisen.¹⁰³

Obwohl die Dreigliedrigkeit des Klerus Hippolyt und Ignatius von Antiochien gemeinsam ist, sind die Unterschiede zwischen beiden nicht zu übersehen. Bei Ignatius fehlt die klare Durchstrukturierung der Gemeinde ebenso wie die Festlegung der Kompetenzen des Bischofs und die Zuordnung spezifischer Geistesgaben zu den Obliegenheiten der Mitglieder des Klerus. Für die Bischöfe und Presbyter werden Begriffe der Herrschaft gebraucht, wie sie teilweise auch im weltlichen Ämterwesen oder für die Kaiser üblich waren, so *potestas* (ἐξουσία) für die Amtsgewalt, *gubernare*, Führergeist (*principalis spiritus*); die Bischöfe sind Nachfolger der alttestamentlichen Herrscher und Priester (*principes et sacerdotes*).¹⁰⁴

Insgesamt ist die Stellung des Bischofs bei Hippolyt sowohl durch den Rückgriff auf die Tradition als auch durch den mit dem Amt verbundenen Geist so gesteigert, daß sie kaum noch überbietbar erscheint. Gerade deshalb aber kann sie nicht als ein Meilenstein auf dem Weg zum Papsttum begriffen werden. Denn wenn alle Bischöfe – unbeschadet des besonderen Ansehens bestimmter

Bischofssitze – gleich sind, stellt sich die Frage, wie im Rahmen des bisher betrachteten Prozesses ein Papsttum begründet werden kann. Genau an diesem Punkt entzündete sich die Auseinandersetzung zwischen Stephan von Rom und Cyprian von Karthago.

e) *Cyprian von Karthago*

Cyprian, der 248/9–258 den karthagischen Bischofsstuhl innehatte, war ein glühender Verfechter der Einheit der Kirche. In die Zeit seines Pontifikats fielen die ersten allgemeinen Christenverfolgungen im Römischen Reich, nämlich die des Decius und des Valerian. Im Zusammenhang mit ihnen kam es in der römischen und karthagischen Gemeinde zu Auseinandersetzungen um die Frage, ob *lapsi*, also solche, die in den Verfolgungen schwach geworden waren, z. B. heilige Bücher ausgeliefert oder den heidnischen Göttern oder dem Kaiser geopfert hatten, wieder in die Gemeinden aufgenommen werden sollten. Ein zweites Problem führte zu einer Spaltung zwischen dem afrikanischen Episkopat und dem Bischof von Rom: Sollten Christen, die in häretischen Gruppen getauft worden waren, noch einmal getauft werden, wenn sie zu orthodoxen Gemeinden übertraten? Stephan von Rom verneinte die Frage. Für Cyprian dagegen gab es nur eine Taufe, nämlich die in den orthodoxen Gemeinden; von Häretikern Getaufte mußten deshalb nicht wiedergetauft, sondern überhaupt erst getauft werden.

Im Frühjahr 251 veröffentlichte Cyprian seine Schrift »Über die Einheit der katholischen Kirche« (*De catholicae ecclesiae unitate*). Die Interpretation dieses Traktats, dessen Gesamttenor klar ist (vgl. unten), wurde lange Zeit erschwert dadurch, daß das am Anfang der eigentlichen Argumentation stehende Kapitel 4 in zwei Fassungen überliefert ist.

Häresien und Schismen, so führt Cyprian in Kapitel 3 aus, entstünden dadurch, daß man nicht auf den Ursprung der Wahrheit zurückgehe. Der Erweis dieses Ursprungs – damit setzt Kapitel 4 ein – bedürfe keiner langen Abhandlung. Es folgt die Szene in Caesarea Philippi mit der Beauftragung des Petrus, dazu wird Joh 21, 17 zitiert (»Weide meine Lämmer«) mit der Konsequenz: »Auf ihn

(*illum*, sc. Petrus) baut er die Kirche, und ihm (*illi*) übergibt er die Schafe zum Weiden. Und obwohl er allen Aposteln gleiche Gewalt (*parem potestatem*) zuteilt, errichtete er dennoch eine *cathedra* und regelte durch seine Autorität den Ursprung und das Wesen (*originem atque rationem*) der Einheit. Auch die übrigen (Apostel) waren das, was Petrus war, aber der *primatus* wird Petrus gegeben und (so) eine Kirche und eine *cathedra* herausgestellt. Und Hirten sind alle, aber eine Herde bietet sich dar, die von allen Aposteln einmütig geweidet werden soll.« Die Passage schließt mit zwei rhetorischen Fragen: »Wer an dieser Einheit der Kirche nicht festhält, kann der meinen, am Glauben festzuhalten? Wer die *cathedra* des Petrus, auf dem die Kirche gegründet ist, verläßt, kann der darauf vertrauen, in der Kirche zu sein?«

Da in dieser Passage die Stellung des Petrus stark hervorgehoben zu sein scheint, wird sie in der Forschung als Primacy Text (PT) bezeichnet. Im Textus Receptus (TR) – so genannt, weil er in die meisten handschriftlichen Überlieferungen eingegangen ist – erscheint Petrus (außer in Mt 16, 18f.) nur noch einmal. Joh 21, 17 entfällt, dafür werden zur Erläuterung der gleichen Gewalt der Apostel der Sendungsauftrag an alle Jünger und die Übertragung der Vergebungsvollmacht an sie bei Joh 20, 21–23 zitiert. Die Begriffe *cathedra* und *cathedra Petri* fehlen. Statt »aber der *primatus* wird Petrus gegeben« heißt es nun: »aber der Anfang geht von der Einheit aus« (*sed exordium ab unitate proficiscitur*). Zur Betonung der Einheit der Kirche werden schließlich das Hohelied (6, 9) und Paulus (Eph 4, 4f.) angeführt.

Bis heute ist unklar, welcher von beiden Texten zuerst formuliert wurde und ob beide von Cyprian stammen. Meines Erachtens sprechen gute Gründe – vor allem formale und stilistische – für PT als Erstfassung und gibt es keine entscheidenden Argumente dagegen, beide Fassungen Cyprian zuzuweisen.¹⁰⁵ Man kann diese Fragen aber auf sich beruhen lassen, da sich heute bei fast allen Interpreten die Auffassung durchgesetzt hat, daß trotz der skizzierten Unterschiede beide Texte im wesentlichen dasselbe aussagen. Danach hat Christus die Kirche auf Petrus aufgebaut und damit

den Ursprung der Einheit der Kirche gesetzt. Der Primat, den Petrus erhält, ist – dafür gibt es genügend Parallelbelege bei Cyprian – in einem zeitlichen Sinn zu verstehen,¹⁰⁶ d. h. um ein Zeichen der Einheit zu setzen, wurde Petrus zuerst beauftragt und ist die römische Kirche die *ecclesia principalis*.¹⁰⁷ Im übrigen erhielten alle Apostel die gleiche Gewalt wie Petrus, dessen *cathedra* deshalb auch nicht als Lehrprimat interpretiert werden kann; vielmehr haben alle Apostel nach der nachösterlichen Beauftragung und damit in der Gegenwart auch alle Bischöfe diese *cathedra* inne.

Damit wird das Herrenwort an Petrus »zum Gründungsakt der Episkopalkirche. Petrus erscheint als Träger des Symbols der verfassungsrechtlichen Einheit«. ¹⁰⁸ »Diese Einheit müssen vor allem wir Bischöfe, die in der Kirche den Vorsitz haben, standhaft festhalten und schützen, damit wir den Episkopat selbst als einen und ungeteilten erweisen ... Der Episkopat ist einer, an dem als ganzem (*in solidum*) jeder Einzelne Anteil hat.«¹⁰⁹ Cyprian greift hier auf das römische Rechtsinstitut der Solidarobligationen zurück und macht so deutlich, »daß jeder Bischof mit dem ganzen einheitlichen Episkopat in Beziehung steht, auf ungeteiltes Kirchenregiment in seiner Gemeinde Anspruch hat«. ¹¹⁰ Das schließt, obwohl Cyprian Petrus und dem römischen Bischof eine hohe Autorität zuschreibt und häufig selber mit ihm korrespondiert,¹¹¹ besondere rechtliche Prärogativen Roms aus.

In seiner Gemeinde hat der Bischof eine wahrhaft monarchische Stellung. Er ist vom Herrn auserwählt und eingesetzt und den Aposteln gleichgestellt.¹¹² Er hat die kirchlichen Ämter durchlaufen und nicht selber das Bischofsamt erstrebt; die ganze Gemeinde hat seiner Wahl zugestimmt – darin manifestiert sich die Erwählung durch Gott –, und durch die Weihe ist er in den Kreis der Bischöfe aufgenommen worden.¹¹³ Als Vorsteher und Steuermann regiert er seine Gemeinde mit priesterlicher Autorität und Vollmacht. »Nur das mit dem Bischof geeinte Volk und die ihrem Hirten anhängende Herde bildet die Kirche ... Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof, und wenn einer nicht mit dem Bischof ist, ist er auch nicht in der Kirche.«¹¹⁴ Nach göttlichem Gesetz (*divina lege*) ist

»die Kirche auf die Bischöfe gegründet und werden alle kirchlichen Handlungen durch eben diese Vorgesetzten geleitet«. ¹¹⁵ Cyprians Vorstellung von der Bischofsgewalt lehnt sich in der Terminologie und in der Sache an die staatsrechtlich definierte Amtsgewalt der römischen Oberbeamten an. Beide Gewalten werden als *pote-stas* bezeichnet; das Amt geht unmittelbar vom Vorgänger auf den Nachfolger über bzw. wird von Nachbarbischöfen übertragen, ohne an das Volk zurückzufallen. Die Bischöfe verwalten »rechtmäßig« (*legitime*) ein Amt (*honus, munus, officium*); Cyprian spricht auch von *administratio ecclesiae, episcopatum gerere*. ¹¹⁶ Ihre Anordnungen – Cyprian greift mit ihnen auf die »Terminologie der magistratischen Kundgebungen« zurück ¹¹⁷ – sind Vorschriften (*praecepta* und *mandata*), welche unmittelbar auf die unveränderbare *lex divina*, d. h. die Botschaft Christi, das Alte Testament und die Anordnungen der Apostel, zurückgehen. Das Leben der Kirche beruht also auf einer umfassenden Rechtsordnung, ¹¹⁸ wobei die praktisch-ethischen Forderungen als *disciplina* bezeichnet werden, die mit der *lex* in einer engen Beziehung steht. ¹¹⁹

Erst auf einer solchen Grundlage wird die monarchische Stellung des Bischofs in der Gemeinde verständlich; denn er ist es, der das göttliche Gesetz verbindlich auslegt und dem allein die Bußgewalt zukommt. ¹²⁰ Als Garant der Rechtgläubigkeit und der Einheit der Gemeinde ist er nur Gott verantwortlich. ¹²¹ Gegenüber Tertulian bedeutet diese Konzeption eine gewaltige Steigerung bischöflicher Macht. Das Bischofsbild der *Traditio apostolica* hat Cyprian ausdifferenziert und vor allem rechtlich untermauert.

Abgesehen von der monarchischen Stellung des Bischofs und dem Fehlen eines vom Klerus unabhängigen Rates sind die Ämterstrukturen in der christlichen Gemeinde mit denen der antiken Stadt vergleichbar: Die Amtsträger werden ordiniert. Ihre Position wird mit Ehre (*honor*) oder Würde (*dignitas*) umschrieben. Es gibt verschiedene Stufen (*gradus*) der Ämterhierarchie; die Amtsführung wird als Pflicht (*officium*) oder Dienst (*ministerium*) bezeichnet, die Inhalte des Dienstes als Leiten und Verwalten (*regere, administrare*) oder auch als Sorge (*cura, sollicitudo*). ¹²²

Vom Klerus insgesamt ist das Volk (*plebs*) klar abgehoben. Dessen Zustimmung ist für die Einsetzung eines Bischof erforderlich. Einen unwürdigen Bischof muß das Volk ablehnen, d. h. ihm die Gemeinschaft aufsagen – die Formen dafür sind unklar. Schließlich wirkt das Volk im öffentlichen Bußverfahren durch Willensäußerungen (z. B. Empfehlungsbriefe) mit.¹²³

Wenn der Bischof nur Gott verantwortlich ist, so ist zu fragen, wie denn die Einheit der Gesamtkirche gesichert werden kann. Cyprian beschwört zwar die enge Verbindung der Bischöfe untereinander,¹²⁴ muß aber selber erfahren, daß es Bischöfe gibt, die sich von der Einheit lossagen. Organisatorische Mittel der Einheitssicherung sind zunächst die *litterae episcopales*, d. h. Briefe, in denen Bischöfe ihren Amtskollegen ihre Wahl anzeigen; die Antworten darauf gelten als Anerkennung der Wahl. Cyprian schickt überdies einmal ein Namensverzeichnis aller rechtgläubigen afrikanischen Bischöfe nach Rom.¹²⁵ Brieflichen Austausch gibt es auch zu theologischen Fragen. Ferner werden unter Cyprian die *conclia Africae*, Synoden der afrikanischen Kirche, zu einem wichtigen Instrument einer Einigung zwischen den Gemeinden;¹²⁶ das Verfahren der Synoden scheint dem des römischen Senats nachgebildet zu sein: Sie werden vom ranghöchsten Bischof geleitet. Es werden keine Abstimmungen veranstaltet, sondern die Teilnehmer sprechen nacheinander und können dabei den Äußerungen ihrer Vorredner beipflichten oder sie ablehnen und eigene Gesichtspunkte geltend machen. – Schließlich können sich die Nachbarbischöfe eines Kollegen, der entweder als unwürdig gilt oder häretische Meinungen vertritt, an die entsprechenden Gemeinden und an Bischöfe wenden, die hohe Autorität genießen, also z. B. an den Bischof von Rom oder an Cyprian selber.

Zwei solche Fälle sind aus dem Briefwerk Cyprians bekannt. Der Bischof Marcianus von Arles erwies sich als ein Anhänger des aus der Kirche ausgeschlossenen Novatian. Der Bischof von Lyon wandte sich deshalb an Stephan von Rom und mehrfach an Cyprian. Dieser forderte Stephan von Rom auf, an die gallischen Bischöfe und an die Gemeinde von Arles zu schreiben, damit Mar-

cianus durch einen anderen ersetzt werde. Einen neuen Bischof sollte die betroffene Gemeinde selber zusammen mit den Nachbarbischöfen wählen.¹²⁷

Der zweite Fall betrifft die spanischen Bischöfe von León und Merida, die sich während der Verfolgungen durch die Erschleichung von Opferzeugnissen befleckt hatten; an ihrer Stelle waren deshalb neue Bischöfe gewählt worden. Einer der Betroffenen, Basilides, hatte sich nach Rom gewandt, und Stephan hatte entschieden, er solle wieder in das Bischofsamt eingesetzt werden. Die Spanier suchten nun Hilfe bei Cyprian, der die Angelegenheit auf dem Herbstkonzil 254 behandeln ließ. Er erklärte die Absetzung für rechtes; Stephan sei schlecht informiert gewesen und getäuscht worden.¹²⁸

Weder Stephan von Rom noch Cyprian kommt hier oberste Entscheidungsgewalt zu. Sie werden angerufen wegen ihrer mit ihrem jeweiligen Bischofssitz und der Person verbundenen Autorität. Es handelte sich um Fälle, in denen Bischöfe nicht das geforderte untadelige Leben geführt hatten (Spanien) oder schon verurteilte theologische oder disziplinarische Positionen vertraten (Marcianus), demnach »nicht mit den übrigen (Bischöfen) an der Wahrheit des Heiligen Geistes« festhielten.¹²⁹ In beiden besprochenen Fällen haben sich die Bischöfe durch ihre Vergehen und ihre Lehre gleichsam selber von der Kirche losgesagt. Unter strikt formalen Gesichtspunkten stand freilich das Verhalten Cyprians im Gegensatz zu seiner Forderung, jeder Bischof sei nur Gott verantwortlich. Noch offensichtlicher wird diese Spannung, wenn Cyprian bei zwei Gelegenheiten Gehorsam von Bischöfen gegenüber Konzilsbeschlüssen fordert.¹³⁰ Im Ketzertaufstreit hat er diese Position aufgegeben und mehrfach die Eigenverantwortung der Bischöfe herausgestellt.

Hier war freilich sein Widersacher der römische Bischof selber, dem Cyprian immer eine wichtige Funktion für die Einheit der Kirche zugeschrieben hatte. Stephan berief sich für seine Auffassung – eine erneute Taufe der von Häretikern Getauften sei unnötig; die Handauflegung zur Buße genüge – auf die römische Tradition sowie auf Gebote des Petrus und Paulus; Cyprian stellte dem die Tradition

der afrikanischen Kirchen gegenüber. Stephan »forderte schließlich – so scheint es – für seine Entscheidung besondere Autorität, weil er der Nachfolger Petri sei«; ob er sich dafür auf Mt 16, 18 f. bezogen hat, ist aber unklar.¹³¹ Im Verlauf des Streites kündigte er Cyprian und östlichen Kirchen, die seine Entscheidung ablehnten, die Gemeinschaft auf.

Zwei Vorstellungen von der Einheit der Kirche prallten also aufeinander. Sah Cyprian sie wesentlich im Liebesbund der Bischöfe verwirklicht, was gegenseitige Korrekturen nicht ausschloß, schwebte Stephan offenbar eine zentrale Stellung Roms vor, ohne daß sich genau sagen ließe, wie diese begründet wurde und wie weit sie reichte. Jedenfalls wollte Stephan Einheit offenbar nicht nur in Fragen der Lehre, sondern auch in solchen des Ritus und der Disziplin, während für den kleinasiatischen Bischof Firmilian, der auf Cyprians Seite stand, Differenzen in diesen Bereichen »wegen der Verschiedenheit der Orte und Menschen« (*pro locorum et hominum diversitate*)¹³² kein Grund waren, den Frieden und die Einheit der Kirche aufzugeben. Diesen Standpunkt vertrat auch Dionys von Alexandrien in einem Brief an einen römischen Presbyter.¹³³

Der Ketzertaufstreit läßt so eine Aporie in der Herausbildung der kirchlichen Organisation deutlich werden: Auf der einen Seite war – wie etwa die *Traditio apostolica* und die Schriften Cyprians bezeugen – die Stellung des Bischofs so gestärkt worden, daß eine einfache Weiterentwicklung im Hinblick auf die monarchische Stellung e i n e s Bischofs in der ganzen Kirche schwer zu begründen war. Auf der anderen Seite mußte die Einheit der Kirche angesichts der Autonomie der einzelnen Bischöfe prekär bleiben. Regionalsynoden konnten zwar einzelne Bischöfe einbinden, aber nicht, wie schon der Osterfeststreit deutlich gemacht hatte, Differenzen zwischen verschiedenen Regionen überbrücken.

Die Rechtskultur, auf der Cyprian aufbaute, war lateinisch geprägt. Das gilt nicht für seine Position im Ketzertaufstreit. Die Ablehnung der Ketzertaufe war ekklesiologisch begründet. Aber diese Begründung war vielleicht auch abhängig von provinziellen Traditionen des afrikanischen Christentums, die durch besondere

Reinheitsvorstellungen, die Bedeutung von Sühne und Heiligung gekennzeichnet waren und dann ja auch im Donatismus weitergewirkt haben.¹³⁴

Stephan und Cyprian beriefen sich auch auf die Traditionen ihrer Kirchen. Für beide war »Tradition« positiv besetzt, wenn sie mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmte.¹³⁵ Wenn aber Stephan auch die »Gewohnheiten« (*consuetudines*) der römischen Kirche anführte,¹³⁶ konnte ihm Cyprian widersprechen: »Bei Vorschriften darf man sich nicht auf die Gewohnheit berufen, sondern die Vernunft (*ratio*) muß siegen.«¹³⁷ Und noch schärfer: »Denn Gewohnheit ohne Wahrheit ist ein veralteter Irrtum« (*vetustas erroris*).¹³⁸ Die Wahrheit als offenbare war also für Cyprian – wie schon für Tertullian – rational zugänglich. Gewohnheiten konnten der Wahrheit widersprechen.¹³⁹

In Afrika gab es schon zu Tertullians Zeit unterschiedliche kulturelle Einflüsse. Sie kommen auch im Denken Cyprians zum Ausdruck. Die Kirche als Liebesbund der Bischöfe ließ keine primatiale Stellung eines Bischofs zu, und bis zum Vandaleneinfall hat die afrikanische Kirche ihre Selbständigkeit gegenüber Rom konsequent behauptet. Andererseits haben sein Verständnis der Kirche als einer verfassungsrechtlichen Einheit und vor allem sein auf das römische Staatsrecht gegründetes Bischofsbild Fundamente geschaffen, auf denen auch das werdende Papsttum aufbauen konnte. »Mit Cyprian ist ... das wesentliche institutionelle Vokabular der westlichen Kirche vorhanden.«¹⁴⁰

Der römische Bischof hat, wie das Konzil von Nikäa bezeugt, in vorkonstantinischer Zeit eine starke Stellung als Metropolit über Mittel- und Süditalien und die angrenzenden Inseln erlangt. Darüber hinaus genießt er großes Ansehen als Bischof der Stadt, in der die beiden Apostelfürsten wirkten und das Martyrium erlitten. Er kann Sprecher und Ansprechpartner für die westliche Kirche sein, an den sich auch die Bischöfe aus dem Osten wenden, aber er hat über sein Metropolitangebiet hinaus keine jurisdiktionellen Rechte über den Okzident oder den Orient. Vielleicht ist seine Stellung am besten als die eines Kommunikationszentrums in der westlichen

Kirche und für sie zu beschreiben, eine Stellung, die auf der besonderen apostolischen Tradition Roms beruhte. Damit leistete Rom auch einen wichtigen Dienst für die Einheit der Kirche.