

Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago¹

von Volker Leppin

Zweimal stand Cyprian, der Bischof von Karthago, im Laufe seiner Amtszeit vor dem Martyrium. Das erste Mal, unter Decius, entzog er sich noch durch Flucht. Doch am 14. September 258 wurde er zum Opfer der valerianischen Verfolgung. Zuvor hatte er nach dem Bericht der prokonsularischen Akten in seinem Verhör bekannt: *Christianus sum et episcopus*, „Christ bin ich und Bischof“². Seine bischöfliche Würde hatte, so zeigt diese knappe Formulierung, unmittelbar mit seinem Martyrium zu tun. Im folgenden soll nachgezeichnet werden, wie Cyprian diesen Zusammenhang zwischen den beiden großen Verfolgungswellen der fünfziger Jahre des 3. Jahrhunderts ganz allmählich theologisch entwickelt hat.

Kurz nach seinem Regierungsantritt, spätestens aber im Frühsommer 250³, ordnete Decius an, daß jeder Reichsbürger den römischen Göttern ein Bittopfer zugunsten des Kaisers⁴ darzubringen habe⁵. Das zielte nicht auf die Christen allein, traf sie aber in aller Schärfe. Aus Cyprians eigenen Berichten sind wir darüber informiert, wie Christen und Christinnen massenhaft in die Knie gingen: Man drängte sich geradezu – so Cyprians Bericht – an den öffentlichen Opferstellen, um nur ja das Opfer vollziehen zu können. Zu denen, die sich öffentlich weigerten, sich mit dem heidni-

¹ Herrn Adolf Martin Ritter (Heidelberg) danke ich herzlich für das kritische Gespräch über die nachfolgenden Ausführungen.

² R. Reitzenstein, Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyreriiteratur, SHAW.PH 14/1913, Heidelberg 1913, 12,7. Dieses Bekenntnis – es mag nun Originalton Cyprians sein oder Stilisierung seines Redaktors – hat Wolfgang Wischmeyer jüngst sozialhistorisch beleuchtet: W. Wischmeyer, Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und martyr vor dem Prokonsul, in: *Fructus centesimus*. FS G.J.M. Bartelink, hg. v. A.A.R. Bastiaensen, Steenbrugge 1989, 363-371.

³ Zur Datierung siehe J. Molthagen, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, Hyp. 28, Göttingen 1970, 67f.

⁴ J. Moreau, Die Christenverfolgung im römischen Reich. Aus der Welt der Religionen, NF 2, Berlin 1961, 86.

⁵ S. A. Alföldi, Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts, *Klio* 31 (= N.F. 13) 1938, (323-348) 324; J. Moreau, Christenverfolgung (wie Anm. 4), 85. Zur Rekonstruktion des mutmaßlichen Ediktes des Decius aus den erhaltenen *libelli* siehe J. Molthagen, Staat (wie Anm. 3), 61-63.

schen Opfer zu beflecken, und darum hingerichtet wurden, gehörten mehrere Bischöfe, unter ihnen vermutlich auch Fabian von Rom⁶. Der Bischof von Karthago gehörte nicht dazu, obwohl die Meute auf der Straße sein Blut forderte. Cyprian, der erst wenige Jahre zuvor getauft und dann bald zum Priester und Bischof aufgestiegen war, ließ sich dazu drängen, Karthago zu verlassen⁷ und die Aufgaben der Gemeindeleitung aus der Ferne wahrzunehmen.

Mit solchem Verhalten mußte er Kritik auf sich ziehen. Für Cyprian stellte sich ja nicht nur die allgemeine Frage, ob ein Christ in der Verfolgung fliehen dürfe, die Tertullian in seinem montanistisch gefärbten Traktat *De fuga in persecutione*, aber auch schon in seiner großkirchlichen Phase deutlich verneint hatte⁸. Cyprian war eben nicht nur einfacher Christ, sondern er war Bischof und stand somit in besonderer Verantwortung. In diese Wunde stieß die römische Gemeinde, die ja selbst ihren Bischof durch dessen Bekennermut verloren hatte.

Kaum hatte sich Cyprian aus Karthago zurückgezogen, traf ebendort ein bitter-ironischer Brief aus Rom ein. Kennzeichnend ist bereits, daß ihm eine klare Adresse fehlte: Man zeigte in Rom, wo man kurz zuvor den Bischof Fabian aufgrund seines Bekennermutes verloren hatte, daß man die Gemeinde Karthagos für ebenso führerlos hielt wie die eigene – nur aus anderen Gründen. Die Römer berichteten, sie hätten erfahren, daß Cyprian die Stadt verlassen habe, und fügten süffisant hinzu, da möge er als hervorragende Persönlichkeit wohl recht gehandelt haben⁹. In aller Schroffheit aber schärfte man zugleich mit biblischen Hirtenworten die enge Bindung zwischen Bischof und Gemeinde ein¹⁰. Sie selbst, die römischen Kleriker, jedenfalls hätten ihre Gemeinde nicht im Stich gelassen¹¹: Implizit wird hier Cyprians Verhalten als eines Bischofs unwürdig abgetan.

Cyprian mußte nun angesichts der aufkommenden Kritik¹² alles daran setzen, sein Verhalten als legitimes Verhalten eines Bischofs erscheinen zu lassen, ja geradezu als notwendiges Vorgehen. Sein Grundgedanke ist dabei durchaus plausibel: Nur als lebendiger Bischof konnte er die bi-

⁶ Siehe S.R. Freudenberger, Art. Christenverfolgungen 1., TRE 8, Berlin/New York 1981 = 1993, (23-29) 26.

⁷ Siehe hierzu im einzelnen M. Bévenot, Art. Cyprian von Karthago, TRE 8, Berlin/New York 1981 = 1993, (246-254) 247; U. Wickert, Cyprian, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, Bd. 1: Alte Kirche I, Stuttgart u.a. 1984, (158-175) 160-162.

⁸ Siehe C. Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, BHTh 87, Tübingen 1995, 165f. Daß Cyprian diese Schrift kannte, macht H. Gülzow, Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius, BHTh 48, Tübingen 1975, 63, anhand der deutlich von Tertullian abhängigen Interpretation von Mt 10,23 bei Cyprian plausibel.

⁹ Cypr., ep. 8 (CChr.SL 3B, 40,2-4 Diercks).

¹⁰ Cypr., ep. 8 (40,14-41,21).

¹¹ Cypr., ep. 8 (41,31f.); vgl. hierzu M.M. Sage, Cyprian, PatMS 1, Philadelphia 1975, 198.

¹² Siehe hierzu H.v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart ⁵1983, 41.

schöflichen Funktionen ausüben, und daher konnte er seine Flucht vor dem Martyrium geradezu mit seinem Rang in der Hierarchie (*gradus*) begründen¹³. Der theologische Hintergrund dieser Argumentation aber zeigt sich in seiner Aussage, er sei zwar leiblich geflohen, aber geistlich in der Stadt geblieben¹⁴: Die Flucht war demnach nur ein die äußere Person betreffender Vorgang, während das Amt davon unberührt blieb¹⁵. Diese in der Opposition Leib/Geist ausgesprochene Unterscheidung der Person vom Amt gab Cyprian die Möglichkeit, die gemeinchristliche Forderung des Martyriums qua Amt zu teilen und doch für seine eigene Person auf den entsprechenden Vollzug zu verzichten. Er ging aber sogar noch weiter: Cyprian konnte den Glanz des Martyriums, das einzelne Gemeindeglieder erlitten, für deren Bischof reklamieren:

Quid enim vel maius in votis meis potest esse vel melius quam cum video confessionis vestrae honore inluminatum gregem Christi? Num cum gaudere in hoc omnes fratres oportet, tunc in gaudio communi maior est episcopi portio. Ecclesiae enim gloria praepositi gloria est („Was könnte ich mir denn Größeres und Besseres wünschen, als daß ich sehe, wie die Herde Christi durch die Ehre eures Bekenntnisses erstrahlt? Denn wenn auch alle Brüder Grund haben, sich darüber zu freuen, so hat doch der Bischof an dieser allgemeinen Freude besonders großen Anteil. Der Ruhm der Kirche ist nämlich der Ruhm ihres Vorstehers“) ¹⁶.

Angesichts der angedeuteten Unterscheidung von Amt und Person kann die Gemeinde die Ansprüche an personale Qualität¹⁷ stellvertretend für den Bischof erfüllen und ihm daran Anteil geben. Der Bischof existierte in Cyprians Augen auf zwei verschiedene Weisen: War er auch ins Exil gegangen, so blieb er doch – eben weil er ja in Briefen seine bischöflichen Funktionen weiterhin wahrnahm¹⁸ – zugleich geistlich in der Gemeinde präsent und erlitt in Verbundenheit mit ihr das Martyrium.

Die so selbstverständlich von Cyprian in Anspruch genommene Einheit seines Geistes mit dem Leib seiner Gemeinde bekam nun aber empfindliche Risse.

Während Cyprians Abwesenheit waren einige *confessores* faktisch in die von ihm gelassene Lücke gestoßen¹⁹, indem sie „Gefallenen“ ohne weiteres aufgrund der ihnen eigenen Vollmacht die Rekonziliation mit der Gemeinde gewährten. Der Geist des Bischofs war, scheint es, doch nicht

¹³ Cypr., ep. 12 (67,8).

¹⁴ Cypr., ep. 20 (107,12-15).

¹⁵ Vgl. in diesem Sinne die Interpretation von H. Gülzow, Cyprian (wie Anm. 8), 35.

¹⁶ Cypr., ep. 13 (71,8-12); die für Zitate verwendeten Übersetzungen folgen – gegebenenfalls leicht bearbeitet – der BKV (1928, Julius Baer, Cyprian Bd. 2).

¹⁷ Ein eigenes Problem ist dabei allerdings, daß sich einige Bekenner personaler Vergehen schuldig machten, was Cyprian heftig kritisierte (Cypr., ep. 13 [75,53-56]).

¹⁸ Siehe die plastischen Schilderungen bei H.v. Campenhausen, Kirchenväter (wie Anm. 12), 42.

¹⁹ Siehe hierzu insbesondere Cypr., ep. 14f. (79-89).

gar so spürbar vor Ort geblieben, daß sich nicht ein Teil des Leibes hätte selbständig machen können. Die *confessores* pochten auf die durch ihre Standhaftigkeit errungene personale Qualität, mit der sie geradezu die Ausübung bischöflicher Funktionen begründeten. Krasser Ausdruck dieser Umkehr der Verhältnisse gegenüber Cyprians Sicht ist ein Schreiben, in dem mehrere *confessores* nur noch dem Bischof die erfolgte Rekonziliation einiger Gefallener mitteilten und in aller Dreistigkeit anordneten, daß er dies doch bitte den anderen Bischöfen mitteilen möge²⁰.

Kaum nach Karthago zurückgekehrt, suchte Cyprian das so entstandene Autoritätenproblem im Jahr 251 durch die Ansprache *De lapsis* in den Griff zu bekommen²¹. Zum einen trug er vor allem den Gedanken vor, daß die Rekonziliation nur durch Christus und – stellvertretend für diesen – durch die Bischöfe gewährleistet werden könne. Der Subtext der Einleitungspassagen aber bot zudem eine Apologie seines eigenen Verhaltens während der Verfolgung²².

In seiner Systematik der Verhaltensweisen während der Verfolgung tritt neben die vollendeten Märtyrer, die das Blutzeugnis abgelegt hatten, und die *confessores*²³ nicht allein die in sich differenzierte Gruppe der Gefallenen, sondern noch eine weitere Gruppe: jene, die unter Aufgabe ihres Besitzes aus ihrem Heimatort geflohen waren. Deren Verhalten faßte Cyprian bezeichnenderweise mit dem der Bekenner zusammen:

Primus est victoriae titulus gentilium manibus adprehensum Dominum confiteri; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum Domino reservari („Der erste Siegestitel ist es, wenn einer, von den Händen der Heiden ergriffen, den Herrn bekennt; die zweite Stufe zum Ruhm besteht darin, sich in vorsichtiger Absonderung zu entfernen und sich einstweilen noch für Gott aufzubewahren“)²⁴.

²⁰ Cypr., ep. 23 (120,4f.): *hanc formam per te et aliis episcopis innotescere volumus.*

²¹ Siehe Cypr., ep. 54 (255,57-61).

²² Der apologetische Charakter von Cypr., laps. 3 ist wiederholt vermerkt worden (siehe etwa H. Gülzow, Cyprian [wie Anm. 8], 113f. Anm. 9; M.M. Sage, Cyprian [wie Anm. 11], 234). Diese Apologie hat Cyprian später in seinem 58. Brief an die Gemeinde in Thibaris noch ausgebaut: Wer vor der Verfolgung fliehe und auf dieser Flucht sterbe, habe nicht minder teil am Märtyrerruhm als der öffentliche Bekenner, schreibt Cyprian 252 (Cypr., ep. 58 [CChr.SL 3C, 325,92-98 Diercks]). Ebenso heißt es auch in Cypr., ad Fort. 12, daß Christus die unter die Märtyrer rechne, die all das Ihre in der Verfolgung verlassen haben und dadurch gezeigt haben, daß sie Christus nachfolgen (CChr.SL 3, 213,43-45): Hier also ist das Bekenntnis durchaus nicht heimlich, sondern geradezu ostentativ; vgl. C. Butterweck, Martyriumssucht (wie Anm. 8), 181f., die allerdings auf den offenkundig apologetischen Charakter dieser Partien nicht eingeht, der gegenüber der von H.v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen ⁴1964, 139, in den Vordergrund gestellten seelsorgerlichen Ausrichtung der Äußerungen über die „Starken“ gewiß dominiert.

²³ Beide Begriffe sind freilich bei Cyprian noch nicht so scharf getrennt wie in den Lehrbüchern.

²⁴ Cypr., laps. 3 (CChr.SL 3, 222,51-53 Bévenot). In laps. 10 (226,183f.) stellt Cyprian gerade auch dieses Verhalten den Gefallenen als eine bessere Alternative vor Augen, die sie hätten wählen sollen.

Der Flüchtling also steht dem Bekenner zwar nach²⁵, aber zwischen beiden Gruppen besteht doch lediglich ein gradueller Unterschied. Geschickt führt Cyprian hierfür nun den Begriff des *stans* ein: Diese Wendung kehrt im Bild das reale Verhalten geradezu um: Die Dynamik der Fluchtbewegung wird rhetorisch unter Verwendung eben des Verbuns *stare*, mit dem die römische Gemeinde ihr Bleiben während der Flucht bezeichnet hatte²⁶, zu einem Ausharren²⁷ – und Cyprian geht in dieser Umwertung noch weiter: Das Fluchtverhalten interpretiert er geradezu als Bekenntnis, wenn auch als *privates* im Unterschied zu dem öffentlichen der *confessores*²⁸: Wer geflohen sei, habe ja sein Christentum durchaus nicht geleugnet, ja, er wäre bereit gewesen zu bekennen, hätte man ihn denn gestellt²⁹. Ein wichtiges Argument, mit dem er die Ernsthaftigkeit der *stantes*, der Flüchtlinge, nachweist, ist, daß diese auf ihr Vermögen verzichtet hätten³⁰ – hier scheint es ihm darum zu gehen, zu signalisieren, daß sie aus den normalen Lebensvollzügen der römischen Bevölkerung ausgeschieden waren – im Unterschied etwa zu den *libellatici*, denen man ja auch nicht vorwerfen konnte, daß sie explizit das Christusbekenntnis geleugnet hätten³¹. Die Flüchtlinge hatten, so ist der Hinweis auf das Zurücklassen der Güter zu verstehen, zwar auf religiöser Ebene nicht öffentlich die Christusloyalität vor die im Opfer symbolisierte Staatsloyalität gestellt. Sie hatten aber sehr wohl auf lebensweltlicher Ebene ihre sozialen Loyalitäten gegenüber der zu Christus hintangestellt.

Doch war mit diesen Ausführungen nur ein Aspekt des Problems gelöst; jene bei Tertullian zu findende Forderung an jeden Christen, sich nicht dem Martyrium zu entziehen, verlor ihre Grundlage. Doch war ja nicht so sehr allgemein die Christlichkeit Cyprians kritisch thematisiert

²⁵ Wohl am schärfsten drückt Cyprian dies in seinem Schreiben an die römischen Bekenner aus, denen er versichert, ihr Gebet sei mehr wert als seines (Cypr., ep. 37 [CChr.SL 3B, 177,15-178,23 Diercks]) – daß diese Versicherung nach Rom geht, dürfte kein Zufall sein: Hier mußte Cyprian, anders als in Karthago, nicht um seine bischöfliche Stellung Sorge tragen.

²⁶ Cypr., ep. 8 (41,24f.): *fratres nostros stare in fidem immobiles*.

²⁷ Vorbereitet war dies schon in ep. 10, als Cyprian von der Heimatlosigkeit als der schon kürzlich ergangenen Strafe der Bekenner schrieb, wobei er offenkundig an Verbannte dachte (46,7f.).

²⁸ *Illa publica, haec privata confessio est* (Cypr., laps. 3 [222,53f.]).

²⁹ *Confiteretur utique, si fuisset et ipse detentus* (Cypr., laps. 3 [222,59f.]).

³⁰ Cypr., laps. 3 (222,58f.).

³¹ Auf welch schmalem Grat sich Cyprian mit seiner Rechtfertigung der Flucht gerade dieser Gruppe gegenüber bewegte, zeigt sein späterer Versuch, *sacrificati* und *libellatici* noch einmal genauer moralisch voneinander zu unterscheiden: Läßt er das objektive Vergehen der Opferer, der *sacrificati*, unbestritten, wenn auch Angst und Sorge als Milderungsgründe angeführt werden können (Cypr., ep. 55 c. 13 [270,214-271,224]), so billigt Cyprian den *libellatici* – juristisch gesprochen – einen Verbotsirrtum zu: Sie hatten sich auf das Verbot der Verehrung von Götzenbildern bezogen und nicht gewußt, daß sie sich auch durch den korrupten Erwerb einer Opferbescheinigung an Gott versündigten (14 [271,225-272,241]).

worden, sondern vielmehr seine Bischofswürde und -verantwortung. Diese Fragwürdigkeit der eigenen bischöflichen Existenz nahm Cyprian mit in seine mit *De lapsis* allererst begonnenen Auseinandersetzungen mit den Ansprüchen der *confessores*. Hier wurde nicht nur um die Durchsetzung bischöflicher Machtansprüche gegen konkurrierende Vollmachtsansprüche gerungen, sondern Cyprian bemühte sich auch, zu entfalten, zu vertiefen und zu korrigieren, was er zuvor selbstverständlich als bischöfliches Selbstverständnis vorausgesetzt hatte.

Dies geschah neben *De lapsis* zunächst vor allem in seiner zweiten großen Rede nach der Heimkehr, *De unitate ecclesiae*, dann aber auch in seinem reichen Briefverkehr in Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen in und mit der römischen Kirche. In all diesen Texten findet sich als Kern der Gedanke eines mächtigen Bischofsamtes: Das Charisma war, so legte Cyprian dar, nicht als Folge und Funktion personaler Qualität an das Verhalten während des Martyriums geknüpft, sondern an die vorpersonale Amtsvollmacht, über die in jeder Gemeinde allein der Bischof verfügte. Zwar verzichtete Cyprian durchaus nicht auf Forderungen personaler Qualität an den Bischof. Das zeigt sich vor allem bei den gelegentlichen Erwägungen, wann ein Bischof seines Amtes enthoben werden könne – dann nämlich, wenn er in ein Schisma verwickelt sei³² oder in Verfolgung von Gott abfalle³³. Und es wäre wohl völlig unangemessen anzunehmen, daß Cyprian sich einen moralisch unwürdigen und doch legitimen Bischof hätte vorstellen können.

Gleichwohl hatte er die Situation erlebt, daß ein Bischof allzu rasch in moralischen Mißkredit gebracht werden konnte. Und daher treten solche Erwägungen hinter andere Äußerungen weitgehend zurück: Cyprian betonte gerne, daß das aufgrund personaler Qualitäten erworbene Individualcharisma der Bekenner labil und verlierbar sei³⁴, vor allem aber baute er seine Lehre vom objektiven Amtsscharisma des Bischofs aus.

Vehikel hierzu war die Frage des Umgangs mit den Gefallenen: Cyprian lag daran festzuhalten, daß eine Rekonziliation der Gefallenen durchaus möglich war, doch nur durch und mit dem Bischof. Dieser hatte festzulegen, welche Bußleistungen zu erbringen waren. Und in der Situation der Not konnte er dann sogar auf jegliche weitere Bußforderung verzichten, wenn es denn nur der Bischof war, der dies entschied. Zentrale Belegstelle zum Nachweis, daß die Schlüssel zur Gemeindegemeinschaft beim Bischof liegen³⁵, war Mt 16. Der Streitpunkt mit den *confessores* war

³² Cypr., ep. 55,24 (286,442-287,444).

³³ Cypr., ep. 65 (426-433). In diesen Fällen wäre die Amtsenthebung durch die Nachbarbischöfe, nicht durch die Gemeinden zu vollziehen (siehe H.v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen 1963, 301).

³⁴ Cypr., ep. 13 c. 2 (72,27-73,28); unit. eccl. 20 (CChr.SL 3, 264,480-483 Bévenot).

³⁵ Cypr., ep. 33 (164,1-8). Zur Diskussion dieser Stelle bei Tertullian und Kallist und dann wieder bei Cyprian und Stephan siehe A. Dell, Matthäus 16,17-19, ZNW 15, 1914, (1-49) 9-11.

durchaus nicht, unter welchen Bedingungen der Bußleistung eine Rekonkiliation der Gefallenen erfolgen konnte, sondern allein, wer das Recht habe, diese auszusprechen³⁶ – entsprechend schreibt Cyprian über den römischen Schismatiker Novatian:

(...) nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. Quisque ille est et qualiscumque est, Christianus non est qui in Christi ecclesia non est („Vor allem dürfen wir uns gar nicht darum kümmern, was er lehrt, da er dies ja außerhalb [der Kirche] tut. Mag er sein, wer und wie er will: Christ ist nicht, wer nicht in der Kirche Christi ist“)³⁷.

In krasser Form formuliert Cyprian hier den Gedanken radikaler christlicher Gemeindeethik: Alle dogmatischen und personalen Maßstäbe gelten nur abgeleitet von der kirchlichen Gemeinschaft³⁸ und damit letztlich von deren Grund, den Bischöfen³⁹. Weil diese der Grund der Kirche sind, wird nicht allein die Wiedereingliederung der Gefallenen, sondern „jede kirchliche Handlung durch eben diese Vorgesetzten geleitet“ (*omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur*)⁴⁰.

Grund der gemeindlichen Fundamentalstellung der Bischöfe war, daß sie ihrerseits in Christus fußten: Sie standen, indem sie Nachfolger Petri waren, an Christi Stelle⁴¹. Und so als Repräsentanten Christi standen sie dann auch als Ortsbischöfe für die Einheit der jeweiligen Gemeinde – ein Gedanke, der angesichts der nach den Verfolgungen in Rom wie in Karthago einreißenden Schismen von höchster Bedeutung für Cyprian

³⁶ Vgl. z.B. Cypr., ep. 55,6 (627-629).

³⁷ Cypr., ep. 55,24 (285,419-421).

³⁸ Solche komunitäre Ausrichtung christlicher Ethik hat wohl auch damit zu tun, daß die Gemeinde die bröckelnden traditionellen Gruppenidentitäten (Familie etc.) überwolben und geradezu ersetzen mußte (P. Brown, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Frankfurt/M. 1995, 98-102).

³⁹ Cypr., unit. eccl. 6 (254,160-162): *Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem*. Völlig zu Recht hat daher H. v. Campenhausen, *Idee des Martyriums* (wie Anm. 22), 134, festgestellt: „Durch Cyprian ist der Märtyrer, der bis dahin eine religiöse Größe eigenen Rechtes darstellte, der straffen Ordnung des katholischen Kirchentums eingegliedert worden, aus der er sich von nun an, wenigstens im Abendland, nicht mehr herauslösen kann.“ Den Hintergrund der starken Stellung des Bischofsamtes als Einheitsgrund betont ders., *Amt* (wie Anm. 33), 297.

⁴⁰ Cypr., ep. 33 (164,11).

⁴¹ Schon in *De lapsis* lehrte Cyprian die Priester als Vermittler der vor dem Herrn gültigen *satisfactio et remissio* (29 [237,573]); vgl. auch die spätere Aussage, daß der Bischof Richter an Christi Statt – *iudex vice Christi* – sei (Cypr., ep. 59,5 [344,132]). Entsprechend erklärten die unter Cyprians Leitung versammelten nordafrikanischen Bischöfe am 1. September 256, daß der Ortsbischof allein Christus unterstand; vgl. hierzu M. Bévenot, „A Bishop is Responsible to God alone“ (St. Cyprian), *RSR* 39, 1951/2, 397-415. Dabei konnte Cyprian freilich, wie der dritte Brief zeigt, an eine schon vor der decischen Verfolgung gepflegte enorme Hochschätzung des Bischofsamtes anknüpfen: Eindringlich betont er darin, daß die Bischöfe vom Herrn selbst ausgesucht seien, im Unterschied zu den Diakonen, die er als Diener des bischöflichen Amtes bezeichnet (Cypr., ep. 3,3 [14,57-60]).

war⁴². In Auseinandersetzung mit den Schismatikern, die an beiden Orten aus Kreisen der *confessores* kamen, gelang es Cyprian, die personale Wertehierarchie ekklesiologisch umzukehren: Wer die Einheit mit dem Bischof aufgab, der war schlimmer als ein Gefallener⁴³: In Fragen personaler moralischer Qualität kam es nicht auf die an einer objektiven Wertehierarchie meßbare Einzeltat an, sondern auf ihren kirchlichen Kontext, der erst die Präsenz des Heiligen Geistes zu garantieren vermochte⁴⁴. Das Amtsscharisma konnte allererst Grund des Individualcharismas sein⁴⁵, nie aber konnte der Weg umgekehrt verlaufen.

Um diese Amtsbezogenheit zu sichern, entfaltete Cyprian in diesem Zusammenhang auch eine formalrechtliche Begründung des Bischofsamtes, als er für Cornelius von Rom gegen dessen schismatischen Konkurrenten Novatian Partei nahm: Cornelius hatte die ganze Ämterhierarchie durchlaufen, er wurde von den damals in Rom weilenden Mitbischöfen eingesetzt, und dies „aufgrund des Zeugnisses fast aller Kleriker und aufgrund des Beifalls⁴⁶ des Volkes“ (*de clericorum paene omnium testimonio, de plebis [...] suffragio*)⁴⁷. Das alles führt Cyprian zwar letztlich auf die Entscheidung Gottes zurück⁴⁸. Was er aber dabei konkret anführt – *testimonium* und *suffragium* –, dient einer Legitimation durch Verfahren⁴⁹, gerade im Unterschied zu einer Legitimation durch personale Qualitäten. Solche fließen im Zeugnis der Kleriker und in dem Hinweis, daß Cornelius sich um das Amt nicht gerissen habe, zwar ein, sie sind aber nicht der tragende Grund, der späteren Nachprüfungen der Legitimität eines Bischofs material zugrundegelegt werden mußte oder könnte – hierzu dient die objektive Korrektheit der Wahl.

Daß dieser Gedanke alles andere als selbstverständlich war, zeigt die im allgemeinen mit dem Namen Hippolyts von Rom verbundene Kirchenordnung der *Traditio Apostolica* aus dem frühen dritten Jahrhundert: Sie definiert zwar ausdrücklich nicht für das Bischofsamt (dessen Einzigkeit für jede Gemeinde offenbar so gesichert werden sollte), sehr wohl aber für

⁴² Cypr., unit. eccl. 4f. (251-253).

⁴³ Cypr., unit. eccl. 19 (263,463f.).

⁴⁴ Zur Vermittlung des Geistes durch die Bischöfe siehe Cypr., ep. 57,4 (306,92-96); vgl. auch die Zusammenstellung der Bibelstellen in Cypr., ep. 73,7 (537), die zeigen, daß der heilige Geist an den Bischof gebunden ist.

⁴⁵ Vgl. Cypr., unit. eccl. 4 (252,127), die Anteilhabe aller am Bischofsamt: *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*.

⁴⁶ *Suffragium* kann mit BKV natürlich auch als „Abstimmung“ übersetzt werden, es ist aber wohl doch eher an einen Akklamationsvorgang zu denken.

⁴⁷ Cypr., ep. 55,8 (265,134f.).

⁴⁸ Cypr., ep. 55,8 (265,133f.): *Factus est autem Cornelius episcopus de dei et Christi eius iudicio*.

⁴⁹ Die „feste rechtliche Ordnung, die den Kleriker vom Laien scheidet“, betont auch H.v. Campenhausen, Amt (wie Anm. 33), 299.

die Diakonen- und Presbyterweihe, sie sei bei einem *confessor* obsolet, da er diese Würde von selbst innehatte⁵⁰.

Eben solche Umsetzung persönlicher Qualität in hierarchische will Cyprian vermeiden. Gerade die durch das Martyrium entstandene gedankliche Möglichkeit eines amtsunabhängigen Charismas wird bei ihm vielmehr zum verstärkenden Impuls seiner Lehre von einem objektiven Amtsharisma. Und das konnte er sich auch selbst zunutze machen. Als Fortunatus sich in Karthago im Frühsommer 252 zum Gegenbischof aufschwang und Cyprian bei Cornelius in Rom anzuschwärzen versuchte, wettete Cyprian dagegen: Wer den formal korrekt gewählten Bischof angreife, der werfe sich nach der formalen Einsetzung des Bischofs „zum Richter nicht mehr über die Bischöfe, sondern über Gott auf“ (*iudicem se non iam episcopis sed deo faceret*)⁵¹: Die Repräsentanzfunktion des Bischofs macht ihn unangreifbar, weil allein schon die Tatsache der korrekten Wahl auf den Willen Gottes verweist⁵² – illegitime Bischofseinsetzungen gibt es in der Kirche nicht⁵³. Den von ihm gleichwohl gesehenen Problemfall eines nachträglich in schwere Sünde gefallenen Bischofs kann Cyprian in diesem Modell eigentlich nicht mehr konsistent erklären – und den Versuch dazu macht er auch gar nicht⁵⁴.

Der Bischof als Einheitsgrund der Gemeinde und Repräsentant an Christi Statt war unzureichend erfaßt, wollte man nur seine Funktionen betrachten. Das zeigt die schleichende Änderung von Cyprians Verständnis des Bischofsmartyriums. Angesichts der schon bald nach der decischen Verfolgung wieder aufflammenden Verfolgungsgefahr ändert sich der Tenor, wenn Cyprian vom Martyrium spricht: Aus der stets unumwunden formulierten Bewunderung für die Standhaftigkeit der *confessores* wird die glühende Erwartung des eigenen Martyriums, das Cyprian ausdrücklich als Nachfolge Christi definiert⁵⁵. Aufgrund seines ausgebildeten Bischofsbegriffs sprach er nun aber anders als früher dem Bischof eine Sonderrolle in der Verfolgungssituation zu. Schon im Jahr 250 hatte Cyprian dem Martyrium Fabians von Rom Nützlichkeit und Beispielhaftigkeit attestiert, nun aber verknüpfte er, als Cornelius von Rom als Bekenner in die Verbannung gehen mußte, das Voranschreiten des Bischofs aufs engste mit dem, was für sein neu gewonnenes Bischofsverständnis zentral war, dem Gedanken der Einheit der Gemeinde:

⁵⁰ *Traditio Apostolica* 9 (Didache, Zwölf-Apostel-Lehre, übers. u. eingeleitet v. G. Schöllgen. *Traditio Apostolica*. Apostolische Überlieferung, übers. u. eingeleitet v. W. Geerlings, FChr 1, Freiburg u.a. 1991, 238f.).

⁵¹ Cypr., ep. 59,5 (345,136).

⁵² Ebd. (345,138-140).

⁵³ Ebd. (345,142-145).

⁵⁴ Ein Ansatz zur konsistenten Lösung des Problems ist allerdings, daß Cyprian die Entscheidung über eine Bischofsabsetzung den anderen Bischöfen vorbehält (s.o.).

⁵⁵ Cypr., ep. 58,3 (323,62-69).

Virtus illic episcopi praecedentis publice conprobata est, adunatio sequentis fraternitatis ostensa est. Dum apud vos unus animus et una vox est, ecclesia omnis Romana confessa est („Bei euch hat sich in aller Öffentlichkeit die Tapferkeit des voranschreitenden Bischofs bewährt, die Einmütigkeit der nachfolgenden Brüder ist offenbar geworden. Da es bei euch nur ein Herz und eine Stimme gibt, hat die ganze römische Kirche ihr Bekenntnis abgelegt“)⁵⁶.

Der Gedanke aus der Zeit der decischen Verfolgung hatte sich offenkundig verändert: Damals konnte die Gemeinde gleichsam als zweiter Körper des Bischofs fungieren und stellvertretend für ihn das Martyrium erleiden. Nun wurde der Bischof als Grund der Einheit auch der Grund des Bekenntnisses der Gemeinde, und angesichts der bekanntermaßen ganz auf die Person des Bischofs konzentrierten Taktik der valerianischen Verfolgung⁵⁷ legt es sich nahe, die Verbindung vom Vorgehen des Bischofs und Nachfolgen der Gemeinde nicht als Nachahmungsbezug, sondern als Inklusionsbezug in dem Sinne zu verstehen, daß das Bischofsbekenntnis stellvertretend für die anderen deren Bekenntnis in sich einschließt: In ihm, dem Bischof, hat die ganze Gemeinde ihr Bekenntnis abgelegt.

Jedenfalls war das öffentliche Bekenntnis zu einer Aufgabe des Bischofs geworden⁵⁸, und gerade wegen des konstitutiven Bezuges des Bischofs auf die Gemeinde konnte nun ein „privates“ Bekenntnis, die Flucht, nicht mehr ausreichen, sondern der Bischof mußte als Stellvertreter Christi die Gemeinde in die Nachfolge ziehen. So war Cyprian zu einem Bischofsverständnis gelangt, das das Mißverständnis, bischöfliche Vollmacht gründe sich auf personale Qualitäten, ebenso vermied wie das verkürzte Bischofsverständnis, als sei für den Bischof personale Qualität irrelevant: Das Amtsscharisma machte nun gerade eine bestimmte Lebensführung zur Pflicht, denn was Cyprian allgemein schrieb, galt zuallererst für den Bischof: Nur der könne in Christus bleiben, der „nachahmt, was Christus gelehrt und getan hat“⁵⁹ (*Hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari*) – und während das gepredigte Wort die Gemeinde lediglich zum Adressaten hatte, war im Sprechakt des Bekenntnisses und in der Tat des Martyriums die Gemeinde mit aufgehoben, insofern der Bischof als Einheitsgrund in Stellvertretung Christi als Vorbild der Gemeinde handelte.

In diesem Horizont interpretierte Cyprian nun seine eigene Biographie: In der vorausschauenden Deutung seines Martyriums entwickelte er die Vorstellung einer doppelten bischöflichen Stellvertretung. Das geschieht in seinem letzten Brief an seine Gemeinde. Er berichtet darin, wie er sich kurz

⁵⁶ Cypr., ep. 60,1 (375,18-21).

⁵⁷ Siehe A. Alföldi, Christenverfolgungen (wie Anm. 5), 341; J. Moreau, Christenverfolgung (wie Anm. 4), 90.

⁵⁸ Vgl. auch Cyprians Lob für den Bekenner Lucius, als dieser Nachfolger des Cornelius wurde: *ut altari dei adsistat antistes, qui ad confessionis arma sumenda et facienda martyria non verbis plebem sed factis cohortetur* (Cypr., ep. 61,2 [381,31-33]).

⁵⁹ Cypr., ep. 58,1 (320,22f.).

vor den Häschern verborgen hat, und begründet, warum es nötig sei, daß er das Bekenntnis in Karthago, seinem Bischofssitz, leiste:

Quodcumque enim sub ipso confessionis momento confessor episcopus loquitur aspirante deo ore omnium loquitur („Was nämlich ein Bischof als Bekenner gerade im Augenblick seines Bekenntnisses auf die Eingebung Gottes spricht, das spricht er mit aller Munde“)⁶⁰.

Damit ist die Umkehrung des Stellvertretungsverhältnisses in Cyprians eigener Lebensrealität angekommen: Er wird stellvertretend für seine Gemeinde das öffentliche Bekenntnis leisten. Nun ist jener Gedanke von der Stellvertretung der Gemeinde für ihren Bischof, den Cyprian in der decischen Verfolgung vertreten hatte, vollends umgekehrt. Der Bischof wird nicht mehr durch seine Gemeinde verherrlicht, wie er es einst aus dem Exil seinen Bekennern geschrieben hatte, sondern, so schreibt er jetzt: Die Gemeinde erstrahlt durch ihren Bischof⁶¹ (wobei Cyprian freilich nicht den zur obigen Stelle analogen Begriff *glorificare*, sondern *clarificare* benutzt)⁶².

Was Cyprian theologisch entfaltete, gestaltete er in Leben und Tod aus. Er floh nun nicht mehr vor dem Martyrium, sondern ließ es freudig über sich ergehen: Das erste Edikt Valerians aus dem August 257 zog eine Verhaftungswelle unter kirchlichen Würdenträgern nach sich, die auch Cyprian betraf: In einem ersten Prozeß vor dem Prokonsul wurde er zur Verbannung nach Curubis verurteilt. Hier erwartete er die weiteren Dinge, die sich schließlich in einem zweiten Edikt im Jahr 258 konkretisierten. Es ordnete den sofortigen Tod derjenigen Bischöfe, Priester und Diakone an, die sich geweigert hatten zu opfern⁶³. Noch einmal verbarg sich Cyprian kurz vor den Häschern des Prokonsuls, doch nicht um dem Martyrium zu entgehen, sondern weil sie vorhatten, ihn in die Provinzstadt Utica zu transportieren. Er aber wollte in Karthago hingerichtet werden: Das kurzzeitige Verstecken diente also geradezu der rechten Inszenierung des eigenen Martyriums⁶⁴. Dort wurde ihm denn auch der

⁶⁰ Cypr., ep. 81 (629,10f.).

⁶¹ Cypr., ep. 81 (629,9f.).

⁶² Der Gedanke der Stellvertretung einzelner für die Gemeinschaft im Martyrium ist durchaus biblisch vorgeprägt: Im Vierten Makkabäerbuch wird die Geschichte des Eleazar, der sieben Brüder und ihrer Mutter als Stellvertretung für Israel gedeutet (siehe T. Baumeister, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, TC 8, Bern u.a. 1991, 18). Freilich ist es unwahrscheinlich, daß Cyprian diesen Text kannte: Er ist zwar schon bei Ignatius belegt (siehe O. Perler, *Das Vierte Makkabäerbuch*, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, RivAC 25, 1949, 47-72), eine Übersetzung ins Lateinische erfolgte aber wohl erst im vierten Jahrhundert (siehe S. Deléani, *Une typologie du martyre chrétien: la passion des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien*, in: *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Straßburg 1989, 189-213, 190; zur geringen Wahrscheinlichkeit, daß Cyprian 4Makk kannte, siehe ebd. 211).

⁶³ J. Moreau, *Christenverfolgung* (wie Anm. 4), 90.

⁶⁴ Vgl. P. Brown, *Heiden* (wie Anm. 38), 103.

zweite Prozeß gemacht, und schließlich starb er am 14. September 258 unter dem Schwertstreich eines römischen Henkers.

Der Tod, den Cyprian selbst proleptisch als doppelte Stellvertretung gedeutet hatte, wurde schon bald für die christliche Gemeinde gedeutet. Sowohl die *vita* des Pontius als auch die Martyriumsakten stammen wohl aus der Zeit kurz nach den tatsächlichen Ereignissen. So sind sie mentalitätsgeschichtlich wertvolle Quellen für die Verarbeitung des Todes Cyprians unter seinen Anhängern. Ihre Lektüre kann damit zeigen, ob und inwieweit Cyprians Vorstellungen vom Bischofsmartyrium in seinem Umfeld verstanden und aufgenommen wurden.

Pontius, der unter Cyprian Diakon in Karthago gewesen war⁶⁵, hat eigentlich nicht eine *vita* hinterlassen, sondern, wie Hieronymus treffend formulierte, eine *vita et passio*⁶⁶. Alles in dieser kleinen Schrift läuft auf Cyprians Tod zu. Dabei streicht Pontius die Brüche in Cyprians Entwicklung: Die Flucht unter Decius wird zwar erwähnt und ausführlich kommentiert, doch wird sie als Bruch in der Lebensbahn des Bischofs nicht ernstgenommen, denn schon zuvor, bei der Wahl Cyprians zum Bischof, stellt Pontius fest: Da schon habe das Volk in ihm nicht allein den Bischof gesucht, sondern unwissentlich auch den zukünftigen Märtyrer⁶⁷. Zentral strukturierend ist dann für die Schilderung dieses Martyriums der erwähnte Gedanke, daß man Christus in Worten *und* Taten nachahmen müsse: *Hactenus verba* beendet Pontius seine Schilderung des Verhörs Cyprians⁶⁸, ehe es zur Urteilsverkündung und -durchführung, der Hinrichtung Cyprians, kommt – dieses Martyrium im engeren Sinne wäre demnach wohl die Tat.

Hier also, im Aspekt der Christusnachfolge, scheint Pontius recht genau auf Gedanken Cyprians zu fußen. Gänzlich verborgen aber blieb dem Diakon offenbar der tiefere Sinn des Bischofsmartyriums: Der Gedanke der Stellvertretung des Bischofs für seine Gemeinde drückt sich bei ihm nicht aus, sondern der besondere Sinn des Bischofsmartyriums liegt in einem ganz anderen Satz, mit dem Pontius das Wirken Cyprians insgesamt beschreibt: *dum meliores semper imitatur, etiam ipse se fecit imitandum*: „Und indem er so ... stets die Besten nachahmte, machte er sich selbst zum

⁶⁵ Pontius betont in *vita Cypr.* 2 dementsprechend seine Augenzeugenschaft (CSEL 3/3, XCI,22-XCII,1). Einen Versuch, ihn mit einem vornehmen Carubitaner des dritten Jahrhunderts zu identifizieren, hat H. Dessau, *Pontius, der Biograph Cyprians*, *Hermes* 51, 1916, 65-72, vorgenommen; bestritten wurde diese Identifikation von P. Corssen, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian*. IV, *ZNW* 18, 1917, (118-139) 118f.

⁶⁶ Vgl. W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8, Stuttgart 1986, 63.

⁶⁷ *Vita Cypr.* 5 (XCV,22): Dies unterstreicht, daß auch die Schilderung des Aufstiegs zum Bischof letztlich im Dienste der *Martyreriographie* steht.

⁶⁸ *Vita Cypr.* 16 (CVIII,11).

nachachtungswürdigen Vorbild“⁶⁹: Das Besondere dieses Bischofsmartyriums liegt allein an der Exemplarität des bischöflichen Leidens⁷⁰, die gleichsam die Christusbildung an die Gemeindeglieder verstärkend weiterreicht, nicht aber an der Vorstellung einer wie auch immer gearteten Stellvertretung.

Wenn die tiefgehenden spekulativen Überlegungen Cyprians nicht einmal bei seinem Diakon auf fruchtbaren Boden fielen, dann scheint man bei den Akten, die sich ganz als nüchterner Verlaufsbericht geben, wenig Hoffnung auf eine theologische Durchdringung des Martyriums im Sinne Cyprians haben zu dürfen.

In ihrer Endgestalt zeigt diese Quelle freilich auch deutliche Spuren christlicher Redaktion. Das zeigt zunächst und vor allem das große Interesse an möglichen Stätten der Verehrung – Ort des Martyriums und Ort des Begräbnisses am Ende⁷¹: Solche Informationen hatten zentrale Bedeutung für die Konstitution eines Märtyrerkultes⁷². Christliche Prägung zeigt aber auch die triumphierende Notiz über den Tod, der alsbald den Prokonsul ereilte, nachdem er Cyprian verurteilt hatte⁷³; und selbst der Bericht über das erste Verhör, dessen Ur- oder Vorform bereits zu Lebzeiten Cyprians umlief⁷⁴ und von Pontius benutzt wurde⁷⁵, ist, wie Joachim Molthagen gezeigt hat, wohl christlich überformt⁷⁶.

Diese Akten sind also sicher kein quasi-stenographisches Protokoll⁷⁷, sondern stellen eine bewußte Stilisierung dar. Bemerkenswert ist nun aber, daß sich in ihnen an einer der überarbeiteten Stellen in der Tat auch jenes Verständnis des Bischofs als stellvertretenden Märtyrers findet, das Cyprian in den Kämpfen seines Lebens entwickelt hat: Nach Erlaß des Todesurteils heißt es in den Akten:

⁶⁹ Vita Cypr. 3 (XCIV,19f.).

⁷⁰ Siehe die entsprechenden Betonungen in Prolog und Epilog (XC,10f.; CIX,19); vgl. W. Berschin, Biographie (wie Anm. 66), 59.

⁷¹ R. Reitzenstein, Nachrichten (wie Anm. 2), 17,10-13.

⁷² Bezeichnung hierfür ist das Beispiel des Justinus Martyr, dessen Grab unbekannt war und der dann auch – trotz der Existenz einer *passio* – nicht kultisch verehrt wurde (siehe Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und Probleme, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften 16, 1961, [27-38] 29).

⁷³ R. Reitzenstein, Nachrichten (wie Anm. 2), 17,13f.: *post paucos autem dies Galerius Maximus proconsul decessit*.

⁷⁴ Siehe die Erwähnung der *acta proconsulis* Cypr., ep. 77 (619,18f.). Daß Cyprian dieses Stück allerdings in alle Richtungen versandt habe, wie R. Reitzenstein, Nachrichten (wie Anm. 2), 7, annimmt, ist wohl eine zu weit gehende Spekulation (skeptisch hierzu auch: P. Corsen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian. I, ZNW 15, 1914, (221-233) 222).

⁷⁵ Vita Cypr. 11 (CSEL 3/3, CI,7).

⁷⁶ J. Molthagen, Staat (wie Anm. 3), 90.

⁷⁷ Völlig zu Recht hebt R. Reitzenstein, Nachrichten (wie Anm. 2), 38f., hervor, daß vermutlich für solche Akten generell nicht ein bestimmter Archetyp vorauszusetzen ist, sondern jeder Schreiber sie nach eigenem Ermessen umformte und erweiterte.

Post eius sententiam populus fratrum dicebat: Et nos cum eo decollemur, propter hoc tumultus fratrum exortus est et multa turba eum prosecuta est. („Nach seinem Urteilsspruch rief das Volk der Brüder: Auch wir wollen mit ihm enthauptet werden. Darüber entstand ein Aufruhr unter den Brüdern und eine große Schar folgte ihm nach“)⁷⁸.

Corssen hat in seiner vorwiegend literarkritisch orientierten Untersuchung der Berichte vom Cyprian-Martyrium zu Recht darauf hingewiesen, daß hier eine gewisse historische Unstimmigkeit vorliegt: Wenn denn ein Aufruhr entstand – warum hört man nichts von weiteren aufrührerischen Folgen⁷⁹? Und hätte der Aufruhr nicht sinnvollerweise direkt an das Urteil anschließen müssen, ohne eine Verstärkung durch einen entsprechenden Ausruf der Brüder⁸⁰? In der Tat gewinnt diese Bemerkung ihren Sinn nicht, wenn sie als Bericht von historischen Ereignissen gelesen wird, sondern wenn man in ihr die Bischofsmartyriumstheologie Cyprians sieht: Der erwähnte Aufbruch der aufrührerischen Masse geht zur Hinrichtungsstätte Cyprians. Im Erzählduktus ist also das Mit-Cyprian-Hingerichtetwerden nichts anderes als: bei seiner Hinrichtung dabeizusein. Indem der Bischof das Martyrium erleidet, erleidet die bei ihm präsenste Gemeinde das Martyrium mit ihm: Er ist der wahre Stellvertreter, die Nachfolge besteht im Bleiben beim Bischof. Und was das für die Zukunft heißt, machen die Akten dann auch deutlich: Die Beschreibung der Martyriumsorte lädt zur Märtyrerverehrung ein – darin wird auch die spätere Gemeinde Anteil an ihrem Bischof haben.

Damit stellen die Akten geringere Anforderungen an die christliche Gemeinde als Pontius: Die wahre Nachfolge ist die Verehrung des Märtyrers, nicht seine Nachahmung. Theologisch stehen sie damit aber viel näher bei Cyprians Deutung des Martyriums als Pontius: Wo dieser nur die Anstachelung zur Nachfolge sah, sahen die Akten ganz im Sinne Cyprians den Akt der Stellvertretung des Bischofs für die Gemeinde. In den nüchternen Akten also hat Cyprians Martyriumstheologie ihr Fortleben gefunden.

Die von Cyprian gewollte Verherrlichung der Gemeinde im Martyrium ihres Bischofs rief postum zunächst die Verherrlichung des Bischofs hervor. Pontius und die Akten geben – in signifikant unterschiedener theologischer Deutung – der Gemeinde und der Nachwelt kund, wie Cyprian bis ins Martyrium Christus nachfolgte.

Mit dieser hagiographischen Schilderung krönten sie das Leben Cyprians. Doch sie verbargen unter dem Goldgrund das Schillernde seiner Entwicklung und den engen Zusammenhang zwischen der biographischen

⁷⁸ R. Reitzenstein, Nachrichten (wie Anm. 2), 16,16-18.

⁷⁹ Zu dieser Skepsis paßt natürlich, daß in einigen Handschriften die Bemerkung über den Aufruhr fehlt.

⁸⁰ P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian. III, ZNW 16, 1915, (54-92) 54.

und der theologischen Entwicklung des Bischofs von Karthago. Der biographische Ort des Martyriums ist nicht, wie es insbesondere Pontius erscheinen läßt, die Erfüllung einer glatten Entwicklungslinie. Es ist die theologische, geistliche und praktische Korrektur seines früheren, damals durchaus wohlbegründeten Verhaltens: Nach der von vielen als Versagen empfundenen Flucht erarbeitete sich Cyprian ein Verständnis des Bischofsamtes, das ihn bei der zweiten Gelegenheit zwang, das Martyrium auf sich zu nehmen. Der Gang ins Martyrium war nun nicht mehr als Ermöglichung oder Legitimierung von Vollmacht zu denken, er war auch nicht aufgrund des rein äußerlichen Zwanges für den Hirten, die Herde nicht zu verlassen, notwendig. Notwendig war er als Akt wahrer Stellvertretung: Cyprian hatte erfahren und gelernt, daß es für ihn als den Bischof keine Privatheit gab, daß nicht die Gemeinde für ihn eintreten konnte, sondern er für die Gemeinde einzustehen hatte. Die zukünftige Kirche aber konnte es bei dieser Stellvertretung durch den Bischofsmärtyrer nicht belassen. Sie brachte weiterhin nichtbischöfliche Märtyrer hervor und brauchte sie auch: Die Konkurrenz des Amts- und des Personalcharismas, die Cyprian in seinem Leben aufzuheben trachtete, hat mit seinem Tod das Christentum nicht verlassen.

ABSTRACT

Twice in his life, Cyprian of Carthage was faced to the persecutors of Christians in the Roman empire. At the first time, under the reign of Emperor Decius, he escaped from Carthage and hid himself. Fulfilling his episcopal duties from afar, he was convinced that the bishop spiritually still was present to his community. Nevertheless, being back to Carthage, it had to be one of his first actions to apologise indirectly his own way of acting against serious critics in his speech *De lapsis*. Here, he claimed, that those Christians, who like himself had chosen to flee in the persecutions, in some way had performed a confession, yet not a public, but a private one.

Developing his theology of the unity of the church, represented by the bishop as the vicar of Christ, in the following years, Cyprian learned to judge on the bishop's behaviour in another way: Now he taught, that it were not the confessing members of the community who glorified the bishop, but the other way round, the bishop had to clarify his community by his confession, given as representative of his community. It was this conviction, that made Cyprian ready to take the cross in the Valerian persecutions.

This glorious dead was interpreted by Pontius on the one hand, by the acts of Cyprian, which were revised by a Christian, on the other hand. While Pontius levelled Cyprian's high theology of episcopal representation down to a mere theology of imitation, the redactor of the acts lets feel at least a glimpse of Cyprian's own intention.