

Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian

von Pastor Günter Klein, Bonn

Die geschichtliche Stellung Cyprians ist bekannt und vielfach beschrieben.¹ Unlängst noch hat Hans Freiherr von Campenhausen gezeigt, daß sie den „Schlußpunkt einer Entwicklung“ bezeichnet, in deren Verlauf „die einseitige Autorität des Amtes . . . zu ihrer vollen Ausbildung“ gekommen war.² Daß Cyprian andererseits auch den Anfang einer neuen Epoche markiert, sofern er „das kirchliche Denken des römischen Katholizismus bis auf diesen Tag (bestimmt)“, wird ebenso von ihm unterstrichen³ und offensichtlich nur aus Gründen der Themabegrenzung nicht im Einzelnen dargestellt.

Ist es aber richtig, daß sich „jede Interpretation notwendig in einem Zirkel (bewegt)“, sofern „das einzelne Phänomen . . . einerseits aus seiner Zeit (und Umgebung) verständlich (wird), . . . andererseits sie selbst erst verständlich (macht)“,⁴ so kann die Erkenntnis der geschichtlichen Stellung Cyprians so lange nicht völlig befriedigen, als nicht zugleich der Versuch gemacht wird, die Theologie des Kirchenvaters aus ihrem eigenen Wesen heraus zu verstehen.⁵ Nach dieser Seite hin wird die Frage, die sich mit der Gestalt Cyprians für die christliche Kirche erhebt, kaum jemals aus-

¹ Reiche Literaturhinweise neuerdings bei J. Quasten, *Patrology*, vol. II, *The Ante-Nicene Literature after Irenäus*, Utrecht u. Antwerpen 1953, S. 340 ff.

² *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Beiträge zur historischen Theologie 14, 1953, S. 330; vgl. das vorangehende Kapitel über „Cyprian und das Bischofsamt“, S. 292–322.

³ a.a.O. S. 294.

⁴ R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen II*, 1952, S. 223.

⁵ Zuweilen freilich wird bezweifelt, ob Cyprian überhaupt als Theologe zu begreifen sei; vgl. z. B. Quasten a.a.O. S. 373: „. . . the man of action rather than of thought . . .“ Aber der Hinweis auf die Tatsache, daß alle Äußerungen Cyprians im Dienste seiner Kirchenpolitik stehen, ist kein Argument. Quasten konstatiert selbst a.a.O. die „theological authority“, die Cyprian für die Folgezeit darstellte. Inwiefern seine für den Tageskampf bestimmten Sätze tatsächlich von einem einheitlichen theologischen Denken normiert werden, kann nur in der Durchführung der Einzelinterpretation gezeigt werden.

drücklich entfaltet. Sätze wie: „Cyprian ist Abendländer, und schon darum spielt die Kirche in seinem Denken eine viel stärkere Rolle“ (scil. als bei Origenes)⁶ bereiten diese Fragestellung nur erst vor. Was war es denn, das im Abendländer Cyprian den abendländischen Traditionen entgegenkam?⁷ Was war es, das ihn bei der Fortbildung der Traditionen leitete? Geschmeidigkeit und taktische Klugheit,⁸ „Elastizität und Anpassungsfähigkeit“?⁹ Aber was veranlaßte ihn, solche Fähigkeiten zu entwickeln? Schließlich: Wodurch wurden die Gedanken Cyprians so bedeutsam — nur durch die „Wucht“,¹⁰ mit der er sie vertrat?

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, die leitenden Aussagen Cyprians auf die existentielle Grundverfassung hin abzuhören, die sie hervortrieb und damit den hermeneutischen Bezugspunkt zu gewinnen, um den sich die (zum größten Teil in der Tradition schon bereitliegenden) Motive zu einer neuen gegliederten Ganzheit gruppieren. Nur wenn sich das Denken Cyprians in dieser Weise als Ausdruck eines „geschichtlichen Selbstverständnisses“¹¹ darstellen ließe, das in einer bestimmten Situation zu deren Bewältigung spontan erwuchs, würde das Maß des Einflusses wahrhaft verständlich werden, den es „bis auf diesen Tag“ ausübt — falls sich nämlich zeigen sollte, daß in diesem Selbstverständnis eine Grundmöglichkeit für die Kirche aufgedeckt blieb, sich in ihrem Sein zu verstehen.

Die Theologie Cyprians ist, auf ihren Gegenstand gesehen, Lehre von der Kirche;¹² die Frage nach den existentiellen Fundamenten seiner Theologie ist deshalb als die Frage nach der hermeneutischen Struktur seines Kirchengedankens konkret zu entfalten.

⁶ v. Campenhausen a.a.O. S. 292.

⁷ Vgl. die (nicht nur für die Erforschung der Gnosis gültige) Kritik, die H. Jonas am „Vorrang der Vergangenheit als Prinzip der Erklärung“ übt. „Die jeweilige geschichtliche Gegenwart möglichst als eindeutige Resultante der Vergangenheit zu begreifen, ist eine methodische Grundhaltung dieser Geschichtsbetrachtung . . . Mit ihrem ganzen Erkenntnisentwurf ist sie im Vorhinein . . . auf die Schichten der ablösbaren, übernehmbaren, transportablen Gehalte (verwiesen), die . . . ihre eigene Kausalität entwickelt. Unbeantwortet und ungestellt bleibt aber dann die Frage, warum . . . gerade diese Motive aufgenommen . . . wurden, von welcher Tendenz diese Aufnahme geleitet war usw.“ (Gnosis und spätantiker Geist, I, Die mythologische Gnosis, Forschungen zur Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments, N. F. 33, ²1954, S. 24 f.).

⁸ Vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 293.

⁹ Ebd. S. 319.

¹⁰ Ebd. S. 294.

¹¹ W. Kamlah, Christentum und Selbstbehauptung, 1940, S. 193; Christentum und Geschichtlichkeit, 1951, S. 151.

¹² „ . . . his teaching on the nature of the Church . . . forms the centre of his thought“, sagt auch Quasten a.a.O.

I. Die Bedeutung des Schismas für die Ausarbeitung des Kirchengedankens bei Cyprian

1. Das Problem

In seiner Polemik gegen das Schisma¹³ bringt Cyprian das Gleichnis von der Sonne, die eine Separation einzelner Lichtstrahlen nicht zulasse, gelegentlich auf die Formel: *divisionem lucis unitas non capit*.¹⁴ Dementsprechend kann er¹⁵ für die Kirche folgern: *scindi unitas non potest* (I, 231, 9; vgl. II, 615, 25; 752, 18). In auffallendem Widerspruch zu diesem Gedanken räumt er dagegen I, 211, 17 die Möglichkeit des *scindere unitatem*, 599, 17 die Wirklichkeit des *corpus scissum* ein. Bestreitet er II, 614, 9, *ut unitas iugiter et in totum vitietur*, so ist auch damit die Möglichkeit eines *temporaliter et particulatim vitari* indirekt zugestanden.

Wie ist diese Unausgeglichenheit der Gedanken zu erklären? Zunächst ist klar, daß der Grundsatz des *scindi non posse* der Interpretation bedarf. Denn je nach der Tendenz, die sich mit ihm verbindet, kann er sowohl zur Verketzerung eines jeden innerkirchlichen Gegners treiben (jedes *scindere* geschieht *ipso facto extra ecclesiam*) als auch seine Duldung vorbereiten (*sub specie unitatis ecclesiae* ist ein *scindere* grundsätzlich ausgeschlossen). In dieser zweiten Fassung kann der Gedanke dem Verständnis der Kirche als einer Größe des Glaubens vorarbeiten, der die Bewahrung der *unitas ecclesiae* dem Herrn der Kirche anvertraut und darum mit der Verketzerung innerkirchlicher Gegner zurückzuhalten vermag.

Cyprian aber vertritt den Grundsatz zweifellos in der ersten Fassung, wie schon aus der Charakteristik der Schismatiker als *antichristi* (II, 750, 11) und allem vorab aus der selbstverständlichen Nebenordnung von Schisma und Häresie erhellt (vgl. I, 211, 16; II, 471, 24). Doch enthüllt er die Problematik seines Standpunktes aufschlußreich in jenem gleichsam widerwilligen Zugeständnis der Möglichkeit des *scindere unitatem*. Die Tatsache der Kirchenspaltung ist zu offenkundig und weitreichend, als daß die Auskunft genügen könnte, jedes *scindere* als solches ereigne sich *extra ecclesiam* und sei deshalb für die *unitas ecclesiae* irrelevant. Die Situation der Kirchenspaltung nötigt Cyprian zu einer Präzisierung seines Kirchengedankens und, in eins damit, zu einer Präzisierung seines Verständnisses des Schismas selbst.

¹³ In erster Linie wahrscheinlich gegen das novatianische; vgl. Quasten a.a.O. S. 349.

¹⁴ S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, recens. Hartel (CSEL III, I—III), Wien 1868—1871; I, 214, 8.

¹⁵ Vielleicht in antithetischer Aufnahme eines gegnerischen Grundsatzes; vgl. K. Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung, Theol. Quartalschrift 94, 1912, S. 102.

2. Die Irrelevanz des schismatischen Selbstverständnisses

Cyprian bemerkt am Schisma eine eigentümliche Verhülltheit. Auch das Schisma kennt nämlich — entgegen seiner Bezeichnung — ein colligere (I, 215, 3), eine Art pax (I, 209, 13), es trägt das nomen christianum (I, 211, 15), es besitzt die rechtmäßigen Formeln des Taufsymbols und der Trinitätslehre (ep. 69, 7 = II, 756), ja, es weiß von einer Art fides (I, 212, 1). Gleichwohl sieht sich Cyprian nicht veranlaßt, diese Begriffe des gegnerischen Selbstverständnisses auf ihren Inhalt hin zu diskutieren. Er vermißt bei dem Gegner zwar angeblich den redditus ad veritatis originem (I, 212, 3) und unterstellt ihm auch gelegentlich alienas doctrinas (I, 227, 6), ohne jedoch auf deren Inhalt einzugehen. Daß eine Kritik des schismatischen Selbstverständnisses den Katholiken faktisch auch gar nicht möglich wäre, wird durch die Behauptung zugedeckt, nicht aufs discernere schisma komme es an (II, 750, 4). Vielmehr ist das conventiculum als solches ein Ereignis des relinquere originem veritatis (I, 220, 23). Das in nomine Christi colligi (ebd. Z. 21) hat das convenire cum corpore ecclesiae (ebd. Z. 19), das esse posse filius Dei das natus esse in ecclesia (II, 804, 1) zur Bedingung seiner Möglichkeit.

Daß dieser radikale Verzicht auf eine Diskussion des schismatischen Selbstverständnisses das Problem auf durchaus ungewöhnliche Weise angeht, erhellt aus den Fragen des Antonian und des Magnus an Cyprian, die beide eine dogmatische Abklärung des Gegensatzes vermissen. Bemüht sich Cyprian diesem gegenüber noch krampfhaft um die Konstruktion eines dogmatischen Dissensus (ep. 69, 7), so erklärt er jenem rundweg: scias nos . . . nec curiosos esse debere quid ille (scil. Novatian) doceat (II, 642 5). Einen Anspruch auf solches debere kann der nicht geltend machen, qui foris docet (ebd. Z. 6).

3. Das Schisma als unsittliches Phänomen

Vielmehr kommt es entscheidend auf den geschichtlichen Ort an, an dem christliches Selbstverständnis laut wird. Er entscheidet vorab über die Lauterkeit oder Unlauterkeit der Motive. Praeter ecclesiam wird das colligere zum spargere (I, 215, 4), die pax zur imago pacis (I, 209, 13), das nomen christianum zum titulus (I, 211, 16), der Glaube an die remissio peccatorum zum mendacium (II, 756, 15) und praetextum (I, 212, 1). Ja, das non convenire cum corpore ecclesiae macht, da nur in ecclesia unanimes habitant (I, 217, 17), sogar die abstrakte Möglichkeit fraglich, überhaupt noch cum aliquo convenire (I, 220, 19), sodaß Cyprian die Antithese ecclesia — schisma auch mit den Begriffen concordia — discordia (I, 221, 18), caritas — odium (II, 806, 7) umschreiben kann. Ist doch das Schisma motiviert durch die discordia zeli (I, 222, 1) der perversa mens (I, 218, 15). Furor (II, 620, 3), pravitas (II, 621, 11), audacia temeritatis (I, 226, 11) beherrschen den Schismatiker, qualifizieren ihn zum peccator (ebd., Z. 1) und zum fugiendus (I, 225, 25), und noch die Sprache seines Gewissens verrät die Herrschaft einer voluntas sacrilega (II, 731, 8).

4. Das Schisma als eschatologisches Phänomen

Die Antithese Kirche — Schisma, die sich unter sittlichem Gesichtspunkt als die von caritas und odium beschreiben läßt, gerät aber darüber hinaus sogar unter eschatologischen Aspekt und erscheint dort für Cyprian als Antithese von spes und desperatio (II, 806, 6), lux und tenebrae, immortalitas und mors (II, 773, 6). Folgerichtig versteht Cyprian das Schisma in Analogie zur Häresie¹⁶: non habent spiritum sanctum (II, 759, 6); es zählt zu den insidiae diaboli (I, 228, 2). Desgleichen fixiert der Begriff der rebellatio, ursprünglich in staatsrechtlicher Terminologie wurzelnd,¹⁷ in der Beziehung auf Christus als rebellatio contra Christi pacem einen eschatologischen Sachverhalt (I, 441, 13). Cyprian kann die eschatologische Auszeichnung des Schismas mit der Charakteristik des Schismatikers als antichristus (II, 750, 11) und mortuus (II, 772, 12) auch auf diesen übertragen. Die Schismatiker haben mit dem Akt ihrer Separation gewissermaßen die längst fällige Exkommunikation nachträglich selbst an sich vollstreckt, da von ihnen gilt: et si intus essent eiciendi fuerant (II, 732, 14). Seine Radikalität erreicht dieses Verständnis des Schismas als eines eschatologischen Phänomens endlich in dem Gedanken, daß das Schisma als amissio des prius fuisse sogar die *Vergangenheit* des Schismatikers qualifiziert (II, 642, 9).

5. Die Idee zeitlicher Priorität und ihr Zusammenbruch

Die eigentümliche Verlegenheit einer Polemik, die den Gegner erledigen muß, ohne sein Selbstverständnis antasten zu können, meldet sich aber unüberhörbar in dem Versuch, den Dissensus mit dem Gegner am Leitfaden der Idee zeitlicher Priorität aufzureihen. Mit dem Verständnis des postmodum als eines konstitutiven Strukturmoments des Schismas (I, 220, 23) gegenüber dem nemo ante der Großkirche (II, 630, 1) scheint die Diskussion in der Tat unter ein objektives Kriterium gebracht zu sein. Im Streit um die Ketzertaufe stellt sich jedoch alsbald heraus, daß dieser formalisierte Grundsatz jedem zufälligen praevenire in einer Streitsache dienstbar gemacht werden kann (II, 798, 3), sodaß Cyprian gezwungen ist, ratio (II, 773, 10) und veritas (II, 787, 9; vgl. 712, 25) kritisch gegen die consuetudo auszuspielen und damit die grundsätzliche Irrelevanz der Idee zeitlicher Priorität anzuerkennen. Freilich versteht Cyprian veritas nie als allgemeine Wahrheit, sondern er läßt sie durch die origo divinae traditionis (II, 808, 1), die traditio wiederum durch ihr unde (II, 800, 8) bestimmt sein. Doch ist die Fragestellung damit nur wieder auf ihren Ausgangspunkt zurückgefallen, denn gerade die Schwierigkeit, die Illegitimität des Schismas

¹⁶ Vgl. dazu E. Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20), 1932, S. 94 f.

¹⁷ A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1930, S. 163.

an dessen Selbstverständnis, und das heißt an dessen Verständnis der *traditio divina* zu demonstrieren, hatte Cyprian ja veranlaßt, die Diskussion auf die Frage nach der zeitlichen Priorität der Konkurrenten zuzuspitzen.¹⁸

6. Die theologische Diktatur des Kirchengedankens

Der einzige Dissensus, den Cyprian zwischen den konkurrierenden Gemeinschaften wirklich aufzuzeigen vermag, bleibt die Differenz ihres geschichtlichen Standortes. Diesem Gesichtspunkt muß deshalb notwendig das ganze ethische und eschatologische Gewicht des Streites zugemutet werden. Das *praeter ecclesiam esse* ist die Ursünde, ja, im Grunde die einzige wahrhaftige Sünde. Cyprian verdeutlicht das an einer Interpretation von Philipper 1, 18 (ep. 73, 14 = II, 788), indem er das *προφάσει καταγγέλλειν*, das für Paulus wie das *ἀληθεία καταγγέλλειν* ein Gegenstand der Freude ist, auf *fratres inordinate ambulantes* bezieht und diese mit den *fratres evangelicam veritatem servantes* den Schismatikern gegenüber zur Gruppe derer, *qui intus in ecclesia sunt*, zusammenfaßt (II, 788, 20). Error und crimen, die I, 231, 6 noch verschiedene Momente am Schisma beschrieben, fallen auf dieser Stufe der Argumentation zusammen: Die eigentliche *pravitas*, der gegenüber jeglicher Unterschied möglicher Existenzweisen innerhalb der Kirche dahinsinkt, ist der schismatische error (II, 621, 11).

So gewinnt der Kirchengedanke, weil einzig an ihm das Selbstverständnis der Großkirche dem Schisma gegenüber sich seiner selbst zu vergewissern vermag, zwangsläufig seine diktatorische Stellung innerhalb der cyprianischen Theologie. Freilich ist mit seiner Erhebung zum beherrschenden Prinzip der Theologie die Auseinandersetzung längst nicht entschieden. Hat die Idee zeitlicher Priorität erst einmal ihre Unzulänglichkeit enthüllt, so ist es dem Schisma ein leichtes, die Souveränität des Kirchengedankens zuzugestehen und sich selbst als die wahre Kirche zu verstehen. Wenn Cyprian demgegenüber geltend macht, daß die *una ecclesia* unmöglich et *intus et foris* sein könne (II, 752, 9), so verdeutlicht er nur das Dilemma, denn gerade die geschichtliche Grenze von *intus et foris* ist ja strittig. Wenn die Auseinandersetzung schon notgedrungen auf eine Diskussion des gegnerischen Selbstverständnisses verzichten mußte, so muß sie, will sie nicht in einen grandiosen Zirkel auslaufen, zumindest den Inhalt des Kirchengedankens diskutieren, um womöglich mit dem Aufweis eines verschiedenen formalen Verständnisses von *ecclesia* endlich das objektive Kriterium zu gewinnen, dessen sie nicht entraten kann. Bevor wir die konkrete Entfaltung des Kirchengedankens bei Cyprian verfolgen, sei die Bedeutung der bisher beschriebenen Problematik für die Geschichte des kirchlichen Selbstverständnisses skizziert.

¹⁸ Die Idee zeitlicher Priorität geht später ein in die klassische Definition des Katholischen bei Vincenz von Lerin (*Commonitorium* II, 3, Jülicher S. 3), während das Verständnis der *veritas* als kritischer Instanz der *consuetudo* bei Gratian zu dauernder Geltung kommt; z. B. *dictum* vor c. 4, D VIII (*Corp. iur. can.*, instrux. Friedberg, I, 1879, Sp. 14): *veritati et rationi consuetudo est postponenda*; vgl. Beck a.a.O. S. 149, Anm. 1.

7. Die geschichtliche Bedeutung der Situation der Kirchenspaltung

a) Das wichtigste Ergebnis der schismatischen Situation ist zweifellos die bis dahin unerhörte Umkehrung des Verhältnisses von Glauben und Gliedschaft an der Kirche. Hier, und nicht etwa erst in der Ausarbeitung der hierarchischen Struktur der Kirche, scheint überhaupt die unvergängliche Aktualität der Frage zu gründen, welche die Erscheinung Cyprians für die Kirche bedeutet. Hatte noch Irenäus den alten Gedanken, daß die Gliedschaft an der Kirche die notwendige Konsequenz des Glaubens an Christus sei,¹⁹ in der Weise festgehalten, daß er *ecclesia* und *spiritus Dei* als Korrelatbegriffe verwendete²⁰ und den *ordo sacerdotalis* der Gläubigen in ihrem Charakter als *iusti* begründet sah,²¹ und hatte Tertullian als Katholik das *verum sacerdotium* ganz ähnlich noch im *spiritu orare* verwirklicht gesehen,²² so kehrt Cyprian das Verhältnis um: Die Gliedschaft an der Kirche macht Gotteskindschaft überhaupt erst möglich (II, 804, 1). Ja, der Kirchengedanke erreicht eine solche Souveränität, daß sein Bezug auf die Existenz des Glaubenden schließlich selbst in solcher Umkehrung mit der Preisgabe des primären Interesses an Lebenshaltung (ep. 73, 14) und Selbstverständnis (II, 642, 5) des Menschen gefährdet erscheint. Der einzig denkbare Ausbruch in die Profanität ist die *segregatio ab ecclesia* (vgl. I, 214, 22 mit Z. 20) als der entscheidenden *dispositio Dei* (I, 226, 4). Von nun an wird ein ungebrochener Hinblick auf Selbstverständnis und Existenzhaltung geschichtlicher Gemeinschaften unmöglich. Die Gliedschaft an der Kirche wird zum undiskutierten Postulat für einen jeden Wahrheitsanspruch (ep. 69, 7 = II, 756), gleichsam zum *articulus stantis et cadentis fidei* (vgl. I, 213, 8). Wie die Kirche gegenüber der Wahrheit den Vorrang hält, so gegenüber der Existenz und in gewisser Weise selbst gegenüber der Liebe (s. u. unter II, 2 b.c). Daß die katholische Theologie nicht nur des Mittelalters eigentlich Ekklesiologie ist und eines eigenen *locus de ecclesia* deshalb im Grunde entraten kann, ist mit dieser Erhebung des Kirchengedankens zum allmächtigen theologischen Prinzip angebahnt.

b) Man muß freilich beachten, daß die Verabsolutierung des Kirchengedankens Cyprian durch das Schisma aufgezwungen worden ist. Wer, wie fast alle Theologen vor ihm, vornehmlich mit Glaubensgemeinschaften zu kämpfen hat, deren Selbstverständnis dem Glauben der eigenen Gemeinschaft klar entgegensteht, hat es offenbar leicht, die Auseinandersetzung auf die Diskussion der Glaubensinhalte zu lenken²³ und das alte Verständnis der Gliedschaft an der Kirche als Konsequenz des Glaubens festzuhalten.

¹⁹ Vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, ⁵ 1931, I, S. 406.

²⁰ Adv. haer. III, 24, 1 (Sagnard S. 398); 11, 8 (S. 194).

²¹ Adv. haer. IV, 8, 3 (Harvey II, S. 167).

²² De orat. 28, Kath. (Reifferscheid-Wissowa, CSEL XX, 1, S. 198).

²³ Gerade wenn man sich von Walter Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Beiträge zur historischen Theologie 10, 1934) und neuerdings von Hans Conzelmann (Was glaubte die frühe Christenheit?, Schweizerische Theologische Umschau 25, 1955, S. 61 ff., bes. Abschnitt V) darüber be-

Die Diskussion mit der Separation steht vor ungleich größeren Schwierigkeiten. Nicht zufällig führt die erste Auseinandersetzung mit einem Schisma, von der die Kirchengeschichte weiß, der Streit des Diotrophes mit dem Verfasser des 3. Johannesbriefes, zu einer Vorbildung des „extra ecclesiam nulla salus“.²⁴

Cyprian, der als erster das Ereignis der Separation theologisch zu bewältigen hat,²⁵ verdeutlicht selbst die eigentümliche Problematik seiner Aufgabe, wenn er sich dagegen verwahrt, daß die Separatisten wegen Fragen der Disziplin den status confessionis proklamieren (ep. 55, 21 = II, 638 f.) und wenn er für sich selbst diese Praxis beharrlich vermeiden will (II, 765, 23 ff.; 778, 5; ep. 73, 26 = 798 f.). In der Tat dürfte zumeist leichtfertige, d. h. für das Selbstverständnis nicht konstitutive Proklamation des status confessionis ein Schisma provozieren. Die folgenschwere Diktatur des Kirchengedankens für das Denken der Großkirche wird aber dadurch angebahnt, daß Cyprian diesen Grundsatz²⁶ nicht durchzuhalten vermag, sondern sich von den Separatisten die Ebene der Diskussion so weit vorschreiben läßt, daß er den von ihnen einmal ausgerufenen status confessionis anerkennt (vgl. II, 588, 18 f.: *accipiat sententiam quam prior dixit*). Die nur geschichtliche Grenze²⁷ zweier Gemeinschaften desselben Glaubens erhält damit, ganz nach Art der Separatisten, eschatologisches Gewicht, sie wird zur Grenze von *intus et foris* (II, 752, 9) mit allen Konsequenzen. Da sie diesen Charakter in Wahrheit nicht hat, kann ihre unterscheidende Funktion nur in der Darstellung ihres geschichtlichen Grenzcharakters verständlich gemacht werden. Das bedeutet aber, daß die bis dahin nur dem glaubenden Verstehen zugängliche Grenze von Kirche und Welt nunmehr für den neutral betrachtenden Blick aufweisbar²⁸ wird. Der mißverständlich so genannte „empirische“ Kirchengedanke hat in diesem Vorgang der Eschatologisierung des Schismas seine Wurzeln.

lehren läßt, daß die Anfänge des Christentums durch eine Vielzahl konkurrierender Ketzereien bestimmt sind, aus deren Neben- und Gegeneinander die rechtgläubige Kirche erst erwächst, wird es besonders deutlich, daß in der ersten Zeit das jeweilige Selbstverständnis im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehen muß.

²⁴ Vgl. E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*, ZThK 48, 1951, S. 303 Anm. 3. Die Verhältnisse lagen hier freilich insofern einfacher, als die Kontrahenten Unterschiede in ihrem Selbstverständnis aufwiesen, die nach Käsemanns Urteil immerhin bis an die „Grenze des kirchlich Erträglichen“ gingen (S. 302).

²⁵ Und für den das Problem der Häeresie nicht aktuell war; vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 309 f.

²⁶ Der eigentlich auf der Linie eines „glaubenden“ Verständnisses des Grundsatzes des *scindi non posse* liegt; vgl. oben unter 1.

²⁷ Der Begriff der „Grenze“ ist dem cyprianischen Sprachgebrauch entnommen (vgl. II, 786, 12: *terminos vitalium fontium*).

²⁸ Der Begriff des „Aufweisbaren“ bzw. des „Vorhandenen“ bleibt im Folgenden streng an dem oben beschriebenen Vorgang orientiert. Als Gegenbegriff schwebt also niemals eine „Unsichtbarkeit“ oder „Idealität“ der Kirche vor, sondern die Verborgenheit ihres eschatologischen Charakters für den Unglauben; zur Sache vgl. v. Campenhausen a.a.O. S. 296: „Das Bild dieser heiligen Kirche bei

II. Die konkrete Entfaltung des antischismatischen Kirchengedankens bei Cyprian

1. Die Darstellung der Aufweisbarkeit der Kirche am Leitfaden der hierarchischen Idee

Die Erkenntnis, daß Kirchenspaltungen durch widerrechtliche Proklamation des status confessionis ausgelöst werden, präzisiert Cyprian II, 730, 3 ff. in der Weise, daß er den Ursprung des Schismas in die Empörung gegen den episcopus verlegt, qui ecclesiae praest. Diese Verlegung erscheint in gewisser Weise natürlich, weil Cyprian die hierarchische Struktur der Kirche als ein Moment ihrer Sichtbarkeit bereits vorfindet.²⁹ Gleichwohl macht sie unter den Voraussetzungen, denen sie bei Cyprian unterliegt, den Ruin des urchristlichen Kirchengedankens komplett. Denn da das Verständnis der Separation als eines eschatologischen Ereignisses das Verständnis der Kirche als eines aufweisbaren Phänomens, wie wir sahen, zur notwendigen Folge hat, fällt mit der Gleichung Schisma = Separation vom Bischof der hierarchischen Struktur der Kirche die bis dahin unerhörte Last zu, die Aufweisbarkeit der Kirche zu garantieren.³⁰

a) Der Hierarch als Garant der eschatologischen Grenze von Kirche und Welt

So sieht Cyprian die Bedeutung schon des Petrus als des Repräsentanten der ceteri apostoli (I, 213, 2)³¹ primär darin, daß er die ecclesia Christi una „monstriert“ (Z. 4) und ihre Einheit „manifestiert“ (Z. 1) — das heißt doch: sie als feststellbare Phänomene garantiert für den betrachtenden Hinblick von jedermann, unter Absehung vom Glauben. Diese Funktion des Petrus geht in der Folge auf die Bischöfe über als auf diejenigen, qui apostolis vicaria ordinatione succedunt (II, 729, 20): Die eschatologische Grenze der una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa fällt nun zusammen mit der geschichtlichen Grenze des

Cyprian ist konkret soziologisch gedacht. Sie ist unbeschadet ihres geistlichen Sinnes wie schon bei Tertullian vor allem sichtbare, menschliche Gemeinschaft, und sie erscheint — über Tertullian hinaus — ausschließlich in dieser Form . . .“

²⁹ Vgl. z. B. Irenäus, IV, 33, 7 (Harvey II, S. 262): character corporis Christi secundum successionem episcoporum.

³⁰ Die Idee der Hierarchie erscheint bei Cyprian unter dem Titel des episcopatus (z. B. I, 213, 15; II, 600, 17; 739, 22). Der Streit um das Verhältnis von episcopatus und episcopus, der sich hauptsächlich um die Interpretation des Satzes: episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur (I, 214, 1 f.) und in ihm um das Verständnis des in solidum dreht (Beck a.a.O. S. 153 ff.: Begriff des Privatrechts; O. Casel, Eine mißverständene Stelle Cyprians, Revue Bénédictine 30, 1913, S. 418 f.: Begriff des Sachenrechts; H. Koch, Cathedra Petri, BZNW 11, 1930, S. 60 ff., 182: Keine juristische Bedeutung; weitere Literatur bei J. Ludwig, Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago, 1951, S. 30, Anm. 4; hinzu kommt noch M. Bévenot, In solidum and St. Cyprian, JThSt N.S. 6, 1955, S. 244 ff.), ist für unsere ontologische Fragestellung, welche die Bedeutung der hierarchischen Struktur für den Kirchengedanken ermitteln will, irrelevant. Ihr genügt die Beobachtung, daß der episcopus der konkrete Repräsentant des episcopatus ist (vgl. z. B. II, 642, 14).

³¹ Der leidenschaftliche Streit um den Primat Petri bei Cyprian dürfte durch die Arbeiten Kochs entschieden sein; vgl. v. Campenhausen, a.a.O. S. 304, Anm. 3.

episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus (II, 642, 13 ff.; vgl. die Alternation der Begriffe I, 214, 1 f.). Das in ecclesia esse ist identisch mit dem cum episcopo esse (II, 733, 6), das extra ecclesiam esse mit dem contra episcopos rebellare (II, 594, 24 f.), ein Handeln adversum sacerdotes mit der repugnatio contra ecclesiam (I, 226, 2 ff.), wie denn Cyprian den praesidenten ausdrücklich die Aufgabe zuweist, terminos vitalium fontium custodire (II, 786, 12). Dementsprechend, daß die catholicae ecclesiae unitas durch den episcopatus als durch ihr glutinum (II, 733, 10) zu einer connexa et ubique coniuncta wird (II, 642, 15), kann sie auch einfach unitas sacerdotalis heißen (II, 683, 11). — Sofern das ad cognoscere sacerdotem als Voraussetzung der cognitio ecclesiae gilt (II, 694, 6), wird die Idee der Hierarchie zum hermeneutischen Schlüsselbegriff des Kirchengedankens. Denn da die Abkünftigkeit der ecclesia von den episcopi für die ecclesia divina lege „konstitutiv“ ist, weist sich omnis actus ecclesiae als solcher dadurch aus, daß er als Akt hierarchischer gubernatio erfolgt (II, 566, 11 ff.).

Mit der Identität von catholicae ecclesiae unitas und collegium coepiscoporum (II, 639, 1) vollzieht sich ein verhängnisvoller Austausch ihrer Charaktere: Wie die Aufweisbarkeit der Hierarchie auf die ecclesia als auf das eindeutig abgrenzbare domicilium veritatis (II, 614, 15) übergeht, so überträgt die ecclesia wiederum ihren eschatologischen Charakter auf die Hierarchie: Daß die ordinatio ecclesiae durch die constitutio super episcopos (II, 566, 11) garantiert wird, gilt als divina lege fundatum (ebd., Z. 13). Innerhalb der aufweisbaren Kirche ist deshalb jeder sacerdos ordinatus de sententia Dei (II, 672, 17), durch ein iudicium Dei et Christi (II, 730, 12), durch die ordinatio dominica (II, 783, 23); nur eine voluntas sacrilega (II, 731, 8) kann an seiner dignitas zweifeln (II, 727, 7), denn er hat den spiritus Dei empfangen (II, 785, 12). Reduzierung der Kirche auf ein eindeutig „terminiertes“ Phänomen und Eschatologisierung der Hierarchie treiben sich eben wechselseitig hervor.

Garantiert der episcopus so in seiner Eigenschaft als praesidens die eschatologische Grenze von Kirche und Welt, so hütet er als sacerdos dieselbe Grenze innerhalb der Kirche als die sakramentale, ja, er ist diese Grenze selbst. Aus seinem Handeln entspringt die Heiligkeit der Sakramente. Denn da das baptisma die remissio peccatorum spendet (II, 759, 11; 783, 13), das dimittere peccata aber das habere spiritum sanctum zur Bedingung seiner Möglichkeit hat (II, 759, 13), da andererseits der Bischof der eigentliche Geistträger in der Kirche ist (vgl. II, 785, 12 mit 768, 1), so ist sein mundare et sanctificare aquam der konstitutive Grund für das posse peccata hominis abluere der Taufe (II, 767, 14 ff.). Der Grundsatz des nemo baptizari foris extra ecclesiam posse (Z. 8) = remissio peccatorum non nisi in ecclesia dari (II, 768, 9) ist die natürliche Folgerung. — Entsprechend hängt beim Abendmahl, da die oblatio zu einer sanctificata erst wird durch den spiritus sanctus (II, 725, 1), die veritas et plenitudo sacrificii an dem priesterlichen offerre (II, 713, 14 ff.).

Wie der Hierarch seine Heiligkeit im priesterlichen Handeln auf die Sakramente überträgt, so kann er sie an sein Kirchen„volk“ (II, 711, 15 usw.) delegieren. Als iudex vice Christi (II, 672, 3) ist er die Instanz, vor der die exhomologesis criminis, die confessio delicti geschieht (I, 248, 21; 258, 17). Da nicht omnia peccata paria sind (II, 635, 6), regelt diese Instanz mit salutaria praecepta (I, 254, 7 f.) das iter paenitentiae des Einzelnen. Mit der kirchlichen pax, für die das priesterliche dari konstitutiv ist (I, 261, 23), verleiht diese Instanz dem Einzelnen schließlich zugleich den spiritus patris (II, 653, 25). Als der, qui iram Dei avertere nititur (I, 253, 24), ist der Priester Herr über die purgatio conscientiae (I, 248, 21). Da wir sine aliquo vulnere conscientiae esse non possumus (I, 375, 3), ist diese Herrschaft keine gelegentliche, sondern eine prinzipielle. Die eschatologische Grenze von Kirche und Welt, die der Hierarch als die Grenze von intus et foris, heilig und profan hütet, garantiert er damit zugleich als die existentielle Grenze, als welche sie durch das Gewissen des Einzelnen verläuft.

Der ungeheuren Bedeutung, welche die Idee der Hierarchie für den Kirchengedanken gewinnt, entspricht es, wenn sich für Cyprian in der Person des Hierarchen sozusagen das biblische Heilsgeschehen fortsetzt. Was das Verständnis der Abkünftigkeit der praepositi von den Aposteln (II, 729, 20; 821, 6) besagen will, lehrt die schlichte Gleichung: apostoli id est episcopi (II, 471, 16). Im Handeln des Hierarchen ist Christus gleichsam gegenwärtig, wie die Übertragung von Lukas 10, 16 auf die praepositi erläutert (II, 729, 20). Ihre Kulmination erreicht die Idee der Hierarchie in der Klimax: adversum sacerdotes — contra ecclesiam — adversum sacrificium Christi (I, 226, 2 ff.) — contra ordinationem Dei (Z. 10) — contra Deum (Z. 20). Die aufweisbare Kirche, das domicilium veritatis (II, 614, 15), domestiziert in der Person des Hierarchen also gleichsam Gott selbst. Der an und für sich uralte³² Grundsatz des nemini salus esse nisi in ecclesia posse (II, 477, 5; 795, 3) hat dadurch, daß als ecclesia ausschließlich noch die *bischöfliche* Gemeinde gilt, deren Haupt salus (I, 254, 7) und salubritas (II, 477, 6) in lehrender und herrschender Verfügung hat, seine totale Verwandlung erfahren.

Durch einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung wird die sachliche Bedeutung dieses neuen Verständnisses vollends klar. Die prinzipielle Trennung von Hierarchie und Kirchen„volk“, die sich seit 1. Klem 40, 5 anbahnt,³³ wird definitiv. Das donatistische Verständnis des sacerdos als des vivax Christus, welcher der mediator inter populum et Deum ist,³⁴ gibt einer seit Cyprian selbstverständlichen Meinung Ausdruck. Das Verständnis der Gemeinde als eines βασιλειον ιεροτέτευμα (1. Petr. 2, 9), wie es Tertullian³⁵ mit der Frage festhält: nonne et laici sacer-

³² Vgl. v. Campenhausen, a.a.O. S. 311, Anm. 1.

³³ Ebd. S. 100.

³⁴ CSEL LII, 45, 13; LI, 61, 14.

³⁵ De exh. cast. 7 (montanistisch); vgl. v. Campenhausen S. 250 ff.

dots sumus, indem er den Unterschied inter ordinem et plebem auf den honor per ordinis consessum sanctificatus zurückführt (ebd.), und wie es bei Irenäus in dem Satz zur Sprache kommt: omnes enim iusti sacerdotalis habent ordinem und: sacerdotes sunt discipuli omnes Domini,³⁶ geht bei Cyprian endgültig verloren. Zwar ist schon für Ignatius von Antiochien der Bischof als vicarius Gottes und Christi (Eph 5, 1; Trall 2, 1) mit der Kirche identisch (Phil 3, 2),³⁷ und schon für Irenäus ist die successio episcoporum in gewissem Sinne wesentlich.³⁸ Wie jedoch Ignatius von einer des Bischofs beraubten Gemeinde sagen kann: *μόνος ἀπὲν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει* (Röm 9, 1), so ist für Irenäus der hierarchische Gedanke nur eine Hilfslinie für den Erweis der Legitimität der christlichen Wahrheit: *traditio . . . per successiones presbyterorum in (!) ecclesiis custoditur.*³⁹ Heilsnotwendig ist das oboedire presbyteris deshalb nur in Bezug auf das ihnen verliehene charisma veritatis.⁴⁰

Mit der totalen Vergöttlichung der hierarchischen Ordnung bei Cyprian empfängt die Kirche dagegen, ganz nach Art innerweltlicher Dinge, die Struktur purer Vorhandenheit und verwandelt sich damit zu einem aufweisbaren Phänomen, welches so wenig ein Objekt des Glaubens bleibt, daß vielmehr nicht nur der Glaube, sondern sogar ein sachgemäßes Vorverständnis desselben (interrogatio; II, 756, 13) erst nachträglich aus der Gliedschaft an der Kirche entspringen.⁴¹

Der Vorgang der Vergöttlichung hierarchischer Satzung erschließt sich aber nur dann in seiner vollen Bedeutsamkeit, wenn man seinen Ursprung in der Theologie Cyprians streng im Auge behält: Nicht auf willkürliche hierarchische Hybris, sondern letzten Endes auf die Eschatologisierung des Schismas ist es zurückzuführen, wenn sich für Cyprian *ecclesia* und *episcopus* zu synonymen Begriffen entwickeln und die Anerkennung dieser Synonymität zu einem debitum des Glaubens wird (II, 733, 5). Denn daß der schismatische error in die perditio stürzt (II, 594, 24 f.), kann nur in der Weise verständlich gemacht werden, daß er als recessus de ecclesia mit der rebellatio contra episcopos gleichgesetzt wird (II, 595, 1).

³⁶ IV, 8, 3 (Harvey II, S. 167); V, 34, 3 (S. 422).

³⁷ Vgl. v. Campenhausen S. 109 ff.

³⁸ S. o. S. 56, Anm. 29.

³⁹ III, 2, 2 (Sagnard S. 100).

⁴⁰ Vgl. v. Campenhausen S. 188 f.

⁴¹ Wollte man mit v. Campenhausen (S. 306) sagen: „Cyprian glaubt an den Episkopat, wie er an die katholische Kirche glaubt“, so ist doch deutlich, daß dieser „Glaube“ vom Glauben an das Evangelium grundsätzlich zu unterscheiden ist, weil er ihm zeitlich vor- und sachlich übergeordnet wird im Sinne des augustinischen „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ (c. ep. fund. 5, CSEL XXV, S. 197).

*b) Das Postulat qualitativer Heiligkeit der Kleriker als Index
der Überforderung der hierarchischen Idee*

Cyprian bezeugt selbst ein Bewußtsein für die unerhörte Neuerung, welche die Erhebung der Hierarchie zum eschatologischen Garanten einer aufweisbaren Kirche bedeutet, wenn er hartnäckig an dem Grundsatz der personalen Heiligkeit des Bischofs festhält und diese Heiligkeit qualitativ versteht. In der Deutung von Joh 9, 31 auf sacerdotes, qui gravia delicta in se adduxerunt (II, 723, 14 ff.), in der Bestreitung des oblationem sanctificare posse für denjenigen, qui Dominum ipse violavit (II, 725, 1 ff.), in der Warnung vor der strafbaren contagio, die in der communicatio cum sacerdote peccatore liegt (II, 737, 5 f.; 758, 17), hält sich nicht nur ein merkwürdiger fossiler Rest urchristlichen Enthusiasmus durch,⁴² Vielmehr meldet sich darin ein eigentümliches Ungenügen an der Lösung, welche die antiseparatistische Sicherung der Kirche gefunden hat. Das schlichte Faktum des ordinari nonnumquam indigni non secundum Dei voluntatem sed secundum humanam praesumptionem (II, 739, 2) lenkt den Blick ja notwendig auf die bloße Weltlichkeit der Hierarchie als einer Schöpfung menschlicher Satzungen, welche den eschatologischen Charakter der Kirche so wenig zu garantieren vermag, daß vielmehr die Grenze von Kirche und Welt mitten durch sie selbst verläuft. Demgegenüber bedeutet das Festhalten an dem Postulat qualitativer Heiligkeit der Kleriker den fatalen Versuch, die Hierarchie aus einem Phänomen der Welt in ein eschatologisches Phänomen zu verwandeln, um es so für seine eschatologische Funktion zu disponieren: Das priesterliche audiri a Deo (II, 737, 4) wird auf das immaculatus et integer esse des antistes gestellt (II, 736, 21). Damit wird jedoch die hermeneutische Schlüsselposition der hierarchischen Idee für den antiseparatistischen Kirchengedanken aufs schwerste gefährdet. Denn indem das immaculatus esse dem antistes esse gegenüber den Vorrang erhält, empfängt die hierarchische Ordnung ein Strukturmoment, das sich prinzipiell jeder Aufweisbarkeit entzieht und im Grunde Glauben fordert. So zieht sich Cyprian bezeichnenderweise den Anschuldigungen des Florentius gegenüber gelegentlich nicht auf seinen Charakter als episcopus zurück, sondern kann sie nur als mendacia abweisen (II, 731, 10). Da die Bedeutung der Hierarchie für Cyprian aber gerade in ihrer Funktion als einer Garantie der Aufweisbarkeit der Kirche gründet, muß er notwendig auf den Versuch verfallen, das immaculatus esse als einen konstitutiven Grund des antistes esse ebenfalls als ein aufweisbares Phänomen verständlich zu machen. Er tut das, indem er in dem de traditione divina et apostolica observatione servare der cele-

⁴² Der Satz Kamlahs: „Wenn Cyprian an der personalen Heiligkeit der Priester noch festhält, . . . so hat er die neue Lage (scil. die durch die kallistische Wende heraufgeführt war) noch gar nicht durchschaut“ (Christent. u. Selbstbeh., S. 156; Christent. u. Geschichtl., S. 124) ist zu präzisieren. Warum konnte er sie gar nicht durchschauen?

bratio ordinationis (II, 739, 7 ff.) die Garantie für das eligere dignos sacerdotes (II, 738, 1) erblickt. In dieser Sicherung des immaculatus (II, 736, 21) durch das rite (II, 739, 9) wird die Vermischung von Eschatologie und Weltlichkeit handgreiflich.⁴³ Die Bedeutung des cyprianischen Postulats qualitativer Heiligkeit der Priester liegt daher nicht nur in den zumeist ausschließlich beleuchteten historischen Folgen, sondern ebenso in der Tatsache, daß es unübersehbar den theologischen Notstand signalisiert, in den jede Konstitution der Kirche als einer eschatologischen Größe auf die Hierarchie als ein Phänomen der Welt notwendig hineingerät.

2. Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche

Eine zusammenfassende Charakteristik der bisher beschriebenen Vorgänge hätte sich an der Abfolge: Eschatologisierung des Schismas — Enteschatologisierung der Kirche — Eschatologisierung der hierarchischen Verfassung zu orientieren. Eine solche Formulierung wäre jedoch so lange mißverständlich, als sie nicht klarstellte, daß die Kirche nur einer partiellen Enteschatologisierung unterliegt. Daß das Verständnis der Kirche als einer eschatologischen Größe selbstverständlich auch bei Cyprian⁴⁴ nicht einfach verschwindet, erhellt sogleich aus dem Umstand, daß für ihn die Identität von ecclesia und fides (I, 213, 9) bzw. evangelium (I, 248, 27) nicht weniger geläufig ist als die von ecclesia und episcopus. Die Eigenart des cyprianischen und seitdem des katholischen Kirchengedankens liegt gerade darin, daß die Kirche als ein eschatologisches Phänomen als aufweisbar gilt. Eben in dieser Verquickung von Eschatologie und Welthaftigkeit liegt das Motiv für den Anspruch dieser Kirche auf absoluten Vorrang gegenüber Wahrheit, Liebe und glaubender Existenz.

a) *Der Vorrang vor der Wahrheit.* Der „stoische Rationalismus“, der Cyprian in der Tradition Tertullians überkommen ist, wird häufig vermerkt.⁴⁵ Selten dagegen stellt man die Frage nach seinem sachlichen Sinn innerhalb der cyprianischen Theologie. Und doch fordert schon die erstaunlich rationalistische Erwähnung jener foris remanentes, qui et si intus essent eiciendi fuerant (II, 732, 13) diese Frage heraus. Das unevangelische Verständnis des Grundsatzes unitas scindi non potest⁴⁶ gelangt hier in der Fassung: solae possunt paleae de ecclesia separari (Z. 16) bzw.: nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere (I, 218, 7) auf seine Höhe. Denn in seinem Bezug auf die ecclesia als auf die aufgewiesene besagt es, daß dieser Kirche grundsätzlich nichts Neues mehr zustoßen kann. Das Ereignis der Separation bedeutet in keinem Falle eine Beunruhigung für die Kirche,

⁴³ Ganz ähnlich werden die Donatisten später versuchen, ein diligens examen die priesterliche Heiligkeit garantieren zu lassen (CSEL LIII, 300, 19).

⁴⁴ So wenig wie bei irgend einem andern seiner Zeitgenossen; vgl. Kamlah S. 172 f. bzw. S. 137.

⁴⁵ v. Campenhausen S. 321 spricht von dem „rationalistischen Moralismus“ Cyprians.

⁴⁶ S. o. S. 50.

sondern ist die Vollstreckung der legalen Exkommunikation an den Separatisten, die unter der ira Dei stehen (II, 681, 12), durch diese selbst (II, 591, 14 ff.). Die aufgewiesene Kirche hat a priori dem schismatischen veritatis corruptor (II, 694, 5) gegenüber immer recht. Die Separatisten kommen als kritische Frage an die Kirche so wenig in Betracht, daß ihre perfidia discordans vielmehr nur noch zur Folie für die probatorum fides integra dient (I, 218, 15 ff.). Das Schisma ist im Grunde ein erfreuliches Ereignis: Gratulandum est, cum tales de ecclesia separantur (Z. 2). Denn was die Kirche selbst nicht vermag, zizania a frumento discernere (II, 643, 17), das leistet es für sie in der Weise, daß es den Unterschied von frumentum und palea dem videre zugänglich macht (II, 674, 25 f.).

Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der Wahrheit kommt auch in Cyprians eigentümlichem Verzicht auf die Proklamation eines status confessionis⁴⁷ zutage. Der Sinn dieser Zurückhaltung⁴⁸ zeigt sich darin, daß sie keineswegs dem Schismatiker gegenüber geübt wird. Wenn er gleichwohl in der Frage der Ketzertaufe und theoretisch auch in der bereits entschiedenen Frage der Rekonziliation der Ehebrecher (ep. 55, 21 = II, 638 f.), die beide an dogmatischem Gewicht den von Felicissimus und Novatian angerührten Fragen nach Laxismus bzw. Rigorismus in der Bußpraxis zumindest gleichkommen, die unuscuiusque episcoporum libera potestas arbitrii sui freigibt (II, 798, 11),⁴⁹ und wenn er seine leidenschaftliche Stellungnahme nicht als praescriptio (Z. 10) oder lex (II, 778, 5) verstanden wissen will, so bedeutet das nicht etwa einen Hinblick auf einen möglichen Wahrheitsanspruch des kirchlichen Bruders und die Bereitschaft zum Gespräch, sondern eine gewaltsame Unterdrückung der Wahrheitsfrage um der ungestörten concordia sacerdotii (II, 798, 18) willen.^{49a} Die aufgewiesene Kirche hat solchen Vorrang gegenüber der Wahrheit, daß selbst quaedam propria usurpata zu Angelegenheiten der administratio ecclesiae bagatellisiert werden können (778, 3 ff.), solange sie nur innerhalb der Kirche auftauchen.

Dieser Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der Wahrheit bedeutet das Ende der Einheit von Glauben und Verstehen und den Beginn der Einheit von Glauben und Gehorsam gegen den kirchlichen Konsensus. Da die unitas ecclesiae kein divortium voluntatum conditendum verträgt (I, 215, 8), ist die freie Erörterung einer Streitfrage von vornherein gehemmt.⁵⁰

⁴⁷ S. o. S. 55.

⁴⁸ Die später von Augustin rühmend hervorgehoben werden wird; vgl. K. Goetz, Geschichte der cyprianischen Literatur, 1891, S. 101.

⁴⁹ Vgl. dazu v. Campenhausen, S. 320 f.

^{49a} Es handelt sich also auch keineswegs um einen Sieg des "living reality, the Church" über Cyprians "theoretical attitude" (so M. Bévenot, 'Primatus Petro datur', St. Cyprian on the Papacy, JThSt N.S. 5, 1954, S. 35), sondern gerade umgekehrt um eine Bewältigung kirchenpolitischer „Realitäten“ von der Grundlage einer für Cyprian viel realeren „Theorie“ aus.

⁵⁰ Mit Recht kann daher Augustin von Cyprian sagen: Universae ecclesiae concordissimae auctoritati et ipse sine dubio cederet, si iam illo tempore quaestio-

b) *Der Vorrang vor der Liebe.* Mit dem Verständnis des Schismas als eines gratulandum wird aber nicht nur der Blick auf einen möglichen Wahrheitsanspruch des Anderen abgeblendet, sondern in eins damit der Blick auf diesen Anderen selbst. Deshalb ist die aufgewiesene Kirche dem Schismatiker als dem *perditor caritatis* (II, 694, 5), *qui dilectionem Christi perfida dissensione violavit* (I, 223, 2), nichts weiter schuldig als die selbstgewisse Verkündigung von 1. Korinther 13 (I, 222). Das Kirchenrecht meistert die Liebe.⁵¹

Aber auch *innerhalb* der aufgewiesenen Gemeinde behauptet die Kirche einen Vorrang vor der Liebe, wie vor allem die Theorie der *episcoporum concordia* (II, 683, 22) erkennen läßt.⁵² Bezeichnenderweise trägt Cyprian sie in einem Finalsatz vor: *idcirco corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere temptaverit, subveniant ceteri, oves dominicas in gregem colligant* (II, 746, 3 ff.). In dieser Bindung an ein *ut* geht der *concordia mutua* ihr urchristlicher Charakter als eines bedingungslosen Daseins für den Anderen so gründlich verloren, daß sie geradezu zur hermeneutischen Hilfskonstruktion der Idee einer aufweisbaren Kirche entartet: Mit dem Gedanken der *concordia episcoporum* wird die hierarchische Sicherstellung der Einzelgemeinde für die Gesamtkirche relevant.⁵³ Das *cohaerere sacerdotum* erschöpft seinen Sinn darin, daß es als *glutinum* der kirchlichen Einheit dient (II, 733, 10), das *concordiam collegii sacerdotalis optinere* soll das *catholicae ecclesiae cohaerere* des Amtsträgers garantieren (II, 624, 5).⁵⁴ Dies eben verdirbt den Gedanken der Einmütigkeit, daß ihre primäre Bedeutung nicht in ihrem Bezug auf den Bruder gesehen wird, sondern in ihrem Charakter eines *vinculum* kirchlicher Einheit (II, 639, 4).⁵⁵

c) *Der Vorrang vor der glaubenden Existenz.* Der Vorrang der aufgewiesenen Kirche behauptet sich endlich auch vor der Existenz des einzelnen Christen. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen⁵⁶ stimmt die von Cyprian ausgebildete Bußpraxis mit dem späteren Bußsakrament in der Wahrung dieses Vorranges überein. Die Erkenntnis, daß ein Sünder nicht in *totum mortuus* ist, daß in ihm irgendein Bezug *ad fidem* stecken kann, dem die Möglichkeit eines allmählichen *revalescere* offen bleibt (II, 635,

nis huius (scil. der Ketzertaufe) veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur (CSEL LI, 179, 14 ff.).

⁵¹ Vgl. Kamlah, *Christentum u. Selbstbeh.*, S. 143 (in Chr. u. Gesch. fehlt der entsprechende Abschnitt).

⁵² Vgl. dazu v. Campenhausen S. 307 f.

⁵³ Vgl. Kamlah, a.a.O. S. 142.

⁵⁴ Übrigens gilt auch die gemeinchristliche *concordia* in erster Linie als ein *vinculum*, das dem *unitatem servare* dient (I, 408, 13 ff.).

⁵⁵ Wengleich die katholische Kirche die Unzulänglichkeit des *vinculum* bischöflicher *concordia* alsbald erkennen und es durch die solidere Primatstheorie ersetzen wird, so wird ihr doch die Vorordnung der Kirche vor die Liebe immer geläufig bleiben; vgl. Augustinus *caritas enim Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri* (CSEL LII, 107, 11).

⁵⁶ Neuerdings scharf herausgearbeitet von B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3), 1951.

ursinn: op. 59

20 ff.), die Einsicht also in die Kontinuität der christlichen Existenz, findet hier die eigentümliche Einschränkung, daß die Kirche die Daseinsbewegung in objektive Stadien aufzugliedern habe. Die Existenz zerfällt — grundsätzlich sichtbar für jedermann — in ein *ante expiata delicta = ante purgatum conscientiam* (I, 248, 20) und in die Zeit der *pax accepta* (II, 653, 24). Nicht der Glaube ist die Scheidelinie, sondern der *manu sacerdotis* effektive kirchliche Rechtsspruch (I, 248, 20). Das *pulsare ad ecclesiam* (II, 684, 17) ist ohne das priesterliche *recipi et admitti* (Z. 19) so wertlos, wie das *feri per sacerdotis* für die *remissio* konstitutiv ist (I, 258, 18). Die betonte Erwähnung der selbstverständlichen Tatsache, daß *exhomologesis* *apud inferos non est* (II, 636, 6), zeigt, daß die *exhomologesis* als heilsnotwendig gilt. Sie ist ja die Vorbedingung für das *solacium pacis* (Z. 12), das dem *sumere* des Glaubenden ohne priesterliche Vermittlung nicht erreichbar ist (I, 261, 22). So wenig wird der Rekonziiliationsakt am Glauben des Poenitenten orientiert, daß er den Maßstab für das, was *justum* und *licitum* ist (I, 250, 15), an dem äußerlichen Prinzip des *non statim* bzw. *non cito* gewinnt (I, 253, 21; 260, 20).⁵⁷

Seinen schärfsten Ausdruck findet der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der glaubenden Existenz indessen in der Bestreitung des *ad confessionem idoneus inveniri posse* für denjenigen, der nicht zuvor die kirchliche *pax* empfangen hat (II, 653, 24). Wird damit schon der Grundsatz: *lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere* (I, 227, 20) empfindlich eingeschränkt, so ist dem außerhalb der aufgewiesenen Kirche stehenden Christen damit rundweg jede Möglichkeit bestritten, seine Glaubensentscheidung in der *confessio Christi* zu bewähren (II, 794, 20). Das *occidi pro nomine Christi foris* eröffnet nicht das *admitti posse ad ecclesiae pacem* (II, 647, 18) = *coronari posse* (II, 636, 6), denn es bedeutet nicht eine *corona fidei*, sondern eine *poena perfidiae* (II, 694, 15). Da die aufgewiesene Kirche ihren eschatologischen Charakter auch in der Weise festhält, daß sie sich als die *regnatura* versteht (I, 222, 8), so ist ein *ad regnum pervenire posse* außerhalb ihrer ausgeschlossen. In der Schlußfolgerung: *Esse martyr non potest qui in ecclesia non est* (ebd.) wird der Vorrang der aufgewiesenen Kirche vor der glaubenden Existenz formelhaft festgehalten.

Die ungeheure Tragweite dieses Verständnisses deutet sich schon bei Cyprian selbst an, wenn er den eschatologischen Vorrang des Schismas vor der Unsittlichkeit und der Verleugnung betont. Das *inordinate ambulare* (II, 788, 10) ist im Vergleich mit der Schuld der Separation von der gleichen relativen Harmlosigkeit wie das Vergehen der *lapsi*, die

⁵⁷ Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, die Busspraxis mannigfach zu variieren. Gewiß erfolgte der Fortschritt zu größerer Milde in der Wiederaufnahme der Gefallenen „unter den Gegebenheiten und Auseinandersetzungen jener krisenhaften Jahre“ (v. Campenhausen S. 313). Aber der Fortschritt ist nicht das entscheidende. Wie kommt es, daß in Bezug auf das Wann der Wiederaufnahme überhaupt eine „dilatatorische“ (ebd.) bzw. „entgegenkommende“ (ebd. S. 314) Praxis mögliche Verhaltensweisen werden konnten, zwischen denen es ein Fortschreiten von der einen zur anderen geben konnte?

Verleugnung (I, 227, 9). Rechtgläubigkeit und Lebensführung, für das Urchristentum eine unzerreißbare Einheit,⁵⁸ sind endgültig auseinander gebrochen; Lehre und Leben treten gegeneinander. —

III. Das Ergebnis des neuen Kirchengedankens: Der ferne Gott

Die totale Diktatur des Kirchengedankens ermöglicht zugleich einem Gottes- und Menschenverständnis seine totale Herrschaft, das sich bislang nur in eigentümlicher Konkurrenz zu urchristlichen Motiven entfalten konnte. Nicht zufällig ist der Begründer des katholischen Kirchengedankens zugleich der Schöpfer der katholischen Verdienstlehre.

1. Das Versagen des Offenbarungsglaubens als Symptom der Ferne Gottes

Die überwältigende Nähe der weiterhin eschatologisch begriffenen Kirche als eines aufweisbaren Phänomens verstellt dem Glauben den Zugang zu Gott. Mit der hierarchischen Garantie der Grenze von Kirche und Welt auch im Gewissen des Einzelnen⁵⁹ kommt Gott vornehmlich in Betracht nur noch als der zürnende. Das hierarchische *purgare conscientiam* vollzieht sich ja als *iram Dei avertere* (I, 253, 24). Das *non statim* des Rekonziationsaktes hat seinen Grund darin, daß Gott *non facile miseretur* (I, 262, 22). — Dieser Gedanke des zürnenden Gottes erfährt auch nicht etwa durch den Offenbarungsglauben eine Modifikation. Wie der Hierarch gerade in seinem richterlichen Handeln Christus vertritt (vgl. II, 673, 3 mit 713, 14), so erscheint Christus selbst primär als der *iudicaturus* (II, 391, 8). Der Sinn seines *adventus* (I, 374, 14) erschöpft sich in seinem *mandata divina et praecepta caelestia*, in seinem *legem dare* (I, 378, 21; 374, 15), wie denn die Begriffe des *doctor* und *magister* gern auf ihn angewendet werden (I, 242, 6; 378, 19). Darüber hinaus kommt er für den Glauben allenfalls noch als *exemplum* in Betracht (I, 210, 8). Wird auch das alte Verständnis des Todes Christi als eines *sacrificium* nicht einfach preisgegeben, so kommt es doch nur noch innerhalb der Abendmahlanschauung zur Sprache und unterliegt dort⁶⁰ der charakteristischen Einschränkung, daß die *priesterliche imitatio eius, quod Christus fecit*, dem sakramentalen Handeln sakrifiziellen Charakter verleiht (II, 713, 14 f.); ja, es wird mit der These: *passio est enim Domini quod offerimus* (II, 714, 22) in sein Gegenteil verkehrt. — Insgesamt wird der Gedanke des zürnenden Gottes durch den Offenbarungsglauben so wenig berührt, daß als das primäre Merkmal der *lex Domini* (*scil. Christi*) vielmehr ihr *coartare* und ihr in *angustum concludere* gilt (I, 373, 17). —

2. Die Verdienstlehre als Symptom der Ferne Gottes

Wie Gott wesentlich der zürnende ist, so ist das Verhältnis des Glaubenden zu ihm wesentlich durch *satisfacere* und *placare* bestimmt (I, 376, 18; 259, 3 usw.). Entsprechend steht das Verhältnis zu Christus unter dem Gesichtspunkt des *rependere pro pretio passionis* (I, 391, 5), die *vita aeterna* unter dem des

⁵⁸ Vgl. z. B. Röm 6, 10 f.; Gal 5, 1.25.

⁵⁹ S. o. S. 58.

⁶⁰ Vgl. Harnack a.a.O. S. 467 ff.

mercari (I, 379, 11). Das lavacrum aquae salutaris tilgt ja nur die delicta ante contracta (I, 374, 4); seitdem sine aliquo conscientiae vulnere esse non possumus (I, 375; 3). Orationes, ieiunia und deprecationes aber sind ohne die accessio factorum et operum nicht efficaces (I, 377, 17). Deswegen sind die opera misericordiae die via tuenda salutis (I, 373, 20); sie haben satisfaktorischen Wert (I, 262, 28; 374, 1) und gelten insofern instar baptismi (Z. 11). — So sehr man Harnacks Urteil zustimmen wird, daß die Kirche, wenn sie sich mit dieser Konstruktion begnügt haben würde, den „letzten Rest ihrer Christlichkeit“ verloren hätte,⁶¹ so genau wird man zu beachten haben, daß die spätere katholische Verdienstlehre bei Cyprian grundsätzlich fertig ist. Denn der Weg der Werke ist andererseits als eine Veranstaltung des reservare hominem redemptum (I, 373, 13) doch auch ein Produkt göttlicher providentia und clementia (Z. 11), eines zweiten Aktes der pietas divina subveniens (Z. 19), die satisfaktorischen opera gelten doch als von Gott ostensa (Z. 20), die via tuenda salutis als durch ihn aperta (374, 1), die remedia salutaria der Werke (I, 375, 15) als divinae indulgentiae salubre munus (Z. 1). — Die menschliche Eigenmacht wird also gleichsam eingeklammert und mit dem Vorzeichen der Gnade versehen; abgesehen davon ist die operatio als securitatis nostrae salubre praesidium posita in potestate faciendis (I, 394, 14 ff.) — eine klassische Bewältigung des Problems der Gottferne.

3. Der anstaltliche Charakter der Kirche als Symptom der Ferne Gottes

Am krassesten verrät sich die Ferne Gottes in dem sogenannten „anstaltlichen“ Charakter der Kirche. Zugleich wird hier der innere Zusammenhang zwischen Verabsolutierung des Kirchengedankens und Entfernung Gottes unübersehbar. — Die aufgewiesene und dennoch eschatologische Kirche entwickelt eine so totale Diktatur, daß sie Gott für den Glauben völlig verdrängen müßte, wollte sie nicht ihre Totalität sub specie Dei eigentümlich einschränken.⁶² So muß dem extra ecclesiam nulla salus notwendig die Versicherung korrespondieren: neque enim praedudicamus (scil. mit der Gewährung der kirchlichen pax) Domino iudicaturus (II, 636, 13). Je selbstgewisser die aufgewiesene Kirche den ausschließlichen Zusammenhang zwischen ihrem ligare und dem δεδεμένον ἔσεσθαι von Matth 18, 18 betont, um so notwendiger muß sie, will sie nicht gänzlich an die Stelle Gottes treten, den Zusammenhang zwischen ihrem solvere und dem λελυμένον ἔσεσθαι in ein bloß konjunktives Verhältnis verwandeln (solvi posse; II, 651, 5).⁶³ Wie die Kirche dem Poenitenten nur das göttliche misereri posse in Aussicht stellen kann (I, 263, 15), wie die Erteilung der kirchlichen pax ihm nur ein subsidium spei salutaris gewähren kann (II, 651, 1), wie sein suscipi in ecclesiam interimistischen Charakter hat (II,

⁶¹ A.a.O. S. 466.

⁶² Vgl. den Satz Harnacks: „Ihr Wesen ist depotenziert, ihre Kompetenz erweitert“ (a.a.O. S. 445).

⁶³ Vgl. dazu v. Campenhausen a.a.O. S. 316 f.

647, 14), so gilt grundsätzlich: Non omne quod petitur in praedicio petentis, sed in dantis arbitrio est (I, 252, 3). Die Praxis des nec ecclesiam cuiquam cludere (II, 683, 12), die Nachsicht auch gegen peccata in Deum commissa (Z. 17) sind wegen dieses interimistischen Charakters der kirchlichen Rekonkiliation weniger folgenschwer, als es zunächst scheint.

Der Selbstgewißheit der aufgewiesenen Kirche entspricht also eine charakteristische Heilsunsicherheit, die den katholischen Glauben seitdem nie mehr verlassen hat: Die salus gilt als fastigium, dem man sich nur schrittweise annähern kann (I, 228, 18). Die aufgewiesene Kirche als der Ort der werkgerechten Selbstbehauptung hat nur die Aufgabe, nos Deo servare (I, 214, 19), qui ad ecclesiam suam venturus de illis utique quos in ea intus invenerit iudicabit (II, 647, 16). Der Glaubende wird darum zeitlebens in der Schwebelage gehalten zwischen dem desperare misericordiam Domini und dem vindicare veniam (I, 262, 15);⁶⁴ ja, der metus, da er der correctio der Existenz dient (I, 253, 17), erscheint geradezu als ein Merkmal der glaubenden conscientia (I, 232, 24). Der Entfernung Gottes vom Menschen korrespondiert also eine eigentümliche Entfernung der Kirche vom Menschen. Der Mensch bleibt im Grunde bei sich allein, getrieben von seiner Angst, Zuflucht suchend in moralischer Selbstvergewisserung. Die Kirche vermag ihm nur die Unheilsgewißheit zu nehmen. Sie ist die conditio sine qua non für das Heil — mehr nicht. Das besagt der berühmte Satz: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (I, 214, 23; vgl. II, 804, 24). Das Verständnis der ecclesia als der „Mutter“ der Glaubenden (I, 230, 16 und passim) ist ein Index für die Entfernung der Kirche vom Glaubenden und für den Zusammenbruch der paulinischen Vorstellung vom *οἶμα Χριστοῦ*, das die Glaubenden so wenig „haben“, als sie es vielmehr selber sind.⁶⁵

IN. Zusammenfassung IV.

Die Situation der Spaltung der Kirche in mehrere Gemeinschaften desselben Glaubens, die Cyprian als erster in der Kirchengeschichte theologisch zu bewältigen hat, wird von ihm in der Weise gemeistert, daß er die andere Gemeinschaft desselben Glaubens mit dem Antichristen gleichsetzt. Dieses eschatologische Urteil kann nur in eschatologischer Abhebung der schismatischen von der großkirchlichen Gemeinschaft verständlich gemacht werden. Die Abhebung ist faktisch aber nur im Hinblick auf die empirische Verschiedenheit beider Gemeinschaften möglich. Deshalb empfangen ihre geschichtlichen Grenzen eschatologischen Charakter. Das bedeutet anderer-

⁶⁴ „... das Verhältnis, in dem die moralische Forderung . . . zur ebenso straff betonten Güte und Nachsicht Gottes steht, ist nicht geklärt und wird von Fall zu Fall nach wechselnden Gesichtspunkten entschieden“ (v. Campenhausen a.a.O. S. 308). Wiederum ist zu fragen: Wie ist diese mangelnde „geistliche Eindeutigkeit“ (ebd. S. 309) zu verstehen? Entspringt sie einem zufälligen Mangel an theologischer Reflektionskraft, oder ist sie ein notwendiges Ergebnis des theologischen Ansatzes?

⁶⁵ Vgl. z. B. 1. Kor. 12, 13.

seits, daß die eschatologische Grenze der Kirche aufweisbar wird, da sie mit der geschichtlichen Grenze der großkirchlichen Gemeinschaft zusammenfällt. Die Ausarbeitung dieser Aufweisbarkeit vollzieht sich am Leitfaden der hierarchischen Idee. Die hierarchische Grenze der Großkirche, bisher nur eine geschichtliche Grenze, repräsentiert nun die eschatologische Grenze der Kirche in allen Dimensionen. Die so schlechthin aufgewiesene Kirche behauptet einen Vorrang vor Wahrheit, Liebe und Existenz und trennt damit den Menschen von Gott. Der seiner Angst überlassene Mensch wird auf den Weg moralischer Selbstvergewisserung verwiesen. Denn da der Erhebung der aufgewiesenen Kirche in die absolute Vorrangstellung ein charakteristischer Rangverlust *sub specie Dei* korrespondiert, vermag sie nicht mehr, als dem Menschen die Gewißheit des Scheiterns seiner Selbstbehauptung abzunehmen.

Diese Beschreibung des cyprianischen Kirchengedankens ist an den Strukturen der cyprianischen Theologie orientiert. Die dargestellte Abfolge: Eschatologisierung des Schismas — Enteschatologisierung der Kirche — Eschatologisierung der Hierarchie — Vorrang der aufgewiesenen Kirche — Entfernung Gottes will weder historisch, noch psychologisch, noch auch bloß logisch verstanden sein, sondern meint einen ontologischen Sachverhalt: Das eschatologische Verdammungsurteil über eine andere Gemeinschaft desselben Glaubens führt *notwendig* bei sich die totale Selbstverabsolutierung. Für historische Betrachtung ist die Eschatologisierung des Schismas das kritische Moment in der cyprianischen Theologie. Die Frage, *warum* Cyprian auf das Ereignis der Separation mit dem eschatologischen Verdammungsurteil geantwortet habe, ist keine historische mehr, sondern fällt auf den Fragenden selbst zurück als die Frage nach dem Grund seines eigenen Glaubens und dem Maß seiner eigenen Liebe.