

| | |
|---------------------|---|
| Zeitschrift: | Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica |
| Herausgeber: | Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft |
| Band: | 70 (2013) |
| Heft: | 1 |
| Artikel: | Fratres et inimici christianorum : Cyprian von Karthago im Spannungsfeld zwischen christlicher Nächstenliebe und kirchenpolitischer Feindschaft |
| Autor: | Brändli, Adrian |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-327730 |

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Fratres et inimici Christianorum

Cyprian von Karthago im Spannungsfeld zwischen christlicher Nächstenliebe und kirchenpolitischer Feindschaft

Von Adrian Brändli, Oxford

Abstract: In *De ecclesiae catholicae unitate* Cyprian holds that Christians, loyal to God and their bishop, should be united in *fraternitas* and *caritas*. At the same time, he considers Christians who advocated beliefs deviating from his own views and acted against church order as *inimici*. This introduction of enmity contradicts the Christian commandment of love, which ideally expands to include even one's firmest enemy. For this reason, Cyprian built on notions, which Cicero had already used to frame political opposition. Whereas in Cicero's account adversaries were being portrayed as enemies of the *res publica*, Cyprian analogously began to mark his opponents as enemies of the God-given order represented in the church. In spite of the contradiction evolving from *caritas* and *inimicitia*, enmity turned out to be an effective means of highlighting ecclesiastical opposition in order to exclude nonconformists from the Christian community.

Einleitung

Caecilius Cyprianus, der von 248/9 bis zu seinem Martyrium im Jahre 258 Bischof der christlichen Gemeinde in Karthago war, beschrieb seine Bekehrung zum Christentum als einen Weg, welcher ihn von einem mit *tenebrae* und *nox caeca* assoziierten paganen Leben hin zur *veritas* und der *lux* des christlichen Glaubens geführt hatte. Der Akt, der diesen Wandel zu einem vorläufigen Abschluss brachte, war die Taufe, die ihn nach eigener Ansicht als Mensch rundum erneuerte und ihm damit zu einer *secunda nativitas* verhalf. In Cyprians Vorstellung wich schliesslich die Dunkelheit weltlicher Bestrebungen dem Licht christlicher Glaubenswahrheit¹. Mit besonderem Nachdruck betonte er indes die Dichotomie zwischen paganen und christlichen Lebenswelten, die ihre Entsprechung in der Negativbewertung der weltlichen Lebensführung zugunsten eines Lebens in Christo fand. Der Taufakt stand dabei sinnbildlich für den Übergang vom alten zum neuen Lebensabschnitt und implizierte zugleich die

1 Cypr. *Ad Donat.* 3–4. Cyprians Werke und die *sententiae episcoporum* werden der Edition des *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL) 3–3E (Turnhout 1972–2004) folgend wiedergegeben. Ein ausführlicher Kommentar zum cyprianischen Briefcorpus bietet G.W. Clarke, *The letters of St. Cyprian of Carthage*, 4 vols. (New York 1984–1989). Die *Vita Cypriani* des Pontius wird nach A.A.R. Bastiaensen, *Vite dei Santi III* (Mailand 1975) zitiert.

strikte Abwendung von Wertvorstellungen, die bis zum Zeitpunkt der Konversion massgebend waren. Bei einem flüchtigen Blick in Cyprians Werk lässt sich das Bild der radikalen Abkehr von allen weltlichen bzw. paganen Einflüssen durchaus nachvollziehen. In seinen Schriften sucht man denn auch vergeblich nach direkten Bezügen zur paganen Literatur. Vielmehr schöpfte er unmittelbar aus dem Schrifttum der christlichen Tradition, um die christlichen Inhalte in eine adäquate Form zu hüllen. Dennoch zeigt sich bereits in der stilistischen Ausgestaltung der einzelnen Werke seine rhetorische und literarische Bildung, die ihn innerhalb einer paganen Elite situiert, welche aufgrund ihrer ökonomischen Potenz und dem daraus folgenden sozialen Prestige auf gesellschaftlicher wie auch politischer Ebene eine herausragende Stellung in Karthago einnahm. Trotz seiner Bekehrung um die Mitte der 240er Jahre rissen die guten Kontakte zu diesem illustren Kreis nie ab, sondern garantierten Cyprian seinen sozialen Status als *persona insignis*².

Die hier lediglich angedeutete Korrelation von Cyprians paganer Herkunft und christlicher Prägung zeigt sich nicht nur in seinem Lebenslauf und seinen Schriften, sondern lässt sich bis in die Kategorien sozialer Interaktion verfolgen³. Im Folgenden sollen daher Freundschaft als gesellschaftsrelevante integrative Form interpersonaler Nahbeziehungen und Feindschaft als deren exklusives Gegenstück im Zentrum der Betrachtung stehen⁴. Den Ausgangspunkt bilden dabei die sozialen Verhältnisse der Römischen Republik, in welcher zunächst die relevanten Begriffe *amicitia* und *inimicitia* verortet und bestimmt werden sollen, um hiervon ausgehend nach der Bedeutung von Freundschaft für das

2 Zu seinem sozialen Status vgl. Cypr. Epist. 8,1,1; 8,2,3; 66,3,1. Einführend zu Cyprian siehe M.M. Sage, *Cyprian* (Cambridge Mass. 1975); C. Saumagne, *Saint Cyprien évêque de Carthage, «Pape» d'Afrique* (Paris 1975); J.P. Burns, *Cyprian the bishop* (London/New York 2002); neuerdings A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage* (Cambridge 2010).

3 In der altertumswissenschaftlichen Forschung wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass es in der Auseinandersetzung des ursprünglich aus dem jüdisch-palästinensischen Bereich hervorgegangenen Christentums mit Traditionen und Denkformen der griechisch-römischen Welt nicht zu einer einseitigen Prägung paganer Lebenswelten durch das Christentum gekommen sei. Neuere Forschungen haben indes gezeigt, dass eher von einem komplexen Prozess auszugehen ist, in dem sich die verschiedenen Traditionen und Denkformen von Anfang an wechselseitig durchdrangen und gegenseitig beeinflussten. Vgl. etwa P.L. Brown, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches* (Stuttgart 1998) insb. 13–44.

4 Zum soziologischen Konzept von Freundschaft vgl. etwa F.H. Tenbruck, «Freundschaft. Ein Beitrag zur Soziologie der persönlichen Beziehungen», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964) 431–456; S.W. Schmidt et al. (Eds.), *Friends, followers, and factions: a reader in political clientelism* (Berkeley/London 1977); I.S. Kon, *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung* (Reinbek 1979); R.R. Bell, *Worlds of friendship* (Beverly Hills 1981); S.N. Eisenstadt/L. Roniger, *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society* (Cambridge 1984); G.A. Allan, *Friendship. Developing a sociological perspective* (Boulder 1989); R.G. Adams/G.A. Allan (Eds.), *Placing friendship in context* (Cambridge 1998). Für die Römische Geschichte siehe G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Stuttgart 2011; M. Peachin (Ed.), *The Oxford handbook of social relations in the Roman world* (Oxford 2011) insb. 404–421.

frühe Christentum zu fragen. Das auf Reziprozität sowie Exklusivität beruhende Freundschaftskonzept wird dabei mit der originär christlichen Konzeption der Nächstenliebe verglichen, welche in ihrer umfassenden Liebe für den Nächsten und sogar für den Feind zumindest im Idealfall kein exklusives Moment kennt. Das Beispiel Cyprian soll schliesslich ein zweifaches Verhalten aufzeigen, welches gerade in seiner Widersprüchlichkeit die gegenseitige Bedingung von paganismus und christlichen Werten verdeutlicht: Einerseits orientierte sich der Bischof in Ausführung seines Amtes und im Einklang mit den heiligen Schriften an einem christlichen Selbstverständnis, das ihn zu tätiger Nächstenliebe verpflichtete. Andererseits aber schloss er durch Feindschaft nonkonforme Gemeindemitglieder von der christlichen Gemeinschaft aus und adaptierte dafür eine auf politisch-öffentlicher Ebene verwendete Sprache, die es ihm erlaubte, zwischen Freund und Feind zu differenzieren⁵.

Freund und Feind in Rom

Für die griechisch-römische Antike beschreiben die Begriffe *amicitia* bzw. φιλία interpersonale Bindungen gegenseitigen Wohlwollens. Da sich *amicitia* auf Beziehungen ganz unterschiedlicher Nähe und Intensität bezieht, die jeweils unterschiedliche Erwartungshorizonte und Verpflichtungen begründen, fällt eine Definition schwer. Grundsätzlich sind darunter längerfristige, persönliche, auf wechselseitiger Unterstützung beruhende Nahbeziehungen zu verstehen, die zwischen Personen bestanden, welche sich trotz differenzierter Rangverhältnisse als Gleiche wahrnahmen⁶. In der römischen Republik verbanden *amicitiae* die einzelnen Mitglieder der politischen Führungsschicht miteinander zu sozialen Netzwerken flexibler Konstellation⁷. Einerseits verhinderten Freundschaften, dass ein Angehöriger der stadtrömischen Führungsschicht einen entscheidenden

5 Methodisch verwende ich in meinen Untersuchungen den begriffsgeschichtlichen Ansatz, den R. Koselleck, «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», in Id. (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte* (Stuttgart 1979) 24f. als «spezialisierte Methode der Quellenkritik» verstand, «die auf Verwendung sozial oder politisch relevanter Termini achtet und die besonders zentrale Ausdrücke analysiert, die soziale oder politische Inhalte haben.» Für das auszuführende Thema bedeutet dieser Ansatz, dass Bedeutungsinhalte und -wandel von *amicitia* und *inimicitia* sowie der mit ihnen in Beziehung stehenden Begriffe bestimmt werden müssen, um ihr Gewicht und ihre Funktion im sozialen und kirchenpolitischen Umfeld Cyprians ausmachen zu können.

6 A. Winterling, «Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom», *Historia* 57 (2008) 299.

7 J. Spielvogel, *Amicitia et res publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59–50 v.Chr* (Stuttgart 1993) 14. Aus der umfangreichen Literatur zur späten Republik vgl. M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik* (Stuttgart 1912); J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des parties politiques sous la République* (Paris 1963); Ch. Meier, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik* (Frankfurt a. M. 1966); Eisenstadt/Roniger, a.O. (oben Anm 4.) 52–64; P.A. Brunt, *The fall of the Roman Republic and related essays* (Oxford 1988). Siehe auch M. Peachin (Ed.), *Aspects of friendship in the Graeco-Roman world*, JRA Suppl. 43 (2001).

politischen Vorteil oder sogar die Alleinherrschaft erlangen konnte. Andererseits bedeutete ein persönlicher Zusammenschluss durch Absprache auch die Möglichkeit, die eigenen politischen Ambitionen umzusetzen⁸. Die Konstituierung verschiedener innenpolitischer Bündnisse mittels Freundschaftsbindungen implizierte zugleich den Ausschluss politischer Gegner und Gegnerschaften, die in ihrer extremsten Ausprägung in Feindschaften umschlagen konnten⁹. In der Regel bedurfte es einer formellen, einseitigen Aufkündigung der Freundschaft (*renuntiare amicitiam*), oder es wurde dem Gegenüber buchstäblich die Feindschaft erklärt (*inimicitiam denuntiare*). Die Konsequenzen waren einschneidend, denn *inimicitia* bedeutete den Abbruch aller sozialen Beziehungen. Von daher dürften konsequent ausgetragene Feindschaften selten gewesen sein, da die politische Ordnung im Wesentlichen auf das Funktionieren persönlicher Beziehungen angewiesen war¹⁰.

Dieser horizontalen Integration innerhalb der stadtrömischen Führungs- schicht entsprach die vertikale Integration der Gesellschaft durch Patron-Klient- Beziehungen, die unter dem Begriff *clientela* gefasst werden können. Dieser beschreibt ein schichtenübergreifendes Netzwerk von interpersonalen Nahbeziehungen, welches die Repräsentanten der Führungsschicht als *patroni* mit einem politisch und ökonomisch schwächer gestellten Anhang (*clientes*) in gegenseitiger Verpflichtung miteinander verband¹¹. Der *patronus* half in finanziellen Notlagen aus und war um den Schutz seiner *clientes* vor allem bei Auseinandersetzungen vor Gericht besorgt. Umgekehrt war die Unterstützung einer möglichst grossen Masse an Klienten für den politisch ambitionierten Patron von entscheidender Bedeutung. Die Grösse seiner Anhängerschaft garantierte ihm die notwendigen Wählerstimmen und das entsprechende Sozialprestige, um bei Wahlen für die Magistratur erfolgreich zu sein¹². Den asymmetrischen Charakter der Beziehung

8 Spielvogel, a.O. (oben Anm. 7) 14.

9 Zu den *inimicitiae* siehe Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 186f.; D.F. Epstein, *Personal enmity in Roman politics 218–43 BC* (New York 1987); E. Flaig, *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom* (Göttingen 2004) 137–154 und neuerdings A. Melchior, «Citizen as enemy in Sallust's *Bellum Catilinae*», in R.M. Rosen/I. Sluiter (Eds.), *Valuing others in classical antiquity* (Leiden/Boston 2010) 391–418.

10 Epstein, a.O. (oben Anm. 9) 3.5; Flaig, a.O. (oben Anm. 9) 137f.

11 Eisenstadt/Roniger, a.O. (oben Anm. 4) 52f.; R. Saller, *Personal patronage under the early Empire* (Cambridge 1982) 1; A. Wallace-Hadrill, «Patronage in Roman society: from Republic to Empire», in Id. (Ed.), *Patronage in ancient society* (London/New York 1989) 63–87; R. Saller, «Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction», in A. Wallace-Hadrill (Ed.), *Patronage in ancient society* (London/New York 1989) 49. Daneben siehe die neuerdings erschienene Untersuchung von F. Goldbeck, *Salutationes. Die Morgenbegrüßung in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit* (Berlin 2010).

12 Eisenstadt/Roniger, a.O. (oben Anm. 4) 57. Neben *clientelae* und *amicitiae* war der Patron darauf angewiesen, möglichst viele unterschiedliche Beziehungen einzugehen, um durch ein weitläufiges Netz an sozialen Kontakten und Bekanntschaften politische Unterstützung zu gewinnen. Dazu siehe G. Laser, *Populo et scaenae serviendum est: die Bedeutung der städtischen Masse in der Späten Römischen Republik* (Trier 1997) 124–126.

verhüllend, nannten sich Patron und Klienten gegenseitig *amici* und inszenierten derweil eine quasi-freundschaftliche Beziehung¹³.

Ausführlich behandelte Cicero das Thema Freundschaft in seinem Spätwerk *Laelius de amicitia*¹⁴. Viele aus persönlicher Erfahrung gewonnene Überlegungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit von Freundschaft sind darin wiedergegeben und heben sich gegen eine Idealvorstellung philosophischer Reflexion ab, welche die Bedingungen wahrer und ewiger Freundschaft definiert. Der moralisch-sittliche Anspruch kommt in Ciceros berühmter Bestimmung von Freundschaft am prägnantesten zum Ausdruck: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*¹⁵. Demzufolge sind es drei konstitutive Elemente, welche die Grundlage der Freundschaft bilden: Übereinstimmung (*consensio*), Wohlwollen (*benevolentia*) und Liebe (*caritas*). Der Konsens (bzw. an anderer Stelle die *concordia*¹⁶) hebt sich von den anderen Begriffen dahingehend ab, dass er die kognitive Ebene betrifft. Er drückt das Einvernehmen zwischen Gruppen oder Individuen aus und markierte entsprechend die Einigkeit des Senats über einen Beschluss¹⁷. Dagegen beschreiben *benevolentia* und *caritas* Gemütsregungen, die durch Konsens bedingt auf affektiver Ebene Verbundenheit ausdrücken. *Caritas* meinte in diesem Kontext die Liebe oder Zuneigung unter Freunden, wobei sich dieser Kreis nach Cicero auf zwei oder wenige Personen begrenzte¹⁸. Liebe sah er in erster Linie zwischen Eltern und Kindern bestehen, doch konnte ein ähnliches Gefühl entstehen, sobald zwei rechtschaffene, tugendhafte Männer sich begegneten, die in ihrer sittlich-moralischen Haltung und ihrer Auffassung über die *res publica* übereinstimmten¹⁹. Der Begriff *benevolentia* unterscheidet sich davon, denn er bezeichnete nicht nur ein Gefühl, sondern konkretisierte sich darüber hinaus in bestimmten Handlungen, welche die Zuneigung gegen aussen manifestierten²⁰.

Cicero differenzierte im *Laelius* zwischen der gewöhnlichen (*vulgaris, mediocris*) sowie der wahren und vollkommenen (*vera et perfecta*) Freundschaft, auf die sich seine Definition allein bezieht²¹. Entsprechend werde der Wert von Freundschaft und Eintracht in der politischen und gesellschaftlichen Interaktion

13 Eisenstadt/Roniger, a.O. (oben Anm. 4) 61; Wallace-Hadrill, a.O. (oben Anm. 11) 77.

14 Zur Konzeption der Schrift sowie zum Verhältnis zwischen philosophischem Ideal und sozialer Wirklichkeit siehe K. Heldmann, «Ciceros *Laelius* und die Grenze der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.», *Hermes* 104 (1976) 72–103; A. Fürst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Stuttgart/Leipzig 1996) 138–182. Der *Laelius* wird nach der Edition von J.G.F. Powell (Oxford 2006) zitiert.

15 Cic. *Lael.* 20.

16 Cic. *Lael.* 23. Vgl. Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 127.

17 Cic. *Lael.* 103 weist in der Wendung *de re publica consensus* auf den politischen Charakter des Begriffs hin. Darüber hinaus erscheint *consensio* in Lael. 15 direkt bezogen auf die senatorische Meinungsbildung (*sententiae*). Vgl. Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 124–127.

18 Cic. *Lael.* 20.

19 Cic. *Lael.* 27–28.

20 Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 150.

21 Cic. *Lael.* 22.

erst bei Betrachtung des Gegenteils richtig deutlich. Denn Meinungsverschiedenheit (*dissensio*) und Zwietracht (*discordia*) auf rationaler sowie Hass (*odium*) auf emotionaler Ebene würden zum Zerwürfnis (*discidium*) führen, welches Cicero in konträren Begriffen beschrieb und damit von der Freundschaft abhob²². Der *consensio* steht die *dissensio* entgegen, die sich im *Laelius* vor allem auf Meinungsverschiedenheiten in politischen Belangen bezieht²³. Analog ist *discordia* als Gegenteil zu *concordia* zu verstehen. Aus Uneinigkeit und Zwietracht folgt schliesslich gegenseitiger Hass (*odium*), der wider dem gegenseitigen Wohlwollen und der Freundesliebe steht. Die gesellschaftliche Exklusion durch Feindschaft, die sich in Zwietracht und Hass manifestiert, kontrastiert also die soziale Inklusion durch Freundschaft, die in Eintracht und Liebe begründet ist. Diese Erkenntnis war Resultat von Ciceros eigenen politischen Erfahrungen, die ihm zeigten, wie politischer Dissens und Zänkereien zwischen Parteiungen (*in rei publicae partibus dissensio*) zur Auflösung von freundschaftlichen Beziehungen führten und leicht in offene Feindschaften (*inimicitiae*) umschlagen konnten²⁴.

Freundschaft und Nächstenliebe im frühen Christentum und bei Cyprian

Freundschaft und Gottesfreundschaft

Freundschaftliche Bindungen sind dem Judentum und dem daraus hervorgegangen Christentum durchaus bekannt, doch findet sich weder im Alten noch im Neuen Testament ein Ansatz der systematischen Durchdringung der Thematik. Zwar ist die Rede von Freundschaft, doch geben die beschriebenen freundschaftlichen Verbindungen eher die Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens wieder, welche die Verfasser gemäss ihrer lebensweltlichen Erfahrungen in die Schriften einfließen liessen. Dementsprechend findet sich auch bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte keine Nutzbarmachung der Thematik für das Zusammenleben und Selbstverständnis der frühen Christen²⁵. Einzig die Gottesfreundschaft wurde breit rezipiert. Analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen definierte sie das Verhältnis herausragender Persönlichkeiten zu Gott als Freundschaft. An der wirkungsmächtigen Stelle in *Ex* 33,11, an der Gott mit Moses von Angesicht zu Angesicht sprach, ergänzt die Septuaginta

22 Cic. *Lael.* 23.

23 Cic. *Lael.* 77. Vgl. Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 133.

24 Cic. *Lael.* 77.

25 Das typische Freudespaar im Alten Testament sind David und Jonathan in 1 *Sam* 18,1–4. Eine der griechisch-römischen Literatur vergleichbare Abhandlung über aufrechte und falsche Freundschaft findet sich in *Sir* 6,5–17. Dazu mit weiteren Belegen siehe K. Treu, «Freundschaft», *RAC* 8 (1972) 424f. und C. White, *Christian friendship in the fourth century* (Cambridge 1992) 46f. Zu den Belegen für das Neue Testament vgl. A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1965) 435f.; Treu, a.O. (oben Anm. 25) 425f.; White, a.O. (oben Anm. 25) 48–50.

«wie zu seinem Freund», dem im Hebräischen das indifferente «einer mit dem anderen» zugrunde liegt. Die Übertragung ins Griechische lieferte damit den Anknüpfungspunkt für die Betrachtung interpersonaler Freundschaft als eine den weltlichen Bereich transzendernde Gottesfreundschaft²⁶. Der Begriff versucht die Vorstellung einer als wechselseitig empfundenen und auf Nähe basierenden Beziehung zwischen ganz unterschiedlichen Partnern auszudrücken²⁷. Gleichermaßen verhält es sich in der Beziehung zu Jesus. In Nachfolge der neutestamentlichen Überlieferung wurde die Freundschaft mit Jesus – aufgrund seiner Wahrnehmung als Gottes Sohn – nicht als innerweltliche Beziehung gedeutet, sondern mit dem entsprechenden Vokabular als das den weltlichen Bereich überschreitende Verhältnis zu Christus definiert²⁸. Ganz in diesem Sinne definierte Cyprian auch noch um die Mitte des 3. Jhs. das Verhältnis hervorragender Persönlichkeiten zu Gott und Christus als Gottesfreundschaft²⁹. Den inneren und äusseren Problemstellungen, die sich für die Gemeinde in Karthago aufgrund der decischen Verfolgung ergaben, trug Cyprian Rechnung, indem er die Gottesfreundschaft ausser auf Abraham und Moses auch auf die Märtyrer bezog. Trotz Opferzwang hatten diese unter Verfolgung ihren Glauben standhaft bekannt und den übrigen Christen als leuchtendes Beispiel gedient, das zur Nachahmung verpflichtete³⁰.

Im Weiteren erscheint Freundschaft in den Schriften Cyprians als Reflex gesellschaftlicher Wirklichkeit. Damit wird die andauernde Relevanz entsprechender Bindungsformen ganz beiläufig auch für die karthagische Gesellschaft im 3. Jh. bestätigt. Als Zeichen seiner Zeit sah Cyprian in der Freundschaft die Eintracht schwinden, die er an anderer Stelle durch Neid und Eifersucht bedroht sah³¹. Selbst für das christliche Zusammenleben beschrieb er in einer Erörterung über die Frage, wie mit den während der Verfolgungen vom Glauben Abge-

26 Treu, a.O. (oben Anm. 25) 424; K. Treu, «Gottesfreund», *RAC* 11 (1981) 1049; D. Konstan, «Problems in the history of Christian friendship», *JECS* 4 (1996) 95.

27 Neben Moses galt auch Abraham als Gottesfreund (*Jes* 41,8; 2 *Chr* 20,7; *Dan* 3,35). Vgl. Harnack, a.O. (oben Anm. 25) 433; Treu, a.O. (oben Anm. 26) 1043f.1049. Grundlegend zur Gottesfreundschaft ist E. Peterson, «Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus», *ZKG* 42 (1923) 161–202, der die antiken Quellen zu diesem Thema zusammenstellt.

28 Lazarus (*Joh* 11,3,11) und Jesu Jünger (*Joh* 15,12–15; *Lk* 12,4; *Mt* 26,50) galten als die Freunde Christi. Vgl. Peterson, a.O. (oben Anm. 27) 180–182; Treu, a.O. (oben Anm. 25) 425; Treu, a.O. (oben Anm. 26) 1051; White, a.O. (oben Anm. 25) 48f.

29 Um die kirchliche *disciplina* und die Standhaftigkeit während der Verfolgungen zu stärken, verwies Cyprian auf das Beispiel der Gottesfreunde Moses (Cypr. *Laps.* 19) und Abraham (Cypr. *Epist.* 58,5,1; 58,10,1).

30 Peterson, a.O. (oben Anm. 27) 195. In Cypr. *Epist.* 15,3,1 und Cypr. *Fort. praef.* dehnte Cyprian die Gottesfreundschaft auf die Märtyrer aus und in Anspielung auf *Joh.* 15,14 verwies er auf die Freundschaft mit Christus, um einerseits die Standhaftigkeit der Gemeinde zu beschwören (Cypr. *Unit. eccl.* 2) und andererseits die Autorität Christi herauszustreichen (Cypr. *Epist.* 63,14,1).

31 Cypr. *Demetr.* 3; Cypr. *Mortal.* 4.

fallenen (*lapsi*³²) umzugehen sei, präzise die Funktionsweise von Freundschaft und Patronage³³. Gerade hier zeigt sich deutlich, dass freundschaftliche sowie patronale Bindungen nicht nur zwischen Nichtchristen bestanden, sondern dass auch Christen darin eingebunden waren und als christliche Patrone Einfluss auf ihr Gefolge ausübten³⁴.

Diese Erkenntnis lässt sich bei Cyprian selbst vertiefen, der als Bischof weiterhin freundschaftliche Verbindungen zu Nichtchristen pflegte. Obwohl er – wie eingangs geschildert – seine Bekehrung zum Christentum als strikte Abkehr von einer an paganen Normen und Werten orientierten aristokratischen Lebensführung beschrieb, muss aufgrund der gesellschaftlichen Mehrheitsverhältnisse im 3. Jh. von einer nicht unerheblichen Einflussnahme ausgegangen werden, die ein weitestgehend nichtchristliches Umfeld auf die Christen ausügte³⁵. Einerseits verstand Cyprian sich vor seiner Bekehrung zunächst als vollwertiges Mitglied der paganen Gesellschaft und fügte sich selbstverständlich den gesellschaftlichen Normen. Andererseits bewegte er sich als Christ weiterhin in einem von antik-paganen Denkmustern dominierten sozialen Umfeld, dem er sich nicht entziehen konnte. Aus den überlieferten cyprianischen *Epistulae* lassen sich jedoch keine freundschaftlichen Kontakte zu paganen Personen erschliessen, dokumentieren diese doch lediglich die briefliche Kommunikation des Bischofs mit Gemeinde, Klerus und Mitbischöfen³⁶. Die *Vita Cypriani* des Pontius hingegen liefert einen wichtigen Hinweis, dass Cyprian selbst bis kurz vor seinem Tod beste Beziehungen zu den angesehensten Kreisen Karthagos pflegte:

*Conveniebant interim plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis, sed et saeculari nobilitate generosi, qui propter amicitiam eius antiquam secessum subinde suaderent, et ne parum esset nuda suadela, etiam loca in quae secederet offerebant.*³⁷

32 Mit dem Begriff *lapsi* wird in den Quellen eine bestimmte, christliche Personengruppe bezeichnet, die unter dem Eindruck der decischen Verfolgung der staatlichen Repression unterlag, an den verordneten Opferhandlungen teilnahm und damit aus der Sicht der Kirche vom christlichen Glauben abfiel. Unterschieden wurde dabei zwischen jenen, die das Tier- oder Brandopfer vollzogen (*sacrificati* bzw. *thurificati*) und jenen, die ohne wirklich geopfert zu haben, sich eine Opferbescheinigung (*libellus*) erschleichen konnten (*libellatici*). Siehe dazu Sage, a.O. (oben Anm. 2) 200f.; Brent, a.O. (oben Anm. 2) 8f.

33 Cypr. *Epist.* 55,13,2.

34 Vgl. J.-U. Krause, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches* (München 1987) 25f.119.

35 Zur Grösse der christlichen Gemeinde im Vergleich zur Gesamtbevölkerung Karthagos zur Zeit Tertullians und Cyprians siehe den Exkurs bei G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, JbAC Erg.-Bd. 12 (Münster 1984) 294–299.

36 Zu den Adressaten siehe die Zusammenstellung bei R. Seagraves, *Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence* (Fribourg 1993) 311–313.

37 Pont. *Vita Cypr.* 14,3: «Inzwischen fand sich eine ganze Reihe von Besuchern ein, Leute von hohem, angesehenem Rang und Geschlecht, aber auch Männer aus dem heidnischen Adel, die ihm aus alter Freundschaft den dringenden Rat gaben, zu entweichen; und damit allein noch nicht zufrieden, boten sie ihm auch geeignete Zufluchtstätten an.» (Übers. J. Baer).

Aufgrund der drohenden Verhaftung während der Christenverfolgungen unter Valerian erschienen nach dem Bericht des Pontius mehrere Besucher bei Cyprian, die dem Bischof dringend empfahlen, sich dem Zugriff durch die Behörden zu entziehen. Es handelte sich dabei nicht um irgendwelche Leute, sondern um einen Kreis angesehener hochrangiger Persönlichkeiten von vornehmer Herkunft. Der Titel *egregius* weist auf den Rang von Prokuratoren aus dem *ordo equester* hin. Als *clarissimi* wurden die Angehörigen des *ordo senatorius* bezeichnet³⁸. Daneben fanden sich sogar hochstehende pagane Aristokraten (*saeculari nobilitate generosi*) ein, die Cyprian aus alter Freundschaft (*amicitia antiqua*) verbunden waren. Das Adjektiv *saecularis* ist hier als Gegensatz zum Geistlichen zu verstehen und auf den weltlichen, das heißt paganen Bereich zu beziehen³⁹. Die explizite Nennung paganer Besucher an zweiter Stelle lässt vermuten, dass mit der erstgenannten Personengruppe Christen gemeint sind⁴⁰. Auf jeden Fall besuchten den Bischof Männer von hohem Ansehen und Rang, die sich in der beschriebenen Situation um ihn sorgten und ihm ihre Unterstützung zusicherten.

Diese Stelle bei Pontius ist in zweierlei Hinsicht zu deuten: Einerseits lässt der gleichberechtigte Umgang Cyprians mit dem genannten Personenkreis auf eine entsprechende soziale Stellung des Bischofs schliessen. Andererseits banden die Freundschaftsbeziehungen Cyprian in ein durch gegenseitige Dienstleistungen und Verpflichtungen charakterisiertes Netzwerk von Nahverhältnissen unterschiedlicher Intensität ein. Die Tatsache, dass der christliche Bischof einer verfolgten Religionsgemeinschaft angehörte, scheint jedenfalls kein Grund gewesen zu sein, die freundschaftlichen Beziehungen aufzukündigen. Vielmehr verweist die Spezifizierung der *amicitia* als *antiqua* auf die Dauer der Bindungen und legt nahe, dass die Freundschaften schon vor Cyprians Bekehrung zum Christentum Bestand hatten.

Ein weiteres Indiz dafür, dass der Bischof enge Beziehungen zu hochrangigen Würdenträgern pflegte und diese selbst über den Tod hinaus fortbestanden, liefern die *Acta Cypriani*. Dort wird berichtet, dass der Leichnam Cyprians bei Nacht vom Ort der Hinrichtung zur privaten Begräbnisstätte des damaligen Prokurators Macrobius Candidianus überführt wurde⁴¹. Dass der Prokurator sich gegenüber dem Bischof nach dessen Martyrium zu dieser Handlung verpflichtet fühlte und den Leichnam auf seinem eigenen Grund und Boden beerdigen liess, könnte auf

38 Alföldy, a.O. (oben Anm. 4) 230.235.

39 A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, s.v. *saecularis* (Turnhout 1954) 732.

40 Zudem verweist Cypr. *Epist.* 80,1,2, dem ein kaiserliches Reskript zugrunde liegt, das zur Verfolgung der Christen unter Valerian führte, auf den sozialen Aufstieg des Christentums in den Ritter- und Senatorenstand. Die Darstellung bei Pontius gewinnt dadurch an Glaubwürdigkeit. Hierauf hatte bereits W. Eck, «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.», *Chiron* 1 (1971) 385 hingewiesen. Vgl. auch W. Wischmeyer, «Der Bischof im Prozess Cyprian als *episcopus*, *patronus*, *advocatus* und *martyr* vor dem Prokonsul», in A.A.R. Bastiaensen et al. (Eds.), *Fructus centesimus* (Dordrecht 1989) 370.

41 *Pass. Cypr.* 4 [ed. Bastiaensen 1995]. Zur Lokalisierung der Begräbnisstätte siehe Schöllgen, a.O. (oben Anm. 35) 151f.

eine mögliche Freundschaft zwischen den beiden hindeuten. Ob Macrobius Codianus selbst Christ war, lässt sich jedoch nicht mehr ermitteln⁴².

Obwohl nicht explizit genannt, ist doch anzunehmen, dass sich unter den *egregii et clarissimi*, die Pontius neben den *saeculari nobilitate generosi* als Besucher Cyprians anführte, auch Christen befanden, die in freundschaftlicher Verbindung zum Bischof standen. Dass sich auch Christen an entsprechenden Beziehungsmustern orientierten, wurde bereits angedeutet und macht die Annahme wahrscheinlicher, dass der Bischof neben den langjährigen Freundschaften zur paganen Elite Karthagos ähnliche Beziehungen zu ranghohen bzw. angesehenen Christen pflegte. Beispielhaft kann hier der fiktive Dialog zwischen Cyprian und seinem Mitchristen Donatus angeführt werden⁴³. Obwohl nicht an einen realen Gesprächspartner zu denken ist, so darf doch angenommen werden, dass Cyprian die beschriebene Beziehung zu Donatus auf dem Hintergrund seiner lebensweltlichen Erfahrung darstellte und dementsprechend reale Freundschaftsbeziehungen mit Christen als Vorbild hatte. Das lediglich angedeutete Gespräch (*sermo*) fand im Herbst zur Zeit der Weinlese wohl in Cyprians Anwesen in Karthago statt. Die Gesprächspartner zogen sich zwecks ihrer Unterredung an einen ungestörten Ort in den Gärten zurück. Nach Abschluss der Ausführungen Cyprians über seine Bekehrung fanden die beiden die Musse und genossen den Rest des Tages bei Speis und Trank (*convivium*)⁴⁴. Ganz dem standesgemässen Habitus verpflichtet, lud der wohlhabende christliche Neophyt seinen *amicus* zur philosophischen Unterredung in seine Gärten und bat ihn zum gemeinsamen Mahl⁴⁵.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die in philosophischer Reflexion begründete Idealvorstellung von Freundschaft weder bei Cyprian noch den auf ihn bezogenen Schriften auf das Christentum übertragen wird. Es findet sich denn auch kein Anzeichen, dass er – abweichend zur neutestamentlichen Überlieferung und der kirchlichen Tradition – Freundschaft theologisch durchdrungen und für ein entsprechendes christliches Selbstverständnis nutzbar gemacht hätte⁴⁶. Freundschaft erscheint vielmehr ganz im Sinne des Alten und

42 T. Klauser, «Bischöfe als staatliche Prokuratorien im dritten Jahrhundert?», *JbAC* 14 (1971) 147 Anm 34. Zu der von Klauser betonten Möglichkeit christlicher Prokuratorien in der Mitte des 3. Jh. siehe W. Eck, «Christen im Reichsdienst im 2. und 3. Jh.?», *Chiron* 9 (1979) 449–464.

43 Zum Pseudodialog zwischen Cyprian und Donatus siehe Sage, a.O. (oben Anm. 2) 57–59. Weil Cyprian in Ad Donat. 4 explizit auf die gemeinsame Erfahrung der Konversion anspielt, ist im wohl fingierten Gesprächspartner Donatus ein Christ zu erkennen.

44 Cypr. *Ad Donat.* 1.16.

45 Mit Blick auf Cicero und die Späte Republik hält E. Fantham, *The Roman world of Cicero's De oratore* (Oxford 2006) 72 fest: «The essence of a *convivium* was good conversation, *sermo*, and the whole dialogue is presented as the relaxed *sermo* of friends free of any competitive or agonistic element, for in Roman thinking informed conversation was the opposite of public speaking or debate (*contentio*).»

46 Im gesamten Schriftcorpus findet sich lediglich eine Stelle, die eine solche Deutung nahelegen würde. In seinen Schlussworten auf einer 256 in Karthago stattfindenden Synode, welche die Gültigkeit der christlichen Taufe ausserhalb der Kirche diskutierte, hielt Cyprian fest, dass

Neuen Testaments, um analog zu interpersonalen Beziehungen Nähe zu Gott auszudrücken. Eine gewisse Erweiterung erfuhr die Gottesfreundschaft beim karthagischen Bischof, indem er die Märtyrer zu Freunden Gottes erklärte. Auf zwischenmenschlicher Ebene ist Freundschaft in den genannten Quellen ganz beiläufig als gesellschaftsrelevante Form menschlichen Zusammenlebens auszumachen. Es zeigt sich, dass nicht näher zu bestimmende freundschaftliche Bindungen für Karthago auch in der Mitte des 3. Jh. als Mittel gesellschaftlicher Integration vorauszusetzen sind. Die Christen sahen sich wie die Nichtchristen in freundschaftliche und patronale Beziehungen eingebunden. Einerseits waren gerade sozial hochgestellte und angesehene Christen aufgrund ihrer paganen Vergangenheit mit den durch gegenseitige Dienstleistungen und Verpflichtungen geprägten freundschaftlichen und patronalen Bindungen vertraut und pflegten weiterhin, wie im Falle Cyprians, intensive Kontakte zu ihrem paganen Umfeld. Andererseits ist anzunehmen, dass sich eine christliche Minderheit im alltäglichen Umgang den an paganem Freundschaftsdenken orientierten Beziehungsstrukturen nicht ohne weiteres entziehen konnte, sondern sich in den Rahmen der Gesamtgesellschaft einfügte⁴⁷.

Bruderschaft und Nächstenliebe

Obwohl die frühen Christen in vielerlei Hinsicht mit dem paganen Umfeld vernetzt und als religiöse Minderheit auf Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft angewiesen waren, wählten sie nicht die Freundschaft als Modell zwischenmenschlicher Beziehungsführung, sondern bestimmten das Verhältnis zu den Glaubensgenossen und ganz allgemein zu den Mitmenschen entsprechend der

häretische Konvertiten nur dann *de adversariis amici et de antichristis christiani* werden könnten, wenn der Taufritus innerhalb der Kirche vollzogen würde (*Sent. episc.* 87). Die Verwendung des Freundschaftsbegriffs in Bezug auf die christliche Gemeinschaft wird jedoch nirgends theologisch ausgedeutet und ist damit eher als Ausdruck von Cyprians paganer Herkunft und Prägung zu verstehen; diese Bedeutung bestätigt erneut die enge Verwobenheit von paganen und christlichen Lebenswelten. Im Kontext der nacheinander vorgetragenen *sententiae* könnte Cyprians Aussage aber auch auf die Stellungnahme des Bischofs Secundinus von Cedias Bezug nehmen (*Sent. episc.* 11), der die *hostes Christi quique antichristi nominati sunt* der Gemeinschaft der Bischöfe gegenüberstellt *qui amici appellati sumus de eius dignatione*. Da sich das Possessivpronomen *eius* auf Christus bezieht, wird hier wohl an Gottesfreundschaft zu denken sein. Vgl. dazu Peterson, a.O. (oben Anm. 27) 197.

47 Vgl. J.P. Burns, «The role of social structures in Cyprian's response to the Decian persecution», *Studia Patristica* 31 (1997) 261 Anm. 8 u. 9, der die christliche Gemeinde in Bezug auf die Gesamtgesellschaft in Karthago als «religiously segregated from Roman society but not economically independent» definierte. Nur eine Minderheit der Christen, wie der Klerus, Witwen oder Notleidende wurden durch kirchliche Gelder entlohnt bzw. unterstützt. Doch auch die kirchliche Kasse finanzierte sich schliesslich aus Zuwendungen von Christen, die ihr Vermögen und ihr Eigentum ausserhalb der Kirche erwarben.

Vaterschaft Gottes als *fraternitas*⁴⁸. Diesem Selbstverständnis entsprach die spezifisch christliche Haltung der Nächstenliebe, die im Alten Testament durch das Wort Gottes geboten, nach dem Neuen Testament von Jesus aufgegriffen und in der Bergpredigt auf den Feind ausgedehnt wurde⁴⁹. Diese von Gott ausgehende universale, auf andere zentrierte Liebe ist auf zwischenmenschlicher Ebene bedingungslos und einseitig zugleich. Im Gegensatz zur Freundschaftsliebe, die sich exklusiv zwischen zwei Partnern oder einem begrenzten Personenkreis konstituiert und sich nach dem Prinzip gegenseitiger Verpflichtungsbereitschaft ständig aktualisiert, meint die christliche Nächstenliebe eine umfassende Liebe, die alle Mitmenschen, ja sogar den Feind und Unterdrücker miteinschliesst und zumindest im Diesseits keine Vergeltung für geleistete Wohltaten verlangt⁵⁰. Um Nächstenliebe auch begrifflich von freundschaftlicher Zuneigung abzuheben, wählten die frühen christlichen Schriftsteller, der Septuaginta folgend, das griechische Wort ἀγάπη, dem im Lateinischen der Begriff *caritas* entspricht⁵¹. Wie das der griechisch-römischen Tradition selbstverständliche Prinzip der Gegenseitigkeit durch das alle sozialen Bindungen durchbrechende Gebot der Nächstenliebe verändert wurde, demonstrierte bereits Jesus, indem er riet, weder Freunde, Brüder, Verwandte noch reiche Nachbarn zum Gastmahl einzuladen, sondern Arme, Verkrüppelte, Lahme und Blinde, die diese Liebestat nicht vergelten können⁵². Anstatt einen Ausgleich auf zwischenmenschlicher Ebene zu erwarten, zielt christliche Nächstenliebe durch bewussten Verzicht der Gegenleistung auf die Vergeltung vor Gott. Die gesellschaftlichen Schranken, die sich in den auf wechselseitigem Austausch von Leistungen und Gütern beruhenden interpersonalen Bindungen manifestierten, wurden gerade in der Anerkennung der Armut bzw. den Zuwendungen an Bedürftige überwunden.

Cyprian verstand auch noch in der Mitte des 3. Jh. die christliche Gemeinschaft als Bruderschaft. Die Vaterschaft Gottes ist dabei das konstituierende Element, welches die Gotteskinder in der *mater ecclesia* zu einer Gemeinschaft verband, in der sich die Christen untereinander in geschwisterlicher Zuneigung begegneten⁵³. Im Kontakt mit seinen Mitchristen verwendete er die Anrede *frater* und bezeichnete die einzelne Gemeinde in ihrer Gesamtheit als *fraternitas*⁵⁴. Damit wird ein spezifisch christliches, an die Terminologie der Blutsver-

48 Ausführlich zur *fraternitas* in der Alten Kirche siehe M. Dujarier, *L'Église-Fratemité. Les origines de l'expression "adelphots – fraternitas" aux trois premiers siècles du christianisme* (Paris 1991); vgl. auch K.H. Schelkle, «Bruder», RAC 2 (1954) 631–640.

49 Vgl. das Gebot der Nächstenliebe im AT (*Lev 19,18*) und die Bezugnahme im NT (*Mt 22,37–40; Mk 12,29–31; Lk 10,27; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8*). Vgl. die Feindesliebe im NT (*Mt 5,43–44; Lk 6,27–29,35*).

50 White, a.O. (oben Anm. 25) 55.

51 H. Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain 1948) 43–45.

52 *Lk 14,12–14*.

53 Cypr. *Epist. 74,6–7*.

54 Pétré, a.O. (oben Anm. 51) 124–126; A. Hoffmann, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago* (Paderborn 2000) 153 mit Anm. 17. Auf das Gesamtwerk bezogen,

wandtschaft angelegtes Selbstverständnis geschaffen, welches die christliche Gemeinschaft von ihrem paganen Umfeld abgrenzte. Dieses Bewusstsein fand im Bericht des Pontius über Cyprians Verhältnis zum Presbyter Caecilianus⁵⁵ seinen prägnanten Ausdruck:

Erat sane illi etiam de bonis contubernium viri iusti et laudabilis memoriae Caeciliani et aetate tunc et honore presbyteri, qui eum ad agnitionem verae divinitatis a saeculari errore correxerat. Hunc toto honore atque omni observantia diligebat, obsequenti veneratione suspiciens, non iam ut amicum animae coaequalem, sed tamquam novae vitae parentem⁵⁶.

Der Verfasser wählte nicht den Begriff *amicitia*, um das Verhältnis zwischen Cyprian und Caecilianus zu beschreiben, sondern das weitaus indifferentere *contubernium*. Dieses meint ganz allgemein den näheren Umgang zwischen zwei oder mehreren Personen und bezeichnet in diesem Sinne ein kameradschaftliches Verhältnis, das seinen Ausdruck in der Zeltgemeinschaft zwischen Soldaten oder in einer als Gefolgschaft verstandenen Lebensgemeinschaft fand. Diesem Verständnis folgend ist der Begriff wohl eher als Verweis auf christliche *fraternitas* zu verstehen⁵⁷. Nach dem Bericht in der *Vita Cypriani* sah der neu bekehrte Cyprian in Caecilianus nicht einen Herzensfreund, sondern eine Vaterfigur, die ihn zum Christentum geführt hatte. Pontius verwendete an dieser Stelle deswegen eine aus der Verwandschaftsterminologie abgeleitete Begrifflichkeit, um die dezidiert christliche Beziehung von der paganen Freundschaft abzuheben. Anstelle eines *amicus animae* erschien Caecilianus für Cyprian als *novae vitae parens*. Trotz aller Vertrautheit und Liebe, mit der Pontius das Vater-Sohn-Verhältnis charakterisierte wollte, begegnete Cyprian seinem Lehrmeister und Förderer nicht auf Augenhöhe. Die der Beziehung inhärente Asymmetrie wird schon allein durch den Hinweis deutlich, dass der ältere Presbyter Caecilianus

erscheinen *frater*, das Adjektiv *fraternus* und die kollektive Entsprechung *fraternitas* über 600 Mal (ausgenommen sind die Nennungen in den Schriften *Ad Quirinium* und *Ad Fortunatum*, die beide eine Kompilation verschiedener, thematisch geordneter Bibelzitate liefern, sowie die in das Briefcorpus integrierten, aber nicht von Cyprian verfassten *epistulae*). Der überwiegende Teil der Nennungen (über 450) findet sich in den Briefen als Anrede. Zum Bruderbegriff bei Cyprian vgl. Dujarier, a.O. (oben Anm. 48) 82–95. Der Schwesternbegriff lässt sich bei Cyprian dagegen kaum nachweisen. Zwei Nennungen stammen aus angeführten Bibelzitaten und zwei weitere beziehen sich auf verwandschaftliche Bindungen. Es bleiben insgesamt nur sechs Nennungen, die im Sinne des christlichen Selbstverständnisses Mitchristinnen als *sorores* bezeichnen. Zum Schwesternbegriff vgl. Schelkle, a.O. (oben Anm. 48) 638.

⁵⁵ Zu Caecilianus siehe Sage, a.O. (oben Anm. 2) 127f.137.

⁵⁶ Pont. *Vita Cypr.* 4,1–2: «Freilich stand er auch in enger Verbundenheit mit einem gerechten und denkwürdigen Mann aus unserem Kreise, namens Caecilianus, der damals Presbyter war nach Alter und Rang und ihn von dem Irrtum der Welt zur Erkenntnis des wahren Gottes bekehrt hatte. Ihm brachte er seine volle Achtung und die höchste Ehrerbietung entgegen, indem er zu ihm nicht mehr wie zu einem gleichaltrigen Herzensfreund, sondern als dem Vater seines neuen Lebens in hingebender Verehrung emporsah.» (Übers. nach J. Baer).

⁵⁷ P.G.W. Glare (Ed.), *Oxford Latin Dictionary (OLD)*, s.v. *contubernium* (Oxford 1982) 436.

treibende Kraft bei der Bekehrung des jungen Cyprian war. Um diesem Unterschied auch sprachlich Rechnung zu tragen, beschrieb Pontius die Beziehung nicht im Rahmen christlicher *fraternitas*, sondern verwendete den gleichwohl aus der Terminologie der Blutsverwandtschaft abgeleiteten Begriff *parens*, zu dem der Bekehrte mit Hochachtung und Ehrerbietung aufblickte.

Cyprian selbst verstand *fraternitas* als konkreten Ausdruck einer abstrakt gedachten Einheit, die sich in der einmütigen Haltung der einzelnen Brüder im Kollektiv der Bruderschaft verwirklichte und deren Grundlage die Liebe zum Mitbruder war⁵⁸. Dieses christliche Selbstverständnis entsprach der im Gebot der Nächstenliebe festgelegten, auf den Feind ausgedehnten Haltung gegenüber dem Mitmenschen. Als Bischof ermahnte Cyprian seine Gemeinde im Gottesdienst und in seinen Schriften sich dementsprechend zu verhalten⁵⁹. Er verwies dabei nicht nur auf das Gebot, sondern forderte darüber hinaus dessen Umsetzung im alltäglichen Leben. Nach Pontius war es Cyprian, der während der Epidemie von 252 die pagane Priesterschaft vor allen Dingen in seinem Pflichtgefühl für den Nächsten übertraf: Er habe seine Gemeinde unter Anführung von *exempla* aus der Heiligen Schrift gelehrt, wie Barmherzigkeit (*misericordia*) und tätige Nächstenliebe (*officia pietatis*) durch Gott vergolten werden. Die Liebe gegenüber dem Nächsten dürfe jedoch nicht auf die christliche Gemeinschaft begrenzt bleiben, sondern müsse sich gleichermaßen auf die Feinde ausdehnen, womit die aus christlicher Perspektive als Verfolger wahrgenommene pagane Bevölkerung Karthagos gemeint war⁶⁰. Die Forderung, dem Nächsten und dem Feind in der aktuellen Notlage zur Seite zu stehen, wurde nach Pontius durch die Gemeinde auch in die Tat umgesetzt. So verpflichtete sich jeder entsprechend seinen Möglichkeiten, gewisse Dienstleistungen zu erbringen⁶¹.

In diesem Sinne ist christliche Nächstenliebe auf zwei Beziehungsebenen zu deuten: Zum einen wurde die Bindung zu Gott als ein Patron-Klient-Verhältnis gedacht, welches über das Gebot der Nächstenliebe gewisse Liebesdienste einforderte, die im Gegenzug vor Gott verdienstvoll angerechnet und vergolten wurden. Andererseits orientierte sich Nächstenliebe auf zwischenmenschlicher Ebene idealerweise an einer selbstlosen und aufopfernden Haltung gegenüber dem Nächsten, die ganz der biblischen Überlieferung entsprechend keine Genenleistung für erbrachte Dienste abverlangte. Der Aspekt der Selbstlosigkeit wurde dadurch unterstrichen, dass selbst den Feinden mildtätige und barmherzige Liebe entgegengebracht werden sollte, womit die religiös bedingten Schranken zwischen der christlichen Gemeinschaft und dem paganen Umfeld zumindest zeitweise überwunden werden konnten. Gleichzeitig bot Nächstenliebe als charakteristisches Element christlicher Beziehungsführung die Möglichkeit, einerseits die einzelnen Mitglieder in die Gemeinde zu integrieren und andererseits

58 Cypr. *Unit. eccl.* 14; Cypr. *Patient.* 15.

59 Cypr. *Zel.* 15; Cypr. *Eleem.* 5; Cypr. *Patient.* 5–6.16.

60 Pont. *Vita Cypr.* 9,5–7.

61 Pont. *Vita Cypr.* 10,2–4.

die Gemeinschaft in ihrem spezifisch christlichen Selbstverständnis von ihrem Umfeld abzugrenzen. Cyprians Schrift *Ad Demetrianum*, die sich ebenfalls auf die Epidemie von 252 bezieht, bringt diesen Aspekt auf den Punkt⁶². Im Gegensatz zum Bericht des Pontius, der das selbstlose Handeln im Rahmen christlicher Nächsten- und Feindesliebe betonte, stand bei Cyprian das aus seiner Sicht verfehlte Verhalten der paganen Bevölkerung im Vordergrund⁶³. Gemeinsam ist beiden Berichten die klare Unterscheidung der christlichen Gemeinschaft von ihrem paganen Umfeld. Das relevante Kriterium dieser Differenzierung war die dezidiert christliche Haltung der Nächstenliebe, welche die Christen mit Attributen wie Selbstlosigkeit, Uneigennützigkeit, Barmherzigkeit und Aufopferungsbereitschaft von ihrem nichtchristlichen Umfeld abhob, das dagegen mit Eigennutz, Habgier, Gewinnsucht und Skrupellosigkeit assoziiert wurde. So konnte Cyprian in Bezug auf seinen paganen Adressatenkreis ganz einfach von denjenigen sprechen, die den Dienst der Nächstenliebe fürchteten⁶⁴.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Cyprian das christliche Gemeinwesen als eine Gemeinschaft, bestehend aus Brüdern und Schwestern, verstand, wobei er im brieflichen Kontakt mit seinen Mitchristen die Anrede *frater* verwendete und die einzelne christliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit als *fraternitas* begriff. Diesem Selbstverständnis entsprach die im Gebot der Nächstenliebe festgelegte Haltung gegenüber dem Mitmenschen. Als Bischof ermahnte Cyprian seine Gemeinde im Gottesdienst zu tätiger Nächstenliebe und forderte darüber hinaus deren konkrete Umsetzung im alltäglichen Leben und verstärkt in Notsituationen wie etwa der Epidemie von 252. Auf zwischenmenschlicher Ebene erschien Nächstenliebe im Allgemeinen und Feindesliebe im Speziellen als selbstloser Akt gegenüber dem Mitmenschen, der – in Gewissheit einer Vergeltung vor Gott – keine Gegenleistung im Diesseits erwartete. Zumindest im Idealfall waren Nächsten- und Feindesliebe konstitutive und charakteristische Elemente christlicher Beziehungsführung und hoben die Christen, die sich in ihrer Gesamtheit als Bruderschaft verstanden, von dem paganen Umfeld ab.

62 Die Apologie antwortete auf die Anschuldigungen eines gewissen Demetrianus, scheint dabei aber auf eine grössere Leserschaft abzuzielen. Vgl. Sage, a.O. (oben Anm. 2) 275–280.

63 Cypr. *Demetr.* 10.

64 Cypr. *Demetr.* 10: *Idem ad pietatis obsequium timidi*, [...].

Feindschaft als Mittel der Kirchenpolitik bei Cyprian

Das Konstrukt der Feindschaft

Cyprians Aufstieg von seiner Bekehrung bis zum Bischofsamt ist bemerkenswert. In den wenigen Jahren zwischen 245/46 und 248/49 stieg der Neophyt in der Hierarchie der christlichen Gemeinde Karthagos zum Bischof auf⁶⁵. Neben seinen finanziellen Möglichkeiten, rhetorischen Fähigkeiten und seinem Ansehen in Karthago dürften vor allem die damit verbundenen sozialen Bindungen zum Erfolg geführt haben. Diese verpflichteten ihn nunmehr als christlichen *patronus* gegenüber dem Gemeindevolk und dem Klerus⁶⁶. Schon als Katechumene schuf er sich die Grundlage, die ihm die Unterstützung einer Mehrheit der Christen sicherte. Er verkaufte sein Eigentum und verteilte fast den ganzen Erlös, um Bedürftigen die nötige finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen⁶⁷. Mit dieser freigiebigen Haltung baute er sich kurz nach seinem Übertritt zum Christentum innerhalb der Gemeinde eine breite Anhängerschaft auf, die sich schliesslich für seinen schnellen Aufstieg zum Bischof verantwortlich zeigte⁶⁸.

Gleichzeitig erwuchs ihm innerhalb eines arrivierten Klerus eine starke Gegnerschaft, die sich mit der Wahl des *homo novus*⁶⁹ nicht abfinden wollte und sich später um den Diakon Felicissimus sammelte⁷⁰. Als Cyprian aufgrund der decischen Verfolgung aus Karthago floh, verlor er den direkten Kontakt zu seiner Gemeinde und bot damit seinen Widersachern die Möglichkeit, ihre Stellung auszubauen. Gegenüber den *lapsi* nahmen diese infolgedessen eine bewusst mildere Haltung ein und konnten damit durch Sündenvergebung und Rekonziliation eine eigene, kirchenpolitisch loyale Klientel etablieren, womit sie gleichzeitig Cyprians Stellung schwächten⁷¹. An seinem Zufluchtsort sah sich der karthagische Bischof gezwungen, innerhalb des Klerus eine neue, ihm loyal gesinnte Klientel aufzubauen, um einerseits seine Interessen gegenüber der kirchenpolitischen Opposition durchzusetzen und andererseits die Gunst des Gemeindevolkes zurückzugewinnen⁷². Nach Ostern 251 schien seine Position so weit gefestigt, dass er auf einer kurz darauf einberufenen Synode mit dem später verschriftlichten Vortrag *De ecclesiae catholicae unitate* zum Gegenschlag ausholen konnte. Befand sich Cyprian während seiner Abwesenheit gegenüber

65 Sage, a.O. (oben Anm. 2) 130f.138.

66 C.A. Bobertz, *Cyprian of Carthage as patron. A social historical study of the role of bishop in the ancient Christian community of North Africa* (Diss. Yale University 1988) 121. Neuerdings auch Brent 2010, a.O. (oben Anm. 2) 72–74.

67 Pont. *Vita Cypr.* 2,7; 3,9.

68 Bobertz, a.O. (oben Anm. 66) 122–125.

69 Pont. *Vita Cypr.* 5,1: [...] *adhuc neophytus et ut putabatur novellus electus est*, [...].

70 Pont. *Vita Cypr.* 5,6; Cypr. *Epist.* 43,1,2. Dazu vgl. Clarke, a.O. (oben Anm. 1) vol. 2, 210–213.

71 Bobertz 1988, a.O. (oben Anm. 66) 163.

72 Ausführlich Id., 75–252; des weiteren Id., «Patronage networks and the study of ancient Christianity», *Studia Patristica* 24 (1993) 20–27 sowie Id., «Patronal letters of commendation. Cyprian's epistulae 38–40», *Studia Patristica* 31 (1997) 252–259.

seiner Gegnerschaft vorwiegend in der Defensive, so konnte er nach seiner Rückkehr aus dem Exil gestärkt auf der Synodalversammlung auftreten und die betreffenden Anliegen vor dem Gemeindevolk, dem karthagischen Klerus und den zugereisten Amtskollegen offensiv vertreten⁷³. Dabei sah er die den Christen entsprechende Lebensführung im Doppelgebot der Liebe, das heisst in den Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe verdichtet. In Bezug auf das Zusammenleben in der christlichen Gemeinschaft folgerte er, Gott habe in seiner Lehre *unitatem simul et dilectionem* empfohlen⁷⁴. Dabei bedürfen die beiden Begriffe Einheit und Liebe einer näheren Erläuterung:

(1) Bei Cyprian beruhte die Kirche auf dem Sakrament der *unitas*⁷⁵, das sich als Grundmotiv seines Kirchendenkens durch die Schriften zieht und seine theologische Durchdringung in *De ecclesiae catholicae unitate* fand. Nach seinem Verständnis gab es nur die eine, in sich geeinte und ungespaltene Kirche Christi⁷⁶. Um diesen Anspruch zu legitimieren, berief er sich auf die bischöfliche Sukzession, die er im Matthäusevangelium in den Worten Christi an Petrus begründet sah⁷⁷. In einer ungebrochen gedachten Reihe aufeinanderfolgender

- 73 J.B. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine* (Oxford 1995) 296f. Seit dem Frühjahr 250 hatte Cyprian immer wieder die Bildung einer Synode gefordert, um sich über die Gefallenenfrage sowie das Schisma in Karthago zu beraten. Siehe dazu J.A. Fischer/A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums* (Paderborn 1997) 167 mit Anm. 15. Zur Gefallenenfrage, den entsprechenden Synodalbeschlüssen und dem Schisma des Felicissimus siehe Id., 171–178. Cypr. *Epist.* 54,4,1 legt den Schluss nahe, dass *De ecclesiae catholicae unitate* auf der Synode vorgetragen wurde. Seine grundsätzlichen Ausführungen zur Einheit der Kirche hatte er vielleicht noch im Exil ausgearbeitet.
- 74 Cypr. *Unit. eccl.* 15: *Unitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit; prophetas omnes et legem praeceptis duobus inclusit.*
- 75 Vgl. dazu A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte* (Aalen 1967) 125 sowie A. Hoffmann, «Die Kirche – einig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago», in J. Arnold et al. (Hgs.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit* (Paderborn 2004) 369–371.
- 76 Zentral sind Cypr. *Unit. eccl.* 4–8.23. Zu Cyprians Theologie der Einheit mit einschlägiger Literatur siehe A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian* (Frankfurt a. M. 1993); vgl. auch Beck, a.O. (oben Anm. 75) 123–138; J. Rist, «Cyprian von Karthago und Paul von Samosata. Überlegungen zum Verständnis des Bischofsamtes im 3. Jahrhundert», in R. v. Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* (Darmstadt 2000) 263–269; Hoffmann, a.O. (oben Anm. 75) 369–371.
- 77 Cyprian hatte in *Unit. eccl.* 4 die von Gott verfügte Einheit der Kirche unter Bezug auf Mt 16,18–19 begründet. Überliefert sind nun zwei Fassungen derselben Stelle. Dabei akzentuierte der sog. ‹Primacy› Text (P.T.) den Vorrang des Petrusamtes, indem *primatus Petro datur* und *catredra Petri* geschrieben steht. Der *textus receptus* (T.R.) dagegen betonte vielmehr die bischöfliche Einheit, denn den Vorrang eines Einzelnen. Die heute vertretene *communis opinio* sieht in Cyprian den Autor beider Fassungen. Vermutlich revidierte er den Passus aufgrund des Anspruchs, den Stephanus von Rom im Verlaufe des Taufstreits gegenüber seinen Mitbischöfen erhob und fügte anstelle des P.T. den T.R. ein. Dazu siehe M. Bévenot, *Cyprian. De lapsis and De ecclesiae catholicae unitate* (Oxford 1971) x–xv. Dagegen S.G. Hall, «The versions of St. Cyprian's *De Unitate* 4–5: Bévenot's dating revisited», *JThS* 55 (2004) 138–146. Neuerdings K. Shuve, «Cyprian

Bischöfe ortete er den Ursprung des Bischofsamtes und damit zusammenhängend die Begründung der Kirche in der Verheissung Petri, dem als erster die Binde- und Lösegewalt des Hirtenamtes übertragen worden war⁷⁸. Petrus stand damit sinnbildlich für die gottgewollte Einheit der Kirche. Obwohl die anderen Apostel das Bischofsamt und die damit verbundenen Vollmachten in gleicher Weise ausfüllten, sich also ein und dasselbe Amt auf mehrere Träger verteilte, blieb die Einheit solidargemeinschaftlich gewahrt⁷⁹. Ungeachtet des als Einheit gedachten, unteilbaren Bischofsamtes, übte jeder einzelne Bischof also in seinem Zuständigkeitsbereich das Amt voll und ganz aus. Diesem Amtsverständnis entsprach der Aufbau der Kirche, die sich auf lokaler Ebene aus den einzelnen Ortsgemeinden zusammensetzte, die in ihrer Summe die eine geeinte Gesamtkirche bildeten⁸⁰.

Als Mittelpunkt seiner Gemeinde verkörperte der Bischof die einzige wahre Kirche und sicherte gleichzeitig als vorläufig letztes Glied in einer ungebrochenen Reihe bischöflicher Vorgänger die Verbindung zum Ursprung. Die Gemeinschaft oder der Bruch mit ihm entschied letztendlich über Heil und Unheil der Gläubigen⁸¹. Der Bischof vertrat die in Eintracht getroffenen Beschlüsse des Bischofskollegiums auf Gemeindeebene und repräsentierte zugleich die Ortsgemeinde in der Versammlung der Bischöfe. In diesem Sinne war er Bindeglied zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche. Cyprian brachte diese Schlüsselrolle des Bischofs in der Formel zum Ausdruck, dass der *episcopus in ecclesia* und die *ecclesia in episcopo* sei⁸². Die Aufgabe des Bischofs war es, die Einheit der Kirche und des Amtes aufrechtzuerhalten, indem er auf Gemeindeebene Schismen und Häresien verhinderte und auf gesamtkirchlicher Ebene die Eintracht und Einmütigkeit mit den Bischofskollegen wahrte⁸³. Die Einheit der Kirche stand

of Carthage's writings from the rebaptism controversy: two revisionary proposals reconsidered», *JThS* 61 (2010) 627–643.

78 Die Rede von «binden» und «lösen» in *Mt* 16,19 deutete Cyprian auf die Vollmachten des Bischofsamtes. Zu den rechtstheologischen Begriffen der Binde- und Lösegewalt siehe O. Michel, «Binden und Lösen», *RAC* 2 (1954) 374–380.

79 Cyprian verlieh jedem Bischof das ganze Bischofsamt und nicht nur einen selbstständigen, ideellen Teil des Ganzen. Vgl. Beck, a.O. (oben Anm. 75) 127–129; Hoffmann, a.O. (oben Anm. 54) 29–31.

80 Rist, a.O. (oben Anm. 76) 264; Beck, a.O. (oben Anm. 75) 124f.

81 Hoffmann, a.O. (oben Anm. 74) 370–372.

82 Cypr. *Epist.* 66,8,3. Vgl. Hoffmann, a.O. (oben Anm. 75) 370.

83 Beck, a.O. (oben Anm. 75) 127. Die Begriffe *haereticus* und *haeresis* wurden als Kampfbegriffe gebraucht, um nonkonforme Individuen und Gruppierungen zu bezeichnen, die aus der Sicht einer selbstbehaupteten «Orthodoxie» Fehllehren verbreiteten. Noch im 3. Jh. wurden sie austauschbar und in inhaltlicher Überschneidung mit *schismaticus* bzw. *schisma* verwendet. Dementsprechend muss man sich bewusst machen, dass «labels like ‚orthodox’ and ‚heretical’ are very much a matter of perspective and reflect a decision only reached with later hindsight.» Siehe dazu G.D. Dunn, «Heresy and schism according to Cyprian of Carthage», *JThS* 55 (2004) 551–574.

dabei symbolisch für die Einheit in der göttlichen Trinität⁸⁴. In der von Christus gebotenen Eintracht (*concordia*) und Einmütigkeit (*unanimitas*) fand die *unitas* ihren anschaulichen Ausdruck⁸⁵. Diese waren in Cyprians Kirchenverständnis das verbindende Element zwischen dem abstrakten Konstrukt der kirchlichen Einheit und der konkreten Interaktion zwischen den Gemeindemitgliedern⁸⁶.

(2) Auf der affektiven Ebene entsprach diesem Einheitsgedanken die Liebe, welche in ihrer Haltung gegenüber dem Mitchristen und dem Nächsten Eintracht und Einmütigkeit evozieren sollte. Eine inhaltliche Differenzierung zwischen dem dafür verwendeten *dilectio* und dem damit in Zusammenhang stehenden *caritas*, ist in *De ecclesiae catholicae unitate* nicht nachzuweisen⁸⁷. Auf die zwischenmenschliche Interaktion bezogen, drückten die Begriffe die uneigennützige Liebe zum Nächsten aus und fanden darüber hinaus ihre Entsprechung in der bedingungslosen Liebe zu Gott⁸⁸. Diese spezifisch christliche, von Gott ausgehende und auf ihn zentrierte Liebe war das verbindende Element, welches den einzelnen Christen in die christliche Gemeinschaft integrierte und ihn in der Interaktion mit dem christlichen Bruder und dem Nächsten zu einer barmherzigen und uneigennützigen Haltung verpflichtete, die ihn von der nicht-christlichen Umwelt abhob⁸⁹. Dieses Bewusstsein entsprach dem christlichen Selbstverständnis einer in Christus erneuerten *fraternitas*⁹⁰, was darüber hinaus in Wendungen wie *dilectionis et caritatis foedera*⁹¹ oder *vinculum caritatis*⁹² zum Ausdruck kam. Im Umkehrschluss konnten Häretiker und Schismatiker, die aus Cyprians Perspektive gegen die göttliche Ordnung und Liebe handelten, nicht mit Gott vereint sein⁹³.

Einheit verbunden mit Liebe (*unitas simul et dilectio*) hatte Cyprian also gefordert. Inhaltlich erinnert diese Bestimmung christlicher Beziehungsführung an Ciceros Definition von idealer Freundschaft. Die von Cicero im *Laelius* dargelegte, auf den politisch-öffentlichen Bereich der *res publica* bezogene Begrifflichkeit ersetzte Cyprian jedoch durch eine spezifisch christliche Terminologie, die einerseits dem christlichen Selbstverständnis als Bruderschaft

84 Hoffmann, a.O. (oben Anm. 75) 370f.

85 Cypr. *Unit. eccl.* 12: *Unanimitatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conveniat nobis fideliter et firmiter docuit.* Vgl. auch *Unit. eccl.* 14.

86 Cypr. *Unit. eccl.* 23: *Unus Deus est et Christus unus, et una ecclesia eius et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata.* Vgl. auch *Unit. eccl.* 21. Wie ein Christ zu sein hat, beschreibt Cyprian in *Unit. eccl.* 24 folgendermassen: *Pacificos esse oportet Dei filios, corde nites, sermone simplices, adfectione concordes, fideliter sibi unanimitatis nexibus cohaerentes.*

87 Pétré, a.O. (oben Anm. 51) 68–71.

88 Cypr. *Unit. eccl.* 15.

89 Cypr. *Unit. eccl.* 14: *Pacem nobis Christus dedit, concordes adque unanimes esse paecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta adque inviolata mandavit.*

90 Cyprian spricht in *Unit. eccl.* 14 von *fraterna caritas*.

91 Cypr. *Unit. eccl.* 14.

92 Cypr. *Unit. eccl.* 24.

93 Cypr. *Unit. eccl.* 14: *Qui caritatem non habet, Deum non habet.*

Rechnung trug und andererseits in kirchenpolitischer Hinsicht Einigkeit zum Ausdruck brachte: An die Stelle von politischer Übereinstimmung (*consensio/concordia*) und freundschaftlicher Zuneigung (*benevolentia/caritas*) traten die kirchenpolitische Einheit (*unitas/concordia*) und christliche Nächstenliebe (*dilectio/caritas*). Cyprian lag es dabei aber fern, die Christen als einen Kreis von *amici* zu begreifen. Vielmehr verblieb er in einer Terminologie, welche die christliche Gemeinschaft als *fraternitas* bestimmte. So wie Cicero seine Definition auf die wahre und vollkommene Freundschaft bezogen hatte, so ging auch Cyprian von einer idealen Vorstellung aus, wie christliche Gemeinschaft in der Kirche zu verstehen sei. Die Erfahrungen aus dem felicianischen Schisma in Karthago und der Spaltung durch Novatian in Rom zeigten dem Bischof, dass die beschworene Einheit durch Häresien bedroht war⁹⁴. Deshalb schloss Cyprian an seine Bestimmung des christlichen Zusammenlebens die Frage: *Quam vero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat qui, discordiae furore vesanus, ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?*⁹⁵ In der Zwietracht sah er die Gefahr für die kirchliche *unitas* begründet und forderte dementsprechend seine Mitchristen dazu auf, keine Gemeinschaft mit Häretikern und Schismatikern zu halten. Da sie aus seiner Perspektive gegen die Bischöfe handelten und ausserhalb der Kirche eine von der katholischen Kirche abgesonderte, pseudochristliche Vereinigung⁹⁶ bildeten, schieden sie aus der christlichen Gemeinde aus⁹⁷. Im Gegensatz zur *fraternitas*, in der die *unitas* der Kirche durch einträchtiges und einmütiges Verhalten gewahrt blieb, gefährdete die von Häretikern und Schismatikern hervorgerufene *discordia* die kirchliche Einheit:

*Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare [...].*⁹⁸

94 In Rom kam es zum sog. novatianischen Schisma, als Cornelius 251 nach dem Martyrium des Bischofs Fabianus zu dessen Nachfolger gewählt wurde und sich der Presbyter Novatian infolgedessen als Gegenbischof aufstellen liess. Siehe dazu H.J. Vogt, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Bonn 1968).

95 Cypr. *Unit. eccl.* 15: «Welche Einheit aber bewahrt, welche Liebe beachtet oder bedenkt einer, der, von der Raserei der Zwietracht betört, die Kirche spaltet, den Glauben untergräbt, den Frieden stört, die Liebe zerreisst und das heilige Geheimnis entweicht?» (Übers. J. Baer).

96 Cypr. *Unit. eccl.* 12: [...] *dum conventicula sibi diversa constituunt [...]*.

97 Cypr. *Unit. eccl.* 17.

98 Cypr. *Unit. eccl.* 17: «Die Waffen führt er gegen die Kirche, gegen Gottes Verordnung kämpft er an. Ein Feind des Altars, ein Aufrührer wider das Opfer Christi, statt der Glaubentreue treulos, statt der Gottesfurcht ein Tempelschänder, ein ungehorsamer Knecht, ein liebloser Sohn, ein feindseliger Bruder, verachtet er die Bischöfe und verlässt die Priester Gottes und wagt es, einen anderen Altar zu bauen [...].» (Übers. J. Baer).

In der Wendung *frater inimicus* stellte Cyprian zwei sich ausschliessende Begriffe in unmittelbare Nähe zueinander. Einerseits evozierte der Bruderbegriff im christlichen Kontext eine einmütige und liebende Haltung gegenüber dem Mitchristen, wohingegen *inimicus* auf der anderen Seite für Gegnerschaft und Feindschaft stand. Gesellschaftliche Inklusion und Exklusion sind hier aufs Engste miteinander verknüpft und verweisen darauf, dass die kirchenpolitische Gegnerschaft ursprünglich aus der Mitte der christlichen Gemeinschaft hervorging. Die bekundete *inimicitia* steigerte Cyprian noch durch die damit zusammenhängenden Begriffe *hostis* und *rebellis*, die sich hier auf den kirchenpolitischen Feind und den Aufrührer gegen die gottgewollte Ordnung beziehen, in ihrer ursprünglichen Bedeutung jedoch den Staatsfeind bzw. den Aufrührer gegen die Staatsmacht kennzeichneten⁹⁹.

Auch hier zeigen sich Parallelen zum *Laelius*. Auf rationaler Ebene und im Kontext der politischen Terminologie der römischen Republik sah Cicero *inimicitia* in der Uneinigkeit über die Belange der *res publica* und ganz allgemein in der Opposition gegen die innere Ordnung des Staates begründet. Aus ebendieser Uneinigkeit und Zwietracht entstand nach Cicero gegenseitiger Hass, der auf affektiver Ebene starke Abneigung ausdrückte und sich auch in gewalttätiger Form entladen konnte. Cyprian bezeichnete dementsprechend die Häretiker und Schismatiker als Urheber der Uneinigkeit (*dissensionis auctores*)¹⁰⁰, welche die christliche *unitas* durch Zwietracht (*discordia*) und kirchenpolitischen Dissens (*dissensio*) in ihrem wütenden Hass (*odium*)¹⁰¹ gegen Bischof und Kirche zu spalten versuchten. Analog zu den politischen Feinden, die zur Zeit der späten Republik in den Augen Ciceros gegen die innere Ordnung der *res publica* agiert hatten, handelten die kirchenpolitischen Widersacher Cyprians aus der Perspektive des Bischofs gegen die gottgewollte Einheit und bischöfliche Struktur der Kirche.

Der sozialen Inklusion durch Freundschaft bzw. Bruderschaft, die sich in den Begriffen Eintracht und Zuneigung bzw. Einheit und Liebe erschliessen lässt, stand die gesellschaftliche Exklusion durch Feindschaft entgegen, die mit den Begriffen Zwietracht und Hass in Verbindung zu bringen ist. Ein direkter Rückgriff auf Ciceros *Laelius* kann dabei nur vermutet werden. Es wird jedoch deutlich, dass Cyprian sich an einem Modell interpersonaler Beziehungsführung orientierte, welches mittels einer bestimmten Begrifflichkeit zwischen Verbünde-

99 In der römischen Republik bezeichnete *hostis* den Feind, der die *res publica* von aussen bedrängte. Gleichzeitig und in inhaltlicher Überschneidung mit *inimicus* konnte der Begriff auch den politischen Feind kennzeichnen. Siehe dazu Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 188f. Zum Begriff der *rebellatio* siehe Beck, a.O. (oben Anm. 74) 137 mit Anm. 5 sowie J.B. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine* (Oxford 1995) 290f.

100 Cypr. *Unit. eccl.* 23.

101 In Cypr. *Patient.* 19 erkannte Cyprian in der Ungeduld den Grund, der Häretiker in der Kirche hervorbrachte und sie ähnlich den Juden zu feindseligem und wütenden Hass gegen die Kirche anstachelte. Nach Cypr. *Zel.* 5 sah er den Ursprung des Hasses im Brudermord Kains begründet, der aus Eifersucht Abel ermordet hatte.

ten und Gegnern zu unterscheiden vermochte. In Anbetracht seiner gehobenen, paganen Herkunft, der damit verbundenen standesgemässen Bildung sowie den bis kurz vor dem Martyrium gepflegten Freundschaftsbeziehungen zur paganen Elite Karthagos scheint Cyprian gemäss seinen persönlichen Erfahrungen im politisch-öffentlichen Bereich eine kontemporär verwendete Sprache aufgegriffen und seinen Bedürfnissen entsprechend umgeformt zu haben, um in kirchenpolitischer Hinsicht Gegnerschaft auszudrücken.

Die christliche Tradition kannte zwar das Phänomen des Gottesfeindes¹⁰², doch schloss die Erweiterung der Nächstenliebe durch Jesus prinzipiell neben dem Mitchristen auch den Feind in die liebende Haltung mit ein. In Anbetracht der mannigfaltigen Bedrohungen, die in der Mitte des 3. Jh. in Form staatlicher Verfolgung und durch kirchenpolitisch bzw. theologisch bedingte Spaltungen die christliche Gemeinde in Karthago erschütterten, stiess das christliche Ideal der Nächsten- bzw. Feindesliebe an seine Grenzen und wurde durch Adaption eines Freund-Feind-Schemas ergänzt. Dementsprechend konnte ein Feind nicht Mitglied der christlichen Gemeinschaft sein. Die Konsequenz daraus war, dass Felicissimus und seine Anhängerschaft auf Beschluss der Synode von 251 aus der Kirche und damit der christlichen Gemeinschaft exkommuniziert wurden¹⁰³.

Begriffe der Verschwörung und des Aufruhrs

Die These, dass Cyprian in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit Felicissimus und dessen Anhängerschaft eine Sprache aufgriff, die es auf politisch-öffentlicher Ebene seit der Zeit der römischen Republik erlaubte, sich von seinen Gegnern abzugrenzen, wird darüber hinaus durch die Verknüpfung der Feindschaftsterminologie mit Begriffen der politischen Verschwörung und des Aufruhrs (*factio, conspiratio, seditio, rebellatio*) gestützt¹⁰⁴. In der späten Republik bezeichnete *factio* eine politische Gruppierung, die sich in ihrer Agitation gegen eine bestimmte Sache oder eine bestimmte Person richtete. Der Begriff wurde vornehmlich pejorativ verwendet und dementsprechend vom Betrachter der aus seiner Sicht verwerflichen Partei zugeschrieben, was meist das Bestehen einer positiv bewerteten Gegenpartei voraussetzte, die aber nicht mit dem diffamierenden Begriff *factio* belegt wurde¹⁰⁵. Cyprian adaptierte diesen Begriff, um seine kirchenpolitische Gegnerschaft kollektiv fassen und diskreditieren

102 Gottesfeind war jeder, der sich im Bund mit Satan bzw. dem Antichristen gegen Gott und die Kirche stellte. Dazu siehe W. Speyer, «Gottesfeind», *RAC* 11 (1981) 1027–1043.

103 Fischer/Lumpe, a.O. (oben Anm. 73) 178.

104 Beck, a.O. (oben Anm. 75) 137 mit Anm. 5; Rives, a.O. (oben Anm. 99) 290f.

105 Zum Begriff *factio* in der Römischen Republik und der frühen Kaiserzeit siehe Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 99–109 und R. Seager, «Factio: some observations», *JRS* 62 (1972) 53–58, hier insb. 56f.

zu können. So sprach er von der Partei des Felicissimus (*Felicissimi factio*)¹⁰⁶, der häretischen Partei (*haeretica factio*)¹⁰⁷ oder ganz einfach der *factio*¹⁰⁸. Der Bischof warf seinen Gegnern die Spaltung der Kirche und die Aufstellung eines Gegenbischofs vor. Weitere Vorwürfe waren, dass sie vom Evangelium abgefallen und in Betrügereien, Ehebrüche und Opferhandlungen verstrickt seien und in ihrer nachlässigen Haltung gegenüber den *lapsi* vielen die Aussicht auf das ewige Heil genommen hätten¹⁰⁹. In Felicissimus erblickte Cyprian den Anführer dieser gegnerischen Partei und bezeichnete ihn dementsprechend als *dux factionis* oder *factiosus*¹¹⁰. Nachdem Cyprian in der Auseinandersetzung um den römischen Bischofsstuhl zwischen Novatian und Cornelius Stellung auf Seiten des letzteren bezogen hatte, bezeichnete er den abtrünnigen Novatian und dessen Anhängerschaft, welche aus seiner Sicht die von den Aposteln überlieferte Einheit der Kirche spalten wollten, ebenso als *factio*¹¹¹. Gleichermassen entstammen auch die Begriffe *seditio* und *conspiratio* demselben politischen Vokabular. Generell kennzeichnete *seditio* in der römischen Republik das Zerwürfnis zwischen zwei bestimmten Parteien und war daher das Resultat der Rivalität zwischen zwei widerstreitenden *factiones*¹¹². Demgegenüber beschrieb *conspiratio* die Verschwörung gegen eine bestimmte Person oder Gruppierung¹¹³. Cyprian betitelte den Widersacher Felicissimus als *seditionis princeps*¹¹⁴ und verwendete *conspiratio* austauschbar mit *factio*, um die Gegnerschaft kollektiv als Häretiker kennzeichnen und als Verschwörer diffamieren zu können¹¹⁵. In einem kurz vor seiner Rückkehr nach Karthago an die Gesamtgemeinde adressierten Schreiben, deutete Cyprian die aufrührerischen Verschwörungen (*factiosae conspirationes*) gegen den im Einvernehmen mit dem Grossteil der karthagischen Bekener und Kleriker sowie seinen Mitbischöfen getroffenen Beschluss (*consilium*), die Gefallenenfrage auf einer allgemeinen Versammlung zu behandeln, als eine direkte Auflehnung (*rebellatio*) gegen die bischöfliche Autorität und Gewalt (*auctoritas et potestas*)¹¹⁶. Daraus wird deutlich, dass eine seit der römischen Republik verwendete Begrifflichkeit, die im politischen Bereich eine der Perspektive des Betrachters widerstrebende Gruppierung bezeichnete, bei Cyprian als Ausdruck kirchenpolitischer Gegnerschaft ihre Entsprechung fand und in Zusammenhang mit der Verwendung eines Vokabulars zu stellen ist, welches dem Bischof erlaubte, kirchenpolitische *inimicitiae* zu formulieren.

106 Cypr. *Epist.* 43,2,1.

107 Cypr. *Epist.* 43,7,2.

108 Cypr. *Epist.* 59,14,1.

109 Cypr. *Epist.* 43,2,1; 59,14,1.

110 Cypr. *Epist.* 41,2,1–2.

111 Cypr. *Epist.* 45,3,1–2.

112 Hellegouarc'h, a.O. (oben Anm. 7) 134–137.

113 Id., 98f.

114 Cypr. *Epist.* 41,2,1.

115 Cypr. *Epist.* 41,2,2.

116 Cypr. *Epist.* 43,3,2.

Der Umgang mit kirchenpolitischer Gegnerschaft

Das in *De ecclesiae catholicae unitate* ausgearbeitete Konstrukt, welches einerseits ein Ideal zwischenmenschlicher Interaktion innerhalb der christlichen Gemeinschaft und andererseits den Umgang mit kirchenpolitischen Feinden definierte, fand gerade in Cyprians Briefcorpus seinen konkreten, auf bestimmte Personen bezogenen Ausdruck. Insbesondere in Novatus, einem der von Anfang an gegen den Bischof opponierenden Presbyter, sah er seinen ärgsten Gegenspieler. Dieser war im Frühjahr 251 nach Rom abgereist, um die eigene Position in einem Bündnis gegen den karthagischen Bischof zu stärken¹¹⁷. In einem Brief an seinen Amtskollegen Cornelius brachte Cyprian sein Verhältnis gegenüber seinem Widersacher auf den Punkt. Die Invektive leitete er geschickt mit der seit republikanischer Zeit für politischen Aufruhr verwendeten Wendung *rerum novarum semper cupidus* ein, welche in diesem Kontext Novatus als Anstifter der kirchenpolitisch motivierten Spaltung ächten sollte¹¹⁸. Von Gier (*rapacitas*), Habsucht (*avaritia*), Hochmut (*superbia*) und Aufgeblasenheit (*tumor*) getrieben, kenne dieser keine Treue und keine Liebe, sondern nur Täuschung (*fallacia*) und Schmeichelei (*adulatio*). In ihm sah Cyprian die treibende Kraft des Zerwürfnisses. Der Abtrünnige war ein Feind der Ruhe (*hostis quietis*), ein Gegner der Stille (*tranquillitatis adversarius*) und ein Widersacher des Friedens (*pacis inimicus*). Der Feindschaft stellte der Bischof dabei die Ruhe, die Stille und den Frieden entgegen, die auf die christliche Gemeinschaft zu beziehen sind¹¹⁹. Anschliessend folgt eine Aufzählung der angeblich verschuldeten Vergehen: Novatus sei es gewesen, der in der karthagischen Gemeinde Zwietracht gesät und damit einige Brüder von Bischof Cyprian getrennt habe. Darüber hinaus habe er aus ehrgeiziger Parteisucht (*factio et ambitio*) den Felicissimus für sich eingenommen, um schliesslich ebenso in Rom an der Seite Novatians die Eintracht der Gemeinde zu zerstören¹²⁰. Da Novatus nach der Darstellung Cyprians in seinem verbrecherischen Sinn immer weitergetrieben werde und keine charakterliche Besserung in Aussicht stehe, könne er nicht Teil der christlichen Gemeinschaft sein: *Nec remanere in ecclesia Dei possunt qui deificam et ecclesiasticam disciplinam nec actus sui conversatione nec morum pace tenuerunt*¹²¹. Die Invektive abschliessend führte Cyprian weitere Schandtaten an, die er seinem Widersacher zur Last legte. Neben der Entwendung kirchlicher, für die Armenfürsorge bestimmter Gelder, warf er Novatus grausame Verbrechen vor: Seinen

117 Sage, a.O. (oben Anm. 2) 140.250f.

118 Cypr. *Epist.* 52,2,1. Vgl. Caes. *Gall.* 5,6,1; Cic. *Sest.* 104; Cic. *Att.* 9,12,3–4.; Sall. *Catil.* 28,4; 48,1; Sall. *Iug.* 66,2.

119 Cypr. *Epist.* 52,2,1.

120 Cypr. *Epist.* 52,2,2–3.

121 Cypr. *Epist.* 52,2,4: «Es ist auch in der Kirche Gottes keines Bleibens für solche, die weder in ihrem Lebenswandel noch in einem friedfertigen Wesen die göttliche und kirchliche Zucht beobachtet haben.» (Übers. J. Baer).

Vater habe er auf offener Strasse verhungern lassen und ihm anschliessend sogar das Begräbnis verweigert; und bei seiner schwangeren Frau habe er mit einem Fusstritt in den Unterleib die Totgeburt des erwarteten Kindes verursacht¹²². Diese letztgenannten Anklagepunkte dürfen als Fiktion gelten und sind damit Produkt von Cyprians Polemik. Die *impicias* gegenüber dem alternden *pater familias* und die verübte Gewalttat, die zur Fehlgeburt des eigenen Kindes führte, waren in der antiken Geschichtsschreibung bekannte Topoi, um ausgehend von der Negativbewertung einer bestimmten Person das Bild eines in Grausamkeit nicht zu überbietenden Scheusals zu zeichnen¹²³. In aller Deutlichkeit bringt die Invektive die Feindschaft und den Hass Cyprians gegenüber dem abtrünnigen Presbyter Novatus zum Ausdruck und erinnert in ihrer rhetorischen Ausgestaltung an klassische Vorbilder wie etwa die Philippischen Reden Ciceros gegen Marcus Antonius¹²⁴.

Zwei weitere Beispiele führen mitten in den innerhalb der Kirche erbittert geführten Streit um die Gültigkeit der christlichen Taufe¹²⁵. In einem Brief an seinen Amtskollegen Iubaianus widersprach Cyprian vehement dem Argument, dass Häretiker bei ihrer Wiederaufnahme in die Kirche deswegen nicht zu taufen seien, weil die Novatianer in ihrer Gemeinde den Taufritus eingeführt hätten. Die Kirche solle es nicht kümmern, ob die *hostes ecclesiae* diejenigen wiedertaufen, die von der christlichen Gemeinde abtrünnig geworden seien und nun um Anschluss bei den Novatianern suchten. Dabei verglich er die Agitation Novatians, der sich als *rebellis et hostis contra ecclesiam* erhoben hatte, mit den *mores simiarum*. So wie diese menschliches Verhalten nachahmten, obwohl sie in Tat und Wahrheit keine Menschen seien, so wolle Novatian das Ansehen und die Glaubenswahrheit der katholischen Kirche in Anspruch nehmen, das heisst die Kirche imitieren¹²⁶. Cyprian ging es dabei nicht nur darum, den eigenen Standpunkt an einem anschaulichen Beispiel zu verdeutlichen. Vielmehr beabsichtigte er durch die gezielte Erniedrigung seines Kontrahenten, diesen zu diskreditieren. Feindschaft wurde in diesem Fall nicht allein als Mittel sozialer Exklusion manifest, sondern liess trotz aller Stilistik die Hämme des Verfassers über den der Lächerlichkeit preisgegebenen Gegenspieler erkennen.

Im Verlauf der Auseinandersetzungen um die Notwendigkeit der Taufe häretischer Konvertiten nahmen vor allem Cyprian und Bischof Stephanus von Rom entgegengesetzte Positionen ein. Ausgehend von Cyprians Kirchenverständnis konnten nur Häretiker, die einst in der Kirche die Taufe empfingen, dann von

122 Cypr. *Epist.* 52,2,5.

123 Vgl. Clarke, a.O. (oben Anm. 1) vol. 2, 291f.

124 Id., vol. 2, 286.

125 Zum Taufstreit siehe Sage, a.O. (oben Anm. 2) 295–335; Burns, a.O. (oben Anm. 2) 100–131; Brent, a.O. (oben Anm. 2) 290–327; Shuve, a.O. (oben Anm. 77) insb. 630–638.

126 Cypr. *Epist.* 73,2,1: *Nam Novatianus simiarum more, quae cum homines non sint humana imitentur, vult ecclesiae catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare, quando ipse in ecclesia non sit, immo adhuc insuper contra ecclesiam rebellis et hostis exititerit.*

ihr abfielen und nun um Wiederaufnahme baten, mittels einfacher Handauflegung rekonziliert werden. All jene, die ausserhalb der Kirche getauft wurden, sollten dagegen durch den regulären Taufakt in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Cyprian verstand diese erneute Taufe nicht als Wiedertaufe, da seiner Ansicht nach eine ausserhalb der Kirche gespendete Taufe wirkungslos war¹²⁷. Stephanus hingegen genügte eine Wiederaufnahme mittels Handauflegung, wobei er sich auf die römische Tradition berufen konnte¹²⁸. Vor allem Cyprian war zunächst von der Selbstbestimmung der Bischöfe ausgegangen¹²⁹. Das Schreiben an den nordafrikanischen Mitbischof Pompeius, worin er in harschem Ton seinen eigenen Standpunkt der Haltung des Stephanus entgegenhielt, bedeutete demgegenüber einen Wendepunkt¹³⁰. Seine ausführliche Erwiderung kulminierte in einer Reihe von Fragesätzen, welche die zuvor ausgebreitete Argumentation zusammenfassen. Seinem Amtskollegen in Rom warf er dabei vor, dass er durch Rekonziliation mittels Handauflegung einen ausserhalb der Kirche gespendeten Taufakt als gültig anerkenne und damit den Gedanken der kirchlichen Einheit missachte, dem die eine, unteilbare Taufe zugrundeliege¹³¹. Darauf folgte die abschliessende Frage: *Dat honorem Deo qui haereticorum amicus et inimicus Christianorum sacerdotes Dei veritatem Christi et ecclesiae unitatem tuentes abstinent putat?*¹³² An dieser Stelle wurde der Bruch zwischen Stephanus und Cyprian in zweifacher Hinsicht offenbar:

(1) Cyprian warf seinem Widersacher die Exklusion der Bischöfe vor, wobei sich die Frage aufdrängt, welche damit gemeint sein könnten. In einem Brief an Cyprian berichtete Bischof Firmilian von Kappadokien, dass Stephanus den Frieden (*pax*) mit einer Vielzahl von Bischöfen im Osten sowie in Nordafrika gebrochen hatte. Selbst eine Delegation nordafrikanischer Bischöfe liess er weder zur gemeinsamen Unterredung vor noch gestand er ihnen in seiner Gemeinde Obdach und Gastfreundschaft zu¹³³. Auf diesen Bruch mit weiten Teilen der damaligen Kirche scheint Cyprian in der vorliegenden Stelle anzuspielen. Sehr wahrscheinlich war der Bischof von Karthago selbst von diesem, einseitig verordneten Ausschluss betroffen¹³⁴.

(2) Cyprian nannte seinen römischen Amtskollegen *haereticorum amicus et inimicus Christianorum*. So deutlich wie Stephanus den Bruch mit Cyprian und dessen nordafrikanischen Mitbischöfen inszeniert hatte, so offenbar wurde in

127 Sage, a.O. (oben Anm. 2) 304f.

128 Cypr. *Epist.* 74,3,1. Vgl. Sage, a.O. (oben Anm. 2) 307f.

129 Cypr. *Epist.* 69,12,1; 73,26,1; *Sent. episc. praef.*

130 Clarke, a.O. (oben Anm. 1) vol. 4, 234: «Moderation has been thrown aside; intemperance and intransigence have taken its place.»

131 Cypr. *Epist.* 74,2–8.

132 Cypr. *Epist.* 74,8,2: «Gibt einer Gott die Ehre, der als Freund der Häretiker und Feind der Christen die Ausschliessung der Priester Gottes, die die Wahrheit Christi und die Einheit der Kirche schützen, für richtig hält?» (Übers. nach J. Baer).

133 Cypr. *Epist.* 75,25,1.

134 Dazu Clarke, a.O. (oben Anm. 1) vol. 4, 243f.

dieser Wendung der Bruch von Seiten Cyprians. Mit einem Feind der Christen, der als Freund der Häretiker die Exklusion der Bischöfe betrieb, konnte keine Gemeinschaft gehalten werden. Die direkte Gegenüberstellung der auf Stephanus bezogenen Begriffspaare Freundschaft/Häresie und Feindschaft/Christentum ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass Cyprian in Abgrenzung der kirchlichen Einheit von Häretikern und Schismatikern eine Terminologie aufgriff, die eine klare Freund-Feind-Unterscheidung zuließ.

Als im Jahre 256 eine Synode in Karthago den vor allem mit Stephanus entbrannten Taufstreit verhandelte und die anwesenden Bischöfe einhellig die nordafrikanische Praxis gegenüber Rom bestätigten, hielt Cyprian konsequenterweise fest, dass Häretiker nur dann *de adversariis amici et de antichristis christiani* werden konnten, wenn sie die einzige, wahre Taufe innerhalb der Kirche empfingen¹³⁵. Die rechtmäßige Taufe, die nur durch die entsprechenden Würdenträger innerhalb der rechtmäßigen Kirche gespendet werden konnte, war dabei das Mittel sozialer Inklusion und wurde damit das allein massgebende Kriterium, welches die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft signalisierte. Die Verwendung des Freundschaftsbegriffs an dieser Stelle, darf aber nicht überbewertet werden. Keinesfalls deutet er auf ein entsprechendes christliches Selbstverständnis hin, sondern ist als erneuter Hinweis zu verstehen, dass das diesbezüglich verwendete Vokabular dem paganen Freundschaftsdiskurs entlehnt wurde¹³⁶. Diese Sprache, die gerade auf politischer Ebene eine Freund-Feind-Unterscheidung ermöglichte, wurde bei Cyprian aber in einem christlichen Sinne modifiziert, damit sie einem christlichen Selbstverständnis entsprach, welches sich notwendigerweise von seinem paganen Umfeld abheben musste.

Zusammenfassung

Die Ausführungen haben gezeigt, dass Bischof Cyprian eine auf politischer Ebene verwendete Sprache aufgegriffen und seinen Bedürfnissen entsprechend umgeformt hatte, um in kirchenpolitischer Hinsicht Gegnerschaft auszudrücken. Diese Adaption ist auf dem Hintergrund seiner paganen Herkunft und Prägung sowie den eigenen persönlichen Erfahrungen im politisch-öffentlichen Bereich zu erklären.

In der Auseinandersetzung mit der um Felicissimus formierten kirchenpolitischen Opposition in Karthago markierte der Vortrag *De ecclesiae catholicae unitate* auf der Frühjahrssynode von 251 einen Wendepunkt. Der darin formulierte Gedanke der Verbindung von Einheit und Liebe als idealer Form christlichen Zusammenlebens stimmt inhaltlich weitestgehend mit der in Ciceros *Laelius* dargelegten Bestimmung wahrer Freundschaft überein. Die von Cicero

135 *Sent. episc. 87.*

136 S. oben Anm. 46.

hauptsächlich auf den politisch-öffentlichen Bereich der *res publica* bezogene Begrifflichkeit ersetzte Cyprian durch eine spezifisch christliche Terminologie, die einerseits dem Selbstverständnis als Bruderschaft Rechnung trug und andererseits in kirchenpolitischer Hinsicht Übereinstimmung zum Ausdruck brachte. Die Gegner dieser Ordnung, die in ihrer Zwietracht und ihrem Hass diesem Ideal widerstrebten, wurden von Cicero wie auch Cyprian mit *inimicitia* belegt. Der sozialen Inklusion durch Freundschaft bzw. Bruderschaft, die sich in den Begriffen Eintracht und Zuneigung bzw. Einheit und Liebe erschliesst, stand die soziale Exklusion durch Feindschaft entgegen, die mit den Begriffen Zwietracht und Hass in Verbindung zu bringen ist. Eine Bestimmung christlicher Beziehungsführung, die den Einzelnen aufgrund bestimmter Voraussetzungen in die Gemeinschaft integrierte, andere dagegen aus Mangel an Konformität davon ausschloss, stand grundsätzlich im Gegensatz zum Gebot der Nächsten- bzw. Feindesliebe. Die innerchristlichen Spannungen, die durch theologischen Dissens hervorgerufen und durch die Verfolgungen unter Decius und Valerian verstärkt wurden, initiierten einen Diskurs über die *recta fides*. Die Verhandlung bestimmter Glaubens- und Verhaltensgrundsätze sollte einerseits die Kohäsion innerhalb der christlichen Gemeinschaft garantieren und andererseits nonkonforme Personen von jeglicher Partizipation ausschliessen. Hier stiess der christliche Anspruch, selbst den Feind in eine liebende Haltung miteinzuschliessen, an seine Grenzen und wurde durch die Adaption eines Freund-Feind-Schemas ergänzt.

Korrespondenz:

Adrian Brändli
Lincoln College
Turl Street
Oxford OX1 3DR
adrian.brandli@lincoln.ox.ac.uk