

Viktor I. (189?-199?) von Rom und die Entstehung des „monarchischen“ Episkopats in Rom*

András HANDL
(Uppsala)

Anders Ekenberg zur Emeritierung.

1. Einführung

Die Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte um die Herausbildung der Ämterstruktur in der frühen Kirche zeigen eine Affinität für die Entwicklung des Bischofsamtes.¹ Nicht zuletzt führt die den ökumenischen Dialog derzeitig bestimmende Leitfrage nach dem kirchlichen Amt auch dazu, dass die historische Perspektive in der gegenwärtigen Diskussion zunehmend an Bedeutung gewinnt.² In diesem Kontext stellt die Genese des Bischofsamtes in Rom, und zwar gleich auf doppelte Weise, eine delikate Angelegenheit dar. Zum Ersten ist die Millionenstadt Rom in vielerlei Hinsicht eine Abbildung der Vielfalt des Reiches, mit unikalen politischen, ökonomischen und sozialen Struktur. Das scheint auch dem Rhetor Aelius Aristides bewusst zu sein wenn er in seinem Panegyrikus über Rom schreibt: „Was eine Stadt für ihre eigenen Grenzen und ihr Gebiet bedeutet, das bedeutet diese Stadt für den gesamten Erdkreis“.³ Eine vielbeachtete Studie von Peter Lampe⁴ verdeutlicht durchaus

1 Zu nennen ist u. a. E.G. JAY, "From Presbyter-Bishops to Bishops and Presbyters: Christian Ministry in the Second Century; a Survey", *The Second Century*, 1 (1981), pp. 125-162; viele Beiträge des Sammelbands von E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, 1994; A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-bishop*, Leiden/Boston, 1995; K. ZAMFIR, "Once more about the Origins and Background of the New Testament Episkopos", *Sacra Scripta*, 10 (2010), pp. 202-222; J. WAGNER, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche: Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen, 2011; A. STEWART-SYKES, *The Original Bishops: The Development of Moniscopate in Early Christianity*, Grand Rapids, 2014.

2 Einschlägige Titel der jüngeren Vergangenheit verdeutlichen dieses Interesse: G. KRETSCHMAR, *Das bischöfliche Amt: kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, 1999; R. FRIELING, *Amt: Laie - Pfarrer - Priester - Bischof - Papst*, Göttingen, 2002; C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2005; *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, Bd. II, Ursprünge und Wandlungen*, ed. by T. Schneider, G. Wenz, Freiburg im Breisgau, 2006; *La relazione fra il Vescovo e la Chiesa locale: antiche e nuove questioni in prospettiva eumenica. Simposio Internazionale Roma - 1-3 Dicembre 2005*, ed. by R. Giraldo, Venezia, 2007; M. BÜNKER, *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung*, Leipzig, 2013.

3 Aelius Aristides, *Orationes* 26,61 = Aelius Aristides, *Die Romrede*, ed. & trans. by R. Klein, Darmstadt, 1983, p. 38.

4 P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur*

* Mein Dank gilt Herrn Prof. Martin Wallraff für die kritische Begleitung dieser Studie.

plausibel⁵ den Einfluss dieser Faktoren auf die Entwicklung des Christentums, oder besser, die Christentümer Roms im Allgemeinen und auf die Ämterstrukturen im Speziellen. Dabei macht er die sozialen Aspekte auch für die Entwicklung des hiesigen Bischofsamtes fruchtbar und kommt zu dem Ergebnis, dass der Übergang vom „Monepiskopat“ zum „monarchischen Episkopat“ in Rom vergleichsweise spät, erst in der Amtszeit Viktors⁶ I. (189?-199?) verwirklicht wird.⁷

Diese Hypothese hat, zum Zweiten, eine enorme Auswirkung auf ein sensibles und über die konfessionellen Grenzen hinaus oft kontrovers diskutiertes Thema, nämlich — je nach Auffassung — entweder auf die Entwicklung der Vorläufe des Papsttums oder auf das Papsttum selbst. Deshalb

Sozialgeschichte, Tübingen, ²1989.

- 5 Gemeint ist hier vor allem — wie Peter Lampe es nennt — die „Fraktionierung“ der stadtrömischen Christen. Zu den Schwierigkeiten und Grenzen seiner Untersuchung siehe C. SCHOLTEN, „Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 79 (1988), pp. 244–261; G. SCHÖLLGEN, „Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch über ‘Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten’“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 32 (1989), pp. 23–40; M. SIMONETTI, „Una nuova proposta su Ippolito“, *Augustinianum*, 36 (1996), pp. 13–46, pp. 33–36.
- 6 Zu dem Wenigen, das man über Viktor weiß, siehe F. SCORZA BARCELLONA, „Vittore I, santo“, in *Enciclopedia dei Papi*, 1, Roma, 2000, pp. 233–237; M. VINZENT, „Viktor I, Bischof von Rom“, in *Theologische Realenzyklopädie*, 35, ed. by H.R. BALZ, G. MÜLLER, Berlin/New York, 2003, pp. 93–97; E. CASTELLI, „La Chiesa di Roma prima e dopo Costantino. Da Vittore (189-199) a Liberio (352-366)“, in *Costantino I.: Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313 - 2013*, 1, ed. by A. MELLONI, Roma, 2013, pp. 795–813, pp. 795–797.
- 7 Vgl. P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 334–349. Diese Thesen haben mittlerweile breite Zustimmung gefunden. Siehe exemplarisch N. BROX, „Probleme einer Frühdatierung des Römischen Primats“, *Kairos*, (1976), pp. 81–99; M. SIMONETTI, „Roma cristiana tra II e III secolo“, *Vetera Christianorum*, 26 (1989), pp. 115–136, pp. 115–122; N. BROX, „Das Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten“, in *Das Papsttum, Bd. I: Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon*, ed. by M. GRESCHAT, Stuttgart, 1993, pp. 25–42, p. 33; F. SCORZA BARCELLONA, Vittore (see n. 6), p. 231; M. VINZENT, Viktor (see n. 6), pp. 95–96; M.-Y. PERRIN, „Rom und das westliche Abendland bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts“, in *Die Geschichte des Christentums, Bd. I: Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, ed. by J.-M. MAYEUR, L. PIETRI, N. BROX, Freiburg im Breisgau, 2003, pp. 666–716, pp. 682–683; M. SIMONETTI, „Roma cristiana tra vescovi e presbiteri“, *Vetera Christianorum*, 43 (2006), pp. 5–17, pp. 5–7; M. ZIEGLER, *Successio: die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*, Bonn, 2007, pp. 246–277; M. SIMONETTI, „Per un profilo dell'autore dell'Elenchos“, *Vetera Christianorum*, 46 (2009), pp. 157–173, pp. 168–169; E. CASTELLI, „L'Elenchos, ovvero una 'biblioteca' contro le eresie“, in *Confutazione di tutte le eresie*, ed. by A. MAGRIS, Brescia, 2012, pp. 21–56, pp. 47–48. Der Alternativvorschlag von A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), pp. 398–457 und insbesondere 412–425, nachdem das „monarchische“ Institut erst mit Cornelius (251–253) verwirklicht wurde, fand bis jetzt nur begrenzten Zuspruch. Vgl. etwa B. BORG, *Crisis and Ambition: Tombs and Burial Customs in Third-Century CE Rome*, Oxford/New York, 2013, p. 90. In einem jüngeren Beitrag brachte A. Brent die Herausbildung mit dem Episkopat von Calixtus I. (217?-222?) in Verbindung. A. BRENT, „The Elenchos and the Identification of Christian Communities in Second – Early Third Century Rome“, in *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du colloque international sur la 'réfutation de toutes les hérésies', Genève, 13-14 juin 2008*, ed. by G. ARAGIONE, E. NORELLI, Prahins, 2011, pp. 275–314.

ist es umso überraschender, dass nicht nur Peter Lampe, sondern die meisten Abhandlungen, die seitdem die stadtrömischen Verhältnisse zur Entwicklung der Ämterhierarchie zu erhellen versuchen, auf eine Definition des Begriffs „monarchischer Episkopat“ verzichteten. Nicht selten bereitet es erhebliche Mühe zu erschließen, ob der Ausdruck „nur“ den Monepiskopat meint, die Dominanz eines Bischofs im politischen Sinn der *μοναρχία* nach Aristoteles⁸ wiedergibt oder eine wie auch immer verstandene Zwischenphase reflektiert.⁹ Die von G. Schöllgen¹⁰ vorgeschlagene und seitdem mehrheitlich akzeptierte¹¹ Distinktion zwischen „Monepiskopat“ und „monarchischer Episkopat“ trägt erheblich bei der Präzisierung der Terminologie bei. Ihm folgend, ist mit dem „Monepiskopat“ im Wesentlichen das Institut eines Einzelbischofs an der Spitze der Ortskirche als Vorsteher der Eucharistiefeyer und Sprecher des Presbyterkollegiums gemeint. Der „monarchische Episkopat“ beschreibt die „Alleinherrschaft“ eines Bischofs, dem alle Gehorsam schulden und unter dem Diakone sowie Presbyter nur als ausführende Organe an der Leitung der Gemeinde teilnehmen.

Aus guten Gründen kann und muss man davon ausgehen, dass das im Begriff „monarchischer Episkopat“ verdichtete Konzept der uneingeschränkten bischöflichen Leitungsansprüche erstmals und ausschließlich¹² in der *Didascalia*

8 Arist. *Rhet.*, 1, 8,4 = Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. by J. H. FREESE, London, 1926 (LCL, 193) pp. 86-88.

9 Ein Beispiel *par excellence* bietet hierfür die monumentale Hippolytusmonographie von A. BRENT, *Hippolytus* (see n. 1). Obwohl er den Begriff sogar in seinem Buchtitel aufführt, bleibt er im Werk einer Definition von „Monarch-bishop“ schuldig. Erst am Ende der Lektüre drängt sich der Verdacht auf, dass er mit dem Ausdruck eher den Monepiskopat als den „monarchischen Episkopat“ im Sinn der Alleinherrschaft umschreibt. Definitorische Unschärfe weisen auch andere Beiträge auf, wie etwa P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen* (see n. 4), pp. 334-345 sowie M. SIMONETTI, *Roma cristiana* (see n. 7), *Profilo* (see n. 7) auf.

10 G. SCHÖLLGEN, „Monepiskopat und monarchischer Episkopat: Eine Bemerkung zur Terminologie“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 77 (1986), pp. 146-151.

11 Zumindest vernimmt man äußerst selten kritische Stimmen zu dieser Distinktion. Siehe etwa F. LAUB, „Sozialgeschichtlicher Hintergrund und ekklesiologische Relevanz der neutestamentlich-frühchristlichen Haus- und Gemeinde-Tafelparänese: ein Beitrag zur Soziologie des Frühchristentums“, *Münchener theologische Zeitschrift*, 37 (1986), pp. 249-271, p. 265. Beachtenswert ist allerdings ein Alternativentwurf aus der jüngsten Zeit. Nach A. STEWART-SYKES, *Bishops* (see n. 1) war der Bischof ursprünglich der (einzige) Leiter der „household community“ mit primär liturgischen und finanziellen Kompetenzen. Deshalb gab es nie Gemeinden mit mehr als einem Bischof. Der ehrenamtliche Titel der Presbyter bezieht sich auf verdiente Patronen einer Gemeinschaft. Bischöfe und Presbyter einer Stadt bildeten eine lose Zweckgemeinschaft, die sich mit der Zeit zu einer Institution eines einzigen Bischofs (Monepiskopat) umformte. Gewisse Ähnlichkeiten mit dem bisherigen Konsens bestehen trotz wesentlicher Unterschiede. So etwa bildete sich das bischöfliche Amt nach Alistair Stewart-Sykes aus der Pluralität der kollegialen Föderation der Presbyter vor Ort aus.

12 In der Vergangenheit wurden bereits bei Ignatius von Antiochien Elemente von monarchischen Ansprüchen erkannt. In der letzten Zeit wurde allerdings nicht nur die Authentizität sowie die Datierung seiner Briefe in Zweifel gezogen, sondern es lässt sich

Apostolorum in den ersten drei Jahrhunderten bezeugt ist. In dieser eher programmatischen Streitschrift¹³ als Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wird die Herrschaftsform des Bischofs mit ähnlichen Befugnissen beschrieben, wie sie etwa einem οἰκοδεσπότης in seinem eigenen Haushalt zukommt.¹⁴ Dies wird allerdings als ein Ideal dargestellt, das es noch zu verwirklichen gilt. Damit zeichnet sich am Horizont langsam das (vorläufige) Ende einer langwierigen Entwicklung ab und gibt gleich die Definition des „monarchischen Episkopats“ im engeren Sinn wieder. Konsequenterweise ist die Verwendung des Terminus für die ersten drei Jahrhunderte irreführend, da dieser weder die Idee hinter der theologischen Konzeption noch die tatsächlichen Befugnisse des Bischofs bzw. seines Amtes sachgemäß wiedergibt.¹⁵ Die vorkonstantinische Periode ist dennoch von besonderem Interesse, da sie eine Reihe von Entwicklungen geprägt hat, die langfristig zur Herausbildung des monarchischen Episkopats führen. Als entscheidende Schritte müssen etwa die Ausdifferenzierung einer dreigliedrigen Amtshierarchie, die Formation des Monepiskopats, die Professionalisierung des Klerus, die Etablierung einer οἶκος-Ekklesiologie als theologische Legitimation,

auch eine Verschiebung hinsichtlich der Einschätzung der dort vertretenen Ansprüche vom monarchischen hin zum Monepiskopat beobachten. Siehe R.M. HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 1 (1997), pp. 44–72; A. LINDEMANN, „Antwort auf die „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 1 (1997), pp. 185–194; M.J. EDWARDS, „Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 2 (1998), pp. 214–226; G. SCHÖLLGEN, „Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus: Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 2 (1998), pp. 16–25; H.J. VOGT, „Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 3 (1999), pp. 50–63; T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos?: chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden, 1999. Für die Einschätzung der älteren Forschung siehe exemplarisch H. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1963, pp. 82–134; 163–194; sowie R.P.C. HANSON, „Amt / Ämter / Amtsverständnis: V. Alte Kirche“, in *Theologische Realenzyklopädie*, 2, ed. by H.R. BALZ, G. MÜLLER, Berlin/New York, 1978, pp. 533–552 und dagegen G. SCHÖLLGEN, Terminologie (see n. 10), pp. 147–150 mit einer eingehenden Analyse der maßgeblichen thematischen Quellen.

- 13 Das *Didascalia Apostolorum* stellt keine Kirchenordnung im engeren Sinn dar und reflektiert deshalb wohl kaum die realen Verhältnisse einer Gemeinde. Vgl. G. SCHÖLLGEN, „Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie“, in *Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, ed. by H.J.W. DRIJVERS, Roma, 1987, pp. 149–159. *The Didascalia Apostolorum: An English Version*, ed. by A. Stewart-Sykes, Turnhout, 2009 beschreibt es als sukzessiv entstandene „living literature“ mit mehreren Redaktionen.
- 14 Vgl. G. SCHÖLLGEN, „Hausgemeinden, ‘oikos’-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 31 (1988), pp. 74–90, „From Monepiscopate to Monarchical Episcopate: The Emergence of a New Relationship between Bishop and Community in the Third Century“, *Jurist. Studies in Church Law and Ministry*, 66 (2006), pp. 114–128, pp. 124–127.
- 15 So das Urteil von G. SCHÖLLGEN, Terminologie (see n. 10) sowie siehe dazu auch S. REBENICH, „Monarchie“, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24, Stuttgart, 2012, pp. 1112–1196, pp. 1170–1171.

die Konzentration der Disziplinargewalt in der Hand des Bischofs durch die Begründung eines öffentlichen Bußwesens sowie die Ausbreitung des Christentums genannt werden, die sowohl die finanziellen Weichen als auch die Notwendigkeit der Professionalisierung stellt.¹⁶

Trotz dieser Vielfalt der unterschiedlichen Prozesse, die in Wechselwirkung zur Entstehung des monarchischen Episkopats führten, ist, wenn die stadtrömischen Verhältnisse reflektiert werden, eine Verengung der Debatte hin zu einem einzigen Aspekt zu beobachten. Das „monarchische“ Element wird im angeblich souveränen Anspruch des Bischofs, in Disziplinarfragen die letzte und entscheidende Instanz zu sein, erkannt. Nach Peter Lampe ist Bischof Viktor der erste, der endgültig mit der alten stadtrömischen Tradition der „Toleranz“¹⁷ bricht und sich rege damit beschäftigt, die Grenzen der Orthodoxie für jedermann sichtbar aufzuzeichnen: „Die Konzentration auf Viktor [...] fällt ins Auge. [...] Wiederholt] kündigte Viktor am Ende des Jahrhunderts mehreren christlichen Gruppen in der Stadt die Gemeinschaft“¹⁸. Folglich war „Viktor [...] der erste, der [...] energisch als monarchischer Episkopus auftrat und [...] die verschiedenen Gruppen in der Stadt unter seine Aufsicht zu befördern suchte, [...] bzw.] exkommunikative Trennungsstriche zog“¹⁹. Der Befund gegen Anderslehrende²⁰ im Allgemeinen findet nach dieser Lesart in den universaldisziplinarisch formulierten Ansprüchen im sogenannten Osterfeststreit²¹ eine explizite Bestätigung.

Die Einschränkung der Debatte auf die Disziplinarfragen erscheint angesichts der äußerst lückenhaften und wortkargen Quellenlage nachvollziehbar, wenn auch kaum zufriedenstellend. Zu den bischöflichen Tätigkeiten erfährt man über die expliziten Nachrichten zur Aufzeichnung von den Grenzen der Rechtsgläubigkeit hinaus nur in Ausnahmefällen etwas. Gleichzeitig muss aus doppeltem Grund gefragt werden, inwiefern die Ausübung von Disziplinargewalt als ein zuverlässiger Indikator für das monarchische Element

16 Dieser Prozess wird eindrücklich in G. SCHÖLLGEN, *From Monepiscopate* (see n. 14) illustriert.

17 Vor Viktor „herrschte bis auf zwei bis drei Ausnahmen (Marcion, Cerdo; allenfalls noch die Karpokratianer) eine Periode weitgehender Toleranz.“ P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen* (see n. 4), p. 334.

18 *Ibid.* pp. 333–334.

19 *Ibid.* p. 334.

20 Vgl. *Ibid.* pp. 323–334; 338–345; M. SIMONETTI, *Roma cristiana* (see n. 7), pp. 12–13, *Profilo* (see n. 7), pp. 167–169.

21 Siehe z. B. M. SIMONETTI, *Nuova proposta* (see n. 5), pp. 33–36; „Roma cristiana tra vescovi e presbiteri“, in *Origine delle catacombe romane*, ed. by V. FIOCCHI NICOLAI, J. GUYON, Città del Vaticano, 2006, pp. 29–40, p. 32; M. SIMONETTI, *Profilo* (see n. 7); B. STUDER, „Callistus I, pope“, in *Encyclopædia of Ancient Christianity*, 1, ed. by A. DI BERARDINO, T.C. ODEN, J. HOOVER, Downers Grove, 2014, pp. 413–414, p. 413.

verwendet werden kann. Erstens ist ungeklärt, ob die Disziplinaentscheidungen vom Bischof im Alleingang beschlossen und artikuliert wurden oder ob von einem kollegialen Prozess ausgegangen werden sollte. Zweitens stellt die Monopolisierung der Disziplinarkompetenz in der Hand des Bischofs lediglich einen Aspekt von vielen anderen dar, die eine „monarchische“ Amtsführung ausmachen. Deshalb ist es selbst dann grundsätzlich fraglich, ob dieser singuläre Hinweis für eine bereits verwirklichte monarchische Amtsführung genügt, wenn die erste Prämisse uneingeschränkt bejaht werden kann. In diesem Zusammenhang legt M. Simonetti seinen Finger auf den wunden Punkt der Diskussion. Zu Recht — auch wenn vielleicht etwas zu pointiert — verweist er bezüglich der Entwicklung der stadtrömischen Hierarchie auf „la carenza di documentazione, che su questo punto è completa. [... Perciò] qui siamo nel campo del puro ipotetico, per non dire dell'immaginario“²². Die zur Sprache gebrachte Problematik ist nicht leicht von der Hand zu weisen, denn sowohl P. Lampe als auch A. Brent neigen gelegentlich dazu, die wortkargen Quellen zu überinterpretieren.²³ Dennoch erscheint mir die Schlussfolgerung M. Simonettis hierzu etwas voreilig: „sia legittimo parlare di chiese domestiche a Roma nel II secolo, ma che sia prudente riconoscere i limiti delle nostre conoscenze su questo argomento e rinunciare a colmare i vuoti abbandonandoci alla fantasia“²⁴. Es trifft zwar zu, dass keine expliziten Texte zum Thema überliefert sind, jedoch bedeutet dies nicht, dass es illegitim wäre, die überlieferten Quellen auf diese Fragestellung hin zu untersuchen und die ansonsten eher auf Hypothesen beruhenden Argumente kritisch zu durchleuchten.

Um die umschriebenen Vorhaben zu bewältigen, stehen während des Episkopats Viktors insgesamt vier Fallbeispiele zur Ausübung von Disziplinargewalt zur Verfügung. Namentlich bekannt sind darunter Presbyter Florinus; Theodotus der Gerber, der einen dynamischen Monarchianismus nach Rom importierte sowie ein gewisser Blastus, der als Sprecher der quartodezimanischen Fraktion in Rom zu fungieren schien und daher mit dem Osterfeststreit zusammen zu untersuchen ist. Sollte man die These akzeptieren, dass die öffentliche Wirkung von Praxeas in Rom in die Zeit Viktors

22 M. SIMONETTI, *Roma cristiana* (see n. 7), p. 12.

23 C. SCHOLTEN, *Quellen* (see n. 5); G. SCHÖLLGEN, *Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch über 'Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten'* (see n. 5); M. SIMONETTI, *Nuova proposta* (see n. 5).

24 Vgl. M. SIMONETTI, *Roma cristiana* (see n. 7), pp. 11-12.

fällt, dann kann der Widerruf der für die stadtrömischen Anhänger der phrygischen Propheten ausgestellten Friedensbriefe ebenfalls in diesem Rahmen untersucht werden. Der fünfte Fall ist ebenfalls mit Praxeas verbunden: obwohl er allem Anschein nach unbehelligt seiner Tätigkeit in Rom nachging und zudem die *urbs* freiwillig verließ, liefert er für die Fragestellung dennoch wertvolle Hinweise. Der letzte, sechste Fall, die „Verbannung“ von dem Ex-Sklaven Calixtus durch Viktor stellt zwar keinen Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft dar, hat aber eine nicht geringe thematische Relevanz.

2. Presbyter Florinus

Laut einer Notiz²⁵ von Eusebius verursachen Blastus und der Presbyter Florinus²⁶ nicht unerhebliche Verwirrungen in- und außerhalb Roms. Der Letztere scheint eine ansehnliche Aufmerksamkeit als Irrlehrer auf sich gezogen zu haben. So adressierte Irenäus gleich zwei, auch von Eusebius gesichtete²⁷ Schreiben an ihn. Im ersten geht der Lyoner Bischof mit dem Titel „An Florinus über die Alleinherrschaft Gottes oder dass Gott nicht der Urheber von Bösem sei“²⁸ gegen Florinus vor. Letzterer lässt sich in Rom offenbar durch die Anregungen aus Lyon kaum beeindrucken. Denn er scheint sich in die „gnostischen“ Lehren des Valentinus²⁹ zu vertiefen und sich weiterhin

25 Eus. *H.E.* 5,15 = Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. SCHWARTZ Leipzig, 1903 (GCS, Eusebius 2/1), p. 458.

26 Florinus scheint wohl nicht nur eine recht ansehnliche soziale Stellung als kaiserlicher Freigelassener innerhalb des Kaiserhauses innegehabt haben, sondern auch u. a. mit Polykarpus von Smyrna verkehrt haben bevor er nach Rom kam. Eus., *H. E.* 5, 20,5, p. 482. Siehe weiterführend P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 264, 327–328; R. HANIG, „Florinus, Gnostiker“, in *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, ed. by S. DÖPP, P. BRUNS, Freiburg, ³2002, p. 271; C. GIANOTTO, „Florinus“, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. by A. DI BERARDINO, T.C. ODEN, J. HOOVER, Downers Grove, 2014, p. 49. Eine Zuweisung des Florinus' Presbyter zu Quintus Septimius Florens Tertullianus, wie dies Karl KASTNER durch konsequenten Bezug der *Adversus haeresis* auf Rom vorschlug, ist jedoch nicht zu halten. K. KASTNER, „Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus“, *Der Katholik*, 90 (1910), pp. 88–105, „Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzler Florinus“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 13 (1912), Einspruch dagegen erhob bereits H. KOCH, „Tertullian und der römische Presbyter Florinus“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 13 (1913), pp. 59–83; A. BAUMSTARK, „Die Lehre des römischen Presbyters Florinus“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 13 (1912), pp. 306–319.

27 A. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston, 2003, pp. 217–218.

28 Eus., *H. E.*, 5, 20,1, p. 480: „Πρὸς Φλωρίνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.“ Siehe dazu ausführlich C.E. HILL, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of 'Ad Diognetum'*, Tübingen, 2006, pp. 12–17.

29 Vgl. F. FLIEDNER, *Die ketzergeschichtlichen Angaben des Agapius und das System des Presbyters Florinus*, Münster, 1935; C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen, 1992, p. 232; 296.

literarisch zu betätigen. Deshalb zieht er erneut die Aufmerksamkeit des Irenäus auf sich. Diesmal verfasst der Lyoner eine Studie „Περὶ ὀγδοῶδος“³⁰ gegen valentinische Spekulationen des römischen Presbyters. Zum Schluss (faktisch aber chronologisch vorangestellt) erfährt man von Eusebius noch, dass Florinus sein Presbyteramt niederlegen musste.³¹ Mit anderen Worten, Florinus wurde nicht nur dazu gezwungen, aus seinem kirchlichen Amt auszuscheiden, sondern ihm und seinem Schülerkreis wurde auch die Kirchengemeinschaft gekündigt. Über die nackten Tatsachen hinaus weiß Eusebius nichts zu berichten. Es fällt jedoch auf, dass der Name Viktors in diesem Kontext gar nicht erwähnt wird. Dieses Phänomen, sowie die Tatsache, dass der Caesareaner Blastus und Florinus zeitgleich in Rom auftreten lässt, jedoch keine weiteren Anmerkungen anhängt, legt nahe, dass sein Fundus an Quellen bezüglich der beiden Männer eher dürftig ausfiel.³²

Zu diesem Thema ist ein Brieffragment von Irenäus weit aufschlussreicher, welches in die Sammlung syrischer Texte Severus' von Antiochien, der sog. Nitrian Collection des British Museums gehört. In diesem Schreiben³³ bittet, ja

30 Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 20,1, p. 480. Erstmals wurde diese Meinung von A. BAUMSTARK, Florinus (see n. 26), pp. 311–312 vertreten und später von P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen* (see n. 4), p. 264 sowie G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin/New York, 1978, pp. 158–159 bzw. I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York, 2008, pp. 2–3 und insbesondere n. 10 aufgegriffen.

31 Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458: „ὁ δ' ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἠγεῖτο Φλωρῖνος πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσὼν ...“. In diesem Zusammenhang äußert M. WILLING, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlin/New York, 2008, p. 276 die Vermutung, dass die Niederlegung des Presbyteramtes durch Florinus mit einer „besonderen häretischen Konnotation“ versehen ist. Sie meint damit wohl einen gewissen Anklang des Verhaltens von Novatianus während der Verfolgungen. Er legte laut Eusebius sein Amt aus Feigheit nieder und floh. Vgl. Eus., *H. E.*, 6, 43,16 = Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. SCHWARTZ, Leipzig, 1908 (GCS, Eusebius 2/2), p. 620. Angesichts des syrischsprachigen Fragments eines Irenäusbriefes erübrigt sich eine solche Interpretation sowieso — zumindest für die gegenwärtige Audienz. Vgl. weiter unten, n. 33.

32 Eusebius besaß zumindest die genannten Schriften, da er daraus zitiert. Vgl. A. CARRIKER, *Library* (see n. 27), pp. 218–219. Zur Datierung und Quellenrezeption siehe M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), pp. 270–276.

33 Iren., *Fr. 28* = Irenaeus Lugdunensis, *Fragmenta quaedam syriace*, ed. by W. W. HARVEY, in *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, II, Cantabrigiae, 1857, pp. 431–461, p. 457. Das Fragment wurde wahrscheinlich als Anhang zur syrischen Übersetzung der Antijulianischen Polemik des Severus' von Antiochien überliefert. Die Authentizität dieses Fragments ist, abgesehen von E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'*, Leiden/Boston, 2006, p. 501, n. 37, m.W. noch nicht ernsthaft bezweifelt worden. Seiner Meinung nach ist das syrische Fragment, „which according to its *inscriptio* was addressed to bishop Victor in Rome, [...] is of uncertain authenticity, to say nothing of the trustworthiness of the *inscriptio*“. Dagegen hebt J. BEHR, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford, 2013, p. 54 vor, dass „although the inscription to the letter, and the extract itself, have no external point of corroboration, they do coincide well with what Eusebius says about Florinus and Irenaeus' work On the Ogdoad“. Gesundes Bedenken gegenüber der *inscriptio* ist naturgemäß angebracht, da ihre Angaben nicht unmittelbar zu überprüfen sind. Daraus folgt die Infragestellung der Authentizität des Fragments jedoch längst nicht, besonders, weil sie mit

drängt der Lyoner Bischof seine stadtrömischen Gesprächspartner³⁴ nahezu, nicht nur gegen die literarischen Erzeugnisse des Florinus vorzugehen, sondern auch gegen den Schriftsteller selbst etwas zu unternehmen. Irenäus vermutet, den Angeschriebenen sei entgangen, dass einer seiner Presbyter eine Grenze überschritt, indem er seine Glaubensregel von valentinianischen Lehren beeinflussen ließ. Das könne man nach Irenäus nicht weiter tolerieren. Offensichtlich verwirklichte Florinus die „Neuausrichtung“ seiner Lehren nicht nur in seinem engeren „Schülerkreis“ oder in seiner „Hausgemeinde“, sondern diese fand wahrscheinlich auch in Rom sowie über die Grenzen Roms hinaus literarische Verbreitung. Sie stieß offenkundig auch innerhalb der christlichen Gemeinden auf reges Interesse („*offendiculo enim sunt multis*“) und gelangte unter anderem nach Gallien. Als die Schriften des Irrlehrers in Lyon ihre ersten „Früchte“ tragen, wird Irenäus alarmiert. Er beklagt in seinem Brief, dass Florinus' Schrifttum recht destruktive Kräfte besaß. Insbesondere, weil sich Florinus auf unverschämte Art und Weise damit rühmte, „dass er einer von euch ist“ („*se unum esse e vobis*“)³⁵. Der Presbyter legitimiert seine „blasphemischen Lehren“ laut Irenäus dadurch, dass er sich unter der

Eusebius korrespondiert. D. WANKE, „Irenäus und die Häretiker in Rom: Thesen zur geschichtlichen Situation von ‘Adversus haereses’“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 3 (1999), pp. 202–240, p. 209, n. 45 in Anlehnung an A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. II: Die Verbreitung*, Leipzig, 1906, pp. 518–522 äußert zwar Zweifel an der Zuverlässigkeit der *inscriptio*, stuft jedoch das Fragment ausdrücklich als authentisch ein. Siehe dazu auch unten n. 34.

34 Das Fragment wurde bereits von seinem antiken syrischen Editor identifiziert und der Korrespondenz zwischen Irenäus und dem römischen Bischof Viktor zugeordnet. Doch die Indizien, die eine solche Lesart des Textes aus dem überlieferten Brieffragment heraus ermöglichen sind rar gesät. Eine Zuweisung des Fragments nach Rom wäre ohne zusätzliche Informationen aus der Kirchengeschichte des Eusebius genauso unmöglich, wie eine geografische Verortung an sich. Zieht man aber die externen Zeugnisse zu Rate, ergibt sich daraus ein plausibles und in sich kohärentes Bild. Dort wird berichtet, dass sich Irenäus mit den Irrlehren eines Presbyters namens Florinus mehrmals auseinandersetzte. Dass dieser aus seinem Amt als Presbyter enthoben wird, erfährt man vom Caesareaner. Dort wird Florinus zwar nicht unmittelbar mit dem Episkopat Viktors in Verbindung gebracht, wohl aber mit dem Wirken von Blastus in Rom. Eus., *H. E.*, 5, 15; 5, 20,4, p. 458; p. 482. Gegen eine Zuordnung des Ausschlusses Florinus' durch Viktor spricht dementsprechend nichts. Das muss sogar D. WANKE, Irenäus (see n. 33), p. 209, n. 45 sowie 233 einräumen, der sich für Eleutherus, den Vorgänger Viktors, als Adressat des syrischen Fragments starkmacht. Hätte sich der Fall tatsächlich schon während des Episkopats des Eleutherus ereignet, drängt sich die Frage auf, wieso dann Florinus gar keine Erwähnung in *Adversus haeresis* findet. „Die einfachste Erklärung [...] ist, dass [...] die Kontroverse [...] nicht vor 190 (Antritt des Victor 189/190) ausgebrochen ist, weshalb auch Irenäus in seinem großen Werke den Florinus nicht nennt“, lieferte bereits A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Bd. I: Die Überlieferung und der Bestand*, Leipzig, 1893, pp. 593–594 als plausible Antwort auf diese Frage. Damit kommt Eleutherus als Bischof nicht infrage. Zur irenäischen Chronologie und zur Verbreitung des u. a. florinischen Schriftguts siehe auch C.E. HILL, *Teaching* (see n. 28), pp. 73–80. Dazu hat vor kurzem J. BEHR, *Irenaeus* (see n. 33), pp. 67–72 einige Korrekturvorschläge unterbreitet.

35 Iren., *Fr.* 28, p. 457.

Lehrautorität des Ortsbischofs verortet und sich in der Gemeinschaft mit den stadtrömischen Christen stehend darstellt. Für viele sei aber dieses Etikett ausreichend, um von einer Prüfung abzusehen und die Werke unbedarft zu konsumieren. So schadet Florinus nicht nur der Ortskirche in Rom, sondern erreicht durch sein Schrifttum auch jene, die in der „Ferne“ sind. Um diesen gefährlichen Giftzahn des Irrlehrers zu ziehen, ruft Irenäus die Angeschriebenen in Rom auf, sich dringend mit dem Fall zu beschäftigen. Für ihn steht fest: Da die durch die Schriften verbreiteten Irrlehren aus Rom stammen und der Irrlehrer selbst Mitglied des stadtrömischen Presbyterkollegiums ist, muss die Lösung des Problems ebenfalls aus Rom kommen.

Das Besondere an diesem Fall ist vor allem, dass der Lyoner Bischof die Lösung offenbar nicht allein von Viktor erwartet. Denn die Adressaten des Fragments sind durchweg in der Pluralform angesprochen: „euch diese Bücher verborgen geblieben sind“ („*vos lateant libri eorum*“); „ich mache euch kund“ („*notum facio vobis*“); „eurer Ehre entsprechend herauswirft“ („*pro vestra dignitate ejiciatis*“) etc. Der Gebrauch des Plurals setzt also eher einen Empfängerkreis voraus, als das, was der spätantike Sammler und Redakteur der syrischen Texte als Vorwort dem Fragment interpretativ beifügt: eine Einzelperson, nämlich Viktor.³⁶ Dennoch hält sich diese Lesart hartnäckig, obwohl keine weiteren Indizien für eine Einzelempfängerschaft oder eine explizite Adressierung an Viktor überliefert sind. Das liegt vermutlich vor allem daran, dass weite Teile des Briefes, so auch der Briefanfang und das Ende, verloren gegangen sind.³⁷ Eine präzisere Ermittlung der Adressaten ist aus dem überlieferten Text nicht möglich. Einen Hinweis, der den Empfängerkreis genauer erscheinen lässt, liefert jedoch das Fragment selbst. Im Text ist davon die Rede, „dass er einer von euch ist“ („*unum esse e vobis*“), nämlich ein „Presbyter, der Lästerungen gegen Gott“ („*a presbytero blasphemiam qua Deum*“) verbreitet. Da sich Irenäus noch im gleichen Satz auf das Presbyteramt des Irrlehrers bezieht, liegt es nahe, dass der Ausdruck im engeren Sinn gedeutet werden muss und damit der Kreis der stadtrömischen Presbyter gemeint ist. Denkbar ist jedoch auch eine Deutung im weiteren Sinn: In diesem Fall wäre mit „euch“ durchweg die

36 „And Irenaeus, bishop of Lyon, to Viktor, bishop of Rome, concerning Florinus, a presbyter, who was a partisan of the error of Valentinus and published an abominable book, thus wrote.“ Aus der *inscriptio* geht die selbstverständliche Haltung des spätantiken Redaktors der syrischen Fragmente hervor, dass ein Anliegen mit solcher Schwere nur unmittelbar an einen Bischof adressiert werden kann. Vgl. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses*, ed. by W.W. Harvey, Cantabrigiae, 1857, p. 457, n. 1.

37 Was E. THOMASSEN, *Valentinians* (see n. 33), p. 500, Amn. 37 dazu anleitete, an der Authentizität des Briefes zu zweifeln.

stadtrömische Kirche gemeint. Für eine solche Lesart spricht, dass Irenäus die Adressaten auffordert, „eurer Ehre entsprechend“ („*pro vestra dignitate*“) zu handeln und die Schriften des Florinus aus ihrer Mitte zu entfernen. Welche der beiden Interpretationen näher an die tatsächlichen historischen Gegebenheiten herankommt, lässt sich aus dem Fragment kaum präziser erschließen. Es ändert jedoch nichts an dem Endergebnis: Es handelt sich bei den Adressaten nicht um eine Person, sondern um einen Adressatenkreis. Folglich sind die einführenden Worte des Editors, Viktor sei der ausschließliche Empfänger dieses Briefes, wohl kaum zutreffend.

Wahre Brisanz verleiht die Verwendung des Plurals dem Brief allerdings erst, wenn man diesen unter dem Aspekt des angeschnittenen Themas betrachtet. Es geht dabei um nicht weniger als die direkte Aufforderung — wohlgemerkt des stadtrömischen Presbyterkollegiums bzw. der Ortskirche und nicht des Bischofs persönlich —, die Initiative zu ergreifen und entschlossen gegen die Schriften und dadurch auch gegen die Lehren des Mitpresbyters Florinus vorzugehen. Zwar schreibt Irenäus nur, dass die Römer „jene Schriften“ des hiesigen Presbyters „aus der Mitte vertreiben“ („*ejiciatis e medio scripta illa*“) müssten. Gemeint ist freilich damit nicht, die Werke in den *Index Librorum Prohibitorum* aufzunehmen. Vielmehr soll diese Anmerkung als eine indirekte Aufforderung verstanden werden, die Tätigkeit des Florinus nicht mehr zu dulden und seinen „Giftzahn“ zu ziehen. Durch einen Ausschluss wird er seiner gefährlichsten Waffe beraubt: Der Möglichkeit, sich in der *διαδοχή* des Bischofs von Rom zu verorten und dadurch seine Lehren als unverfälscht bzw. als „orthodox“ zu vermarkten. Ob Irenäus in diesem Zusammenhang konkretere Schritte empfahl, geht aus dem überlieferten Fragment nicht hervor.³⁸ Besonders im Licht des eusebianischen Berichts über das Ergehen des Florinus lässt die Ermahnung allerdings kaum Spielraum für eine anderslautende Interpretation.

Das Zeugnis des Irenäus ist schon deshalb besonders wertvoll, weil er die stadtrömischen Gegebenheiten nicht wie Eusebius lediglich aus Jahrhunderte

38 „As far as we can tell from the extract, however, Irenaeus does not request Victor to ‘dismiss’ or ‘excommunicate’ Florinus“, unterstreicht J. BEHR, *Irenaeus* (see n. 33), p. 54. Diese Sicht findet er auch bei Eusebius bestätigt, der nur darüber schreibt, dass Florinus „abgefallen“ sei. Die Konsequenzen fasst er folgendermaßen zusammen: „Rather than thinking of Florinus as being a ‘presbyter’ of the ‘bishop’ Victor, all indications are that they both belonged together to the ‘presbytery of the Church’ in Rome, an arrangement that we have seen repeated over the course of the second century ...“. Eine solche Deutung des irenäischen Fragments ist vor allem deswegen problematisch, weil sich Florinus *expressis verbis* damit rühmt, „dass er einer von euch ist“ (*se unum esse e vobis*). Damit ordnet Irenäus Florinus unverkennbar der Kirche/Gruppe/Fraktion, oder mit BEHR'S Terminologie gesprochen, der „company“ des Bischofs zu. Iren., *Fr. 28*, p. 457.

alten Dokumenten kennt, sondern vielmehr aus erster Hand³⁹: Irenäus besuchte Rom zwischen 174 und 177. Damals überbrachte er als Presbyter einen Brief der Lyoner Märtyrer in die Reichshauptstadt.⁴⁰ In diesem Zusammenhang lernte er auch Bischof Eleutherus (175?-189?), den Vorgänger Viktors, persönlich kennen.⁴¹ Eine Zusammenkunft u. a. auch mit Viktor, damals bereits Presbyter, ist wahrscheinlich. Rege Korrespondenz herrschte ebenfalls zwischen den Lyoner und den stadtrömischen Geschwistern, diese lässt sich punktuell historisch⁴² fassen. Die Formulierungen des syrischen Fragments können also wohl kaum auf einen „Ausrutscher“ oder auf defizitäres Wissen zurückgeführt werden. Eher muss man davon ausgehen, dass die kollegiale Aufforderung der stadtrömischen Kirche von Irenäus wohl intendiert ist und auf die in der *urbs* vorherrschenden Leitungsstrukturen Rücksicht nimmt. Nach der Aussage des syrischen Fragments hat also Viktor zum Ende des 2. Jahrhunderts (noch) keinen besonderen disziplinarischen Anspruch in Rom aufzuweisen.

Nicht weniger bedeutend ist die Beobachtung, dass Irenäus (wieder⁴³) in einer eher genuin stadtrömischen Angelegenheit interveniert. Bemerkenswert, dass er sich auch diesmal⁴⁴ dazu berufen fühlt einzuschreiten, um den

39 Siehe dazu R.M. GRANT, *Irenaeus of Lyons*, London, 1997, pp. 1-11; J. BEHR, „Gaul“, in *Cambridge History of Christianity, Bd. I: Origins to Constantine*, ed. by R.A. BARANOWSKI, J.M.H. SMITH, T.F.X. NOBLE, Cambridge/New York, 2008, pp. 366-379, pp. 374-379; J. BEHR, Irenaeus (see n. 33), pp. 47-57.

40 Eus., *H. E.*, 5, 4,1, p. 432 sowie siehe C.E. HILL, *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*, Grand Rapids, Mich., 2001, pp. 254-259.

41 Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 4,1-2, pp. 432-434.

42 Neben dem vorliegenden Brieffragment zeigt es sich vor allem beim sog. Osterfeststreit wie gut, ja bis ins Detail, Irenäus über die Vorgänge in Rom informiert war. Seine zweifache (uns bekannte) Intervention unterstreicht den regen Austausch zwischen Rom und Lyon. Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 23,1-5, 25, pp. 488-498. Sollte die Annahme D. WANKE, Irenäus (see n. 33) zutreffen, würde sogar das irenäische Hauptwerk *Adversus haeresis* einen eindeutigen Rombezug aufweisen. Siehe auch unten, n. 43. Zwar weiß man nicht, ob sich der Autor der *Refutatio* und Irenäus jemals persönlich begegneten (als Presbyter der römische Kirche hätte der Autor dazu durchaus Gelegenheit gehabt), die intensive Nutzung des irenäischen Materials sowie die Übernahme seiner häresiographischen Methode könnte allerdings in diese Richtung deuten.

43 Vor einiger Zeit äußerte bereits D. WANKE, Irenäus (see n. 33), p. 238 die Vermutung, dass *Adversus haeresis* römische Adressaten vor Augen hat. Er geht davon aus, dass die römischen Bischöfe offenbar nicht die Verantwortung für die gesamte römische Kirche übernahmen und die Verehrung von „falschen“ Märtyrern, d. h. Märtyrer der Häretiker duldeten. Irenäus reagiert darauf, indem er die Konzepte *successio episcoporum*, bzw. *apostolorum* einerseits sowie die *successio martyrum* andererseits entwickelt und dadurch die Römer ermahnt: „Eine Gemeinde, die einen Häretiker wie Ptolemäus — und sei es stillschweigend — als Märtyrer anerkennt und damit gleichzeitig der Verbreitung seiner Irrlehren durch die Schüler Raum gibt (von denen einige unter Berufung auf die Theologie ihres Lehrers das Martyrium sogar vollständig ablehnen), läuft Gefahr, ihre Existenz als Glied des einen Christusleibes aufs Spiel zu setzen“.

44 Irenäische Interventionen bzw. Zurechtweisungen haben in Rom offenbar Tradition: Florinus, der Osterfeststreit und möglicherweise das Martyrium des Ptolemäus ziehen alle an demselben Strang und enden mit einer sehr eindeutigen Lyoner Stellungnahme.

destruktiven Tendenzen Einhalt zu gebieten. Es ist darüber hinaus augenfällig, dass Viktor bzw. das Presbyterkollegium nicht aus eigenen Initiative heraus handelt. Wieso sich Viktor und sein Priesterkollegium im Einklang vor der Aufgabe drücken, lässt sich aus dem Text nicht entnehmen. Man kann dahinter beispielsweise tatsächlich die von Irenäus ins Spiel gebrachte Vermutung annehmen. Eine mögliche Erklärung könnte hier das Hauskirchenwesen, oder die „Fraktionierung“ des stadtrömischen Christentums liefern.⁴⁵ Bedenkt man jedoch, dass sich Florinus damit rühmt, unmittelbar in der Lehrautorität des Bischofs zu stehen — was er höchstwahrscheinlich auch tut, sonst wäre die Aufforderung Irenäus' an die Römer sinnlos —, dann relativiert sich das Argument der zersplitterten Gemeindelandschaft. Aufgrund regelmäßigen Kontakts sowohl mit dem Presbyterkollegium als auch mit dem Bischof ist es wohl kaum vorstellbar, dass Florinus der Spagat gelang, seine Lehren „im Verborgenen“ zu verbreiten. Ferner muss ja seine Hausgemeinde bzw. Schule auch mit anderen Gemeinden der Stadt in engerer Beziehung stehen. Schließlich ist Bischof Viktor auch „sein“ Bischof. Florinus' schriftstellerische Tätigkeit spricht übrigens auch gegen geheime Machenschaften, da er sich damit gezielt an die Öffentlichkeit wendete. Seine publizistischen Erfolge sind, gemessen an ihrer Verbreitung bis nach Gallien, durchaus beachtlich. Es wäre daher naiv anzunehmen, dass keiner in Rom davon Wind bekommt. Träfe folglich die durch Irenäus vorsichtig geäußerte Vermutung zu, dass die Zurückhaltung des römischen Klerus im Fall Florinus' tatsächlich einer Unwissenheit geschuldet ist, würde dieser Umstand weder auf Viktor, noch auf das Presbyterkollegium ein allzu vorteilhaftes Licht werfen. Konsequenterweise müsste man annehmen, dass der Bischof⁴⁶ von Rom nicht einmal ahnte, was in den einzelnen Gemeinden vor sich ging. Ein solches Szenario wäre an sich denkbar, wenn auch eher weniger wahrscheinlich. Für dieses Phänomen der Untätigkeit, das öfter wohl zu beobachten ist, bietet P. Lampe ein Erklärungsmodell.⁴⁷ Seiner Meinung nach pflegt man bis in die Zeit des

45 Vgl. P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 301–349.

46 Geht man hingegen davon aus, dass die *inscriptio* des syrischen Fragments zuverlässige Angaben vermittelt und dass Irenäus tatsächlich den Brief ausschließlich an Bischof Viktor adressierte, ist das Ergebnis erst recht vernichtend. Tritt nämlich Bischof Viktor mit monarchischer Autorität auf (M. SIMONETTI, Roma cristiana (see n. 7), pp. 11–13), oder bricht erstmals mit der traditionellen stadtrömischen „Toleranz“ und lässt dabei monarchische Ansprüche verlauten (P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 333–334), erweist er sich schnell nicht nur als dem Amt nicht gewachsen, sondern auch vollkommen unbedarft: Er ist weder in der Lage, das Übel selbst zu erkennen, noch verfügt er offenbar über (qualifizierte) Vertraute, die ihn auf das Problem hätten hinweisen können.

47 Nach P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 332–334 liegen nicht einmal eine

Eleutherus, des Vorgängers Viktors, eine gewisse Duldung von Heterodoxie. Die offensichtliche Tatenlosigkeit der Römer kann ganz in dem Zeichen der stillschweigenden „Tolerierung“ nach stadtrömischen Gepflogenheiten gedeutet werden: Viktor bzw. das Presbyterkollegium kennt zwar die Tätigkeiten und die sich zunehmend valentinianisch verfärbenden Glaubenssätze des Florinus, sieht aber weder Anlass⁴⁸ noch Bedarf für eine Intervention. Die „tolerant-ignorante“ Haltung ändert sich erst dann schlagartig, als die schriftliche Intervention des Irenäus und das darin enthaltene, kaum kaschierte Drängen eine wirkungsvolle Lösung Rom erreicht. Der Brief macht offensichtlich Eindruck; eine Reaktion bleibt, wie man von Eusebius⁴⁹ erfährt, nicht aus. Nach seinem Zeugnis wird zwar die Problembewältigung von Viktor im Alleingang durchgeführt, jedoch bleibt — angesichts der irenäischen Korrespondenz — der Wert dieser Aussage eher gering. Betrachtet man das eusebianische Zeugnis für sich, so betritt ein selbstbewusster Bischof die Bühne, der Florinus ohne Zögern aus der Gemeinschaft ausschließt. Eine bereits vollzogene Monopolisierung von Disziplinargewalt in der Hand des Bischofs ist in seinem Verdikt unverkennbar. Nimmt man jedoch das irenäische Brieffragment hinzu, ändert sich die Kulisse entscheidend. Die Tatsache, dass die Stadtrömer erst auf die Umstände aufmerksam gemacht werden müssen, sowie der Erfolg der irenäischen Einflussnahme und die gezielte Aufforderung der Kirche von Rom statt Viktor alleine sprechen wohl kaum für einen angeblich recht souveränen und bereits monarchische Tendenzen verwirklichenden Bischof. Was aus der Szene offenbar wird, ist wohl kaum der angeblich autoritative Führungsstil

Handvoll Ausnahmen vor, die vor Viktor gegen die stadtrömische Konvention des „Gewährenlassens“ verstoßen. Er nennt namentlich Marcion, Cerdo und „allenfalls die Karpokratianer“. Auf ähnliche Ergebnisse kommt auch D. WANKE, Irenäus (see n. 33), pp. 237–239, als er die *Adversus haeresis* bezogen auf die stadtrömischen Verhältnisse interpretiert. Zwar lässt er offen, wieso eher Eleutherus als Viktor nicht interveniert, die theologischen Konsequenzen der (stillschweigenden) Anerkennung eines Häretikers als authentischen Märtyrer könnte jedoch Irenäus auf den Plan gerufen haben. Analoge Konsequenzen zieht auch E. THOMASSEN, „Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome“, *The Harvard Theological Review*, 97 (2004), pp. 241–256, als er die Wirkung des Valentinus in Rom untersucht.

48 Gleich mehrere Motive nennt P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), p. 264 und pp. 327–329 für das dulddende Verhalten Viktors: Die bereits thematisierte mögliche Unkenntnis des Viktors rührt aus der fraktionierten stadtrömischen Kirche her. Demnach, Florinus „verwirklichte sich 'woanders' [...] und entzog sich deshalb [...] Viktors Kenntnis“. Auch die hohe Stellung des Florinus am Kaiserhof könnte für die Christen der Stadt — und Viktor — von Nutzen gewesen sein. Fraglich ist allerdings nicht nur, wie „glänzend“ die erwähnte Stellung am Hofe des Kaisers tatsächlich war und ob Florinus diese auch noch während seines Romaufenthaltes innehatte, sondern auch, wie sich ein Presbyter, der auch rege veröffentlicht, dermaßen erfolgreich „entziehen kann“. Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 20,5, p. 482.

49 Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458.

Viktors, sondern die beachtliche Autorität des Lyoners, die selbst in Rom ohne Wenn und Aber akzeptiert wird.

Die Florinus-Affäre fördert also unter dem Strich eine ganze Reihe von bedeutenden Beobachtungen zutage. Die wohl wichtigste darunter ist die Erkenntnis, dass der Zeitgenosse Irenäus die Lösung des Problems nicht nur von Bischof Viktor als Einzelperson erwartet, sondern vielmehr von einem kollektiven Entscheidungsprozess in Disziplinarfragen ausgeht und diese als eine Sache der Selbstverständlichkeit bei den Römern voraussetzt. Nicht weniger bedeutend ist die zweite Einsicht zum Verhalten Viktors. Seine Ignoranz gegenüber Florinus und seine valentinianisch gefärbten Lehren, obwohl dieser sie offenbar nicht insgeheim propagiert, ist nicht nur auffällig, sondern passt auch hervorragend zu dem traditionellen stadtrömischen Prinzip des Gewährenlassens. Der Presbyter hätte vermutlich noch viele Jahre seinen Tätigkeiten nachgehen können, wenn Irenäus ihm nicht einen Strich durch die Rechnung gemacht und die Römer zum Handeln angespornt hätte. Zum Schluss muss noch auf eine, für die Fragestellung nicht gerade unbedeutende Tendenz hingewiesen werden: Wofür bei Irenäus noch Viktor und das Presbyterkollegium bzw. die römische Kirche verantwortlich gemacht wird, sieht Eusebius nur noch den Ortsbischof in der Pflicht. Die Verschiebung der Disziplinarkompetenz und seine Monopolisierung in der Hand des Bischofs ist offenbar in der Zeit von Eusebius zu einem Abschluss gekommen. Deshalb eignen sich seine Nachrichten zur bischöflichen Verwaltung von Disziplinargewalt ohne eingehende Prüfung kaum für die Erschließung des Sachverhalts in der vorkonstantinischen Periode.

3. Theodotus aus Byzanz

Theodotus⁵⁰, auch genannt, der Gerber, kann sich eines gewissen „Ruhms“ im Vergleich zu Florinus erfreuen, da er nicht nur bei Eusebius, sondern auch in

50 Zur sozialgeschichtlichen Analyse der Theodotianer siehe P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 289–293. Einen kurzen Überblick bietet auch M.-Y. PERRIN, Rom (see n. 7), pp. 701–703; M. WILLING, Häreseograph (see n. 31), pp. 279–297; K. BRACHT, *Hippolyts Schrift In Daniele: kommunikative Strategien eines frühchristlichen Kommentars*, Tübingen, 2014, pp. 135–136.

der *Refutatio omnium haeresium*⁵¹ gleich fünfmal eine explizite Erwähnung⁵² findet. Über seine Person erfährt man von seinem unmittelbaren stadtrömischen Zeitgenossen jedoch, abgesehen von einer relativ detailreichen Wiedergabe seiner adoptianistischen Lehren⁵³, nur noch so viel, dass er aus Byzantium stammt und als der Gründer einer neuen Häresie gelten darf.⁵⁴ Aus den beiden größeren Abschnitten zu seinen Lehren und zu seiner Person geht in keinsten Weise hervor, dass er in Rom tätig gewesen ist. Zwar werden seine dynamischen Glaubensformeln über den Sohn im Calixtusabschnitt⁵⁵ zweimal mit der Häresie des römischen Bischofs in Verbindung gebracht, seine anderweitig gesicherte stadtrömische Wirkung lässt sich daraus nicht erkennen.⁵⁶ Ferner erwähnt der Autor noch, dass einer seiner Schüler, der ebenfalls Theodotus hieß und ähnlich wie Calixtus in der Finanzwirtschaft⁵⁷ tätig war, die ursprünglichen Lehren des Byzantiners mit Spekulationen um Melchisedech erweiterte. Damit ist das Thema Theodotianer für den Autor abgehakt.

Zu Person, Werk und Ergehen des Theodotus weiß Eusebius nicht mehr als

- 51 Dieses Kompendium von 32 Häresien wird traditionell mit dem Namen Hippolytus (Romanus) in Verbindung gebracht. Die Zuweisung des Werkes zum Hippolytus-Korpus sowie die Autorschaft ist Subjekt zum Teil heftiger Kontroversen. Da der Text keinen (un)mittelbaren Aufschluss über seinen Verfasser gibt und eine Verbindung zu „Hippolytus“ nur umständlich und mit erheblichen Unsicherheiten behaftet hergestellt werden kann (diese wird durch die *Chronicon* welche mit der Passah- und Osterfestkalender der sog. Hippolytusstatue identifiziert wird sowie der Hinweis der *Refutatio* auf *De universo*, der mit der Schriftenverzeichnis der Statue in Verbindung steht, „gesichert“), wird die Schrift als ein Werk eines unbekanntem Verfassers behandelt und als der „Autor (der *Refutatio*)“ genannt. Siehe dazu u. a. C. SCHOLTEN, „Hippolytos II (von Rom)“, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15, Stuttgart, 1991, p. Sp. 492-551; A. BRENT, Hippolytus (see n. 1); M. SIMONETTI, „Introduzione“, in *Ippolito, Contro Noeto*, ed. by M. SIMONETTI, Bologna, 2000, pp. 7-146; M. SIMONETTI, Profilo (see n. 7); C. SCHOLTEN, „Autor, Anliegen und Publikum der *Refutatio*“, in *Des évêques, des écoles et des hérétiques: actes du colloque international sur la 'réfutation de toutes les hérésies', Genève, 13-14 juin 2008*, ed. by G. ARAGIONE, E. NORELLI, Prahins, 2011, pp. 135-166; E. CASTELLI, L'Elenchos, ovvero una 'biblioteca' contro le eresie (see n. 7).
- 52 *Refut.* 7, 35,1-2; 9, 3; 9, 12,19; 10, 23,1-2; 10, 27,4 = Hippolytus [Romanus], *Refutatio omnium haeresium*, ed. by P. Wendland, Leipzig, 1916, (GCS Hippolytus 3), p. 222; p. 240; p. 249; p. 282; p. 284).
- 53 Mehr dazu bei M. DECKER, *Die Monarchianer - frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien*, 1987; B.D. EHRMAN, „The Theodotians as Corruptors of Scripture“, *Studia patristica*, 25 (1993), pp. 46-51; W.A. LÖHR, „Theodotus der Lederarbeiter und Theodotus der Bankier — ein Beitrag zur römischen Theologiegeschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 87 (1996), pp. 101-125.
- 54 *Refut.* 7, 35,1, p. 222. Ferner findet Theodotus noch einmal im Calixtusabschnitt eine Erwähnung, als der Autor dem Bekenner-Bischof vorwirft, mal der Lehre des Sabellius, mal der des Theodotus zu verfallen. *Refut.* 9, 12,19, p. 249: „...ἵνα μόνον κατὰ τῆς ἀλήθειας λέγειν δοκῆ, ποτὲ μὲν εἰς τὸ Σαβελλίου δόγμα ἐμπίπτων, ποτὲ δὲ εἰς τὸ Θεοδοῦτου οὐκ αἰδεῖται ...“.
- 55 *Refut.* 9, 12, pp. 246-251.
- 56 *Refut.* 9, 12,19; 10, 27,4, p. 249; pp. 283-284.
- 57 *Refut.* 7, 36,1-2, pp. 222-223.

die *Refutatio* zu berichten: Theodotus der Gerber begegnet uns hier als Urheber einer neuen Häresie während der Amtszeit Viktors. Immerhin erwähnt er noch, dass Theodotus in Rom tätig ist und wirft ihm Heterodoxie vor⁵⁸. Die ziemlich knapp ausfallende Charakterisierung lässt sich diesmal eindeutig auf Quellenmangel zurückführen. Dem Caesareaner steht offensichtlich nur eine einzige Schrift zum Thema zur Verfügung, die zudem anonym ist: „Gegen die Häresie des Artemon“.⁵⁹ Darin ist wohl auch das größte Problem des Kirchenhistorikers begründet: Die quälende Ratlosigkeit über die chronologische Einordnung der Theodotianer.⁶⁰

Anonymus scheint über präzise Kenntnisse über das Thema „Theodotianer“ zu verfügen. Gegenüber der Behauptung der Artemonier, dass ihre Lehren auf die Apostel zurückgingen, bietet er gleich drei Einwände. Hier ist vor allem der

58 Eus., *H. E.*, 5, 28,1-6; 28,9, pp. 500-502; p. 502, besonders aber 5, 28,6 und 5, 28,9.

59 In Eus., *H. E.*, 5, 27, pp. 498-500 versucht Eusebius seine Unsicherheit bezüglich der gleich zu zitierenden Quelle ziemlich langatmig darzulegen. Die Anonymität bereitete ihm zum Teil gleich auf mehreren Ebenen unlösbare Schwierigkeiten. Einige Gelehrte unternahmen daher nicht wenig Anstrengungen und griffen dem Caesareaner hilfsbereit unter die Arme, indem sie versuchten, den Verfasser des Zitats zu identifizieren. Neben dem auf einer frühmittelalterlichen Identifikation basierenden Vorschlag von T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981, pp. 133-135, der den Verfasser mit Presbyter Gaius von Rom in Verbindung bringt, gibt es bereits aus der Antike durch Theodoret von Cyrus einen weiteren Hinweis, der den fraglichen Text als ein Zitat aus dem „Kleinen Labyrinth“ auswies. Thdt., *Haer.* 1,23 = Theodoritus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, ed. by J. L. SCHULZE, Paris, 1864 (PG, 83), pp. 335-556, hier pp. 371-372. Vor einiger Zeit wurde diese These von R.H. CONNOLLY, „Eusebius ‘H.E.’ V. 28“, *Journal of Theological Studies*, 49 (1948), pp. 73-79 erneut aufgegriffen. Da damals das „Kleine Labyrinth“ als ein authentisches Werk des „Hippolyts von Rom“ angesehen wurde, verleitete diese Tatsache H. Connolly dazu, ihn als Verfasser des eusebianischen Fragments auszumachen. Seine Argumente sind folgende: 1) Sowohl die Schrift, als auch Hippolyt sind in Rom verwurzelt. 2) Er lebte und wirkte bereits unter Viktor. 3) Stil und Sprache sind einander ähnlich. M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), pp. 285-287 ergänzt noch, dass die Unterscheidung der *Refutatio* zwischen Theodotus dem Gerber bzw. dem Geldwechsler auch für eine hippolytische Verfasserschaft spräche. Sie aber — wie ich finde, nicht zu Unrecht — spricht sich gegen eine solche Identifizierung aus. Sie hebt hervor, dass Eusebius solche Informationen bietet, die ausgezeichnet in das häresiographische Konzept des Hippolyts passen würden. Es wäre also kaum zu verstehen, wieso er ausgerechnet diese Beweise nicht in die *Refutatio* hätte einfließen lassen wollen. Das schwerwiegendste Argument nannte m. E. J.T. FITZGERALD, „Eusebius and ‘The little labyrinth’“, in *The early church in its context: essays in honor of Everett Ferguson*, ed. by A.J. MALHERBE, Leiden, 1998, pp. 120-146, pp. 134-135: Während die eusebianische Quelle keine erkennbare Abneigung gegenüber Bischof Zephyrinus demonstriert, ist die Meinung des Autors über den „Dilettanten“ ist wesentlich weniger schmeichelhaft. Dieses muss noch mit einem weiteren Einwand ergänzt werden. Ein Argument, welches das Fragment doch noch vor dem Bruch zwischen dem Autor und Zephyrinus verorten würde, muss deshalb ausscheiden, weil das Fragment offenbar aus der Retrospektive, vermutlich einige Zeit nach dem Tod des Zephyrinus verfasst wurde. Das schließt jegliches Wohlwollen oder die Neutralität des Autors gegenüber dem ungebildeten Bischof aus. *Refut.* 9, 11,1, p. 245: „τὸν Ζεφυρίνον, ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὄρων ...“. Folglich muss das Fragment nach wie vor als anonym betrachtet werden. Ähnlich urteilt übrigens auch R.M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford, 1980, pp. 91-92.

60 Vgl. M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), pp. 288-290.

Letzte dieser drei von Interesse. Dort argumentiert er, dass die stadtrömische Kirchengeschichte selbst gegen die Lügen der Artemonier spricht: Denn ausgerechnet Viktor war derjenige, der Theodotus, den Begründer dieser Häresie, aus der Kirche ausschloss.⁶¹ Konsequenterweise, wenn Viktor wirklich die Lehren des Theodotus, dass Christus ein bloßer Mensch sei, vertreten hätte, wieso hätte er ihn dann von der Kirche verstoßen? — fragt sich Anonymus nicht gerade unberechtigt. Folglich muss es Bischof Viktor gewesen sein, der dem sich ausbreitenden dynamischen Monarchianismus die Stirn bot und die Gemeinschaft mit deren stadtrömischen Vertretern kurzerhand aufkündigte. Leider erspart sich Anonymus jeglichen Hinweis darauf, wie es überhaupt zu einem Konflikt zwischen Viktor sowie seiner Bischofskirche und der Schule des Theodotus aus Byzanz kommt.⁶² Ebenso schweigt er über jegliche diesbezügliche Modalitäten. Deshalb lässt sich weder aus der Schrift „Gegen die Häresie des Artemon“, der *Historia ecclesiastica*, noch aus der *Refutatio* ein Bild über den Vorgang und die Rolle des Viktors rekonstruieren.⁶³

4. Blastus und der sog. Osterfeststreit

Der Ausschluss des Blastus⁶⁴ stellt den bei Eusebius am schlechtesten dokumentierten Fall dar. Aus seiner ersten Notiz⁶⁵ erfährt man lediglich, dass

61 Eus., *H. E.*, 5, 28,6, p. 502: „... ἀκριβῶς εἰδότες ὅτι Βίκτωρ Θεόδοτον τὸν σκυτέα, τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα ταύτης τῆς ἀρνησιθεοῦ ἀποστασίας, ἀπεκήρυξεν τῆς κοινωρίας.“

62 Die hier zitierte Schrift „Gegen die Häresie des Artemon“ bezichtigt Theodotus einer ausgedehnten Lehrtätigkeit, die in einem ansehnlichen Schülerkreis mündete. Namentlich sind sogar fünf seiner Schüler bekannt: Asklepiodotus, Theodotus der Geldwechsler, Asklepiades, Herophilus und Apolloniades. Eus., *H. E.*, 5, 28, 9; 16-17, p. 502; pp. 504-508. Nach den Vorwürfen des Anonymus beschäftigte sich die Theodotianosschule nicht nur mit adoptianischen Spekulationen, sondern bewunderte sie auch Aristoteles und Theophrast sowie widmete sich der Geometrie Euklids. Eus., *H. E.*, 5, 28,14, p. 504. Darüber „weiß“ allerdings die *Refutatio* überraschenderweise rein gar nichts. Diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, weil die Vorwürfe des Anonymus wunderbar in sein härsiographisches Konzept der *successio haereticorum* passen würden. Denkbar wären also, darin die Ursachen des Konflikts zwischen Viktor und Theodotus zu vermuten. Bedenkt man jedoch den Fall des Florinus sowie des Praxeas, drängt sich unweigerlich die Frage auf, inwiefern dieses Erklärungsmodell tatsächlich praxistauglich ist.

63 In diesem Zusammenhang bezweifelt sogar M.-Y. PERRIN, Rom (see n. 7), p. 684, n. 118, dass Viktor unmittelbar im Ausschluss von Theodotus involviert gewesen wäre: „Daß Victor die Exkommunikation von Theodotus dem Lederarbeiter veranlaßt haben soll, wurde bereits in der Frühzeit des Christentums bestritten“. Auf welcher Grundlage er diese Aussage macht, erfährt man leider nicht.

64 Zur Person und Rolle von Blastus im Streit siehe M. SIMONETTI, Roma cristiana tra II e III secolo (see n. 7), pp. 115-122; P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 321-322; A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), pp. 412-415; J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, ed. by W. Brandmüller, Paderborn/München, 1997, pp. 60-87. Die Kontroverse im Überblick sowie eine Auswahl an Literatur entnehme aus V. LOI, B. AMATA, „Easter, III. The easter controversy“, in *Encyclopedia of Ancient Christianity*, 1, ed. by A. DI BERARDINO, T.C. ODEN, J. HOOVER, Downers Grove, 2014, pp. 763-764.

65 Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458.

Blastus in Rom tätig ist und auf die gleiche Weise wie der Presbyter Florinus abfällt.⁶⁶ Daraus lässt sich nicht einmal entnehmen, ob er, wie Florinus, das Amt eines Presbyters bekleidet, oder „nur“ das gleiche Schicksal⁶⁷ mit ihm teilt. Nach der detaillierten Darstellung der „phrygischen Propheten“ kommt Eusebius noch ein zweites Mal kurz auf Blastus zu sprechen. Hier⁶⁸ erwähnt er, dass Irenäus einen Brief mit dem Titel „Πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος“⁶⁹ an jenen adressiert. Abgesehen vom Titel kann der Caesareaner dazu scheinbar nichts weiter berichten.⁷⁰ Dieser verrät dennoch soviel, dass dieses Mal wohl weder mit dem Anschluss an eine bereits bestehende Häresie, noch mit der Neugründung einer heterodoxen Gemeinschaft zu rechnen ist. Diese wäre nach dem Sprachgebrauch des Irenäus konsequent als Häresie (αἵρεσις) gekennzeichnet⁷¹ worden. Dementsprechend muss man hier davon ausgehen, dass Irenäus Blastus „nur“ zur Verantwortung ziehen will, weil er eine Bedrohung der Einheit der Kirche in ihm sieht. Diese Beobachtung ist insofern von Bedeutung, weil sie nicht gegen eine Identifikation von Blastus mit dem Anführer der stadtrömischen Quartodezimaner⁷² spricht. Eine unmittelbare Verbindung beider Personen stellt erst der anonyme Autor, Pseudo-Tertullianus genannt, in der *Adversus omnes haereses*, her: Blastus „*latenter Iudaismum vult introducere*“⁷³. Basiert diese Notiz auf belastbaren Informationen, wäre damit

66 Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458: „... Βλάστος τε σὺν τούτῳ, παραπλησίῳ πτώματι κατεσχημένος ...“. Daraus entnimmt J. BEHR, Gaul (see n. 39), pp. 45–46, dass Blastus und Florinus, beide Presbyter in Rom, nicht nur valentinianischen Lehren in Rom Geltung verschaffen wollten, sondern auch beide von der Kirche abfielen, aber nicht exkommuniziert wurden. Noch etwas weiter geht K. ESHLEMAN, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians*, Cambridge, 2012, p. 59, wenn sie beide Protagonisten als valentinianische Presbyter beschreibt. Gegen solche Verortungen spricht die Bemerkung des Eusebius mit großer Eindeutigkeit: „Bezüglich der Wahrheit suchte jeder eigene, neue Wege zu gehen.“ Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458: „... θάτερος ἰδίως περὶ τὴν ἀλήθειαν νεωτερίζειν πειρώμενος.“ Damit verdeutlicht der Caesareaner, dass es sich hier um zwei voneinander getrennte Fortgänge handelt. Folglich kann Blastus kaum als ein Lehrer mit valentinianischem Einschlag fungieren. Ob beide Presbyter waren, ist im Fall des Florinus sicher, bei Blastus wäre es durchaus denkbar, wenn man ihn als Wortführer der stadtrömischen Quartodezimaner bestimmt. Siehe auch M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), pp. 277–278.

67 Diese Angabe erscheint übrigens im Licht der zweiten Notiz ebenfalls vertrauenswürdig. Siehe dazu unten, n. 73.

68 Eus., *H. E.*, 5, 20,1, pp. 480–482.

69 Eus., *H. E.*, 5, 20,1, p. 480.

70 Vgl. A. CARRIKER, *Library* (see n. 27), pp. 217–218; M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), pp. 277–278. A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), p. 64, n. 48 geht sogar ein Schritt weiter als er schreibt: „Eusebius' reflections on Blastus are, to say the least, confused“.

71 Vgl. M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), p. 278, n. 710.

72 Zu der „korrekten Schreibweise“ der Quartodezimaner siehe W. HUBER, *Passa und Ostern: Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin, 1969, p. 5, n. 35.

73 Ps. Tert., *Haer.*, 8,1 = Pseudo Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, ed. E. KROYMANN, Turnhout, 1954 (CCSL, 2), pp. 1401–1410, hier p. 1410. Für eine quartodezimanische Verortung spricht wohl auch eine eusebianische Notiz. Demnach adressierte Irenäus einen Brief an Blastus

einer der bedeutendsten Protagonisten der stadtrömischen quartodezimanischen Fraktion benannt.⁷⁴

Die Quartodezimaner werden auch in der *Refutatio omnium haeresium* angeschnitten⁷⁵ und nach Tatianus sowie Hermogenes, aber noch vor den Neuen Propheten im Telegrammstil umrissen. Bereits die einleitenden Worte fallen durch einen ausgesprochen rauen Ton ins Auge: „Gewisse Andere“, so die *Refutatio*, haben eine „streitlustige Natur“, sind „dreiste Ungebildete“ und haben eine „kämpferische Art und Weise“.⁷⁶ Keine weiteren Häretiker — abgesehen von „Erzfeind“ Calixtus sowie in diesem Kontext seinem Vorgänger Zephyrinus⁷⁷ — werden von dem Autor *in medias res* diffamiert. Nach den einleitenden Vorwürfen geht es aber erstaunlich sachlich zu. Erst wird berichtet, dass sich diese „Anderen“ auf das „frühere Gesetz“⁷⁸ berufen und „Ostern am vierzehnten Tag des ersten Monats“⁷⁹ feiern. Wer es nicht so halte, so das Gesetz bzw. der Grundtenor der Quartodezimaner, soll verflucht sein.⁸⁰ Nach einer frappanten Widerlegung⁸¹ muss er sich geschlagen geben und einräumen: „Im übrigen stimmen sie mit der apostolisch-kirchlichen Überlieferung überein“⁸².

Der Abschnitt zu den Quartodezimanern bleibt in der *Refutatio* dermaßen

über das *Schisma* und nicht über die Häresie. Eus., *H. E.*, 5, 20,1, pp. 480-482. Mit dem Schisma wäre dann die Eskalation des quartodezimanischen Streits gemeint. Ziel des Briefes könnte demnach auch ein Zureden des Irenäus sein, Blastus zu einer friedvollen Lösung und zur Einheit mit der Mehrheitskirche analog zum Brief an Viktor bei Eusebius zu bewegen. Die Behauptung von Pacianus, nachdem nicht nur „Blastus der Grieche“ (*graecus Blastus*), sondern auch Theodotus und Praxeas Anhänger der Neuen Prophetie waren, muss selbst dann als zweifelhaft gelten, wenn theoretisch eine solche Konstellation denkbar wäre. Die angebliche kleinasiatische Herkunft des Blastus würde eine solche Kombination an Lehrsätzen sogar rechtfertigen. Pacian., *Ep. 1, 2,1* = Pacianus Barcinonensis, *Epistulae II ad Symprosiatum*, ed. C. GRANADO, Paris, 1995 (SC, 410), pp. 166-204, hier p. 168.

74 Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch F. SCORZA BARCELLONA, Vittore (see n. 6), p. 231.

75 *Refut. 8, 18*, pp. 237-238). Siehe dazu auch N. BROX, „Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 83 (1972), pp. 291-324, pp. 313-314; A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), pp. 65-69.

76 *Refut. 8, 18,1*, p. 237: „Ἐτεροι δὲ τινες, φιλόνοικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον ...“.

77 Der Calixtusvorgänger Zephyrinus darf sich sogar zweimal mit der wenig schmeichelhaften Charakterisierung eines ἰδιώτης schmücken. Damit stellt er mit Abstand die „ungebildetste Person“ des Werkes dar. Abgesehen von ihm sowie den Quartodezimanern wird keine weitere Person oder Gruppe als unwissend abgestempelt. *Refut. 8, 18,1*; *9, 7,1*; *9, 11,1*, p. 237; p. 240; p. 245.

78 Gemeint ist Ex 12, 18.

79 *Refut. 8, 18,1*, p. 237: „... συστάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῆ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς ...“.

80 Deut 27,26; Num 9,13.

81 Siehe dazu unten, n. 95.

82 *Refut. 8, 18,2*, p. 238: „... ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῆ ἐκκλησίας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.“

allgemein⁸³ — sowohl in seiner Kritik als auch in der Kontextualisierung —, dass man allein aus dem Abschnitt heraus kaum eine fundierte Entscheidung darüber treffen kann⁸⁴, ob der Autor Blastus sowie die stadtrömische Fraktion oder „die Quartodezimaner“ im Allgemeinen anprangert. Die einzige Auffälligkeit stellt die einführende Charakterisierung der Gruppe als ungebildet, streitsüchtig und kampfbereit dar. Einerseits ist es gut möglich, dass man es bei dieser Aneinanderreihung von negativen Adjektiven mit einem häresiographischen Mittel zu tun hat: Dem Autor gehen die bewährten Mittel aus, die Quartodezimaner als eine Häresie⁸⁵ zu stilisieren. Er kann oder will⁸⁶ hier offenbar keine Rückführung ihrer Lehren auf die „Weisheit der Griechen“ vornehmen und sie dadurch in die *successio haereticorum* einbinden. Den belastendsten Vorwurf, den der Autor hier auführen kann, erscheint im Vergleich zu anderen Häresien seines Monumentalwerkes nicht nur recht banal, sondern deutet dazu auch noch in Richtung Judentum. Folglich ist es ein vielfaches einfacher, den Quartodezimanern mangelnde Bildung sowie eine kämpferisch-streitsüchtige Haltung zu unterstellen bzw. ihre Unfähigkeit, die Schriften „richtig“ zu verstehen zu unterstreichen, als eine komplette Sukzessionskette für sie zu entwickeln. Andererseits ist es genauso gut möglich, dass der Autor tatsächlich die stadtrömischen Ableger der Quartodezimaner vor Augen hatte. Dafür sprechen die bereits wohlbekannten Argumente: Die mangelnde Bildung, die streitlustige Natur sowie insbesondere die Kampfbereitschaft.

83 In diesem Zusammenhang weist I. MUELLER, „Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutation of All Heresies'“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II,36,6 (1992), pp. 4309–4374, pp. 4347–4350 darauf hin, dass das Ende von Buch VII (Carpocrates; Kerinthus; Ebioniten; Theodotus aus Byzanz und Theodotus der Geldwechsler; die Nicoaliten, Kerdon und Lukian; Apelles *Refut.* 7, 32–7, 38) und weite Teile des Buches VIII (Apelles, Tatian, Hermogenes, Quartodezimaner; Phrygischen Propheten; Enkratites) grundsätzlich zum schlechtesten ausgearbeiteten Teil der *Refutatio* gehören. Für diesen Umstand liegen allerdings keine erkennbaren Gründe vor.

84 W. HUBER, *Passa* (see n. 72), pp. 14–16 geht ohne weitere Begründung davon aus, dass der Autor der *Refutatio* zweifellos Blastus und die stadtrömischen Ableger der kleinasiatischen Quartodezimaner vor Augen hat. Darin wird er von N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), pp. 313–314 gefolgt. Dagegen spricht sich aber A. HILGENFELD, *Der Paschastreit der alten Kirche: nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt*, Halle, 1860, pp. 280–281 aus.

85 Sie werden in der *Refutatio* weder als Häresie abgestempelt noch nach ihrem Schulhaupt gebzw. benannt (da diese erst gar nicht erwähnt werden).

86 Es ist auffallend, wie kurz die Behandlung der Quartodezimaner, besonders im Vergleich zu gnostischen Gruppen, ausfällt. Gleichzeitig sprengt ihre Darstellung nicht den Umfang, der den Häresien des Buches VII und VIII eingeräumt wird. Daraus wird ersichtlich, dass die Gnostiker eindeutig im Rampenlicht der *Refutatio* stehen. Die übrigen Häresien (abgesehen von den Calixtianern) werden der Vollständigkeit halber dazu gezogen und dementsprechend eher halbherzig abgefertigt. Dieses Schicksal trifft offenbar auch die Quartodezimaner. Vgl. oben, n. 83.

Es ist ungewiss, wenngleich eher unwahrscheinlich, dass der Verfasser den Osterfeststreit bereits als Presbyter hautnah erlebt. Dennoch hat er gute Chancen, Blastus wenigstens vom Hörensagen zu kennen. Folglich dürften ihm die Einzelheiten zum Streitverlauf und zur quartodezimanischen Position bekannt gewesen sein.⁸⁷ Aus seiner Sicht mögen die Quartodezimaner tatsächlich ungebildet (im Sinne von mangelnder Erkenntnis, γνῶσις) sein, da sie sich nicht überzeugen lassen, sowie kampfbereit, weil sie ihre Überzeugung bzw. ihre Tradition zu verteidigen wissen. Auch das sonst leider nicht erhaltene irenäische Schreiben an Blastus „Über das Schisma“⁸⁸ könnte sehr wohl in diesem Sinn für die Kampffreudigkeit der Quartodezimaner sprechen. Daher ist es denkbar, ja gerade wahrscheinlich, dass die *Refutatio* tatsächlich stellvertretend für „die Quartodezimaner“ über die Blastusgruppe referiert und sie aus persönlichen Erfahrungen heraus als ungebildet und streitsüchtig charakterisiert. Trifft diese Feststellung zu, fällt umso mehr ins Auge, wie äußerst mager das dargebotene genuine bzw. spezifische Material zu den Quartodezimanern ausfällt. Der Autor entwurzelt sein Referat regelrecht, indem er die Namen tilgt, den Ort unterschlägt und darüber hinaus zu erwähnen „vergisst“, dass die Quartodezimaner für ihre Tradition eine ebenso apostolische Herkunft beanspruchen⁸⁹ wie diejenigen, die die dominikale Feier favorisieren.

Von dem Osterfeststreit erfährt man aus der Feder des Eusebius einiges mehr. Der Caesareaner nimmt in seinen Bericht gleich zwei, wohl demselben Brief entstammende irenäische Fragmente⁹⁰ auf, sowie einen weiteren Brief⁹¹ des Polykrates von Ephesus, beide an Bischof Viktor adressiert.⁹² Das ändert allerdings kaum etwas an der Tatsache, dass Eusebius eine ausgesprochen durcheinander geratene, stark selektive und eindeutig tendenziöse

87 So urteilt auch N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), p. 313.

88 Eus., *H. E.*, 5, 20,1, pp. 480-482. Ähnlich W. HUBER, *Passa* (see n. 72), p. 14, Amn. 16; N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), pp. 313-314.

89 Entsprechend argumentieren sowohl Irenäus als auch Polykrates von Ephesus. Eus., *H. E.*, 5, 24,2-6; 5, 24,14-17, pp. 490-492; pp. 494-496.

90 Eus., *H. E.*, 5, 24,12-3; 24,14-17, p. 494; pp. 494-496. Siehe dazu M. RICHARD, „La Lettre de Saint Irénée au Pape Victor“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 56 (1965), pp. 260-282; N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), pp. 292-308; H. CAMPENHAUSEN, „Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenausbriefs an Viktor (Euseb. Hist. eccl. 5,24,12-17)“, *Vigiliae Christianae*, 28 (1974), pp. 114-138; W. PETERSEN, „Eusebius and the Paschal Controversy“, in *Eusebius, Christianity, and Judaism*, ed. by H.W. ATTRIDGE, Detroit, 1992, pp. 311-325.

91 Eus., *H. E.*, 5, 24,2-7; 8, pp. 490-492; p. 492.

92 Für eine detaillierte Materialanalyse siehe A. CARRIKER, *Library* (see n. 27), pp. 245-247.

„Rekonstruktion“ der Ereignisse⁹³ präsentiert. Ferner sind die Quellen, zu denen Eusebius bezüglich der ersten Phase der Auseinandersetzung Zugang hat, stark limitiert. Das verdeutlicht z. B. die bereits angesprochene Tatsache, dass der Zusammenhang zwischen Blastus und den Quartodezimanern aus der Kirchengeschichte nicht erkennbar wird. Dementsprechend ist es beinahe aussichtslos, anhand der eusebianischen Angaben eine tragfähige und einigermaßen lückenlose Rekonstruktion der Ereignisse vorzunehmen.

Soviel scheint allerdings einigermaßen gesichert zu sein, dass der von Eusebius vorgelegte Bericht bereits einer zweiten bzw. einer Spätphase der Auseinandersetzung zuzuordnen ist. Einige Hinweise deuten darauf hin, dass der Konflikt ursprünglich eine genuin stadtrömische Angelegenheit⁹⁴ *ad intra* darstellt. Diese erste Phase lässt sich mit dem Namen Blastus in Verbindung setzen. Denn er scheint nach Pseudo-Tertullianus derjenige zu sein, der in Rom lautstark für eine quartodezimanische Position⁹⁵ eintritt.⁹⁶ Dass diese „judaisierende“ Praxis des Osterfests bzw. des Osterfastens nicht erst durch Blastus, sondern schon früher in Rom Fuß fasst, darf als gesichert gelten: Aus dem ersten, durch Eusebius zitierten irenäischen Fragment⁹⁷ geht hervor, dass es, als sich Bischof Polykarpus von Smyrna (ca. 70- ca. 156) im Jahr 154/155 in Rom aufhält, bereits unter Bischof Anicetus (155?-166?) einmal zu einer Auseinandersetzung aufgrund divergierender Traditionen⁹⁸ kommt. Die

93 Die Tendenziösität des Eusebius lässt sich anhand verschiedener Aspekte entlang seiner Kirchengeschichte beobachten. Speziell zum Osterfeststreit siehe auch N. BROX, Tendenzen (see n. 75), pp. 308–312; W. PETERSEN, Controversy (see n. 90), pp. 213–218; J. BEHR, Irenaeus (see n. 33), pp. 57–58.

94 Auch in diesem Sinne M. RICHARD, „La question pascale au II^e siècle“, (1961), pp. 179–212, pp. 198–199; W. HUBER, Passa (see n. 72), pp. 59–61; J.A. FISCHER, A. LUMPE, Synoden (see n. 64), pp. 66–73.

95 Es ist bemerkenswert, dass sich Pseudo-Tertullianus derselben Argumentationskette bedient, wie dies der Autor der *Refutatio* tut. Beide versuchen nämlich, den Gegner mit der eigenen Waffe zu schlagen. Die Beweisführung geht auf folgende Überlegung zurück: Wer sich bei der Festlegung des Ostertermins auf das Gesetz beruft und verlangt, das Fest nach dem Gesetz zu richten, ist gleichzeitig auch gezwungen, nach dem Gesetz zu leben. Differenzen zeigen sich vor allem bei der Begründung der Beweisführung. Während der Autor der *Refutatio* mit Gal 5,8 biblisch argumentiert, fragt sich Pseudo-Tertullianus, ob Christus nicht das Gesetz der Juden zurückgerufen hätte. Ferner gibt es einen kleinen, aber wesentlichen Unterschied in der Situationsbeschreibung. Während der Autor der *Refutatio* wörtlich über den Zeitpunkt des Osterfestes schreibt, spricht Pseudo-Tertullianus über judaisierende Tendenzen sowie explizit über die Feier des Pessach. Das Wort Ostern fällt bei ihm nicht. Vgl. *Refut.* 8, 18, pp. 237–238 und Ps. Tert., *Haer.*, 8,1, p. 1410.

96 Dass die Kontroverse unter Viktor vom Zaun gebrochen wird, gilt als Konsens. Auf das Zeugnis des Pseudo-Tertullianus' berufen, mutmaßt W. HUBER, Passa (see n. 72), p. 60 jedoch, dass der Auftritt des Blastus bereits unter Eleutherus erfolgen konnte. Ps. Tert., *Haer.*, 8,1, p. 1401.

97 *Eus., H. E.*, 5, 24,12–17, pp. 494–496.

98 Der Standpunkt des Polykarpus ist eindeutig. Es ist hingegen umstritten, ob in Rom Ostern vor diesem Aufeinandertreffen der beide Bischöfe gefeiert wurde, bzw. wenn ja, dann an

damaligen Unstimmigkeiten verlaufen jedoch weitgehend friedlich und enden damit, dass beide Seiten an ihrer jeweiligen Tradition festhalten. Irenäus hebt in seinem Brief an Viktor ausdrücklich hervor, dass sich Polykarpus und Anicetus nicht anfeinden, oder gar jemand aufgrund abweichender Ansichten über die Art und Zeit der Osterfeier aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wird. Vielmehr erlaubt Anicetus Polykarpus, so resümiert schließlich der Lyoner, die Feier der Eucharistie in seiner (Haus)Kirche: „Trotz dieser Differenzen blieben beide in Gemeinschaft. [...] Und im Frieden schieden sie voneinander“⁹⁹.

Was noch in der Mitte des 2. Jahrhunderts ohne nennenswerte Komplikationen bewältigt wird, ist etwa 40 Jahre später ein *casus belli*. Wie es zur Auseinandersetzung kommt, erfährt man weder in der *Historia ecclesiastica*, noch anderswo. Dennoch ist es nicht gerade unwahrscheinlich, dass der Konflikt auf das Konto des leicht wahrnehmbaren Charakters voneinander differierender Festtage zu verbuchen ist. Denn das Begehen eines Festes an einem, von anderen Gemeinden bzw. Christentümern abweichenden Tag, fällt zwangsläufig ins Auge. Besonders dann, wenn man sich als Teil des Festes die Eucharistie als Zeichen der Verbundenheit gegenseitig zukommen lässt (*fermentum*).¹⁰⁰ Vermutlich sorgt diese Divergenz für zunehmende Irritation. Aus dem Bericht des Eusebius geht auch nicht hervor, welche Ursachen letztendlich zu der ersten Stufe der Eskalation und damit zur Aufkündigung¹⁰¹ der

welchem Tag. Anhand des Irenäuszitats lassen sich drei mögliche Szenarien aufstellen. O. CASEL, „Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier“, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 14 (1934), pp. 1–78; C. MOHRMANN, „Pascha, Passio, Transitus“, *Ephemerides liturgicae*, 66 (1952), pp. 37–52; N. BROX, Tendenzen (see n. 75) vertreten die Ansicht, dass die dominikale Osterfestpraxis möglicherweise auf eine lange, womöglich apostolische Tradition in Rom zurückblickt. Erst während der Amtszeit von Soterus (etwa um 165) kam es wohl wegen offensichtlichen liturgischen Differenzen zu einer Auseinandersetzung mit der quartodezimanischen Tradition in Rom. Dagegen vertreten M. RICHARD, Question (see n. 94); W. HUBER, Passa (see n. 72), pp. 55–61 die Meinung, dass vor der Zeit von Soterus gar kein Osterfest in Rom begangen wurde. Eine Zwischenlösung stellt die These von S.G. HALL, „The Origins of Easter“, *Studia Patristica*, 15 (1984), pp. 554–567 dar. Er hält zwar an einer ausgeprägten Ostertradition in Rom fest, doch wird diese nach quartodezimanischer Praxis gefeiert. Zum Konflikt kam es, als die Feier nach einer Mehrheitsentscheidung auf den Sonntag, also auf den Tag des Herrn, verschoben wurde. Siehe dazu ferner auch G. VISONA, „Pasqua quartodecimana e cronologia evangelica della passione“, *Ephemerides liturgicae*, 102 (1988), pp. 259–315.

99 Eus., *H. E.*, 5, 24,17, p. 496. Übersetzungen zur *Historia ecclesiastica* sind, sofern nicht anders gekennzeichnet, von *Kirchengeschichte*, ed. by H. Kraft, trans. by P. Haeuser, H.A. Gärtner, München, 1967 entnommen.

100 Eus., *H. E.*, 5, 24,16–17, p. 496.

101 Besonders das irenäische, an Blastus adressierte Schreiben „Über das Schisma“ legt nahe, dass ein erster Bruch zwischen den Verfechtern der dominikalen Position und den stadtrömischen Ablegern der kleinasiatischen Quartodezimaner noch vor der Ausbreitung des Konflikts in Kleinasien vollzogen wurde, indem Viktor (oder Blastus?) dem anderen stadtrömischen Lager den Kirchenfrieden aufkündigte. Ein an Blastus gerichtetes, gezieltes Zureden des Irenäus ist allerdings nur dann sinngebend, wenn dieses unmittelbar etwas mit

Gemeinschaft mit den stadtrömischen Quartodezimanern führen. Die quantitativen Verhältnisse, der Ablauf des Konfliktes sowie Teile der Argumentation von Bischof Polykrates von Ephesus (um 130 – nach 195) legen jedoch nahe, dass die Verantwortlichen¹⁰² eher in den Reihen des dominikalen Lagers zu suchen sind. Denn als die Quartodezimaner der Kirchengemeinschaft verwiesen werden, fühlen sie sich nicht nur gekränkt und an den Rand gedrängt, sondern wird auch ihre apostolische Tradition durch einen *Bischof* mit Füßen getreten. In ihrer Verzweiflung holen Blastus¹⁰³ und seine Fraktion Schützenhilfe aus ihrer kleinasiatischen Ex-Heimat. Die Suche nach externer Hilfe wäre wohl kaum nötig, wenn die stadtrömischen Quartodezimaner der Bischofskirche den Frieden in vollem Selbstbewusstsein aufgekündigt hätten. Als Polykrates dann Partei für die römischen Quartodezimaner ergreift und für die Osterfeier am 14. Nisan u. a. doppelte apostolische Tradition proklamiert¹⁰⁴, entwickelt sich der bis dahin genuin stadtrömische Lokalkonflikt rasant zu einer überregionalen und interepiskopalen Affäre. Damit beginnt die zweite Phase der Kontroverse.

Über diese zweite Etappe besitzt Eusebius eigenes an Material. Er zitiert aus einem Brief¹⁰⁵, in dem sich Bischof Polykrates bei Viktor für seine Gleichgesinnten in Rom einsetzt. Der Epheser argumentiert darin nicht nur für seine Position, sondern erwähnt auch, dass die Kleinasiaten — auf das Drängen Viktors hin — eine Synode abhalten.¹⁰⁶ Diese Bischofsversammlung kommt nach Polykrates zu einem eindeutigen Ergebnis: Alle versammelten Bischöfe

dem Schisma zu tun hat bzw. diesbezüglich Verantwortung trägt. Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 20,1, pp. 480-482. In Anknüpfung an B. LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1953, pp. 125-127 spricht sich J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Synoden* (see n. 64), p. 82 dafür aus, dass der Bruch der Kirchengemeinschaft zwischen Viktor und Blastus etwa gleichzeitig mit dem Bruch der Kleinasiaten inklusive Polykrates erfolgte. Damit widerspricht er jedoch seiner eigenen, früher geäußerten Vermutung, nach der Blastus bereits infolge der römischen Synode zu Beginn der Kontroverse exkommuniziert wurde. *Ibid.* p. 72.

102Inwiefern sich auch die „andere Seite“, also Blastus und seine quartodezimanische Fraktion an der Eskalation schuldig macht, erfährt man freilich nicht. Das Schreiben des Irenäus, „An Blastus über das Schisma“, könnte allerdings dafür ein Indiz liefern, dass dieser durchaus — auf welche Weise auch immer — eine gewisse Verantwortung für die Misere trägt. Gleichwohl ließe dies auch den Schluss zu, dass Irenäus mit dem Brief an das Gewissen des Blastus appelliert und ihn, ähnlich wie Viktor, dazu zu bewegen versucht, das Schisma zu überwinden und die für ihn (Irenäus) so wichtige Einheit der Kirche in Rom wiederherzustellen. Da abgesehen von dem Titel nichts weiter zum Brief bekannt ist, sind beide Schlüsse denkbar. Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458.

103Darüber wie Blastus zum Wortführer der Quartodezimaner avancierte, gibt es unterschiedliche, jedoch rein hypothetische Mutmaßungen. Siehe dazu J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Synoden* (see n. 64), p. 68, n. 45.

104Eus., *H. E.*, 5, 24,2-3, p. 490.

105Eus., *H. E.*, 5, 24,2-7; 8, pp. 490-492.

106Eus., *H. E.*, 5, 24,8, p. 492. Zu der abgehaltenen Synode siehe J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Synoden* (see n. 64), pp. 79-81.

stimmen seinem Brief zu und bekennen sich zur quartodezimanischen Osterfestpraxis.¹⁰⁷ Ob die Versammlung tatsächlich so einstimmig ausfällt, wie dies behauptet wird, ist jedenfalls fraglich: Die Anzahl und Namen der teilnehmenden Bischöfe bleiben in der Schwebe.¹⁰⁸ Dazu vermerkt Polykrates lapidar: „Wollte ich ihre Namen niederschreiben: ihre Zahl wäre groß“¹⁰⁹. Nach Eusebius lässt die Reaktion Viktors nicht lange auf sich warten. Er versucht die wahrscheinlich bereits angedrohte¹¹⁰ Gegenmaßnahme zu verwirklichen, indem er in seinem Antwortschreiben die Kirchengemeinschaft mit den quartodezimanisch orientierten „Gemeinden von ganz Asien sowie die angrenzenden Kirchen“¹¹¹ kurzerhand kündigt. Zwar nennt Eusebius wieder nur Viktor, „den Bischof der römischen Kirche“ als Initiator und Träger jeglicher Handlungen, man erfährt jedoch über den stadtrömischen Prozess der Entscheidungsfindung rein gar nichts. Diesbezüglich vertritt J. A. Fischer die These, dass aus dem eusebianischen Bericht eine stadtrömische Synode mit dem Vorsitz von Viktor herausgehört werden kann, die noch vor der Exkommunikation von Blastus und der Aufforderung des Polykrates, selbst eine

107Eus., *H. E.*, 5, 24,2-7; 8, pp. 490-492.

108Dabei könnte es sich um eine rhetorische Übertreibung des Polykrates handeln. Wäre das Ergebnis tatsächlich so einheitlich ausgefallen wie er dies behauptet, hätte er mit Sicherheit die Namensliste der zustimmenden Bischöfe beigefügt. Dies könnte wiederum darauf hindeuten, dass die Quartodezimaner nicht einmal in seiner kleinasiatischen Heimat mehr die Mehrheit besaßen. In diesem Sinn äußerte sich W. HUBER, *Passa* (see n. 72), p. 36 in der Anlehnung an P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens: des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961, pp. 73-74. Ein anderes Erklärungsmodell liefert C. ANDRESEN, „Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 56 (1965), pp. 233-259, pp. 253-255; *Die Religionen der Menschheit: Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart, 1971, p. 187. Demzufolge verzichtet Polykrates auf die Unterschriften der teilnehmenden Bischöfe, weil die Aufforderung Viktors im eigenen Namen erfolgte.

109Eus., *H. E.*, 5, 24,8, p. 492: „ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράψω, πολλὰ πλήθη εἰσίν“.

110Dass es bereits Androhung(en) zur Auflösung der Kirchengemeinschaft gab, lässt sich aus dem Schreiben des Polykrates indirekt erschließen. Seine, durch Eusebius überlieferte Entschlossenheit drückte er sogar mit einem Bibelzitat aus: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“. Eus., *H. E.*, 5, 24,7, p. 492 || Act 5,29. Es ist gut vorstellbar, dass die römische Kirche durch das Auffahren einer Drohkulisse versuchte, den Kleinasiaten einzuschüchtern und zur Übernahme des Feiertages am Sonntag zu bewegen. Siehe zu Polykrates: V. TWOMEY, *Apostolikos Thronos: The primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great.*, Münster, 1982, p. 101.

111Vgl. Eus., *H. E.*, 5, 24,9, p. 494: „ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνει...“. Wie diese Erklärung im Detail aussah und vor allem wie sie zustande kam, bleibt im Dunkeln. Diesmal lässt sich nicht einmal der grobe Rahmen mit einiger Sicherheit abstecken. Kam die Entscheidung aus dem stadtrömischen Presbyterkreis? Hielt Viktor Rücksprache mit den Bischöfen der Region? Oder wurden gar eine (oder mehrere) Bischofsversammlungen zum Thema abgehalten? Träfe diese letzte Möglichkeit zu, dann wäre die Lösung, vollkommen unabhängig von der Dimension des Konflikts, kollegial gesucht und herbeigeführt gewesen. Folglich müsste man Viktor als den Vertreter und Wortführer der „Sonntagsfraktion“ im Streit ausmachen.

Bischofsversammlung zu berufen, abgehalten wird.¹¹² Er übersieht dabei jedoch, dass der Caesareaner bei der Darstellung des Streits eher an der klaren Exposition der — aus seiner Sicht — Orthopraxis, als an einer korrekten chronologischen Ordnung interessiert ist.¹¹³ Die zu Beginn seines Berichts¹¹⁴ aufgezählten Bischofsversammlungen, u. a. in Palästina, Pontus, Gallien und darunter auch in Rom, werden nicht etwa am Anfang der Kontroverse abgehalten, sondern erst nach der römischen „Überreaktion“ gegenüber den Kirchen in Kleinasien zur Klärung des Sachverhalts einberufen.

Aber zurück zum Streit. Die römische Proklamation verhallt in der Oikumene nicht ohne spürbares Echo: „Nicht allen Bischöfen gefiel dies Vorgehen Viktors“, berichtet Eusebius und fügt hinzu, dass sie ihn dabei „ziemlich scharf angreifen“. Weiterhin fordern sie Viktor auf, sich für „Frieden, Einigung und Liebe“¹¹⁵ einzusetzen. Auch Irenäus gehört zum Lager der Unzufriedenen, obwohl sein Brief, zumindest in den von Eusebius zitierten Passagen, nicht die besagte „Schärfe“ vorweist. Die beiden überlieferten Fragmente enthalten ein leidenschaftliches Plädoyer für die Einheit der Christenheit und eine Aufforderung diese zu wahren — selbst dann, wenn dies auf Kosten der Uniformität geht. Den eigentlichen Dorn in seinem Auge kommt in den historischen Beispielen gut erkennbar zum Ausdruck: „Trotz dieser Verschiedenheit lebten all diese Christen im Frieden“¹¹⁶, oder, „trotz dieser Differenzen blieben beide in Gemeinschaft“¹¹⁷. Diesem irenäischen Grundduktus entsprechend fasst Eusebius kurz die nicht zitierten Teile des Briefes zusammen: „Er mahnt auch Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht die ganzen Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen“¹¹⁸. In diesem Satz kumuliert die Empörung nicht nur

112Vgl. J.A. FISCHER, A. LUMPE, Synoden (see n. 64), pp. 71–73.

113Siehe N. BROX, Tendenzen (see n. 75), pp. 308–312.

114Eus., *H. E.*, 5, 23,3-4, pp. 488-490.

115Eus., *H. E.*, 5, 24,10, p. 494: „ἀλλ’ οὐ πᾶσί γε τοῖς ἐπισκόποις ταῦτ’ ἠρέσκετο.

ἀντιπαρακελεύονται δῆτα αὐτῷ τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἐνώσεώς τε καὶ ἀγάπης φρονεῖν, φέρονται δὲ καὶ αἱ τούτων φωναὶ πληκτικώτερον καθαπτομένων τοῦ Βίκτορος.“

116Eus., *H. E.*, 5, 24,13, p. 494: „... οὐδὲν ἔλαττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους ...“.

117Eus., *H. E.*, 5, 24,17, p. 496: „... καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς ...“.

118Eus., *H. E.*, 5, 24,11, p. 494: „... τῷ γε μὴν Βίκτορι προσηκόντως, ὡς μὴ ἀποκόπτοι ὅλας ἐκκλησίας θεοῦ ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν ἐπιτηρούσας ...“. Die Interpretationen dieses Satzes unterliegen einer ungeahnten Vielfalt. W. HUBER, Passa (see n. 72), p. 60 und M. VINZENT, Viktor (see n. 6), p. 95 sehen diesen Satz als eine eusebianische Glättung an. Denn Irenäus ergreift „doch deutlich Partei für Asia“. N. BROX, Papsttum (see n. 7), p. 33 hingegen deutet den Satz von Eusebius her: Er bringt „seine eigene Abneigung gegen solche autoritäre Ambitionen des römischen Bischofs noch 100 Jahre später“ zum Ausdruck.

darüber, dass Viktors Vorgehen vollkommen unangemessen ist, sondern auch darüber, dass der Bischof von Rom weder Autorität noch einen Autoritätsanspruch außerhalb seiner Ortskirche vorweisen kann.¹¹⁹ Der Lyoner Bischof konzentriert sich im Folgenden ganz auf sein eigentliches Herzensanliegen: die Wahrung der Einheit der Kirche.¹²⁰ Er beschwört dabei einen seiner Ansicht nach altbewährten Brauch, der offenbar auch in Rom eine lange Tradition hat. Diese Behauptung des Irenäus wird gleich mit einer ansehnlichen Liste aus der eigenen *διαδοχή* des Viktors angereichert, um die nötige Autorität für seine Worte zu sichern. Dabei werden bemerkenswerterweise die Vorgänger Viktors als *Presbyter*, nicht jedoch als Bischöfe ausgewiesen.¹²¹ Auch die Narration über die „Konfliktlösung“ von Anicetus und Polykarpus unterstreichen die beschworene Tradition der Friedfertigkeit in Rom. Gleichzeitig bietet er ein Modell des Zusammenlebens trotz sichtbarer Differenzen an.¹²²

Die Irritation seitens Irenäus sowie die der anderen ungenannten Kritiker¹²³ ist hier von besonderem Interesse. Der Tadel hagelt eben nicht auf Viktor wegen seines unbiegsamen Beharrens auf der dominikalen Osterfestpraxis beim Ringen um die Wahrheit.¹²⁴ Vielmehr bezieht sich dieser auf die von Viktor angedrohten und verwirklichten Konsequenzen, und zwar *ad extra*. Es kann in Irenäus' Augen nicht gerecht sein, wenn eine Kirche, die an ihrer „ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν“¹²⁵ festhält, einfach vor den Kopf gestoßen wird. Besonders

119Ähnlich urteilt auch W. HUBER, *Passa* (see n. 72), pp. 59–61; N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), p. 295.

120Siehe auch J. BEHR, *Irenaeus* (see n. 33), pp. 55–57.

121Eus., *H. E.*, 5, 24,14, pp. 494–496: „... οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῆ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον Ὑγῖνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον ...“.

122Eus., *H. E.*, 5, 24,15–17, p. 496.

123Der Kommentar des Eusebius, „nicht alle“ (οὐ πᾶσι) seien von der Initiative des Viktors begeistert gewesen, deutet allerdings darauf hin, dass es eine gewisse Anzahl von Bischöfen gab, die einen von Viktor eingeschlagenen Weg durchaus billigten oder wenigstens nicht gänzlich abgeneigt waren. Eus., *H. E.*, 5, 24,10, p. 494. Ob diese nur „einige“ oder eher „viele“ waren, lässt sich naturgemäß nicht mehr bestimmen. Genauso wenig lässt sich das Lager der Unzufriedenen quantifizieren.

124Für ihre sture Haltung hätte Irenäus auch die Quartodezimaner auf das Korn nehmen können. Der Lyoner Bischof weist Blastus vermutlich auch wegen seines eigensinnigen Standpunktes zurecht, wie dies auch der Titel seines an ihn adressierten Schreibens „Über die Schisma“ nahelegt.

125Eus., *H. E.*, 5, 24,11, p. 494. Eusebius hat keine einfache Aufgabe. Einerseits fühlt er sich verpflichtet, an seiner eigenen Osterfestpraxis festzuhalten und sie auch zu verteidigen. Er schreckt deshalb auch nicht davor zurück, ἀποστολικῆς παραδόσεως, also eine „apostolische Tradition“ für seine dominikale Osterfeier zu beanspruchen, obwohl seine zitierten Quellen desgleichen nicht proklamieren. Eus., *H. E.*, 5, 23,1, p. 488. Hätte in der, dem Eusebius vorliegenden Korrespondenz jemand die Sonntagsfeier apostolischer Herkunft beschworen, hätte der Caesareaner dies mit Sicherheit breit zitiert. Andererseits

das Ausmaß des Vorgehens ist ein Dorn im Auge der protestierenden Bischöfe. Denn Viktor bzw. die stadtrömische Kirche geht nicht nur gegen die Quartodezimaner der *urbs* vor, sondern droht sofort ὅλας ἐκκλησίας¹²⁶ mit dem Ausschluss. Damit überschreitet er bzw. sie offenbar die Grenzen seiner bzw. ihrer eigenen „Jurisdiktion“ und verletzt dabei gleichzeitig die Autonomie von anderen Ortsbischöfen. Die Reaktion erfolgt prompt: Eine Welle schockierten Entsetzens fegt durch das Reich.

Ein für die Fragestellung nicht gerade unbedeutender Hinweis lässt sich in der überlieferten Korrespondenz erkennen. In zwei Fällen liefert Eusebius neben den Epistelfragmenten auch gleich die Adressatenangaben mit. Durch einen glücklichen Zufall lassen sich durch die Formulierungen der jeweiligen Briefe die eusebianischen Angaben überprüfen. Wie es scheint, gibt Eusebius jedes Mal die Angaben korrekt wieder. So teilt er mit, dass der Polykratesbrief nicht ausschließlich an Viktor, sondern gleichzeitig auch an die römische Kirche¹²⁷ adressiert ist. Dieser Adressatenkreis lässt sich gleich im mitgelieferten Zitat verifizieren: Dort rühmt sich Polykrates, dass er die Bischöfe, die sich auf das Auffordern von Viktor hin versammelt haben, aufzählen könne.¹²⁸ Es ist also keine Anmaßung anzunehmen, dass der bereits angedrohte Ausschluss nicht allein von Viktor, wohl aber von der römischen Kirche mit Bischof Viktor als ihrem Repräsentant für externe Angelegenheiten ausgeht. Der zweite Hinweis, der sich aus dem Irenäusbrief entnehmen lässt ist nicht weniger interessant. Dieser Brief wird laut Eusebius scheinbar nur an Viktor adressiert. Die Angabe wird dadurch bestätigt, dass Irenäus Viktor brüderlich duzt und dementsprechend mit σὺ anredet.¹²⁹ Der Lyoner weist also gezielt nur seine römischen Amtskollegen zurecht, die „römische Kirche“ ist darin allerdings nicht inkludiert. Was auf den ersten Blick als ein Hinweis auf den Alleingang Viktors im Sinn einer monopolisierten Amtsführung gedeutet werden kann, muss im Lichte des irenäischen Schreibens an Blastus, in dem er seine Sicht über das vorgefallene Schisma darlegt und das inhaltlich vermutlich dem Brief an Viktor ähnelte, hinterfragt werden: Mit Sicherheit ist Blastus nicht alleine für

unterschlägt er den Quartodezimanern scheinbar ohne schlechtes Gewissens die apostolische Tradition und spricht in diesem Kontext nur über eine „ältere Tradition“ (παράδοσεως ἀρχαιοτέρας). Eus., *H. E.*, 5, 23,1, p. 488. Siehe auch hierfür weiter unten, pp. 40-36.

126Eus., *H. E.*, 5, 24,11, p. 494.

127Eus., *H. E.*, 5, 24,1, p. 490: „ὁς καὶ αὐτὸς ἐν ἧ πρὸς Βίκτορα καὶ τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν διετυπώσατο γραφῆ ...“.

128Eus., *H. E.*, 5, 24,8, p. 492.

129Eus., *H. E.*, 5, 24,11, p. 494.

die Eskalation der innergemeindlichen Auseinandersetzung verantwortlich. Scheinbar redet Iräneus den Repräsentanten der beiden Konfliktparteien gezielt ins Gewissen, den Streit beizulegen.

Aus der *Historia ecclesiastica* erfährt man den weiteren Verlauf der Geschichte nur noch schlaglichtartig. Eine Reihe von Bischofsversammlungen¹³⁰ zum Thema Osterfest werden sowohl im Westen als auch im Osten abgehalten; auch ein reger brieflicher Austausch mit zahlreichen Diskussionsbeiträgen wird geführt. Eusebius zählt in diesem Fall penibel die ihm bekannten, mit höchsten bischöflichen Autoritäten geführten Synoden auf. Selbstverständlich lässt er sich dabei nicht die Gelegenheit entgehen, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass all diese Bischofsversammlungen seiner Meinung nach dasselbe Urteil abgeben.¹³¹ Verdächtig ist nur, dass die angeblich unisono ausgefallenen Ergebnisse weitestgehend die persönliche Position des Eusebius, seiner Heimatkirche in Caesarea¹³² und den Beschluss des Konzils von Nizäa¹³³ entsprechen.

Es ist angesichts der irenäischen Korrespondenz, die auf die überregionale Phase der Kontroverse fällt, sowie anhand der Anmerkungen von Eusebius wohl kaum zu leugnen, dass sich die stadtrömische Kirche und deren oberster Repräsentant in externen Angelegenheiten recht selbstbewusst, ja fast schon autoritär verhält, als er die kleinasiatischen Kirchen zurecht- und bald darauf der Kirchengemeinschaft verweist. Ebenfalls wird daraus ersichtlich, dass die Römer auf ihre doppelte apostolische Tradition pochen und versuchen, dieser universal-normative Geltung zu verschaffen. Ob hier aber tatsächlich mit der bewussten und von Anfang an intendierten Wahrnehmung von Universalverantwortung gerechnet werden muss, und ob sich darin tatsächlich Primatsansprüche Roms (eher als die eines römischen Bischofs) erkennen lassen, ist nur dann offenkundig, wenn man nur die zweite, bei Eusebius breit diskutierte überregionale Phase der Kontroverse beachtet. Bedenkt man jedoch, dass es sich bei diesem Konflikt um eine genuin stadtrömische Angelegenheit handelt, die erst durch den Verlauf der Streitigkeiten überregionale Ausweitung erfährt, ist eine solche Konklusion weder

¹³⁰Eus., *H. E.*, 5, 25, pp. 496-498. J.A. FISCHER, A. LUMPE, Synoden (see n. 64), pp. 71-73 fällt der chronologische Verdreher des Eusebius offenbar auf und er datiert die Synode von Rom ganz an den Anfang der Kontroverse.

¹³¹Eus., *H. E.*, 5, 23,4, p. 490.

¹³²Eus., *H. E.*, 5, 25, pp. 496-498.

¹³³Vgl. N. BROX, Tendenzen (see n. 75), pp. 310-311; G. ALBERIGO, "Concilium Nicaenum I - 325", in *Conciliarum oecumenicorum generaliumque decreta, Bd. I: The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, ed. by G. ALBERIGO, Turnhout, 2006, pp. 1-14, pp. 11-12.

zwangsläufig, geschweige denn *per sé* evident. Denn statt ein um „die Einheit der Gesamtkirche bemühter und wohl auch der besonderen Stellung seines Sitzes bewußter Bischof von Rom“¹³⁴, stellt sich am Anfang der Osterfeststreits ein Viktor bzw. eine römische Kirche vor, der bzw. die allem Anschein nach bemüht ist, die stadtrömischen Christentümer wenigstens im Zeichen einer sichtbaren Uniformität miteinander zu verbinden. Als die Situation jedoch entgleist, weil seine Anstrengungen bei den stadtrömischen Quartodezimanern auf erbitterten Widerstand stoßen, greift er bzw. sie zu einer radikalen, aber in Angelegenheiten *ad intra* vollkommen unproblematischem und weitestgehend akzeptablen sowie akzeptierten Maßnahme: Die quartodezimanische Tradition wird als Heteropraxis abgestempelt, und ihnen wird kurzerhand die Kirchengemeinschaft aufgekündigt. Damit wäre die Geschichte wohl zu Ende gekommen, hätten sich die Ausgeschlossenen keine Schützenhilfe von Außen geholt. Damit wird Viktor bzw. die römische Kirche auf dem falschen Fuß erwischt, da sie offenbar nicht damit rechnen, dass der Konflikt weite Kreise bis hin nach Kleinasien zieht. Spätestens ab diesem Punkt verlieren sie die Kontrolle über die Ereignisse. Als Polykrates aus Ephesus das Wort für die stadtrömischen Quartodezimaner ergreift und ebenfalls das Apostolitätsprinzip als Argument einsetzt, geraten Viktor bzw. die römische Kirche in eine Zwickmühle.¹³⁵ Einerseits gilt die beidseitige Inanspruchnahme des Apostelprinzips bei voneinander offenbar abweichenden Traditionen für die Vorstellungen der Zeit als unlösbar.¹³⁶ Andererseits ist es viel zu spät

134J.A. FISCHER, A. LUMPE, Synoden (see n. 64), p. 71.

135Die scharfe Vorgehensweise Viktors sieht P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), p. 322, n. 69 durch die doppelte Frontstellung gerechtfertigt. Das Problem ist nicht alleine darin begründet, dass der Blastuskreis an der kleinasiatischen Tradition festhält, sondern dass er nach dem Zeugnis des Eusebius erfolgreich Mitglieder abwirbt. Eus., *H. E.*, 5, 15, p. 458. Aus der Sicht Viktors (und Peter Lampes) besteht also wegen des Mitgliederschwunds dringend Handlungsbedarf. Diese Argumentationskette wäre durchaus plausibel, wenn Blastus nicht in einem Satz mit Florinus erwähnt wäre und Eusebius dem Florinus nicht desselben „Erfolgs“, nämlich der Mitgliederabwerbung, bezichtigen würde. Wie das bereits gezeigt wurde, geht Viktor erst nach unmittelbarer Aufforderung durch Irenäus gegen Florinus vor. Insofern dürfen Eusebius und Peter Lampe allenfalls Recht behalten, dass das Phänomen der Mitgliederabwerbung im Fall des Florinus — zumindest nach dem irenäischen Fragment — durchaus plausibel ist. Siehe dazu Iren., *Fr.* 28, p. 457 sowie Abschnitt 2. Diese störte jedoch offenkundig kaum Viktor, als dieser mit jedem ihm zur Verfügung stehenden Mittel Blastus zu bekämpfen versucht. Wahrscheinlicher ist es, zumindest gelang es m. E. M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), p. 397, auch n. 994, dies durchaus plausibel darzulegen, dass es sich bei der eusebischen Notiz über die Abwerbung eher um ein härsiographisches Topos handelt, was in der ersten Linie dazu dient, die Gefährlichkeit von Blastus und Florinus hervorzuheben. Ferner würde es überraschen, dass Eusebius, obwohl er offenbar so gut wie nichts über Blastus weiß (nicht einmal das, was für eine Neuerung ihm zuzuschreiben ist), ausgerechnet zum Thema etwas vorgefunden hätte.

136Nach frühchristlichem Verständnis wahrten die Apostel als Kollegium stets ihre Einigkeit und dachten uniform (sonst wäre das Argument der Apostolizität ebenso wie die darauf

zurückzurudern, ohne dabei das Gesicht zu verlieren und erhebliche Kollateralschäden in Kauf zu nehmen: Die Römer müssten sich nämlich sowohl für ihre Vorgehensweise (den Abbruch des Friedens mit der Blastusgruppe) rechtfertigen bzw. diese zurücknehmen, als auch sich in Sachen dominikale Osterfeier geschlagen geben. Dazu müssten sie die triumphierenden Belehrungen der Kleinasiaten ertragen sowie auf heimischem Boden weiterhin auf Einheit und Uniformität verzichten. Der scheinbar einzig vertretbare Ausweg (also die Bewahrung des Gesicht inner- und außerhalb Roms sowie das Festhalten an der dominikalen Praxis als der einzig gültigen Wahrheit) besteht darin, die Flucht nach vorn zu ergreifen, Neuland zu betreten und den kleinasiatischen Muttergemeinden mit derselben Radikalität zu begegnen, mit der bereits ihre stadtrömischen Ableger behandelt wurden. Dass sich die Römer dabei nach wie vor auf die doppelte apostolische Herkunft ihrer Tradition berufen und sie zur universalen Normative erheben, ist weder überraschend, noch steht eine tragbare Alternative dazu bereit. Obwohl diese kühne Vorgehensweise schließlich am heftigen Widerstand der Bischöfe scheitert, stellt sie dennoch einen Präzedenzfall dar, der sich von nachfolgenden Generationen leicht für die eigenen Zwecke instrumentalisieren lässt.

Die eigentlichen Sieger des Streits heißen letztendlich Blastus und die stadtrömischen Quartodezimaner. Ihnen gelingt es nicht nur, den Konflikt durch den erfolgreichen Einbezug der kleinasiatischen Glaubensbrüder zu exportieren bzw. auf eine neue Ebene zu bringen, sondern auch die für sie sonst recht ungünstige Ausgangslage auszugleichen. Aus den Quellen geht zwar nicht eindeutig hervor, ob Viktor den Kirchenfrieden mit Blastus und den stadtrömischen Quartodezimanern wiederherstellt. Es spricht jedoch Einiges¹³⁷

basierende *successio apostolica* für die Sicherung der „orthodoxen“ Traditionen unbrauchbar). Diese Problematik ist offenbar auch Irenäus bewusst. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass seine Lösung im Grunde genommen keine ist: Er ignoriert kurzerhand die Argumente und bagatellisiert gleichzeitig die Unterschiedlichkeit beider Osterfesttraditionen, indem er das Aufeinandertreffen beider Überlieferungen als ein Phänomen älteren Datums mit dem Hinweis auf Polykarpus und Anicetus darstellt. Ebenso verharmlost er die Terminfrage, indem er die Fastenfrage einführt. Folglich gibt es gar keinen Grund für einen Streit und noch weniger für ein solches unangemessenes und rücksichtsloses Vorgehen, wie Viktor dies zutage fördert. Siehe dazu auch W. HUBER, *Passa* (see n. 72), pp. 56–57; N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), pp. 295–297.

¹³⁷Zwar geht aus der Kirchengeschichte nicht hervor, wie der Fall endete sowie ob und zu welchem Zeitpunkt Viktor die Gemeinschaft mit Blastus bzw. mit dem Kleinasiaten wiederherstellte, jedoch muss man aufgrund des weiteren Verlaufs der Geschichte der Quartodezimaner davon ausgehen, dass die Kirchengemeinschaft sowohl mit den kleinasiatischen Quartodezimanern als auch mit ihren stadtrömischen Ablegern bald wiederhergestellt wurde. Sonst wäre der Versuch, eine Verurteilung der quartodezimanischen Position auf der Synode von Nizäa im Jahre 325 vorzunehmen (diese führte aber wohl nicht zu einem Dekret) unbegründet und unnötig gewesen. Vgl. Eus., *V. C.*,

dafür, dass auch diese rehabilitiert werden. Damit scheitert all das, was die Römer in der zweiten, überregionalen Phase des Streits erwirken wollen: Erstens, zu verhindern, dass sie Gesicht und Autorität verlieren. Zweitens, eine sichtbare Uniformität unter den stadtrömischen Christentümern zu erreichen. Und drittens, dass die Sonntagsfeier allgemeine Zustimmung findet. Obwohl die wegen der quartodezimanischen Auseinandersetzung einberufene Synoden angeblich unisono die dominikale Osterfeierpraxis billigen¹³⁸, führen diese Bischofsversammlungen trotz diesbezüglicher Beschwörungen durch Eusebius längerfristig gesehen zu keiner Einigung. Das Problem wird noch einige weitere Synoden, u. a. auch das Konzil von Nizäa¹³⁹ beschäftigen; ebenso lassen sich die Spuren der Quartodezimaner noch einige Jahrhunderte lang verfolgen.¹⁴⁰

Aus dem Verlauf des Streits wird ersichtlich, dass das selbstbewusste Auftreten der stadtrömischen Kirche mit Bischof Viktor als ihr oberster Repräsentant in einer *externen*, d. h. in einer überregionalen und interepiskopalen Affäre zu verbinden ist. Die hier demonstrierte Einigkeit, das selbstbewusste und geschlossene Handeln der stadtrömischen Kirche bzw. Viktors wird durch die Marginalisierung der innergemeindlichen Konkurrenz, d. h. durch den Ausschluss der stadtrömischen Quartodezimaner möglich. Deshalb fällt es dem Presbyterkollegium und Viktor nicht mehr schwer, mit einer gemeinsamen Stimme zu reden und trotz möglicher

3,18-19 = Eusebius, *De vita Constantini*, ed. by H. SCHNEIDER, Turnhout, 2007 (FC, 83), pp. 332-336. Siehe dazu P. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, NY, 1996, pp. 19-26; G. ALBERIGO, *Concilium* (see n. 133), pp. 3-4; A.A. MOSSHAMMER, *The Easter computus and the origins of the Christian era*, Oxford, 2008, pp. 51-53. Ferner hätte es Eusebius auch nicht nötig gehabt, in der Kirchengeschichte durchgehend für die dominikale Position zu werben bzw. immer wieder zu behaupten, das Thema wäre bereits in der Bischofsversammlung *einestimmig* gelöst worden: „this 'unanimity' is exactly what was lacking between 190 and 325“, hebt W. PETERSEN, *Controversy* (see n. 90), p. 212 zutreffend hervor. Trotz einiger Fragezeichen schätzt J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Synoden* (see n. 64), pp. 85-86 den Sachverhalt ähnlich ein. M. E. lässt sich diese Liste mit einem weiteren Argument ergänzen. Zwar bewundert Eusebius die Friedfertigkeit des Irenäus sowie sein Streben nach sichtbarer Einheit, die Erwähnung der Wiederherstellung dieser Einheit zwischen den Quartodezimanern in Kleinasien und Rom, der stadtrömischen Kirche sowie Viktor geht ihm aber vollkommen gegen den Strich. Mit einer bereits vollzogenen interepiskopalen Aussöhnung (dazu noch mit Rom) im Hintergrund hätte er indirekt einräumen müssen, dass die quartodezimanische Tradition tatsächlich eine apostolische ist und dementsprechend zu akzeptieren gilt. Danach wäre es ihm kaum noch möglich gewesen, die Quartodezimaner der Heteropraxis zu bezichtigen und die dominikale Feier zu der einzig Wahren zu postulieren. Der Verzicht auf die Aussöhnung erfolgt also nicht zangsläufig, weil Eusebius dazu keine Informationen besessen hätte, sondern eher aufgrund seines eigenen theologischen und kirchenpolitischen Interesses.

138 Siehe Eus., *H. E.*, 5, 23,3-4, pp. 488-490.

139 Vgl. J.A. FISCHER, A. LUMPE, *Synoden* (see n. 64), pp. 85-87; G. ALBERIGO, *Concilium* (see n. 133), p. 12, besonders n. 34 mit ausführlichen Literaturhinweisen.

140 Vgl. B. LOHSE, *Quartadecimaner* (see n. 101), pp. 127-134; W. HUBER, *Passa* (see n. 72), pp. 61-88; N. BROX, *Tendenzen* (see n. 75), pp. 310-324.

innergemeinschaftlicher Differenzen *ad extra* eine einheitliche Position und mehrheitlich akzeptierten Linie zu verfolgen. Ferner sitzt Viktor als Bischof und als Außenrepräsentant an der Schaltstelle der internen und externen Affären und dadurch *ex officio* am längeren Hebel. Wie die von Eusebius rezipierten Quellen dies verdeutlichen, gelangt über den Standpunkt der stadtrömischen Opposition nicht viel in die Öffentlichkeit. Zumindest hadert der Caesareaner damit, Blastus in dieser Kontext als adäquat, ja überhaupt einzuordnen. Das nach Außen vermittelte Bild der Einheit reflektiert also nur sehr bedingt die tatsächlichen stadtrömischen Lokalverhältnisse. Dies trifft gerade auf die leitende Rolle Viktors in der Kontroverse *ad extra* zu: Als episkopaler Repräsentant der stadtrömischen Ortskirche fungiert er offenbar als ein Sprecher und als Ansprechpartner in der Korrespondenz mit den übrigen Gemeinden und Bischöfen des Reiches. Damit bedient er lediglich einen Kompetenzbereich, mit welchem bereits seine Amtsvorgänger seit Soterus betraut sind.¹⁴¹ Das heißt aber längst nicht, dass er deshalb vergleichbare innergemeindliche Befugnisse beansprucht bzw. Angelegenheiten *ad intra* mit ähnlichem Selbstbewusstsein geregelt hätte. Die Quellen legen diesbezüglich ein gänzlich anderes Verhalten nahe.¹⁴² Folglich lassen sich aus einer externen Affäre keine (un)mittelbaren Rückschlüsse auf innergemeinschaftliche Befugnisse bzw. auf die dem Bischof zugeordneten Kompetenzbereiche ziehen. Dazu muss vielmehr der Kernkonflikt um Blastus und die stadtrömischen Quartodezimanern in Betracht gezogen werden. Doch die einzige dazu verfügbare Quelle zum Thema, der Eusebiusbericht, weist eine ganze Reihe von recht einschneidenden Mängeln auf. So lässt sich nicht mehr erkennen bzw. aus dem Text entnehmen, wie die einschlägige erste Phase der Kontroverse verläuft und insbesondere wie die Verurteilung und der Ausschluss der Quartodezimaner in Rom sowie ferner später in Asien über die Bühne geht. Neben der Quellenarmut¹⁴³ hat Eusebius auch erhebliche Probleme damit, das ihm vorliegende Material sinnvoll und gleichzeitig seiner Position entsprechend zu ordnen. Deshalb ist es oft nur mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden möglich, seine „Interpretation“ von den Vorkommnissen des ausgehenden 2. Jahrhundert zu separieren. Unter dem Strich eignet sich der Bericht, wenn überhaupt dann nur punktuell dazu, daraus zur Entwicklung bischöflicher

141 Siehe dazu P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 339–341.

142 Vgl. Abschnitte 2, 5 und 6.

143 Ähnlich M. WILLING, Häreseograph (see n. 31), pp. 277–278.

Befugnisse in Rom Schlüsse zu ziehen.¹⁴⁴ Zwei eher unscheinbare Hinweise indizieren jedoch, dass man durchaus mit einer gemeinschaftlichen Verantwortung rechnen kann: Das Brieffragment des Polykrates stützt eine solche Deutung, das von Irenäus spricht nicht (zwangsläufig) dagegen. Ferner — und der Negativbefund ist hier genauso bedeutend — lässt sich ein Beleg für einen Alleingang Viktors trotz eusebianischer Tendenziösität auch hier nicht vorfinden. Ob die Kirchentrennung der kleinasiatischen und der stadtrömischen Quartodezimanern aufgehoben wird, unterschlägt Eusebius als Verfechter dominikaler Praxis elegant. Dennoch ist es recht wahrscheinlich. Folglich kann man davon ausgehen, dass Viktor die Instruktionen aus Lyon ein weiteres¹⁴⁵ Mal beherzigt und die nahegelegten Anregungen in die Tat umsetzt.

Aus der Rolle und dem Auftreten Viktors im Osterfeststreit lässt sich also erstaunlich wenig für die vorliegende Fragestellung abgewinnen. Es liegt erstens daran, dass die gut dokumentierte zweite Phase des Streits bereits eine Kontroverse *ad extra* darstellt. Das dort wahrnehmbare Selbstbewusstsein und der Autoritätsanspruch Viktors, bzw. eher der stadtrömischen Kirche, ist das Ergebnis eines innergemeinschaftlichen Prozesses. Naturgemäß basiert die nach Außen gerichtete Kommunikation auf einem geschlossenen und einheitlichen Auftreten; Gegenstimmen bleiben auf der Strecke. Deshalb ist es unzulässig, daraus Rückschlüsse auf die *interne* hierarchischen Strukturen sowie auf die innergemeindlichen Amtsbefugnisse von Viktor zu ziehen. Aus der zweiten Phase des Konflikts ergibt sich nur, dass Viktor, wie seine Vorgänger seit Soterus, als Wortführer und Repräsentant der stadtrömischen Kirche fungiert. Zweitens leidet die für die Fragestellung interessante erste Phase *ad intra* unter akutem Quellenmangel. Immerhin lässt sich soviel aus dem Brieffragment von Polykrates entnehmen, dass in Rom mit einem

144Dies muss auch M. SIMONETTI, *Nuova proposta* (see n. 5), p. 41 einräumen: „Eusebio facendogli carico di presentare fatti dei II e inizio III secolo rapportandoli alle strutture e alle istituzioni ecclesiastiche del tempo suo. In linea di massima non c'è difficoltà ad ammettere la scarsa capacità di contestualizzazione storica di Eusebio, come di Girolamo e tanti altri storici antichi...“. Gleichzeitig warnt er — nicht zu Unrecht — davor, das Argument zu überstrapazieren.

145Ob die Florinus-Affäre oder der Osterfeststreit zuerst stattfand, lässt sich chronologisch nicht mehr rekonstruieren. Nach eusebianischen Angaben ereignete sich der Letztgenannte im zehnten Regierungsjahr des Commodus. Damit befindet man sich im Jahr 191/192, also recht bald nach dem Amtseintritt Viktors. Denkbar wäre also, dass erst die Osterkontroverse stattfand und Florinus danach in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit geriet. Für die Fragestellung spielt die Chronologie allerdings keine Rolle. Für die reservierte, ja gerade passive Haltung Viktors würde allerdings der Ausgang des Osterfeststreits eine plausible Erklärung liefern. Zur Datierung siehe auch M. WILLING, *Häreseograph* (see n. 31), p. 276.

gemeinschaftlichen Entscheidungsprozess gerechnet werden kann. Darüber hinaus begegnet man hier erneut dem von der Florinus-Affäre bekannten Muster: Die Hinweise aus Lyon werden beherzigt und umgesetzt.

5. Die Neuen Propheten und Praxeas

Der Weg zum Fall der „phrygischen Propheten“ in Rom führt über Karthago und ist eng mit einem Bekenner namens Praxeas verbunden. Angesichts des derzeitigen Forschungsstandes sind sowohl seine Person als auch seine Wirkung in Rom (sowie in Karthago) mit erheblicher Unsicherheit verbunden. Umstritten ist nicht nur die Identifikation der Person des Praxeas (es reicht von einer rein fiktiven Figur¹⁴⁶ über ein Pseudonym¹⁴⁷ bis hin zu einer realen Persönlichkeit¹⁴⁸), sondern auch die Datierung seiner Wirkung in Rom. Diskutiert wird die Amtszeit von Viktor¹⁴⁹, von Eleutherus (175?-189?)¹⁵⁰ oder die von Zephyrinus¹⁵¹. Die Lage wird dadurch erschwert, dass sich die Quellen nicht

146R.A. LIPSIUS, „Ueber Tertullian's Schrift wider Praxeas“, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 13 (1868), pp. 701-724, pp. 701-703; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1909, p. 741.

147Vgl. A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), pp. 526-529; G.D. DUNN, *Tertullian*, London, 2004, pp. 24-25 hält es für möglich.

148H. HAGEMANN, *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten: nach den Quellen aufs Neue untersucht*, Freiburg, 1864, pp. 234-257; A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), p. 529; R.E. HEINE, „The Christology of Callistus“, *Journal of Theological Studies*, 49 (1998), pp. 56-91, p. 58, besonders n. 12; E. PRINZIVALLI, „Callisto I, santo“, in *Enciclopedia dei Papi*, 1, ed. by S. ESPOSITO, G. BARONE, Roma, 2000, pp. 237-246, p. 244 und siehe auch n. 167.

149Besonders in der deutschsprachigen Forschung, aber auch zunehmend in dem angelsächsischen Raum erfährt diese Zuweisung zunehmend Zuspruch: G. ESSER, *Wer war Praxeas?*, Bonn, 1910, pp. 24-28; G. LA PIANA, „The Roman Church at the End of the Second Century: The Episcopate of Victor, the Latinization of the Roman Church, the Easter Controversy, Consolidation of Power and Doctrinal Development, the Catacomb of Callistus“, *Harvard Theological Review*, 18 (1925), pp. 201-277, pp. 244-254; P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen* (see n. 4), p. 294; H. TRÄNKLE, „§ 474. Q. Septimius Florens Tertullianus“, in *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, Bd. IV: Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur, 117 bis 284 n. Chr.*, ed. by K. SALLMANN, München, 1997, pp. 438-511, pp. 475-478; R.M. HÜBNER, „Die Ignatianen und Noët von Smyrna“, in *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, ed. by R.M. HÜBNER, Leiden/Boston, 1999, p. 30; 235; H.J. SIEBEN, „Einleitung“, in *Tertullianus, Adversus Praxean*, ed. by H.J. SIEBEN, Freiburg im Breisgau/Basel, 2001, pp. 7-94, p. 99, n. 11; D.E. WILHITE, *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin/New York, 2007, p. 175, n. 140; E. THOMASSEN, *Orthodoxy* (see n. 47), p. 244.

150Vgl. I. DÖLLINGER, *Hippolytus und Kallistus: oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts; mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler*, Regensburg, 1853, p. 198; A. HARNACK, *Dogmengeschichte* (see n. 146), p. 741; C. TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1996, pp. 58-60.

151Die frankophone sowie die italienischsprachige Forschung spricht sich überwiegend für Zephyrinus aus: P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, pp. 267-275; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. 1. Histoire, doctrine, méthodes*, Paris, 1966, p. 93; M. SIMONETTI, *Nuova proposta* (see n. 5), pp. 28-33; R.E. HEINE, *Christology* (see n. 148), p. 59; E. PRINZIVALLI, „Zefirino, santo“, in *Enciclopedia dei Papi*, 1, ed. by S. ESPOSITO, G. BARONE, Roma, 2000, pp. 234-236, p. 236; F. SCORZA BARCELLONA, *Vittore* (see n. 6), p. 231; M. SIMONETTI, *Introduzione* (see

widerspruchsfrei harmonisieren lassen. Meiner Meinung nach besteht jedenfalls kein Grund dafür, die Angaben Tertullianus' in Zweifel zu ziehen und aus einer fiktiven Figur oder von einem Pseudonym auszugehen. Besonders eine Identifikation mit Bischof Calixtus erscheint mir angesichts der Nachrichten der *Refutatio* als wenig überzeugend.¹⁵² Ähnliches gilt auch für die Datierung des praxeanischen Wirkens, wenngleich das Problem ein wesentlich mysteriöseres ist. Tertullianus erwähnt zwar, dass Praxeas, bevor er nach Karthago kam, in Rom tätig ist. Er unterschlägt jedoch aus unverständlichem Grund den Namen des damals amtierenden Bischofs und begnügt sich mit der lapidaren Feststellung, dass dieser Bischof erwog, die Prophetien und die Propheten anzuerkennen.¹⁵³ Daraus lässt sich die Identität des anonymen Bischofs nicht mit Sicherheit erschließen. Einige (indirekte) Hinweise jedoch, wie das *silentium* der *Refutatio* sowie einige sonderbare „Zufälle“, z. B. der Name Victorinus im Kontext der patripassianistischer Häresie bei Pseudo-Tertullianus¹⁵⁴, sprechen dafür, dass Bischof Viktor am ehesten als Identifikationsfigur in Frage kommt. Eine Zuordnung zu Zephyrinus wäre an sich auch denkbar. Es ist jedoch kaum glaubhaft, dass die Ausbreitung der Neuen Propheten in Rom, vor allem jedoch die Kritik der kirchlichen Opposition, die Reichshauptstadt nicht einmal 30 Jahre nach Auftreten des Gründertrios erreicht hätte.¹⁵⁵

Die Anhänger der Neuen Prophetie genießen vor der Ankunft des Bekenners aus Kleinasien große Freiheiten. Viktor, wohl gutmütig und unbedarft, erkennt

n. 51), pp. 68–70; M.-Y. PERRIN, Rom (see n. 7), pp. 684–685.

152Die These wurde von H. HAGEMANN, Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten (see n. 148), pp. 234–257 begründet und erfuhr in den vergangenen Dekaden ein Revival. Vgl. A. BRENT, Hippolytus (see n. 1), pp. 525–529. R.E. HEINE, Christology (see n. 148), pp. 58–60 hingegen sieht zwar von einer Identifikation beider Personen ab, schlägt aber den Namen Praxeas als Pseudonym für Calixtus vor. Gegen beide Annahmen spricht allerdings nicht nur die betont kleinasiatische Herkunft von Praxeas, sondern auch seine offene und freie Lehrtätigkeit in Rom. Vgl. Tert., *Adv. Prax.*, 1,4 = Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. by H.J. SIEBEN, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien, 2001 (FC, 34), p. 98. Der Sklave Calixtus hingegen arbeitet als *nummularius* bereits in seinen jungen Jahren in Rom; seine kleinasiatische Herkunft wird — zu Recht — nicht einmal in Erwägung gezogen. Vgl. *Refut.* 9,12,1, p. 246.

153Tert., *Adv. Prax.*, 1,5, pp. 98–100.

154Ps. Tert., *Haer.*, 8,4, p. 1410: „Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit.“

155Vgl. C. TREVETT, Montanism (see n. 150), pp. 55–56; W. TABBERNEE, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden/Boston, 2007, pp. 28–40; 68–79. Gänzlich anders schätzt R.L. WILLIAMS, „Hippolytan Reactions to Montanism: Tensions in the Churches of Rome in the Early Third Century“, *Studia patristica*, 39 (2006), pp. 131–137, p. 131, n. 5 die Lage ein. Er findet „the evidence (Irenaeus, *Haer.* 3.11.9; Eusebius, *Hist. eccl.* 5.24.10; Tertullianus, *Prax.* 1.5) unconvincing [...] that Montanists were active in Rome before the third century“. Was genau er am Zeugnis der aufgezählten Autoren als nicht überzeugend ansieht, erfährt man leider nicht. Die einzige erkennbare Ursache für seine singuläre Skepsis ist die Begründung seiner eigenen Hypothese.

die Prophezeiungen des Montanus und der beiden Prophetinnen Prisca und Maximilla als geistgewirkt an. Wie es scheint, liegen keine disziplinarischen Bedenken vor, da er als Zeichen seiner Zustimmung Friedensbriefe¹⁵⁶ ausstellen lässt. Der Ausdruck „*ecclesiis asiae et phrygiae*“ kann wohl kaum die Kirchen in *Asia Minor* sowie in *Phrygia* meinen, sondern ihren Ableger in der *caput mundi*, da die Erstgenannten im fraglichen Zeitraum bereits eine klare und ablehnende Haltung gegenüber der Neuen Prophetie einnahmen.¹⁵⁷ Ferner wäre es schwer zu erklären, wieso Viktor ausgerechnet mit den Kirchen in Asien und Phrygien hätte Frieden schließen wollen. Alles scheint also darauf hinauszulaufen, dass der Bischof mit den Ansichten seiner Vorgänger¹⁵⁸ brach, als er mit den Vertretern der Neuen Prophetie Frieden herbeigeführte und diesen auch bescheinigte. Dies wird durch den Auftritt des Kleinasiaten Praxeas erfolgreich sabotiert. „Er hat den Parakleten [aus Rom] verjagt“¹⁵⁹, wie Tertullianus formuliert, indem er den Bischof dazu bewegt, die bereits ausgestellten Friedensbriefe zurückzurufen. Offenbar importiert Praxeas nicht nur den Monarchianismus patripassianistischer Prägung mit Erfolg von Kleinasien über Rom bis nach Nordafrika, sondern brachte (auch) gleich die in Kleinasien bereits ausgeprägte Abneigung gegenüber der Neuen Prophetie mit.

Man erfährt nur wenig über das tatsächliche stadtrömische Wirken des Praxeas. Es wird aber ersichtlich, dass er sich relativ rasch etablieren konnte und dass es ihm gelang — möglicherweise aufgrund seines unvollendeten Martyriums — in die Nähe des Bischofs zu kommen. Da nicht bekannt ist, wann und wo Praxeas Ketten für seinen Glauben trug, lässt sich über Spekulationen hinaus kaum etwas Konkretes dazu sagen, ob er im Klerus tätig war oder nicht. Möglich wäre eine solche Konstellation durchaus. Sein Einfluss reicht auf jeden Fall dafür aus, Stimmung zu machen und die Schädlichkeit der Neuen Prophetie zu demonstrieren. Tertullianus unterstreicht dabei, dass Praxeas unmittelbar

¹⁵⁶Tertullianus schreibt hier wortwörtlich „*litteras pacis*“. Tert., *Adv. Prax.*, 1,5, p. 100.

¹⁵⁷Eusebius zieht ein anonymes, möglicherweise von einem Bischof der sog. phrygischen Pentapolis verfasstes „antimonastisches“ Traktat zu Rat, als er sich die Vorstellung der „Phrygischen Häresie“ vornimmt. Eus., *H. E.*, 5, 16,1-5, 19,4, pp. 458-480. Es ist zwar nicht sicher zu datieren, wurde aber etwa zwischen 179 und 193 verfasst. Aus diesem Werk geht hervor, dass sowohl Bischof Zoticus von Komana, als auch Bischof Julianus von Apamea etwa um 175 gegen die Prophetin Maximilla auftreten. Eus., *H. E.*, 5, 16,16-17, p. 466. Ebenso berichtet Eusebius darüber, dass Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien (Bischof ca. 171-175), ebenfalls ein (mittlerweile verlorenes) Werk gegen die phrygische Häresie verfasste. Eus., *H. E.*, 5, 27, p. 388. Siehe dazu auch W. TABBERNEE, *False prophecy* (see n. 155), pp. 3-21; 38-40.

¹⁵⁸Tert., *Adv. Prax.*, 1,5, p. 100: „... *falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseuerando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit* ...“.

¹⁵⁹Tert., *Adv. Prax.*, 1,5, p. 100: „... *paracletum fugavit et Patrem crucifixit*.“

dafür Verantwortung trug.¹⁶⁰ Ob diese ebenso apologetische Gründe hat wie der Hinweis, der Bekenner habe es im Gefängnis nur eine kurze Zeit etwas „unbequemer“ gehabt,¹⁶¹ ist vor allem beim Letztgenannten gut möglich, beim Erstgenannten jedoch keineswegs zwangsläufig. Es ist jedoch auffällig, dass Tertullianus allein den römischen Bischof für den Rückruf der Friedensbriefe verantwortlich macht. Aus den Quellen geht erneut nicht hervor, wie der Prozess der Anerkennung bzw. Aberkennung im Detail aussah und inwiefern Viktor tatsächlich selbst dafür verantwortlich ist oder ob sich eine gemeinschaftliche Legitimation dahinter verbirgt. Viktor erscheint in der tertullianischen Darstellung jedenfalls als ausführende Instanz.

Es sticht hier erneut ins Auge, wie unkritisch Viktor bzw. das stadtrömische Presbyterkollegium mit Anderslehrenden umgeht. Als die stadtrömischen Ableger der „Phrygischen Propheten“ ihre Anerkennung erbitten, wird diese erteilt und es werden Friedensbriefe ausgestellt, wie es aus *Adversus Praxeas* eindeutig hervorgeht. Ob es ein Prüfverfahren gibt und wie ein solches im Detail aussieht, erfährt man nicht. Bis zu der Intervention des Praxeas sehen weder Viktor noch das Presbyterkollegium oder sogar der Autor der *Refutatio*¹⁶² einen Anlass, gegen sie vorzugehen. Es ist ebenso bezeichnend, dass die Kirchenleitung erst auf den Hinweis eines Externen reagiert und ihre Haltung ändert. Statt Eigeninitiative zu ergreifen, herrscht erneut Ignoranz bzw. traditionelles Gewährenlassen. Hier findet also das aus den Fällen von Florinus und Blastus gewonnene Bild wieder einmal auf kontrastierende Weise seine Bestätigung.

Die Pikanterie an der Geschichte ist lediglich, dass, während Viktor erfolgreich dazu angespornt wird, gegen die phrygische Häresie auf stadtrömischem Boden vorzugehen, ihm der Patripassianismus des Praxeas' überhaupt nicht verdächtig vorkommt. Er lässt sich von dem Kleinasiatischen Bekenner nicht nur in Sachen Neuer Prophetie beraten, sondern gibt ihm auch freie Hand bei seiner eigenen stadtrömischen Wirkung. Zumindest berichtet

160Tert., *Adv. Prax.*, 1,5, p. 100: „... falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseuerando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis reuocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare.“

161Einer ähnlichen Figur begegnet man auch in *De pudicitia*, als Tertullianus den Versuch unternimmt, den „katholischen“ Märtyrern die geistliche Autorität abzustreiten. Tert., *Pudic.*, 22,4-7 = Tertullianus, *De pudicitia*, ed. by E. DEKKERS, Turnhout, 1954 (CCSL 2), pp. 1281-1330, pp. 1328-1329.

162Seine ablehnende Haltung gegenüber den Neuen Propheten bringt der anonyme Autor in seiner Monumentalhäresiographie mit großer Eindeutigkeit zur Sprache. Vgl. *Refut.* 8, 19, pp. 237-238.

Tertullianus weder von einer römischen Phase der Auseinandersetzung noch lässt sich aus der *Adversus Praxean* deduzieren, dass dieser aus Rom „verjagt“ worden wäre.¹⁶³ Die modalistischen Ansichten gedeihen etwa gut zwei Jahrzehnte lang unbehelligt in Rom, bis der Autor der *Refutatio* sowie Calixtus unter dem Episkopat des Zephyrinus versuchen, dessen aktuellen Vertreter Sabellius zum Besseren zu bewegen.¹⁶⁴ Schließlich ergreift Calixtus als Bischof Disziplinarmaßnahmen und schließt Sabellius und seine Anhänger nach einem längeren Streit aus der Kirchengemeinschaft aus.¹⁶⁵ Angesichts weiterer Hinweise wäre für dieses Gedeihen die Erklärung, dass Viktor selbst monarchistische Ansichten vertrat und ihm deswegen die modalistischen Spekulationen des Praxeas nicht auffielen, nicht nur plausibel, sondern auch wahrscheinlich.¹⁶⁶

6. Die „Verbannung“ des Calixtus nach Antium

Die „Verbannung“ vom Bekenner¹⁶⁷ und späteren Bischof Calixtus (217?-222?) von Rom in die Hafenstadt Antium durch Bischof Viktor, wovon die *Refutatio omnium haeresium*¹⁶⁸ berichtet, bietet einen authentischen Einblick in die bischöfliche Handlungsweise aus erster Hand und aus unmittelbarer Nähe des Bischofs. Der anonyme Autor der *Refutatio* ist, im Gegensatz zu Calixtus, Viktor gegenüber durchweg positiv gesinnt.¹⁶⁹ Deshalb lässt sich hier von einer eingehenderen Prüfung des sonst oft polemisierenden Textes gänzlich absehen.

Die Vorgeschichte der „Verbannung“, die ebenfalls in der *Refutatio* überliefert¹⁷⁰ ist, lässt sich rasch nacherzählen: Der Sklave Calixtus führt Geldgeschäfte als *nummularius* für seinen Herren Carpophorus, ein christlicher Freigelassener des Kaiserhauses, aus. Als das Geschäft ins Wanken gerät, flieht er, wird jedoch von Carpophorus in der Hafenstadt Portus gefangen

¹⁶³Ein solcher Hinweis wäre natürlich für den Rhetoriker Tertullianus hochwillkommen gewesen.

¹⁶⁴*Refut.* 9, 11,1-2, pp. 245-246.

¹⁶⁵*Refut.* 9, 12,15, p. 248.

¹⁶⁶Siehe dazu R.M. HÜBNER, Ignatianen (see n. 149), pp. 29-30; 235.

¹⁶⁷Vgl. A. HANDL, „Bishop Callistus I. of Rome (217?-222). A Martyr or a Confessor?“, *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 18 (2014), pp. 390-419.

¹⁶⁸*Refut.* 9, 12,13, p. 248.

¹⁶⁹Viktor findet in der *Refutatio* gerade zweimal eine Erwähnung. In *Refut.* 9, 12,10, p. 247 wird er als der „selige Viktor“ (μακάριον Ούίκτορα) bei seiner Begegnung mit Marcia vorgestellt. Ferner wird er hier mit dem *terminus technicus* ἐπίσκοπος ausgezeichnet, der im Rahmen der *Refutatio* ein Alleinstellungsmerkmal darstellt, obwohl andere Bischöfe wie Irenäus, Zephyrinus oder Calixtus ebenfalls erwähnt werden. Das zweite Mal betritt er in der Calixtus-Affäre als rücksichtsvoller und einfühlsamer Oberhirte die Bühne. Vgl. *Refut.* 9, 12,13, p. 248.

¹⁷⁰*Refut.* 9, 12,1-14, pp. 246-248.

genommen. Seine Unternehmungen, die noch ausstehenden Gelder bei den jüdischen Debitoren einzutreiben, schlagen ebenfalls fehl. Er wird geschlagen und vor Fuscianus, dem damaligen *praefectus urbi* verklagt. Dieser verurteilt ihn zu *ad metalla*, einer *de facto* Todesstrafe, deren Vollstreckung auf Zeit ausgesetzt wird. Calixtus wird als *servus poena* nach Sardinien abtransportiert. Infolge der Befreiungsmision des Hyakinthus, eines engen Vertrauten und *cubicularius* von Marcia, der gottesfürchtigen Hauptkonkubine des Kaisers Commodus (180-192), kehrt er nun als Bekenner nach Rom zurück. Über die „siegreiche“ Wiederkehr des Freigelassenen *sine domino* sind aber nicht alle erfreut. Carpophorus, der nicht nur den Kapitalstock der Geldgeschäfte, sondern auch gleich einen gut ausgebildeten und jungen Sklaven verliert, ist über seine Anwesenheit ebenso wenig amüsiert wie die christlichen Kleinanleger, die ihre Investitionen ebenfalls abschreiben müssen. Selbst Bischof Viktor zeigt sich — nach der diesmal wohl tendenziösen Angaben der *Refutatio* — über den Fortgang „sehr betrübt“¹⁷¹. Doch seine pastorale Milde übersteigt seinen Ärger: „... mitleidsvoll, wie er war, hat er die Sache ruhen lassen“¹⁷², beteuert der Autor. Mit anderen Worten, er ignoriert das Problem. Erst als die Lage entgleist, weil „viele“ den Ex-Sklaven verdächtigen und auch Carpophorus offenbar immer vehementer protestiert, wird Viktor zum Handeln gezwungen. Da ihm nichts anderes übrig bleibt, als die Konfliktparteien voneinander zu separieren, schickt er, oder nach der Lesart der *Refutatio*, verbannt er den Bekenner nach Antium.¹⁷³ Selbst bei der „Verbannung“ lässt er sich von seiner pastoraler Weitsicht leiten und beschert dem „verbrecherischen“ Ex-Sklaven sogar monatliche Alimente.¹⁷⁴

Das in der *Refutatio* skizzierte Verhalten Viktors entspricht dem aus anderen Fällen bereits bekannten Muster und scheint daher symptomatisch zu sein. Vorerst schert sich der Bischof nicht im Geringsten um die Angelegenheit: Obwohl er angeblich wegen der Calixtischen Rückkehr verärgert ist, negiert er das Problem.¹⁷⁵ Er wird erst aktiv, als die Lage aus den Fugen gerät und die Aufruhr der Opponierenden nicht mehr zu ignorieren ist. Ebenfalls

171 *Refut.* 9, 12,13, p. 248: „οὐ παραγενομένου ὁ Οὐίκτωρ πάνυ ἤχθητο ἐπὶ τῷ γεγονότι ...“.

172 *Refut.* 9, 12,13, p. 248: „... ἀλλ’ ἐπεὶ εὐσπλαγχνός ἦν, ἡσύχαζε ...“.

173 *Refut.* 9, 12,13, p. 248: „... ἡσύχαζε· φυλασσόμενος δὲ τὸν ὑπὸ πολλῶν ὄνειδον — οὐ γὰρ ἦν μακρὰν τὰ ὑπ’ αὐτοῦ τετολημμένα —, ἔτι δὲ καὶ τοῦ Καρποφόρου ἀντιπίπτοντος, πέμπει αὐτὸν καταμένειν ἐν Ἀνθείῳ ...“.

174 *Refut.* 9, 12,13, p. 248: „... ὀρίσας αὐτῷ μηνιαῖόν τι εἰς τροφάς.“

175 *Refut.* 9, 12,13, p. 248: „οὐ παραγενομένου ὁ Οὐίκτωρ πάνυ ἤχθητο ἐπὶ τῷ γεγονότι, ἀλλ’ ἐπεὶ εὐσπλαγχνός ἦν, ἡσύχαζε ...“.

stereotypisch erscheint die Art und Weise der Intervention. Er versucht scheinbar nicht zu vermitteln, einen Kompromiss zu erarbeiten oder einen tragbaren Konsens zu finden. Vielmehr schafft er sich den Konflikt kurzerhand vom Hals, indem er den Bekenner Calixtus bei Gewährung monatlicher Alimente von der Bildfläche verschwinden lässt.

7. Auswertung der Fallstudien

Die Ausübung von Disziplinargewalt, die gerne als Zeichen des „monarchischen“ Episkopats verstanden wird, ist in den Quellen mehrmals mit dem Namen von Viktor in Verbindung gebracht. Die Fälle von Florinus, den Neuen Propheten und von Blastus sowie der Quartodezimaner liefern wenigstens ansatzweise halbwegs verwertbare Hinweise; das Schicksal von Theodotus aus Byzanz muss jedoch aufgrund von Quellenmangel gänzlich ausscheiden. An dieser Stelle darf und soll der Umgang Viktors mit Calixtus zusammen mit dem Wirken von Praxeas in Rom mitbedacht werden. Charakteristisch, ja fast schon stereotyp wirken die Muster, die sich aus diesen Nachrichten abgewinnen lassen. Presbyter Florinus, die stadtrömischen Vertreter der Phrygischen Propheten, Praxeas sowie die stadtrömischen Ableger der kleinasiatischen Quartodezimaner genießen in Rom während des Episkopats Viktors vorerst uneingeschränkte Freiheit. Der eine, Florinus, kann als ein Presbyter des Bischofs unbehelligt in aller Öffentlichkeit seine valentinianisch angehauchten Lehren propagieren. Ein anderer, Praxeas, kann sein modalistisches Denken sowie seine Lehren ohne Einspruch verbreiten, und dabei handelt er mit Sicherheit nicht im Verborgenen. Die Neuen Propheten erhalten nach der ablehnenden Haltung des viktorschen Vorgängers Eleutherus sogar Friedensbriefe; ihre Tätigkeit wird also von höchster Stelle gebilligt. Schließlich feiern die Quartodezimaner Ostern von allen wahrnehmbar an einem anderen Zeitpunkt als die dominikale Mehrheit Roms. Viktor zeigt sich in allen überlieferten Fällen gegenüber Abweichlern auffällig ignorant. Die auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommende Heterodoxie löst bei ihm offenbar keine erkennbaren Reaktionen aus, obwohl die Aufsicht — erst recht als „monarchischer“ Bischof — zu seinem Kompetenzbereich gehört. Die viktorsche Ignoranz findet sogar eine unmittelbare Bestätigung aus erster Hand, nämlich der dem Bischof wohlgesonnenen *Refutatio*. Viktor bleibt so lange passiv, bis er den Fall nicht mehr ignorieren kann. Dieses Muster wird ein einziges Mal gebrochen, bei der für jedermann leicht wahrnehmbaren

Heteropraxis der Quartodezimaner. Da hier keine anderslautende Nachricht vorliegt, muss man davon ausgehen, dass wohl die stadtrömische Kirchenleitung bzw. der Bischof das Verfahren einleitet. In mehreren Fällen bedarf jedoch Viktor einen externen Anstoß, um nicht zu sagen, Druck, damit er bzw. das gemeinschaftliche Leitungsgremium endlich die Initiative ergreift. Im Fall des Florinus ist es Irenäus, dem der Kragen platzt und der dem Presbyterkollegium, inklusive Viktor, nahelegt, den Presbyter abzusetzen. Für den Abbruch des Friedens mit der stadtrömischen Gefolgschaft der „Neuen Propheten“ sorgt hingegen der Neuankömmling aus Kleinasien. Praxeas stellt hier allerdings nur insofern einen Sonderfall dar, weil er der Einzige ist, der seine Lehrtätigkeit während seines Aufenthalts in Rom offenbar unbehelligt ausführen kann und darf. Es ist bezeichnend, dass weder er noch sein ungenierter Patripassianismus zur Debatte wird, geschweige denn einen Grund für eine Aufkündigung des Kirchenfriedens darstellt. Ähnliches Verhalten ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in einem überregionalen Kontext zu beobachten. In der vergleichsweise gut dokumentierten, interepiskopalen Phase des Streits erfährt man, dass diesmal nicht nur eine Einzelperson interveniert, sondern eine ganze Reihe von Amtskollegen Viktor mit „ziemlich scharfen“ Worten tadeln. Freilich lässt sich diese Angelegenheit *ad extra* sowie die massenhafte Bestürzung wegen der Übertretung eigener „Jurisdiktion“ nicht mit den sonstigen internen Affären vergleichen, geschweige denn gleichsetzen. Die Tendenz lässt sich aber auch hier wohl kaum verkennen. Denn es ist wahrscheinlich, dass Viktor den Kirchenfrieden mit Blastus und den Quartodezimanern in Rom sowie in Kleinasien wiederherstellt. Mit Blastus, Florinus, den Neuen Propheten sowie einschließlich der *Refutatio* liegen gleich vier¹⁷⁶ Fälle von externer Einflussnahme vor. Bemerkenswert ist allerdings weniger die Tatsache der Interventionen selbst, als die stereotype Konsequenz dieser versuchten Einflussnahmen: Die Einmischung von Außen wurde in drei Fällen mit Sicherheit und in einem Fall mit beachtlicher Wahrscheinlichkeit von Erfolg gekrönt. Ein Beispiel, welches das Gegenteil bestätigen würde, ist hingegen nicht bekannt.

Die Deutung des Befunds, besonders bezogen auf die Ignoranz bzw. auf das „Gewährenlassen“ ist allerdings alles andere als leicht. Denkbar wären hier Umstände wie mangelnde (theologische) Bildung, die Ausübung eines

¹⁷⁶Würden sich die Überlegungen von D. WANKE, Irenäus (see n. 33) als zutreffend erweisen und das Hauptwerk des Irenäus tatsächlich einen eindeutigen Rombezug aufweisen, würde sogar ein weiterer Fall für eine externe Intervention vorliegen. Siehe dazu auch n. 43.

„Toleranz-Verhalten gegenüber dem theologisch Anderslehrenden“¹⁷⁷, limitierte Möglichkeit der Wahrnehmung angesichts des Hauskirchenwesens bzw. nebeneinander florierender Christentümer, sowie schlichte Ignoranz. Eine genauere Bestimmung der Ursache wird allerdings dadurch erschwert, dass man aus der Wirkung in der Regel keine sicheren Rückschlüsse auf die Ursachen treffen kann und diese aus der Retrospektive auch nur bedingt gewonnen werden können. So ist es ohne zusätzliche Spuren oft kaum zu unterscheiden, ob z. B. Viktor bzw. die stadtrömische Kirche die heterodoxen Tendenzen nicht wahrnimmt, weil sie aus irgendeinem Grund daran gehindert wird, oder ob sie diese sehr wohl registriert, jedoch auf Gegenmaßnahmen verzichtet.

Angesichts der Blastus-Affäre liefert eine unbekümmerte Ignoranz als Erklärungsmodell nur partiell eine plausible Explikation für das Phänomen: Dort liegt die Initiative allem Anschein nach bei der römischen Kirche bzw. vielleicht bei Viktor selbst. Die Wahrnehmung von abweichenden Tendenzen wird durch die Diversität der in Rom angesiedelten Christentümer sowie durch das Hauskirchenwesen erschwert oder sogar verhindert. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass dieses Phänomen allein für die Duldung verantwortlich wäre. Aus den Quellen wird ersichtlich, dass die betroffenen Gruppen bzw. Lehrer überwiegend nicht insgeheim handeln: Florinus prahlt damit, Presbyter der römischen Kirche zu sein und veröffentlicht rege; Praxeas pflegt enge Kontakte zum Klerus und zum Bischof; die Neuen Propheten werden sogar durch den Bischof autorisiert; die Rückkehr der Bekenner, darunter auch Calixtus, aus Sardinien ist mit Sicherheit ein Großereignis für die stadtrömische Kirche und Blastus sowie die Quartodezimaner sind mit ihrer Feier am 14. Nisan auch nicht erst am Vorabend des Streits in Rom angekommen.

Einige Hinweise könnten wiederum darauf hindeuten, dass das theologische Reflexions- und Bildungsniveau von Viktor im niedrigeren Bereich anzusiedeln ist. Am ehesten dürfte hierfür der Causa Praxeas von Bedeutung sein, und zwar aus doppeltem Grund. Erstens scheint Viktor mit der Praxis seiner Vorgänger wohl bewusst gebrochen zu haben, als er den stadtrömischen Anhängern der Neuen Propheten die Friedensbriefe aushändigt. Mit anderen Worten, diese werden nicht als problematisch eingeschätzt. Zweitens erregt der Patripassianismus des Praxeas offenbar nicht die Gemüter. Ferner nimmt er

177Vgl. P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen (see n. 4), pp. 323–334, hier 323 ähnlich urteilt übrigens auch E. THOMASSEN, Orthodoxy (see n. 47), pp. 255–256.

auch nicht die valentinianisch angehauchten Lehren des Florinus wahr. Während also abweichende Lehren zu keinerlei Reaktion führen, ruft die Heteropraxis der Quartodezimaner die stadtrömische Kirchenleitung bzw. Viktor auf den Plan. Solide theologische Bildung ist hierfür nicht vonnöten, da es jedermann auffällt, wenn die gesendeten Eucharistiegaben (*fermentum*) in der Partnergemeinde(n) von niemandem entgegengenommen werden. Ferner wird der Idealbischof der *Refutatio* weder mit Bildung (aber auch nicht mit Unbildung) assoziiert, noch bedarf die calixtische Verbannung durch Viktor einer solchen. Das Bildungsniveau eines Bischofs dürfte allerdings selbst im Fall eines „monarchischen“ Episkopats nur eine bedingte Rolle gespielt haben: An seiner Seite stehen ja nicht nur seine Diakone, sondern auch ein ganzes Presbyterkollegium. Dem gesamten Klerus der stadtrömischen Bischofskirche in diesem Zusammenhang theologischen Dilettantismus zu unterstellen, ist zwar möglich, jedoch nicht besonders überzeugend. Insbesondere, weil z. B. auch der Autor der *Refutatio* mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits unter Viktor diesem Kreis angehörte. An seiner ausgezeichneten Bildung und seiner Sensibilisierung in Fragen der Rechtsgläubigkeit besteht nicht der geringste Zweifel.¹⁷⁸ Folglich muss der Verdacht auf das geringe Bildungsniveau als Ursache ausscheiden. Übrig bleibt als Modell nur noch das von P. Lampe vorgeschlagene, und zuletzt von E. Thomassen bezüglich Valentinus' noch einmal unterstrichene, traditionell stadtrömische Gewährenlassen übrig. Abgesehen vom Osterfeststreit lassen sich alle anderen bekannten Fälle nahtlos in diese Kategorie einordnen: So dürfen Florinus und die Neuen Propheten bis zu einem externen Hinweis grundsätzlich ungehindert in Rom wirken, Praxeas wird nicht einmal behelligt. Die Quartodezimaner bzw. Blastus gefährdet die sichtbare Einheit der Kirche an einer entscheidenden Stelle des christlichen Selbstverständnisses. Deshalb lässt sich die Initiative gegen diese auf die leichtere Wahrnehmbarkeit ihrer Heteropraxis zurückführen. Ähnliche Reminiszenzen klingen in der Calixtus-Affäre an. Dieser wird auch erst „verbannt“, als die Lage bereits zu eskalieren und der Konflikt merklich den inneren Frieden zu (zer)stören droht.

Unter dem Strich ist also eine monokausale Erklärung der viktorschen Zurückhaltung kaum möglich. Sie lässt sich im Wesentlichen auf zwei Faktoren verdichten: Auf die Zersplitterung stadtrömischer Christentümer sowie vor

¹⁷⁸Vgl. K. PREYSING, „Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 38 (1914), pp. 421–445; M. SIMONETTI, *Profilo* (see n. 7); C. SCHOLTEN, *Anliegen* (see n. 51).

allem auf die Weiterführung der bereits durch seinen Vorgänger gepflegten stadtrömischen „Toleranz“, oder vielleicht zutreffender, „Ignoranz“ gegenüber Heterodoxen. Eine Abweichung von dieser Tradition erfolgt nur dann, wenn externe Hinweise, in manchen Fällen sogar im- oder expliziter Druck, keine Alternative übrig lassen als das Band der Gemeinschaft zu durchtrennen. Was also die Disziplinarpraxis angeht, weicht Viktor von der Gepflogenheiten seiner Vorgänger¹⁷⁹ nicht in nennenswertem Maße ab. Dass sich die Hinweise zu dem Ergreifen von Disziplinarmaßnahmen häufen, liegt offenbar nicht an der geänderten Attitüde bischöflichen Selbstverständnisses.

8. Konklusionen und Ausblick

Welchen Konsequenzen ergeben sich für die Entwicklung der kirchlichen hierarchischen Strukturen während des Episkopats von Viktor in Rom im Allgemeinen und für das „monarchische“ Episkopat im Speziellen?

Die wohl bedeutendste Erkenntnis betrifft die Methodologie. Die bisher angewendete Prämisse, nach der die Ausübung von bischöflicher Disziplinalgewalt als zuverlässiger Indikator für gewachsene Alleinherrschaftsansprüche im Sinn eines „monarchischen“ Episkopats anzusehen ist, lässt sich anhand der Quellen um Viktor nicht verifizieren. Bereits aus den literarischen Hinterlassenschaften der irenäischen Intervention im Osterfeststreit, aber vor allem aus der Korrespondenz des Lyoner Bischofs während der Florinus-Affäre wird ersichtlich, dass die Ausübung von Disziplinalgewalt durch den Bischof nicht zwangsläufig mit deren Monopolisierung verbunden ist. Vielmehr muss man das Ergreifen von Disziplinarmaßnahmen sowie die zu einer Entscheidung führende Urteilsfindung als zwei voneinander separate Prozesse betrachten und zwei, vorerst voneinander getrennten Kompetenzbereichen zuordnen. Es steht zwar außer Zweifel, dass diese beiden Bereiche durch die sukzessive Aufwertung des Bischofsamtes miteinander verschmelzen und allerspätestens mit der staatlichen Privilegierung der Kirche als integrative Einheit miteinander verbunden sind. Bei einer Einschätzung der ersten beiden Jahrhunderte kann und darf man jedoch kaum von einer Machtkonzentration in der Hand des Bischofs ausgehen, geschweige denn eine solche als gottgegeben voraussetzen. Das heißt also, dass man nicht ohne eine eingehende Prüfung des Sachverhalts (sofern dies überhaupt möglich ist) aus der Ausübung von

179 Siehe dazu die Analyse bei P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen* (see n. 4), pp. 323–334.

Disziplinargewalt auf vermeidlich „monarchische“ Tendenzen schließen kann oder diese voraussetzen darf.

Es ist nicht weniger bedeutend, dass besonders die zeitgenössischen Quellen eine Konzentration der Disziplinargewalt in die Hände Viktors im Entscheidungsfindungsprozess gegenüber Anderslehrenden nicht belegen. Vielmehr gewinnt man angesichts der irenäischen Intervention in der Florinus-Affäre sowie in dem Streit mit den Quartodezimanern den Eindruck, dass die Urteilsfindung auch während des Episkopats von Viktor in kollektiver Verantwortung getragen und gemeinschaftlich legitimiert wird. Ebenfalls bezeichnend ist, dass keine der sonst zur Verfügung stehenden zeitgenössischen Quellen einen solchen Prozess in den ausschließlichen Zuständigkeitsbereich des Bischofs einordnen. Ganz anders sieht es bei Eusebius aus: Der Bischof von Caesarea geht selbstverständlich von einem bischöflichen Monopol in der Urteilsbildung sowie in der Ausübung von Disziplinargewalt aus. Der Kontrast könnte hier nicht deutlicher ausfallen. Konsequenterweise eignet sich die eusebianische Berichterstattung als Quelle zur Ermittlung von bischöflichen Befugnissen der vorkonstantinischen Periode nur dann, wenn sich diese auf Zitate von Zeitzeugen stützt. Sein Standpunkt reflektiert vielmehr die Verhältnisse seinerzeit und setzt eine bereits weit vorangeschrittene hierarchische Entwicklung vor. Ferner lässt sich seitens Viktors aus den Quellen keine Bestrebung erkennen, die darauf deuten würde, dass er gewollt gewesen wäre, seine repräsentative und exekutive Rolle als (einziger) Bischof auszuweiten oder solche anzuvisieren. Bemerkenswert ist allerdings, dass die Umsetzung der kollegial gefassten Beschlüsse, seien sie *ad extra* oder gar *ad intra* gerichtete Angelegenheiten, nur noch durch Viktor erfolgt. Er fungiert also nicht mehr nur als Sprecher der stadtrömischen Christen in externer Korrespondenz, wie dies bei den Vorgängern wohl der Fall ist.¹⁸⁰ Vielmehr repräsentiert er die stadtrömische Kirche gleichermaßen nach außen wie nach innen. Ferner wird die Exekutivgewalt, d. h. die Vollstreckung von gemeinschaftlich herbeigeführten Beschlüssen mittlerweile engstens mit dem Bischofsamt verbunden. Abgesehen von dieser — für die Entwicklung des stadtrömischen Bischofsamtes durchaus bedeutende — Kompetenzerweiterung folgt die Amtsführung von Viktor weitgehend dem Vorbild seiner Vorgänger. Er agiert ganz im Geist der für Rom typischen Gesinnung des Gewährenlassens. Mit Sicherheit lässt sich auch feststellen, dass das Episkopat von Viktor — wenn

180Ibid. pp. 339–341.

man geneigt ist, bei der etablierten Terminologie zu bleiben — als Monepiskopat¹⁸¹ zu determinieren ist. „Monarchisierende“ Tendenzen sind hier hingegen nicht zu erkennen.

Der übermütige, autoritäre und im voller Bewusstsein mit seinem Amtssitz prahlende Viktor, den man geneigt ist, aus der zweiten, überregionalen und interepiskopalen Phase des Osterfeststreit zu erkennen, zeigt nur die eine, und wie es scheint, nicht gerade die charakteristischste Seite einer Medaille. Aus den Quellen zu den gemeindeinternen Affären zeichnet sich ein überraschend divergentes, dafür aber recht einheitliches Bild ab. Dieses führt einen Bischof vor Augen, der sich wenig um doktrinäre Differenzen schert und noch weniger Ambitionen zeigt, Konflikte auszutragen oder die Grenzen der Rechtsgläubigkeit aus dem eigenen Bedürfnis heraus aufzuzeigen, wenn es um seine eigene Herde vor Ort geht. Man gewinnt tendenziell den Eindruck, dass Viktor eher von den Ereignissen bestimmt wird, als dass er selbst die Ereignisse bestimmt oder Initiative ergreift. Das trifft nicht nur auf die Florinus-Affäre sowie auf den Umgang mit den Neuen Propheten zu, sondern mit hoher Wahrscheinlichkeit auch auf das Finale des Osterfeststreits. Diese ignorant-zaghafte Haltung findet bei den vorerst ausgebliebenen Reaktionen Viktors im Kasus Calixtus eine weitere zeitgenössische Bestätigung. Angesichts seines Charakters, seines Verhaltens und seiner fehlender Freude an Initiativen fällt es erst recht schwer, seinen Namen mit innovativer und autoritärer Amtsführung sowie mit dem Anbruch einer neuen Ära im Zeichen der Monopolisierung bischöflicher Disziplinargewalt zu verbinden.

Zum Schluss muss noch gefragt werden, inwiefern die Begriffe „monarchischer Episkopat“ bzw. „Monepiskopat“ sinnvoll und gewinnbringend im Kontext der ersten drei Jahrhunderte zu verwenden sind. Denn sie sind offenbar kaum geeignet, die Komplexität der Verhältnisse, die nicht nur für Rom charakteristisch sein mögen, aber dort wenigstens ansatzweise fassbar werden, adäquat zu reflektieren. Dazu kommt noch, dass die Nutzung des

181Möglicherweise kann Viktor oder sein unmittelbarer Amtsvorgänger Eleutherus (175?-189?) als erster Monepiskopus von Rom gelten. Hermas schreibt noch mit Selbstverständlichkeit über Bischöfe in der Mehrzahl, wenn er sich über die stadtrömischen Lokalverhältnisse äußert. Vgl. etwa Hermas, *Die apostolischen Väter 1: Der Hirt des Hermas*, ed. by M. WHITTAKER, Berlin, 1956 (GCS Hermas), p. 11 = Herm., *Vis.*, 3,5,1. Noch gewichtiger ist hierfür das Zeugnis von Irenäus. Als der Lyoner das Beispiel der Friedfertigkeit unter den Amtsvorgängern von Viktor im Kontext des Osterfeststreits vor Augen führt, nennt er diese einschließlich Soterus (166?-175?) „Presbyter“. Eus., *H. E.*, 5, 24,14, p. 494-496: „... οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῆ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον ...“.

„monarchischen Episkopats“ für die ersten drei Jahrhunderte irreführend ist. Weiterhin sind keine der beiden Begriffe für die Antike belegt. Vielmehr hat man es im Fall des „monarchischen Episkopats“ mit einem Produkt des Neunzehnten Jahrhunderts zu tun, dessen konfessionalisierender Beigeschmack bis heute gut zu vernehmen ist.¹⁸² Ferner implizieren die beide Begriffe einen teleologischen Zug, da sie nicht nur eine lineare Entwicklung suggerieren, sondern auch gleich Momente von „schon“ bzw. „noch nicht“ markieren. Außerdem ist es fraglich, inwiefern die beiden Entwicklungsschritte tatsächlich so entscheidend und repräsentativ sind, dass sie ausgerechnet und ausschließlich einer dezidiert terminologischen Unterscheidung gegenüber anderen Elementen bedürfen. Schließlich lassen beide Begriffe offen (bzw. ist man dazu gezwungen, diese von Fall zu Fall individuell zu bestimmen, sofern das überhaupt möglich ist), wie die kollegialen und monarchischen Leitungselemente in dem jeweiligen Kontext miteinander ins Verhältnis gesetzt sind. Denn selbst in der Phase der staatlichen Privilegierung ab dem vierten Jahrhundert, als man mit einer weitgehenden Entfaltung monarchischer Amtsführung zu rechnen hat, bleiben beide Elemente in der Gemeindeleitung präsent. Die gerade genannten Defizite der Terminologie führen allzu oft dazu, dass gerade die Vielgestaltigkeit der Entwicklung auf diese Weise leicht aus dem Blick gerät. Um einerseits Missverständnissen und Fehlurteilen vorzubeugen und andererseits der Diversität des Prozesses Rechnung zu tragen, wäre eine terminologische Nuancierung bzw. Neuausrichtung ratsam.

Abstract: The emergence of the monarchianic episcopal model in Rome is tied to bishop Victor I. of Rome (189?-199?). His authoritative intervention in the Eastern-controversy but also the frequent exclusion of heterodox teachers from the church he presided **over** are commonly considered as the beginning of a new era in ecclesiastical government. Based on six case studies concerning the disciplinary actions traditionally attributed to him (Florinus, Theodotus, the Eastern-controversy, Praxeas and the New Prophets, Calixtus), this essay examines the circumstances, context and procedures to outline the role of Victor in each of these **se** processes. It argues that while the executive power was already clearly attributed to the bishop, the decision making process was still

¹⁸²Vgl. G. SCHÖLLGEN, Terminologie (see n. 10), p. 146, n. 1; P. BRUNS, „Der Monepiskopat im Briefkorpus des Ignatius von Antiochien“, in *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, ed. by T. BAIER, Berlin/New York, 2008, pp. 295–308, p. 295, n. 1.

collectively legitimated. Furthermore, two major tendencies are characteristic for his episcopacy: First, as his predecessors, he maintained the traditional virtue of “tolerance” towards heterodox teachers and teachings. Second, his efforts in the Eastern-controversy illustrate his desire for the (visible) unity of (some of) the Christianities in the City. The essay concludes with the necessity to develop a precise and distinctive terminology which is address the complexity of the developments adequately .