

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Hoffmann, Andreas

Cyprian von Karthago „Über das Herrengebet“. Aneignung des Vaterunsers in schwieriger Zeit
in: Hans-Ulrich Weidemann (Hrsg.), Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische
und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), ISBN 978-3-460-03264-4, S. 115–
141

Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2012

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2012

Ihr IxTheo-Team



Cyprian von Karthago „Über das Herrengebet“

Aneignung des Vaterunsers in schwieriger Zeit

Andreas Hoffmann, Siegen

Wohl kein anderes Gebet der christlichen Tradition ist so hoch geachtet, so intensiv gelebt, meditiert und bearbeitet worden wie das Vaterunser.¹ Als Wort des Herrn im Rahmen der Bergpredigt genoss es höchste Autorität, galt als Anleitung zum richtigen Beten und diente in seiner Kürze als Essenz christlicher Glaubensüberzeugung und Ethik. In den Formulierungen offen und auf das tägliche Leben bezogen hat es Menschen in allen Phasen der Christentumsgeschichte angesprochen und zum Leben aus dem Glauben inspiriert. Daher überrascht es nicht, dass es nicht nur in privater Glaubenspraxis, sondern auch schon früh im liturgischen Leben fest verankert ist und hier insbesondere in der Taufspendung und -katechese eine wichtige Rolle spielt.

Die für uns greifbare Geschichte der Auslegung und theologischen Aufarbeitung beginnt mit Tertullians Schrift *de oratione* im Übergang vom zweiten zum dritten Jahrhundert.² Etwa eine Generation später widmet Cyprian von Karthago dem Herrengebet eine eigene kleine Schrift. In vielem folgt er dem „Meister“ Tertullian³, setzt aber doch eigene Akzente.⁴ Hierfür dürften vor

¹ Zum Überblick über die Entstehung und ntl. Grundlagen sowie die Rezeptionsgeschichte vgl. nur U. LUZ / M. SEITZ, Art. Vaterunser, in: TRE 34 (2002) 504-529.

² Zur Vaterunserauslegung in der frühen Kirche vgl. bes. M.-B. v. STRITZKY, Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur (MBT 57), Münster 1989; K. B. SCHNURR, Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jh., Freiburg 1985 (FThSt 132); K. A. STEVENSON, *The Lord's Prayer. A Text in Tradition*, Minneapolis 2004; mit Focus auf den frühen Auslegungen D. R. STUCKWISCH, *Principles of Christian Prayer from the Third Century. A brief Look at Origen, Tertullian and Cyprian with Some Comments on Their Meaning for Today*, in: *Worship* 71 (1997) 2-19.

³ Vgl. Hieron., *vir. ill.* 53. Er soll ihn täglich gelesen haben, erwähnt ihn aber – wohl wegen seiner Zugehörigkeit zu den Montanisten – namentlich nie.

⁴ Cyprians Schrift ist ausführlich behandelt von M. RÉVELLAUD, *Saint Cyprien. L'Oraison dominicale. Texte, traduction, introduction et notes*, Paris 1964, zum Verhältnis zu Tertullians *de oratione* ebd. 3-7. Vgl. weiter SCHNURR, Hören und Handeln 45-64, zum Verhältnis Cyprians zur tertullianischen Schrift ebd. 60-64; STEVENSON, *The Lord's Prayer* 32-35; B. SIMOVIC, Le „Pater“ chez quelques Pères Latins II. Saint Cyprien (190-258), in: *La France franciscaine* 31 (1938) 245-264. Zur Schrift Tertullians vgl. bes. D. SCHLEYER, Einleitung, in: *Tertullian, De baptismo. De oratione. Von der Taufe. Vom Gebet* (FC 76), Turnhout 2006, 11-13.19-27.109-150 (Lit.).

allem zwei grundlegende Unterschiede verantwortlich sein. Zum einen sind die Existenzbedingungen der Christen in Nordafrika deutlich verändert, nachdem unter Decius zum ersten Mal eine reichsweite, behördlich kontrollierte Opferkampagne durchgeführt wurde, die alle Reichsbewohner erfasst. Hier wird das Christentum erneut und verschärft für den römischen Staat als „Problemgruppe“ deutlich. Die Schriften Cyprians zeigen sehr eindringlich, welche weitreichenden Folgen die Maßnahmen des Decius für das private und gemeindliche Leben hatten. Zum anderen ist die Perspektive des Autors gegenüber Tertullian verändert. Cyprian schreibt als Gemeindeleiter, der sich für das Wohl und Seelenheil der ihm anvertrauten Christen vor dem Herrn verantwortlich weiß. Daher sieht er es als seine zentrale Aufgabe an, die Gemeindemitglieder über die sittlichen Forderungen des christlichen Glaubens zu unterrichten und sie zu deren Einhaltung anzuhalten, damit sie auf dem Weg, der mit der Taufe begonnen hat, bleiben und schließlich zum Heil gelangen können.⁵

Hierfür bietet die Vaterunserauslegung Cyprians ein deutliches Beispiel. Da sie sich ausschließlich dem Herrengebet widmet, wird der Kontext der Bergpredigt nicht explizit thematisiert. Er ist dem Autor aber durchaus bewusst. Bezüge zeigen sich etwa darin, dass die Mitteilung des Gebetes als „Belehrung“ charakterisiert wird.⁶ Hier klingt Lk 11,1 an, dies entspricht aber zugleich der matthäischen Szenerie der Bergpredigt (Mt 5,2). Im Zusammenhang mit der richtigen Haltung des Beters verweist Cyprian auf das „Gebot“, im Verborgenen zu beten und nicht wie die Heiden wortreich zu „plappern“ (Mt 6,6f.). Auch die Ethik nimmt Grundsätze der Bergpredigt auf; besonders deutlich zeigt sich dies etwa in der Forderung nach Feindesliebe⁷ oder der Empfehlung, lediglich für den täglichen Bedarf vorzusorgen und sich auf den Vater zu verlassen (Mt 6,31-34)⁸. Dass bei dieser Belehrung und Mahnung Allgemeines und Situationsspezifisches zusammenfließen, liegt auf der Hand. Damit bietet die Schrift ein wertvolles Zeugnis für die Interpretation und Aneignung des Herrengebets unter den sehr schwierigen Bedingungen, in denen

⁵ Vgl. R. NOORMANN, *Ad salutem consulere*. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens (FKDG 99), Göttingen 2009, 11-16, bes. 14f. Entscheidend für das Verständnis Cyprians sei, „wie er christliche Existenz in der Zeit zwischen Taufe und Vollendung grundsätzlich wahrnimmt“ (14). Die Verbindung dieses Ansatzes mit seinem Amtsverständnis und seiner „römischen“ Prägung führe zu der Konzentration auf praktische Fragen christlicher Existenz.

⁶ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 2 (13-18); 3 (29f.) u.ö. – Die Schriften Cyprians werden im Folgenden nach den Ausgaben des *Corpus Christianorum*. *Series Latina* (CCL) zitiert: *domin. orat.*, *Donat.*, *mort.*, *Demetr.*, *elem.*: CCL 3A; *testim.*, *laps.*, *unit. eccl.*: CCL 3; *ep.*: CCL 3B-C. In Klammern werden ggfs. die Zeilen nach der Zählung der jeweiligen Ausgabe aufgeführt.

⁷ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 17.

⁸ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 19.21.

Christen zur Mitte des dritten Jahrhunderts im römischen Nordafrika ihren Glauben zu leben versuchen.

1 Historischer Kontext

Cyprian ist ein Aussteiger. Ein Mann aus gutem Haus, Mitglied der höheren Gesellschaft Karthagos – immerhin nach Rom die zweitgrößte und bedeutendste Stadt im Westen des römischen Reiches – mit belastbaren Verbindungen zu Mitgliedern des Ritter- und Senatorenstandes⁹, die sehr auf den Umgang mit ihresgleichen achten, wohlhabend, rhetorisch und juristisch geschult, philosophisch gebildet, kehrt der Gesellschaft den Rücken und wird Christ.¹⁰ In einer Gesellschaft, die dem Christentum mehr als zurückhaltend, ja vielfach feindlich gegenübersteht und bald zur Verfolgung übergehen wird, bedeutet dies das Ende aller weltlichen Karriere. Cyprian ist sich dessen völlig bewusst. Er nimmt den Ausstieg nicht widerwillig in Kauf, sondern bejaht ihn und sieht darin die notwendige Konsequenz der Taufe. In seiner Schrift „An Donatus“ gibt er seinem Schritt das Gepräge einer Konversion zu einem philosophisch-enkratischen Lebensideal aus christlicher Motivation. Christ zu sein bedeutet Absage an die „Welt“.¹¹ Persönliche Konsequenz ist auch, das eigene Vermögen (zum großen Teil) der Gemeinde zur Verfügung zu stellen. Der Ausstieg wird dann aber doch schnell zu einem Aufstieg in christlichem Kontext. Schon bald nach seiner Taufe wird Cyprian Presbyter und schließlich Bischof. Offenbar unterstützt ihn dabei vor allem das Gemeindevolk, das sicherlich von dem Mann aus besseren Kreisen beeindruckt ist und in ihm einen *patronus* sieht, von dem finanzielle Unterstützung und Schutz zu erwarten sind.¹² Bei einigen Presbytern bleiben dagegen Vorbehalte und wohl auch

⁹ Vgl. Pontius, *vita Cypr.* 14,3: Selbst im Arrest besuchen ihn immer wieder „*plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis, sed et saeculari nobilitate generosi*“, die ihm zur Flucht raten und Unterschlupf gewähren wollen.

¹⁰ Zur Biographie Cyprians vgl. u.a. M. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge (Mass.) 1975; G. W. CLARKE, *Cyprian. A brief biography*, in: CCL 3D (1999) 679-690; A. HOFFMANN, Art. *Cyprian von Karthago*, in: LACL (3 2002), 169-174; ders., *Cyprian. Theologie des Bischofsamtes*, in: W. Geerlings (Hrsg.), *Theologen der christlichen Antike*, Darmstadt 2002, 33-52; A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, bes. 2-22.

¹¹ Vgl. bes. *Cypr.*, Donat. 3f. Die „Welt“ ist der diesseitige, nichtchristliche Lebensbereich, der von den herkömmlichen materiellen Werten bestimmt ist und in dem „das Böse“ bzw. der „Teufel“ (*diabolus*) wirkt, vgl. z.B. *domin. orat.* 27 (505f.; 509-512); „*saeculum*“ (samt *saecularis*) als vorrangige Bezeichnung der „Welt(zeit)“ ist über 190mal im Werk Cyprians belegt.

¹² Vgl. Pontius, *vita Cypr.* 5; *Cypr.*, ep. 43,1,2; 43,4,1. Zur Bedeutung des Patronats vgl. (teils überinterpretierend) u.a. C. A. BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as patron. A social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, Diss. Yale University 1988; J. P. BURNS, *Cyprian the bishop*, London 2002.

Enttäuschung, weil ihnen der erst kürzlich Getaufte vorgezogen worden ist. Mit der Wahl zum Bischof übernimmt Cyprian die Aufgabe der Gemeindeleitung, die er in der Verantwortung vor dem richtenden Herrn und zugleich im Geist eines römischen Magistrats zu erfüllen sucht. Als Bischof ist er in jeder Beziehung der „Vorgesetzte“ (*praepositus*)¹³, d.h. die disziplinarische und organisatorische Leitungsinstanz. Er ist der „Hirte“ (*pastor*), der die Herde geistlich zu führen hat, indem er die Heilige Schrift auslegend verkündet und dabei auch Orientierung für das richtige Verhalten gibt. Er sorgt für das geistliche Wohl durch Vollzug der Sakramente. Durch die Spendung der Taufe ist er der „Vater“ (*pater*) der zum neuen Leben Berufenen. Er schließt bei schweren Verstößen gegen die göttlichen Gebote Sünder aus der Gemeinde aus, nimmt sie aber auch durch Vollzug der Buße wieder in die Gemeinschaft auf. Weil es aber außerhalb dieser Gemeinschaft aus der Sicht Cyprians und seiner Gemeinde kein Heil gibt¹⁴, entscheidet der Bischof im geistlichen Sinn über Leben und Tod. Er ist der „Steuermann“ (*gubernator*), der den Kurs bestimmt und die Gemeinde durch die Zeiten zu ihrem Ziel zu lenken hat. Er ist schließlich der „Priester“ (*sacerdos*), der der Eucharistie voransteht und stellvertretend für die Gemeinde Gott ehrt und anruft.

Die entscheidende Bewährungsprobe kommt auf den Bischof schon sehr bald nach seiner Wahl zu. Als Decius nach seiner Machtübernahme von allen Bewohnern des römischen Reiches die Teilnahme an Opfern für die Götter verlangt, um in der Krise des römischen Reiches die göttliche Unterstützung wiederzugewinnen und zugleich ein Zeichen der Loyalität zu seiner Herrschaft zu erhalten, und diese Teilnahme behördlich überwachen lässt, verlässt Cyprian die Gemeinde und versteckt sich in der Nähe Karthagos. Auch wenn die Flucht grundsätzlich aus christlicher Sicht ein akzeptabler Weg ist, dem Opfervollzug auszuweichen, ist sie doch für einen Bischof ein höchst problematischer Schritt, da seine Gemeinde gerade in dieser Situation seine organisatorische, sozial-karitative und geistliche Führung dringend benötigt. Aus Sicht seiner Kritiker wie offensichtlich auch aus der Sicht des stadtrömischen Klerus¹⁵ versagt Cyprian in dieser Bewährungssituation. Er selbst rechtfertigt

¹³ Vgl. Cypr., ep. 66,5,1 gegen die Vorwürfe eines Bekenners: Falls er seit seiner Flucht nicht rechtmäßig im Amt war, „*ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec deus sacerdotem.*“

¹⁴ Vgl. Cypr., ep. 73,21,2: „... *quia salus extra ecclesiam non est*“; 4,4,3; unit. eccl. 6; dazu A. HOFFMANN, Die Kirche – einig, heilsnotwendig, auf das göttliche Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago, in: J. ARNOLD / R. BERNDT SJ / R.M.W. STAMMBERGER (Hrsg.), Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die frühe Neuzeit (FS H.J. Sieben), Paderborn 2004, 371f.

¹⁵ Vgl. Cypr., ep. 8. Die Deutung des Briefes ist zwar umstritten, doch spricht m.E. alles dafür, insbesondere ep. 8,1 mit dem abschließenden Bezug auf Joh 10,11f. als ironisch

sein Verhalten mit dem Hinweis, dass er als stadtbekannte Persönlichkeit durch seine Anwesenheit in Karthago eine zusätzliche Gefahr für die Gesamtgemeinde dargestellt hätte und dass er gerade durch sein „Beiseitreteten“ (*secedere*)¹⁶ – Cyprian spricht selbst nie von „Flucht“ – in der Lage gewesen sei, allen Amtspflichten nachzukommen.¹⁷ Durch den Rückhalt bei den nordafrikanischen Kollegen und dann auch in der römischen Gemeinde¹⁸ kann sich Cyprian im Amt halten. Die Kritik schwelt in Karthago aber weiter. In der Frage, wie mit den „Gefallenen“ (*lapsi*) umzugehen ist, versagt ein Teil des in der Stadt verbliebenen Klerus dem Bischof den Gehorsam. Es kommt zur Gemeindespaltung, die Cyprians Rückkehr wohl bis in den April oder Mai 251 verzögert. Erschwerend kommt hinzu, dass sich im Frühjahr 251 auch die römische Gemeinde zwischen Novatian und Cornelius spaltet und dies auch in Karthago die Differenzen vermehrt.

Damit sieht sich Cyprian vor massive Probleme gestellt. Vordringlich muss in der *lapsi*-Frage in Absprache mit den nordafrikanischen Kollegen sowie dem römischen Klerus eine einheitliche Regelung gefunden werden, die auch von der eigenen Gemeinde akzeptiert wird, und die Spaltung der Gemeinde muss beseitigt werden. Während Cyprian die Regelung der *lapsi*-Frage für die Zeit nach der Rückkehr aufhebt, geht er noch aus dem Versteck gegen die Gemeindespaltung durch die Exkommunikation des Felicissimus und seiner Anhänger vor. Die kurz nach seiner Rückkehr einberufene nordafrikanische Synode bestätigt diese Maßnahme.¹⁹ Damit ist für Cyprian der entscheidende Schritt getan, seine Stellung als Gemeindeleiter zu behaupten. Er kann sie schnell festigen und das Gemeindeleben wieder in geordnete Bahnen lenken. Aber schon bald kommen neue Herausforderungen auf ihn zu. Im folgenden Jahr greift eine Epidemie (vermutlich Pest) auf die Provinz Africa über und fordert in der Stadt Karthago wie auch in der christlichen Gemeinde zahlreiche Opfer. Hinzu kommt, dass 253 unter Gallus erneut Angst vor staatlichen Repressionen aufkommt.

unterlegte Kritik am Verhalten Cyprians zu lesen; vgl. S. DELÉANI, Saint Cyprien. Lettres 1-20. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris 2007, 365-371.

¹⁶ Vgl. Cypr., ep. 16,4,1 (69); 20,1,2 (11); so auch gleich zu Beginn des römischen Schreibens ep. 8,1,1 (2).

¹⁷ Vgl. Cypr., ep. 20,2f. Die karthagische Bevölkerung fordert namentlich seine Hinrichtung, vgl. ep. 14,1,2 (20-22); 59,6 (163-165). Der römische Klerus bezeichnet ihn als *persona insignis*, vgl. ep. 8,1,1 (4).

¹⁸ Vgl. Cypr., ep. 30 (römischer Klerus) und 31 (Bekenner).

¹⁹ Cyprian exkommuniziert Felicissimus wohl im März 251, vgl. ep. 41, dazu G. W. CLARKE, The Letters of St. Cyprian of Carthage 2. Letters 28-54 (ACW 44), New York 1984, 200f.; zur Bestätigung Cypr., ep. 45,4,1; 59,9.

2 Abfassungszeit, Adressaten und Intention

In diesen Gesamtkontext ist Cyprians Schrift über das Herrengebet einzuordnen. Für eine sichere Datierung gibt die Schrift selbst kaum Anhaltspunkte. Im Allgemeinen folgt man in der relativen Chronologie der Übersicht der cyprianischen Traktate, die der Diakon Pontius kurz nach dem Märtyrertod Cyprians in seiner *vita et passio Cypriani* gibt.²⁰ Demnach folgt Cyprians Vaterunser-Auslegung auf die Schriften „Über die Gefallenen“ (*de lapsis*) und „Über die Einheit der katholischen Kirche“ (*de unitate ecclesiae catholicae*), die Cyprian vielleicht noch im Versteck verfasst; nach seiner Rückkehr verliest er sie vor der Gemeinde sowie wohl auch bei der kurz darauf folgenden Synode und sendet Kopien nach Rom.²¹ An die Auslegung des Herrengebets schließt sich nach Pontius die apologetische Schrift „An Demetrian“ an, in der Cyprian das Christentum gegen den Vorwurf verteidigt, für die bedrohliche Lage des Imperium, Kriege, Seuchen, Dürre, Missernten, ja für alles Unglück der Gegenwart durch die Missachtung der Götter verantwortlich zu sein. Hintergrund sind die vielfältigen Krisenerscheinungen in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Eine sichere Datierung ist schwierig. Ein *terminus post quem* ergibt sich, wenn man Cyprians Hinweis auf die göttliche Rache an denen, die Christen gequält haben, auf den Untergang des Decius im Juni 250 bezieht.²² Möglicherweise ist dann aber die um sich greifende Epidemie der Anlass. Sicher trifft das auf Cyprians Schrift „Über die Sterblichkeit“ (*de mortalitate*) zu.²³ Der Bischof versucht den Gläubigen die Angst vor dem Tod zu nehmen, indem er ihn aus christlicher Hoffnung als Überschritt zum ewigen Leben deutet. Er muss aber auch die sozialen Folgen der Epidemie auffangen und vor allem für die Pflege von Kranken sowie die Unterstützung von verwaisten Kindern und Alleinstehenden sorgen. Daher erinnert er seine Gemeinde an die Pflicht, Notleidende durch Almosen zu unterstützen – ein Aufruf, der ebenfalls aus dieser Zeit (wohl als ausgearbeitete Predigt) schriftlich überliefert ist (*de opere et eleemosynis*).

Unter diesen Voraussetzungen wird Cyprians Vaterunser-Auslegung allgemein auf Ende 251 bis (eher) 252 datiert.²⁴ Abweichend hat RÉVEILLAUD

²⁰ Vgl. Pontius, *vita Cypr.* 7.

²¹ Vgl. *Cypr.*, ep. 54,4. Zumindest *laps.* wendet sich an die Gemeinde und dürfte zunächst in ihr verlesen worden sein; ähnliches kann man auch für *unit. eccl.* vermuten. Beide können dann ein zweites Mal vor den versammelten Kollegen verlesen worden sein; vgl. CLARKE, *Letters* 2,301f.; P. SINISCALCO, *Introduction*, in: *Cyprien de Carthage, L'Unité de l'Église (de ecclesiae catholicae unitate)* (SC 500), Paris 2006, 22-35.

²² Vgl. *Cypr.*, *Demetr.* 17.

²³ Vgl. *bes. Cypr.*, *mort.* 14 mit Bezug auf die Krankheitssymptome.

²⁴ Vgl. z.B. G. W. CLARKE, *Chronological table*, in: *CCL* 3D (1999), 708; H. GÜLZOW, *Caecilius Cyprianus*, in: K. SALLMANN (Hrsg.), *Die Literatur des Umbruchs. Von der*

für eine Frühdatierung in das erste Viertel des Jahres 250 plädiert.²⁵ Er begründet seine These mit folgenden Argumenten: Die Verfolgung habe begonnen, doch seien noch keine Auseinandersetzungen um die Wiederaufnahme der *lapsi* zu erkennen; insgesamt sei die Atmosphäre (noch) ruhig. Beim Thema „Einheit der Kirche“ sei lediglich die Ortskirche im Blick, daher müsse eine Abfassung vor dem Novatianischen Schisma angenommen werden. Zudem beobachtet er eine Reihe von Parallelen mit ep. 11 (April 250), die er als Hinweis auf eine gleichzeitige Abfassung wertet. Tatsächlich gibt es aber insbesondere in den Schriftziten ebenso deutliche Berührungspunkte mit *de ecclesiae catholicae unitate*.²⁶ Zudem ist die Schrift deutlich stärker, als RÉVEILLAUD es einschätzt, durch die Einheitsproblematik geprägt.²⁷ Auf diesen Punkt wird im Folgenden zurückzukommen sein.

Adressat ist eine christliche Leser-/Hörerschaft. Cyprian verwendet konstant die Anrede „*fratres dilectissimi*“.²⁸ Die Bezeichnung „*frater*“ ist die kirchlicher Tradition entsprechende Bezeichnung für den (getauften) Christen. Die Anrede „*fratres (dilectissimi / carissimi)*“ findet sich daher bei Cyprian in nahezu allen Traktaten, die vermutlich (teilweise) aus einer Predigt hervorgegangen sind oder zumindest den Charakter einer Predigt haben, wie auch in zahlreichen Briefen, deren Adressaten variieren. Die Anrede kann je nach Kontext Bischofskollegen, Mitglieder des Ortsklerus, die Gemeinde insgesamt²⁹ oder Teilgruppen bis hin zu Einzelpersonen bezeichnen.

Aufgrund der Beobachtung, dass die Taufe in der Argumentation ein zentraler Bezugspunkt ist, hat RÉVEILLAUD die Auffassung vertreten, dass sich die Schrift an die gerade neu Getauften wendet.³⁰ Tatsächlich spielt das Vaterunser im Kontext der Taufe in der Alten Kirche eine wichtige Rolle.³¹ Da-

römischen zur christlichen Literatur. 117 bis 284 n. Chr. (HAW 8,4), München 1997, § 478,14.

²⁵ Vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 36-41.

²⁶ Vgl. den Index in: Cyprien, L'unité de l'église (SC 500), Paris 2006, 317.

²⁷ Vgl. DELÉANI, Lettres 221 mit Anm. 56; G. W. CLARKE, The Letters of St. Cyprian of Carthage 1. Letters 1-27 (ACW 43), New York 1984, 239; vgl. unten Abschnitt 6.2.

²⁸ Cyp., domin. orat. 1.3.6.7.9.10 usw., abschließend 36, vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 44.

²⁹ Entsprechend ist „*fraternitas*“ die gängige Bezeichnung der Gemeinde als Gemeinschaft der Christen vor Ort. Vgl. A. HOFFMANN, Kirchliche Strukturen und römisches Recht bei Cyprian von Karthago (RSWV 92), Paderborn 2000, 153 mit Verweis auf M. DUJARIER, L'Église-fraternité 1.1. Les origines de l'expression „adelphotès-fraternitas“ aux trois premiers siècles du christianisme, Paris 1991.

³⁰ Vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 41-51. Er versucht hier von den Verhältnissen bei Augustinus zurückzuschließen und geht dabei davon aus, dass die Vaterunserkatechese in der Oktav nach Ostern vor den neugetauften „Anfängern“ im Glauben gehalten wurden, die noch nicht in der vollen Gemeinschaft mit der restlichen Gemeinde standen (vgl. bes. ebd. 47f.). Vgl. dazu unten Anm. 40.

³¹ Vgl. A. FÜRST, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008, 118f.120f.195 mit weiterer Literatur. Das Vaterunser ist Teil der Eucharistie, dort

her liegt es durchaus nahe, dessen Auslegungen diesem Kontext zuzuweisen. So werden auch Tertullians Ausführungen „Über das Gebet“ (*de oratione*), die sich im ersten Teil dem Vaterunser zuwenden und zu denen Cyprians Schrift deutliche Parallelen aufweist, in diesem Kontext verortet.³² Tertullians Schriften über die Taufe (*de baptismo*) und über das Gebet (*de oratione*) wenden sich offenbar beide primär an Täuflinge, wengleich auch bereits hier die Getauften allgemein mit anvisiert sind.³³ Hierfür spricht insbesondere, dass die Anrede „*benedicti*“ von orat. 1,4 in bapt. 20,5 ihren Wiederhall findet. Hier sind, wie bereits aus dem Gesamtzusammenhang deutlich ist, die Täuflinge gemeint. Auf sie wartet die Gnade Gottes („... *quos gratia dei expectat*“). Nachdem sie dem „Bad der neuen Geburt“ entstiegen sind, breiten sie zum ersten Mal zusammen mit der Gemeinde die Hände zum Gebet aus. Hier dürfte (auch) das Vaterunser gemeinsam gesprochen werden.³⁴ Das Gebet setzt die Sohnschaft, die mit der Taufe beginnt, voraus; Taufe und Vaterunser stehen also theologisch in einem engen inneren Zusammenhang.³⁵ Die vorbereitende Auslegung des Vaterunsers gegenüber den Täuflingen ist daher eine „katechetische Notwendigkeit“.³⁶ Sie hatte unmittelbar vor der Taufe ihren Platz.³⁷ Dasselbe gilt offenbar auch für die Zeit Augustins.³⁸ Daher kann man dies auch für die Zeit Cyprians annehmen. Dennoch unterscheidet sich Cyprian in der Anrede der Adressaten deutlich von Tertullian. Cyprians Vaterunserauslegung dürfte sicherlich ihre Wurzeln in der Taufkatechese haben, richtet sich aber deutlich an bereits getaufte Christen.³⁹ Wenn sich Tertullian primär an Taufbewerber wendet und auch darüber hinaus auch die Gesamtge-

auch wichtig wegen der Vergebungsbitte, vgl. FÜRST, Liturgie 244f. Vgl. weiter W. RORDORF, The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church, in: StLi 14 (1980/81), 1-19; R. TAFT, The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy. When and Why?, in: Ecclesia Orans 14 (1997) 137-155; G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: K. F. MÜLLER / W. BLANKENBURG (Hrsg.), Der Taufgottesdienst (Leiturgia 5), Kassel 1970, 63-86.

³² Vgl. SCHLEYER, Einleitung 11-13.

³³ Vgl. SCHLEYER, Einleitung 11.19f.

³⁴ Vgl. SCHLEYER, Einleitung 13 mit Anm. 16.

³⁵ SCHLEYER, Einleitung 13: „Tertullian stellt ... einen Begründungszusammenhang zwischen der Taufe und dem Vaterunser her“. Dieser ist auch bei Cyprian erkennbar, vgl. SCHLEYER ebd. 13 Anm. 15; SCHNURR, Hören und Handeln 48.

³⁶ SCHLEYER, Einleitung 19.

³⁷ Vgl. SCHLEYER, Einleitung 27-31, bes. 30.

³⁸ Vgl. Aug., s. 228,3, dazu FÜRST, Liturgie 118f.; V. GROSSI, Art. Baptismus, in: AL 1 (1986-1994) 588. Zum Ganzen vgl. V. GROSSI, Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino, in: Augustinianum 20 (1980) 205-220.

³⁹ Vgl. Cyr., domin. orat. 12 (197-199): „... *id petimus et rogamus, ut qui in baptismo sanctificati sumus in eo quod esse coepimus perseueremus*“; weiter ebd. 9 (133-135): Die Anrede an den „Vater“ setzt die „Sohnschaft“, die „Wiedergeburt“, den Status des „neuen Menschen“, der von Gott wiederhergestellt ist, voraus; 10 (154f.); 23 (442f.).

meinde im Auge hat, scheinen bei Cyprian die Perspektiven zumindest vertauscht.

Dies wird durch einen zweiten Aspekt erhärtet. Für den unmittelbaren Taufkontext wird auch auf die häufige Verwendung von *coepisse* zur Bezeichnung verschiedener Aspekte christlicher Existenz verwiesen; der hierdurch zum Ausdruck gebrachte inchoative Aspekt erkläre sich durch die Situation, dass der Bischof Taufbewerber bzw. Neugetaufte vor Augen habe.⁴⁰ Demgegenüber ist zu bedenken, dass die Taufe ein zentraler Bezugspunkt im gesamten Denken und Werk Cyprians ist. In der Taufe wird der Einzelne zu einem neuen Leben geboren, das im Eschaton seine Erfüllung findet. Damit steht die christliche Existenz in der Spannung zwischen dem „Schon“ des neuen Lebens, das mit der Taufe begonnen hat, dem „Jetzt“, in dem sich der Christ bewähren muss, und der Zukunft, in der die Erfüllung aller Verheißungen erhofft wird. In der Gegenwart muss der Christ durch die Nachfolge (*sequi*), d.h. durch den Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten und durch den Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte, in dem „fest bleiben“ (*perseuerare*), was in der Taufe begonnen (*coepisse*) hat, damit er schließlich zum Heil gelangt (*peruenire ad salutem*).⁴¹ Dem Bischof kommt die besondere Verantwortung zu, die Gemeindemitglieder während ihres gesamten Lebens auf diesem Glaubensweg zu unterstützen und jedes Abirren zu verhindern. Der Glaube muss sich täglich in der Praxis wie z.B. im Teilen mit den Armen und der fortschreitenden Distanzierung von der Welt bewähren⁴² – und eben dabei hilft auch das tägliche Gebet des Vaterunsers.⁴³ Dieser Appell beschränkt sich aber nicht allein auf die Taufbewerber oder Neugetauften, sondern gilt allen getauften Christen. Die Bezüge auf die Taufe gehören somit zu den Grunddaten der christlichen Anthropologie Cyprians und zwingen daher nicht zur Einschränkung des Adressatenkreises auf Täuflinge.

Insgesamt hat die Schrift den Charakter einer verschriftlichten Katechese. Sie will das Herrengebet als Norm des Gebetes einschärfen, es verständlich machen und die darin enthaltenen Verhaltensnormen verdeutlichen. Sie verbindet damit Grundsätze für das Beten an sich. Als solche wendet sie sich allgemein an die Gemeinde bzw. an alle christlichen Leser.

⁴⁰ Vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 47f.; SCHNURR, Hören und Handeln 48.

⁴¹ Zum Konzept ausführlich NOORMANN, Ad salutem consulere 47ff., bes. 89-99; auch RÉVEILLAUD, L'Oraison 47f.207f. In domin. orat. wird der Zusammenhang häufig angesprochen, neben 12 (197-199) (vgl. Anm. 39) vgl. 9 (133-150); 10 (153-155); 11 (185-188); 19 (352f.); 23 (442-444); 33 (687-697).

⁴² Vgl. dazu bes. Cypr., domin. orat. 13-16.19f.27. Vgl. SCHNURR, Hören und Handeln 57.

⁴³ Vgl. Cypr., domin. orat. 12 (199-215). Für SCHNURR, Hören und Handeln 53, spricht der Passus „auch“ für bereits Getaufte als Adressaten.

3 Aufbau und thematische Schwerpunkte

Die Schrift ist in sich klar gegliedert. Man kann ihren Aufbau folgendermaßen skizzieren:

domin. orat.		
1-3		Proömium
	1	Die Weisungen des Gottessohnes – Hilfestellung zur Seligkeit
	2	Christi Beispiel – göttliches Gesetz für das richtige Beten
	3	Aufforderung zum Gebet mit den Worten des Herrn
4-6		Das „Wie“: Innere und äußere Haltung für das Gebet
	4	Ehrfurcht, Ruhe, Zurückhaltung und Bescheidenheit in Haltung und Stimme beim privaten wie gemeinsamen Gebet – Gott ist allgegenwärtig und hört auch die stillen Worte
	5	Schriftbelege aus dem AT
	6	Schriftbeleg aus dem NT
7-27		Das „Was“: Die Worte des Vaterunsers und ihre Bedeutung
	7	Die Worte des Herrengebetes nach Mt
	8-11	„Vater unser im Himmel“ – Die Anrede an den gemeinsamen Vater:
	8	Verweis auf das göttliche Gebot der Einheit und des Friedens unter den Christen
	9f.	Verweis auf die Gottessohnschaft aller glaubenden und getauften Christen in Abgrenzung gegenüber den Juden
	11	Konsequenz: ein der Gnade der Gottessohnschaft entsprechendes Verhalten
	12	„Geheiligt werde Dein Name“ – Bitte um die Heiligung Gottes in jedem Christen
	13	„Dein Reich komme“ – Bitte um die Verwirklichung des Gottesreiches für alle Christen
	14-15	„Dein Wille geschehe“ – Bitte um die Möglichkeit, den Willen Gottes im eigenen Leben zu verwirklichen
	16-17	„wie im Himmel, so auch auf Erden“ –
	16	Bitte um die Herrschaft des Geistes über den Körper
	17	oder: Bitte um die Bekehrung aller Nichtchristen

18-21	„Unser tägliches Brot gib uns heute“ – 18 im „geistlichen Sinn“: Bitte um den täglichen Empfang des Leibes Christi 19-21 im „einfachen Sinn“: Aufruf zur Beschränkung auf das zum täglichen Leben Notwendige
22-24	„Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“ – 22 Erinnerung an die eigene Sündhaftigkeit und die Vergebungszusage Gottes 23-24 Erinnerung an die eigene Verpflichtung der Vergebungsbereitschaft zur Wahrung des Friedens und der Einheit
25-26	„Und lass uns nicht in Versuchung geführt werden“ – Erinnerung an die eigene Sündhaftigkeit und Aufforderung zur Demut
27	„Und erlöse uns von dem Bösen“ – Ruf nach dem Beistand Gottes als Kurzzusammenfassung aller Bitten
28	Das Vaterunser – Gebetsunterweisung in Kurzform
29-36	Grundsätze der Gebetspraxis
29	Das Vorbild des Herrn – Anleitung für die eigene Gebetspraxis
30	Die Einheit der Glaubenden als zentrales Anliegen des Herrn
31	Konzentration und Kontrolle der Gedanken beim Gebet
32-33	Gebet und Tat – Dem Gebet müssen gute Werke entsprechen; sie erhöhen die Chance, dass das Gebet bald erhört wird.
34-36	Häufigkeit des Gebets – 34 Nach alter Tradition zur 3., 6. und 9. Stunde, 35-36 zusätzlich bei Sonnenaufgang und –untergang und überhaupt tags und nachts ununterbrochen

4 Das Vaterunser – Mahnung, Belehrung und „Gesetz“ des Betens

Im Proömium macht Cyprian Grundüberzeugungen deutlich, die seine Behandlung des Herrengebetes prägen werden. Dabei folgt die einleitende Sequenz den Regeln rhetorischer Schule. Allgemein hat die Eröffnung einer Rede – und diesen Charakter hat Cyprians Schrift, selbst wenn sie nicht auf eine Predigt zurückgehen sollte – die Aufgabe, den Adressaten auf die folgende

Darstellung in geeigneter Weise vorzubereiten, d.h. ihn „gewogen, lernbereit, aufmerksam“ zu machen.⁴⁴ Entscheidend für die praktische Umsetzung und die Wahl der Mittel ist das Kriterium des „Zweckdienlichen“ (*πρέπον / utile*), das wiederum je nach Gegenstand und Hörerschaft variiert. Cyprian muss es vor allem um die Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft gehen.⁴⁵ Er versucht dies vor allem dadurch zu erreichen, dass er den hohen Wert, ja die existentielle Bedeutung des Gebetes herausstellt. Dies wird durch eine Vielzahl rhetorischer Mittel⁴⁶ und biblischer Anspielungen unterstützt. Im ersten Schritt formuliert der Bischof einige Basisüberzeugungen, die anschließend auf das Herrengebet zugespielt werden⁴⁷:

1. Jesus Christus ist der Sohn Gottes, das göttliche „Wort“ (*Dei sermo*), die Wahrheit.⁴⁸ Ihm kommt somit höchste Autorität und Geltung zu. Durch seine Verkündigung wird die Offenbarung der alttestamentlichen Propheten (nach altkirchlicher Auffassung einschließlich Mose), „in denen“ das Wort „war“ und die auf das Kommen des Sohnes vorbereiteten⁴⁹, überboten.

2. Diese Offenbarung, fortgeführt durch die Gabe des Heiligen Geistes⁵⁰, geschieht aus Gnade (*gratia*) zum Wohl, zur Rettung und Erlösung (*salus*) des Menschen.⁵¹ Sie bringt die „Erleuchtung“; die bis dahin blindlings in der Dunkelheit des Todes umherirrenden Menschen gelangen zur Erkenntnis der Wahrheit. Dies schließt wesentlich die Erkenntnis der menschlichen Existenzbedingungen und Bestimmung ein. Der Mensch ist in seinem irdischen Leben auf dem „Weg“ (*iter*); sein Ziel ist das Leben (*uita*), das Heil (*salus*) bzw. das Himmelreich (*caelestia regna*).

⁴⁴ Vgl. Cic., inv. 1,20; Auct. ad Her. 1,6; Quint. 4,1,5. Zum Proömium in antiker Rhetorik vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart⁴ 2008, 150-163.

⁴⁵ Wohl nicht zufällig spricht Cyprian bereits im ersten Satz von den „*dociles credentium mentes*“ (domin. orat. 1 [5]), an die sich die göttlichen Weisungen wenden.

⁴⁶ Dies kann hier nicht im Einzelnen analysiert werden. Besonders auffällig in der Ouvertüre der ersten Sätze: Homoioteleuta (*euangelica praecepta – magisteria diuina – fundamenta – firmamenta – nutrimenta – gubernacula – praesidia – caelestia regna; spei – fidei; cordis – itineris – salutis; aedificandae – corroborandae – obtinendae; fouendi – dirigendi*); Parallelismen (im Aufbau der Kola *fundamenta ... salutis*); Alliterationen (*fratres – fundamenta – firmamenta – fidei – fouendi; uenienti uia*), Polyphton / Derivatio (*uenienti uia – ueniens – uiam*).

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden bes. Cypr., domin. orat. 1 (mit gelegentlichen Ergänzungen ebd. 2), dazu NOORMANN, Ad salutem consulere 101-103.

⁴⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 1 (6-8); 2 (25).

⁴⁹ Zum Beleg spielt Cyprian auf Jes 40,3 (vgl. die Johannes dem Täufer zugeschriebene Wiederaufnahme Mt 3,3 par., Joh 1,23) an.

⁵⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 2 (21.24).

⁵¹ Vgl. bes. Cypr., domin. orat. 2 (13f.): „... *praecepta diuina quibus populo suo consulit* (sc. *Dominus* bzw. *Dei sermo*)“.

3. Die Verkündigung des Gottessohnes „öffnet und zeigt den Weg“ zu diesem Ziel und führt schließlich auch dorthin.⁵² Sie ist somit die notwendige Voraussetzung, um dieses Ziel erreichen zu können. Darin sind drei Aspekte impliziert:

a. Sie unterrichtet und belehrt (*magisteria; instruere*).⁵³ Dadurch vermittelt sie die Erkenntnis des Zieles und hilft bei der Ausrichtung der Lebensführung.

b. Sie gibt Mahnungen (*monita*) und Weisungen bzw. Gebote (*praecepta*).⁵⁴ Die in der Verkündigung gegebene Ordnung ist für jeden Christen absolut verbindlich und verlangt unbedingten Gehorsam.

c. Mit beidem gibt sie Hilfestellung (*praesidia*) und Orientierung für die Ausrichtung des Lebensweges (*gubernacula dirigendi itineris*); der Weg steht unter der Führung und Leitung des Herrn (*duce et rectore Domino*). Zudem bestärkt sie den Glaubenden in der Hoffnung (*spes*), gibt dem Glauben (*fides*) eine sichere, feste Grundlage und gibt Kraft (*nutrimenta*).⁵⁵

Aus all dem ergibt sich die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift, insbesondere des Neuen Testaments und hier gerade der Wortüberlieferung.⁵⁶ Dort ist die Verkündigung des Herrn festgehalten. Daher sind alle Schriften Cyprians aus seiner Zeit als Bischof durch eine Fülle biblischer Zitate und Anspielungen geprägt. Die thematischen Stellensammlungen der „*testimonia (ad Quirinum)*“ und der Schrift „*ad Fortunatum*“ unterstreichen das. Dasselbe gilt für die Vaterunserauslegung.

Im zweiten Schritt wendet Cyprian diese Grundsätze auf das Vaterunser an.⁵⁷ Das Herrengebet zählt selbst zu den „zum Heil führenden Mahnungen“ und „Vorschriften“, die der Herr zur Rettung seines Volkes gegeben hat. Mit seinen Worten „mahnte und lehrte er, was wir beten sollen.“ Wie er zum Leben führte, lehrte er aus seiner Güte (*benignitas*) auch zu beten.⁵⁸ Erneut ist die Verbindung von Belehrung, Weisung und Heilsrelevanz zu erkennen. Der Bezug zur Bergpredigt liegt auf der Hand. Sie wird einleitend als Belehrung

⁵² Vgl. Cypr., domin. orat. 1 (5f: „*ad caelestia regna perducunt*“; 10: „*uiam nobis aperiens et ostendens*“).

⁵³ Vgl. Cypr., domin. orat. 1 (2.5). Die Gläubigen werden so „lernfähig“ (*dociles*).

⁵⁴ Vgl. Cypr., domin. orat. 1 (1); 2 (13). „*praecepta*“ ebenso wie „*mandata*“ dürfen nicht zu eng gefasst werden. Cyprian verwendet sie oft für den jesuanischen Spruch, der (immer) bindende präskriptive Kraft hat, vgl. M. A. FAHEY, Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis (BGBH 9), Tübingen 1971, 527.625; HOFFMANN, Strukturen 94f.

⁵⁵ Zur häufigen Verbindung von *spes* und *fides* vgl. NOORMANN, Ad salutem consulere 83f.

⁵⁶ Vgl. RÉVEILLAUD, L'oraison 52-56; vgl. auch ebd. 7-24; SCHNURR, Hören und Handeln 49-51. Zum Überblick über die Schriftnutzung und Exegese Cyprians vgl. nur FAHEY, Cyprian and the Bible.

⁵⁷ Vgl. Cypr., domin. orat. 2.

⁵⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 2 (13-16).

charakterisiert⁵⁹ und enthält zahlreiche Aufforderungen bzw. Befehle, so auch in der Einleitung zum Vaterunser (bei Cyprian: „*sic orate*“): Cyprian akzentuiert den Aspekt der bindenden Vorschrift besonders stark, wenn er die Worte des Herrengebets als „(vorgeschriebene) Regel“ oder „Norm“ (*forma*) des christlichen Betens bezeichnet.⁶⁰ Die Vokabel hat einen rechtlichen Beiklang; sie kann in juristischer Sprache die Rechtsnorm bezeichnen, die durch die alt-hergebrachte Rechtsordnung, den Senatsbeschluss oder die kaiserliche Verfügung festgelegt ist.⁶¹ Der Bischof verschärft den bindenden Charakter noch, wenn er abschließend andere Formen des Gebets unter Bezug auf Mk 7,9 nicht nur als Unkenntnis, sondern als Schuld (*culpa*) wertet.⁶²

Daher ruft er – in Anlehnung an die liturgische Formel – dazu auf, genau so zu beten, wie der Herr es gelehrt hat.⁶³ Wenn nämlich der Wortlaut beibehalten wird, erhöht dies die Wirkung, da Gott Vater auf diese Weise mit den Worten seines Sohnes und damit gleichsam „aus Eigenem“ (*de suo*) angesprochen werde.⁶⁴

5 Das „Wie“: Die richtige innere und äußere Haltung beim Gebet

Cyprian behandelt zunächst die Frage, „wie“ Christen „an das Gebet herangehen müssen“⁶⁵, also um die vorgängige „Haltung“ im doppelten Sinn. Cyprian lässt sich hier – ähnlich wie Tertullian⁶⁶ – vom matthäischen Kontext des Vaterunser leiten, wie die Anspielungen auf Mt 6,6f. zeigen. Dabei unterscheidet er klar zwischen dem individuellen und gemeinschaftlichen Gebet.⁶⁷ Im Vordergrund steht der äußere Vollzug vor allem im Ton, dann auch in der Kör-

⁵⁹ Explizit „... *docebat eos dicens*“ wie auch in der Szenerie der um den Lehrer versammelten Schülerschaft (Mt 5,2; vgl. Lk 11,1f.).

⁶⁰ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 2 (14f.). In dieselbe Richtung deutet die Rede von der *orationis lex* ebd. 8 (111); vgl. auch 23 (425).

⁶¹ Vgl. z.B. *Digesta* 26,7,5,7; 5,3,20,6; 2,14,10pr.; 42,1,31.

⁶² Vgl. Cypr., *domin. orat.* 2 (26f.): „*Vt aliter orare quam docuit non ignorantia sola sit sed et culpa* ...“

⁶³ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 3 (29f.): „*Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit.*“ Zur Formel vgl. *Did.* 8,1 (FC I, 118,14f.). Insgesamt verschärft Cyprian somit den Ansatz Tertullians, der ebenfalls im Vaterunser die „*forma orationis*“ sieht (*orat.* 1,1 [FC 76, 218,5f.]; vgl. weiter 9,3-10, dazu SCHLEYER, Einleitung 144f.).

⁶⁴ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 3 (30). Die „Effektivität“ des Gebetes ist ein häufig wiederkehrendes Moment, vgl. z.B. 5 (65f.); 6 (81); 8 (118f.).

⁶⁵ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 7 (94f.): „... *postquam cognouimus ad orationem qualiter accedere debeamus* ...“

⁶⁶ Vgl. Tert., *orat.* 1,4.

⁶⁷ Zum individuellen Gebet vgl. Cypr., *domin. orat.* 4 (43-52), zum gemeinsamen Gebet im Gottesdienst unter der Leitung des Bischofs (*Dei sacerdos*) ebd. (52-60).

perhaltung. Beides ist aber Ausdruck einer inneren Haltung. Dem Beter soll stets bewusst sein, dass er „unter dem Blick Gottes“ steht.⁶⁸ Um den Augen Gottes zu gefallen, muss die Gebetsweise von Ruhe (*quies*), Ehrfurcht (*pudor*) und bescheidener Zurückhaltung (*modestia*) geprägt sein.⁶⁹ Dieses findet seinen Ausdruck in einer demütigen Körperhaltung und im stillen Gebet. Mehrfach schärft der Bischof unter Bezug auf biblische Belege ein, dass Gott überall gegenwärtig ist, ins Herz sieht und die Gedanken kennt.⁷⁰ Daher muss das individuelle wie auch das gemeinsame Gebet nicht laut gesprochen werden. Der Einzelne ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden und kann ohne hörbaren Laut beten. Auch hier wird das Vorbild des Herrn zur Norm: Der Herr „gebot“ (*praecepit*) (vgl. Mt 6,6), abgesondert, für sich allein, im Verborgenen und in der Kammer zu beten. Für das gemeinsame Gebet im Gottesdienst warnt der Bischof vor „Geschwätzigkeit“ und lautem Durcheinanderreden. Er ist hier offenbar von Mt 6,7 angeregt. Cyprian erläutert dies anschließend durch weitere biblische Beispiele. An der Person der Hanna, die er typologisch auf die Kirche deutet, veranschaulicht er das stille und gerade dadurch wirksame Gebet.⁷¹ Die Demut in der äußeren wie inneren Haltung verdeutlicht er an der Perikope vom Zöllner, der im Gegensatz zum Pharisäer hinten im Tempel stehen bleibt, die Augen nicht zu erheben wagt, voller Demut sich selbst erniedrigt und seine Sündhaftigkeit bekennt (Lk 18,10-14).⁷²

Hinzu kommen praktische Grundsätze, die Cyprian im Laufe der Schrift einfließen lässt. Das Vaterunser wird täglich gebetet.⁷³ Man betet stehend.⁷⁴ Gebetszeiten sind traditionell die dritte, sechste und neunte Stunde. Darüber hinaus muss aber auch bei Sonnenaufgang und –untergang gebetet werden.⁷⁵ Letztlich ist aus der Sicht Cyprians das ununterbrochene Gebet das Ideal.⁷⁶

⁶⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 4 (40f.).

⁶⁹ Vgl. Cypr., domin. orat. 4 (40.43).

⁷⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 4 (46-52.56-60).

⁷¹ Vgl. Cypr., domin. orat. 5, zur typologischen Deutung ebd. (61f.).

⁷² Vgl. Cypr., domin. orat. 6. Cyprian nimmt dabei vorbereitend die entscheidenden Stichworte der lukanischen Perikope vorweg: (*al*)*leuare in caelum oculos, pectus pulsare / percutere, humilis / humiliare*.

⁷³ Vgl. Cypr., domin. orat. 12 (199); 13 (226); 16 (304-306); 22 (414f.); testim. 3,22 (2).

⁷⁴ Vgl. Cypr., domin. orat. 33 (562).

⁷⁵ Vgl. Cypr., domin. orat. 34. Die Didache (8,2f.) schreibt das täglich dreimalige Vaterunser fest, vgl. v. STRITZKY, Studien 12-14; G. SCHÖLLGEN, Einleitung, in: Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, Freiburg² 1992, 48f. Tertullian (orat. 25) bezeugt die Praxis des dreimaligen Gebetes (ohne ausdrückliche Nennung des Vaterunsers) wie auch die Ausweitung auf den frühen Morgen und Abend. Zu Cyprian vgl. RÉVEILLAUD, L'oraison 204f.

⁷⁶ Vgl. Cypr., domin. orat. 34-36; vgl. ep. 11,5,1 (87-91): „*Nam et apostoli orare diebus ac noctibus non destiterunt, et dominus quoque ipse disciplinae magister et exempli nostri uia frequenter et uigilanter orauit, sicut in euangelio legimus: exiit in montem orare et fuit pernoctans in oratione dei.*“

6 Das „Was“: Die Worte des Herrengebetes und ihre Deutung

Das Kernstück der Schrift bildet die Auslegung des Vaterunsers. Cyprian leitet diesen Teil mit dem Zitat des Textes Mt 6,9-13 ein.⁷⁷ Es schließt sich eine Auslegung nach den einzelnen Sprech- und Sinneinheiten an.

Cyprian versteht das Herrengebet als „Zusammenfassung“ (*compendium*) des Glaubens, das zwar in den Formulierungen sehr kurz, im geistlichen Gehalt aber überreich ist und alles umfasst, worum Christen bitten sollen.⁷⁸ Und die letzte Bitte um die Befreiung vom Bösen ist nochmals eine abschließende Reduktion, die alle Bitten einschließt.⁷⁹ Eine solche Zusammenfassung ist besonders für „Lernende“ geeignet. Ihnen wird hier das für einen einfachen Glauben Notwendige vermittelt, ohne das Gedächtnis zu sehr zu belasten.⁸⁰ Sie ist aber nicht nur am Anfang des Glaubensweges im Zusammenhang mit der Taufe sinnvoll, sondern auch später eine notwendige Hilfe für die gesamte Gemeinde.⁸¹

6.1 Pastoral-paränetischer Charakter

Die Auslegung des Vaterunsers ist – wie Cyprians Denken insgesamt – stark pastoral-paränetisch ausgerichtet.⁸² Cyprians primäres Anliegen ist nicht die

⁷⁷ Vgl. Cypr., domin. orat. 7 (95-100). Die Version entspricht weitgehend der späteren Vulgata bis auf geringe Abweichungen: a) In der Einleitung *sic orate (adorate [133]) – sic orabit* (Vulg.); b) in der dritten Bitte fällt bei Cyprian das „*sicut*“ aus; c) *ne patiaris induci nos in temptationem – ne inducas nos in temptationem* (Vulg.).

⁷⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 9 (128-132); 28 (513-524). Cyprian ist hier wohl angeregt durch Tert., orat. 1,6 (FC 76, 222,10f.): „... *ut revera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur*“; zum Gedanken bei Tertullian vgl. SCHLEYER, Einleitung 113. – Die „*breuitas*“ ist ein Kennzeichen der „Lehrtätigkeit“ („*magisterium*“) des Herrn, vgl. Cypr., domin. orat. 28. Er nennt dort weitere „Kurzformeln“, so zum ewigen Leben Joh 17,3, zur Ethik Mk 12,29-31 (doppeltes Liebesgebot) sowie Mt 7,12 (goldene Regel). Damit wird Christus eine wichtige rhetorische Tugend zuerkannt; die „*breuitas*“ dient dem Zweck, die Aufmerksamkeit des Zuhörers zu erhalten und das Gedächtnis zu unterstützen, vgl. LAUSBERG, Handbuch 168-170.

⁷⁹ Vgl. Cypr., domin. orat. 27 (502f.).

⁸⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 28 (519-524).

⁸¹ Vgl. oben 2 zur Adressatenfrage.

⁸² NOORMANN, Ad salutem consulere 11, spricht (im Rückgriff auf BAKHUIZEN VAN DEN BRINK) von einer „eigenständigen, klar durchdachten ‚paränetischen Theologie‘“ Cyprians, die durchaus ein „explizierbares theologisches Fundament“ besitze. „Paränese“ verwendet er dabei als „Oberbegriff für die Gesamtheit der cyprianischen Unterweisungen, Ermahnungen, Ermutigungen usw. ... unabhängig von den literarischen und rhetorischen Formen seiner jeweiligen Ausführungen“ (16). Vgl. weiter SCHNURR, Hören und Handeln 47f.

Reflexion über „dogmatische“ Gehalte des Herrengebetes, sondern die Frage nach seiner Relevanz für die christliche Lebensgestaltung. Cyprian reiht sich damit in die Zahl der altkirchlichen Theologen ein, die das Vaterunser als ethische Weisung und Grundmodell christlicher Praxis deuten.⁸³

Deutlich wird die paränetische Ausrichtung bereits an den Bemerkungen zur Anrufung „Vater unser“. Cyprian interessiert sich wenig für das Gottesattribut und die darin implizierten Wesensaussagen, sondern er konzentriert sich ganz auf die Bedeutung des Possessivpronomens.⁸⁴ Die Anrede an den gemeinsamen „Vater“ bringt er mit der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden in Verbindung und leitet hieraus den Appell zu Einheit und Geschlossenheit der (Orts-)Kirche ab.⁸⁵ Ähnliche Konsequenzen zieht er später aus der Zusicherung, dem Nächsten zu vergeben.⁸⁶

Bei den folgenden Bitten unterstreicht der Bischof den paränetischen Charakter, wenn er zunächst eine irrige, auf Gott selbst bezogene Deutung explizit ablehnt und dem die angemessene(n) Deutung(en) gegenüberstellt.⁸⁷ Damit deutet er die „Du-Bitten“ inhaltlich als „Wir-Bitten“.⁸⁸ Den Ruf, der Name Gottes solle geheiligt werden, bezieht der Bischof nicht im Eigentlichen auf Gott, sondern auf den Menschen. Es kann nicht darum gehen, dass Gott selbst für die Heiligung seines Namens sorgt oder dass die Heiligkeit Gottes durch das Gebet realisiert oder gar vermehrt wird. Gott ist schlechthin heilig. Durch das Zitat von Lev 19,2 verschiebt Cyprian den Akzent auf die Heiligung des Menschen.⁸⁹ Diese realisiert sich in der Lebensweise.⁹⁰ So zielt die Heiligungsbitte auf die Hilfe Gottes bei der tagtäglichen Verwirklichung des-

⁸³ Vgl. E. L. GRASMÜCK, Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers in der Zeit der Alten Kirche, in: R. HOPPE / U. BUSSE (Hrsg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann (BZNW 93), Berlin 1998, 504: „Seit frühester Zeit ist der Text des Gebetes gleichsam als knapp gefaßter Inbegriff des Redens Jesu von der Basilea verstanden und als Lehre für den praktischen Vollzug christlichen Lebens, also als ethische Anweisung interpretiert worden.“

⁸⁴ Vgl. GRASMÜCK, Aspekte 489. – In Tertullians Vaterunsertext fehlt das Possessivpronomen. Der abgrenzende und identitätsbildende Aspekt kommt bei ihm durch das „wir“ zum Ausdruck (vgl. Tert., orat. 2-3,1), wird aber von Cyprian wesentlich schärfer formuliert und kirchlich gewendet.

⁸⁵ Vgl. Cypr., domin. orat. 8-11, dazu unten Punkt 6.2.

⁸⁶ Vgl. dazu unten 137 mit Anm. 121.

⁸⁷ Vgl. Cypr., domin. orat. 12 (bes. 193-199); 14 (bes. 244-252). Man beachte die parallele Gestaltung: Die falsche Deutung wird als rhetorische Frage formuliert, die richtige mit „sed quia ...“ eingeleitet. Gedanklich ähnlich ebd. 13 (bes. 216-223).

⁸⁸ Zur Unterscheidung vgl. LUZ, Vaterunser, 508-510.

⁸⁹ Hier expliziert er den zweiten Deutungsansatz Tertullians (orat. 3,4) und führt ihn fort, vgl. SCHLEYER, Einleitung 118f.; SCHNURR, Hören und Handeln 53.

⁹⁰ Wichtig ist hier die Begründung durch Lev 19,2 und 1 Kor 6,9b-11, die die Stichworte *sanctus* bzw. *sanctificare* enthalten. Gerade der paulinische Lasterkatalog eignet sich für die ethische Wendung der Heiligungsbitte.

sen ab, was in der Taufe begonnen hat.⁹¹ Da dem die Sündhaftigkeit des Menschen entgegensteht, leitet Cyprian hieraus den eindringlichen Appell ab, jeder müsse sich vor der Sünde hüten und für sie um Vergebung bitten; dem verleiht er besonderen Nachdruck durch den Hinweis auf den richtenden Herrn. Geschickt verbindet Cyprian beides durch den Aspekt des „Täglichen“: Das Vaterunser muss täglich gebetet werden, weil der Mensch täglich sündigt und daher auch täglich zur Reinigung auf Gnade, Vergebung und Hilfe von Gott angewiesen ist.⁹²

Ähnlich deutet der Bischof die Bitte um das Kommen des Gottesreiches auf den Menschen.⁹³ Nach Cyprians Verständnis kann nicht gemeint sein, dass die Herrschaft Gottes und sein Reich noch nicht bestehen und erst noch errichtet werden müssen. Sinnvoll erbeten wird das Reich Gottes „für uns“. Im Vordergrund steht hier die eschatologische Perspektive im Sinne der endzeitlichen Teilhabe des einzelnen Christen an der „Herrschaft“ nach dem „Dienst“ in der Welt oder im Sinne der Wiederkunft Christi.⁹⁴ Die Bitte impliziert zugleich eine klare Absage gegenüber dem „irdischen Reich“ und seinen Werten wie Ehre(nstellen), Macht usw.⁹⁵

Entsprechend intendiert nach Cyprian die Bitte, dass der Wille Gottes geschehe, nicht, dass Gott seinen Willen durchsetzt, sondern dass der Gläubige seinen Willen erfüllen kann. Primär ist auch dies eine Bitte um Gottes gnädige Hilfe und seinen Schutz im Kampf gegen das Böse. Cyprian spricht hier von der wirkenden Gegenmacht des Teufels (*diabolus*), der den Einzelnen hindern will, den Willen Gottes zu tun.⁹⁶ Anhand des Getsemani-Gebetes verdeutlicht Cyprian zugleich die menschliche Schwäche wie auch die Verpflichtung, dem Willen Gottes gehorsam zu sein. Wenn diese Verpflichtung vom „Herrn“ (*dominus*) anerkannt wird, gilt sie umso mehr für jeden Christen als „Knecht“ (*seruus*). Mit dem Zitat von 1 Joh 2,15-17 unterstreicht Cyprian die Relevanz dieser Verpflichtung für das ewige Leben.⁹⁷

Bei der Gesamttendenz der Schrift überrascht nicht, dass Cyprian – mit ähnlichem Einsatz rhetorischer Mittel wie im Proömium – konkretisiert, was es praktisch heißt, den Willen Gottes zu tun. Dabei verweist er erneut auf das

⁹¹ Vgl. Cypr., domin. orat. 12 (196-199).

⁹² Vgl. Cypr., domin. orat. 12 (199-202): „*Et hoc cotidie deprecamur. Opus est enim nobis cotidiana sanctificatio, ut qui cotidie delinquimus delicta nostra sanctificatione assidua repurgemus.*“

⁹³ Cypr., domin. orat. 13. Vgl. Tert., orat. 5,1-6,1.

⁹⁴ Vgl. Cypr., domin. orat. 13 (220-223.225-229) (*seruire – regnare*). Vgl. Tert., orat. 5,1 (FC 76, 228,23).

⁹⁵ Vgl. Cypr., domin. orat. 13 (229-233).

⁹⁶ Vgl. Cypr., domin. orat. 14 (247-252).

⁹⁷ Vgl. Cypr., domin. orat. 14 (252-269). Auch hier sind für die Auswahl der Schriftzitate die einschlägigen Stichworte *uolle – uoluntas – in aeternum manere/aeternus* entscheidend.

Tun und die Lehre Jesu sowie auf Gottes „Gebot“ (*praeceptum*) und Willen (*uoluntas*) als die verbindliche Richtschnur.⁹⁸ Der Bischof nennt zunächst zentrale christliche Tugenden wie Demut, Festigkeit im Glauben, Wahrheitsliebe, Barmherzigkeit und sittliche Zucht, kein Unrecht tun und erlittenes Unrecht ertragen. Auch hier ruft er ausdrücklich zum Frieden zwischen den Christen auf. Gott soll aus ganzem Herzen hochgeschätzt werden, das heißt er muss als Vater geliebt und als Gott gefürchtet werden. Und schließlich: Alles kommt auf die Verbundenheit mit Christus an. Hier wird in der Kampfmetaphorik und der Prozessterminologie der Hintergrund der Verfolgungen deutlich spürbar: im „Wettkampf“ (*certamen*) um den „Namen“ und die Ehre Christi tapfer und treu bleiben, Standhaftigkeit im Bekenntnis (*confiteri*) beweisen, beim Prozess (*quaestio*) festes Vertrauen im „Kampf“ (*congregedi*), im Tod Leidensfähigkeit zeigen, die zur „Siegeskrone“ führt (*coronari*).⁹⁹

Konsequent muss Cyprian dann auch den Zusatz „... im Himmel und auf der Erde“ auf die menschliche Existenz beziehen. Er versucht dies in einem ersten Ansatz, indem er „Himmel“ und „Erde“ allegorisch auf den Geist und den Körper des Menschen deutet.¹⁰⁰ Auf dem Hintergrund der von Paulus ausgesprochenen Erfahrung, dass der gute Wille oft nicht in die Tat umgesetzt werden kann (Gal 5,17), liegt das eigentliche Problem in der Durchsetzung des göttlichen Willens gegenüber den auf das Irdische ausgerichteten Wünschen und Bedürfnissen des Körpers. Eine zweite Deutungsmöglichkeit findet der Bischof – angeregt durch 1 Kor 15,47 – in der Verbindung der „Erde“ mit denen, die sich noch nicht zum Christentum bekehrt haben und daher „noch Erde“ sind. Die Bitte um Erfüllung des göttlichen Willens „auf Erden“ richtet sich dann auf die Bekehrung der Nichtchristen.¹⁰¹ Es ist den wenigen Worten Cyprians abzuspüren, dass es ihm nicht ganz leicht fällt, die Gemeinde zur Fürbitte für die Nichtgetauften aufzufordern. Er verbindet die Vaterunserbitte mit dem Bergpredigt-Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44f.); die Nichtgetauften gehören zu den „Feinden“ (*inimici*), den „Bösen“ (*mali*) und „Ungerechten“ (*iniusti*). Auch dies spricht für den Hintergrund der Verfolgungssituation.

Eine paränetische Wendung erhält auch die Bitte um das tägliche Brot. Während er im „geistlichen Sinn“ („*spiritaliter*“) das Brot mit Christus identifiziert, hebt der Bischof in der zweiten „einfachen“ („*simpliciter*“, d.h. wörtlichen) Deutung¹⁰² auf die vom Glaubenden geforderte einfache Lebensführung ab. Er nimmt hier seine Grundüberzeugung wieder auf, dass jeder Christ mit

⁹⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 15 (270.281f.).

⁹⁹ Vgl. Cypr., domin. orat. 15 (278-281).

¹⁰⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 16. Auch hier führt Cyprian einen Ansatz Tertullians (orat. 4,1) weiter fort.

¹⁰¹ Vgl. Cypr., domin. orat. 17.

¹⁰² Vgl. Cypr., domin. orat. 19-21; zu den beiden Deutungsvarianten ebd. 18 (325f.). Derselbe Ansatz bei Tert., orat. 6. Cyprian ist allerdings in der zweiten, wörtlichen Ausdeutung (also im praktischen Bezug) ausführlicher.

der Taufe in Distanz zur Welt getreten ist. Die Nachfolge Christi impliziert eine Relativierung aller diesseitig-materiellen Werte, insbesondere des persönlichen Besitzes und Reichtums. Die „Absage“ an die Welt belegt er in diesem Kontext mit Lk 14,33. In diese Richtung deutet der Bischof die Bitte um das „tägliche“ Brot. Darin erkennt er einen Appell, sich lediglich um die für den täglichen Bedarf notwendigen Dinge (Nahrung, Kleidung) zu kümmern. Eben dies entspricht – ein Rückverweis auf die zweite Vaterunserbitte – dem Gebet um das Kommen des Gottesreiches. Cyprian nimmt dies allerdings nicht in einem sehr engen Sinn, sondern führt den Gedanken im Blick auf Besitz und Reichtum fort. Er ruft unter Anspielung auf Mt 19,21 / 6,20 dazu auf, den eigenen Besitz mit Notleidenden zu teilen und sich so einen Schatz im Himmel zu erwerben. Wer von den Fesseln des familiären Vermögens gelöst ist, kann frei die Nachfolge Christi antreten.¹⁰³ Durch alt- und neutestamentliche Belege unterstreicht er, dass dem Gerechten nichts mangeln wird.¹⁰⁴

Selbst die Bitte um Vergebung der Schuld(en) lässt der Bischof nicht einfach als Ruf an Gott stehen. Auch hierin sieht er eine mahnende „Erinnerung“ (*admonere*), eine „Unterrichtung und Belehrung“ (*instruere et docere*) des Herrn, der mit diesen Worten die Sündhaftigkeit des Menschen und sein Angewiesensein auf die verzeihende Gnade Gottes verdeutliche.¹⁰⁵ Daraus leitet er die Forderung ab, sich der eigenen Sündhaftigkeit bewusst zu sein und ständig demütig um die Vergebung Gottes zu bitten. Motivierend verweist er zugleich auf die Vergebungszusage Gottes. Massiv wird der Appell im folgenden Aufruf zu Einheit und Frieden in der Gemeinde auf der Grundlage des Nachsatzes: „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“.¹⁰⁶

Die Ausdeutung der anschließenden Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, geht in dieselbe Richtung. Cyprian versteht die Bitte als notwendige „Mahnung“ des Herrn.¹⁰⁷ Sie zielt in seiner Deutung auf Demut und Selbstbescheidung ab. Der Bischof erklärt zunächst mit den Überlegungen zum „Widersacher“, warum es überhaupt die Versuchung gibt. Sie geht vom Bösen aus, der (das) aber seine Macht (*potestas*) von Gott erhält. Auf die unausweichliche Frage nach dem Warum gibt Cyprian zwei Antworten: Gott gibt dem Bösen Raum, um Menschen für die Sünde zu strafen oder um sie zu prü-

¹⁰³ Vgl. Cypr., domin. orat. 20 (377-385).

¹⁰⁴ Vgl. Cypr., domin. orat. 21. Leitend ist in den eigenen Ausführungen und Schriftbelegen das Motiv der Nahrung (*cotidianus cibus – fame – quaerens panem – edemus – bibemus – apponentur – apponi – prandium – esurientes – pascitur – cibum apportantibus – nutritur – pascunt*).

¹⁰⁵ Cypr., domin. orat. 22 (410.414).

¹⁰⁶ Vgl. Cypr., domin. orat. 23f.

¹⁰⁷ Vgl. Cypr., domin. orat. 25f., bes. 25 (470): „*Illud quoque necessarie monet Dominus ut ...*“

fen und ihnen die Möglichkeit zur Bewährung zu geben.¹⁰⁸ Dieser Argumente bedient er sich auch in der Schrift „Über die Gefallenen“, um die staatlichen Repressionen unter Decius zu erklären.¹⁰⁹ Ein zweiter gedanklicher Faden hängt am Stichwort „Versuchung“. Cyprian konkretisiert die Versuchungen als Haltungen, die dem Bewusstsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht, an die die Vaterunserbitte erinnert, entgegenstehen. Er nennt hochmütige Selbstüberhebung, arrogante Anmaßung und den Anspruch, den Ruhm für das Bekenntnis oder das Leiden der eigenen Person zuzuschreiben.¹¹⁰ Diese Haltungen und Verhaltensweisen kritisiert der Bischof auch im Kontext des *lapsi*-Streites. Besonders enge Parallelen ergeben sich erneut zur Schrift „Über die Einheit der katholischen Kirche“. Er tadelt dort vor allem die Bekenner, die gegenüber Mitchristen und dem Bischof anmaßend auftreten, das Bekennersein als eigene Leistung verbuchen, statt es auf Gott zurückzuführen, und in ihrem Verhalten den ethischen Anforderungen nicht entsprechen, indem sie gegen die Gebote verstoßen.¹¹¹ Deutlich spürbar ist die Empörung des Bischofs nicht nur über das wenig vorbildliche Verhalten einiger Bekenner in der Gefangenschaft, sondern auch über ihre Missachtung der bischöflichen Weisung insbesondere in der Frage, wie mit den *lapsi* umzugehen ist. Einige Bekenner haben entgegen seiner ausdrücklichen Weisung Friedensbriefe für Gefallene ausgestellt und verlangt, dass der Bischof diese umsetzt. Darin sieht er eine gefährliche Anmaßung einer Kompetenz, die ihnen nicht zusteht.¹¹²

6.2 Zentrales Thema: Einheit der Kirche

Ein zentrales Ziel der Mahnungen ist die Einheit der Kirche vor Ort wie auch insgesamt.¹¹³ Pointiert unterstreicht Cyprian gleich zu Beginn seiner Auslegungen zum Vaterunser den Einheitsgedanken:

„Vor allem wollte der Lehrer des Friedens und Erzieher zur Einheit nicht, dass man vereinzelt und nur auf sich bezogen betet, so dass einer beim Gebet nur für sich allein bittet. Wir sprechen ja nicht: „Mein Vater, der du bist im Himmel“ und auch nicht:

¹⁰⁸ Hier geht Cyprian über Tertullian (orat. 8) hinaus. Dies hängt offenbar mit der akuten Verfolgungssituation zusammen (vgl. nächste Anm.).

¹⁰⁹ Cypr., laps. 5-7.

¹¹⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 26 (491-495): „*Quando autem rogamus ne in temptationem ueniamus, admonemur infirmitatis et imbecillitatis nostrae dum sic rogamus, ne quis se insolenter extollat, ne quis sibi superbe atque arroganter aliquid adsumat, ne quis aut confessionis aut passionis gloriam suam ducat ...*“

¹¹¹ Vgl. Cypr., unit. eccl. 21; vgl. ep. 11,1,3 (21-25); 13,2-5 (mit sehr offener Kritik am Verhalten); 14,2,2f. (36-56).

¹¹² Vgl. Cypr., ep. 15; 23; 27,2.

¹¹³ Auch GRASMÜCK, Aspekte 489-491 sieht hierin das Kernanliegen Cyprians, das seine Vaterunserauslegung deutlich von der Tertullians unterscheidet. Vgl. weiter SCHNURR, Hören und Handeln 48f.

„Mein Brot gib mir heute“, und jeder Einzelne erfleht nicht nur für sich, dass ihm die Schuld vergeben oder dass er nicht in Versuchung geführt wird, und bittet nicht nur für sich allein um die Befreiung vom Bösen. Auf die Allgemeinheit ist unser Gebet ausgerichtet und es betrifft alle gemeinsam, und wenn wir beten, dann beten wir nicht für einen einzigen, sondern für das gesamte Volk, weil wir als ganzes Volk eins sind. Gott, der Erzieher zu Frieden und Eintracht, der die Einheit lehrte, wollte, dass einer so für alle betet, wie er selbst in einem alle trug.“¹¹⁴

Der Text bietet deutliche Parallelen zu Brief 11.¹¹⁵ Doch zeigt gerade dieser Vergleich, dass in der Vaterunserauslegung der Einheitsgedanke wesentlich stärker betont wird. Hier steht nicht mehr wie in Brief 11 das zwischenmenschliche Verhältnis im Vordergrund, sondern der Blick wird durch die pointierte Rede vom *populus* auf die Gesamtheit der Glaubenden vor Ort und weltweit gerichtet wird.¹¹⁶ Seinem Vorverweis entsprechend nimmt Cyprian den Gedanken später bei der Behandlung der Brotbitte wieder auf. Der Einheitsgedanke ist hier durch die Abgrenzung nach außen impliziert. Das Brot meint „im geistlichen Sinn“ („*spiritaliter*“) den Leib Christi, der „nach dem Recht der Gemeinschaft“ („*iure communicationis*“) denen vorbehalten ist, die getauft sind und voll zur eucharistischen Gemeinschaft gehören. Die Eucharistie ist neben der Taufe entscheidendes Merkmal christlicher Identität und Abgrenzung nach außen.¹¹⁷ Hieraus ergibt sich das Anliegen, dass derjenige,

¹¹⁴ Cypr., *domin. orat.* 8 (101-111). – Insofern das Vaterunser Teil der Liturgie ist, ist es das gemeinsame Gebet (*oratio communis*) der versammelten Gemeinde. Das Gebet richtet sich aber an den gemeinsamen „Vater“ zum Wohl der christlichen Gemeinschaft und aller ihrer Glieder; daher ist es insofern eine „*oratio publica*“, als sie die Allgemeinheit betrifft und ihrem Wohl dient. Beide Aspekte fließen für Cyprian zusammen: „*publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro populo toto rogamus, quia totus populus unum sumus*“. A. CUVA, „*Publica est nobis et communis oratio*“ (S. Cyprianus, *De dominica oratione*, c. 8), in: *Salesianum* 55 (1993) 485-498, bes. 490-492 versteht beides als Hendiadyoin, das die Gemeinschaftlichkeit des Gebetes unterstreichen soll. Dieser Punkt darf aber nicht überzogen werden. Das Vaterunser ist auch *privates* Gebet – und auch als solches „gemeinsames“ Gebet der Christen; das täglich dreimalige Gebet des Vaterunsers dürfte sich auf den privaten Bereich beziehen, vgl. SEITZ, *Vaterunser* 516; STUCKWISCH, *Principles* 6-9.

¹¹⁵ Vgl. Cypr., *ep.* 11,7,3 (137-145): „*Vnusquisque oret deum, non pro se tantum, sed pro omnibus fratribus, sicut dominus orare nos docuit, ubi non singulis priuatam precem mandauit, sed oratione communi et concordia prece orantes pro omnibus iussit orare. Si nos dominus humiles et quietos, si nobis inuicem copulatos, si circa iram suam timidos, si praesenti tribulatione correctos emendatosque conspexerit, tutos ab inimici infestationibus exhibebit. Praecessit disciplina, sequetur et uenia.*“

¹¹⁶ Zu *populus* als Bezeichnung der Gesamtheit des „Gottes-volkes“ vgl. A. HOFFMANN, *Wer ist das „Volk“? Zur Verwendung von „populus“ und „plebs“ bei Cyprian von Karthago*, in: H. GRIESER / A. MERKT (Hrsg.), *Volksglaube im antiken Christentum*, Darmstadt 2009, 38-56.

¹¹⁷ Vgl. Cypr., *testim.* 1,22 (Abgrenzung gegenüber dem Judentum); 3,25 (Taufe und Eucharistie als Voraussetzungen für den eschatologischen Zugang zum Reich Gottes).

der von der eucharistischen Gemeinschaft „aufgrund eines schwereren Verstoßes“ („*aliquo grauiore delicto*“) ausgeschlossen ist, nicht auf Dauer den Zugang zum Heil verliert.¹¹⁸ Diese Problematik ist akut sowohl beim Problem der *lapsi* wie auch der Spaltungen. Im Hintergrund steht Cyprians Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche.¹¹⁹

Ausdrücklich kommt Cyprian nochmals auf das Gebot der Einheit im Zusammenhang mit der Vergebungsbitten zu sprechen. Zunächst fällt auf, welchen Nachdruck er bereits hinführend erzeugt. Mit dem Zusatz: „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ hat der Herr ein „Gesetz“ (*lex*), d.h. eine bindende Bestimmung angefügt und alle Christen durch eine klare Bedingung und Verpflichtung gebunden.¹²⁰ Sie besteht in der Bereitschaft zur gegenseitigen Vergebung. Aus Mk 11,25f. leitet der Bischof ab, dass diese Vergebungsbereitschaft heilsnotwendig ist. Wer sie nicht praktiziert hat, kann im Gericht nicht auf die Vergebung des Richters hoffen. Cyprian fährt fort:

„Friedfertige, Menschen eines Herzens und eines Sinnes sollen in seinem Hause leben, so hat Gott es vorgeschrieben; wie er uns in der zweiten Geburt geschaffen hat, so sollen wir als Wiedergeborene nach seinem Willen auch dauerhaft bleiben, und die den einen Geist haben, sollen auch eines Herzens und Sinnes sein. Daher nimmt Gott auch nicht das Opfer dessen an, der in Zweitracht lebt, und er befiehlt, dass er vom Altar zurücktritt und sich zunächst mit dem Bruder aussöhnt. Das größere Opfer für Gott ist der Friede unter uns, brüderliche Eintracht und ein Volk (*plebs*), das aus der Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist in sich geeint ist.“¹²¹

Nach der Parallelisierung mit Abel als dem Urbild für Friedensliebe und Gerechtigkeit unterstreicht Cyprian, dass nur die Friedfertigen im Gericht die Krone erhalten. Wer mit dem „Verbrechen“ der Uneinigkeit vor den Richter tritt, wird dem Gericht nicht entgehen können. Auf der Grundlage von 1 Joh 3,15 setzt Cyprian den, der seinen Bruder „hasst“ (ablehnt), mit einem Mörder gleich, der selbstverständlich nicht zum Leben im Reich Gottes gelangen wird. Dieses Vergehen kann nicht einmal mit der Bluttaufe abgewaschen und dem Martyrium gesühnt werden.¹²² Cyprian bietet hier eine kurze Fassung der Argumentation aus seiner Schrift „Über die Einheit der katholischen Kir-

¹¹⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 18 (325-343 [Zitate ebd. 325.340f.333f.]).

¹¹⁹ Vgl. oben Anm. 14.

¹²⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 23 (425f.).

¹²¹ Cypr., domin. orat. 23 (441-449): „*Pacificos enim et concordēs atque unanimes esse in domo sua Deus praecepit et quales nos fecit secunda natiuitate tales uult renatos perseuerare, ut qui filii Dei esse coepimus in Dei pace maneamus, et quibus spiritus unus est unus sit et animus et sensus. Sic nec sacrificium Deus recipit dissidentis et ab altari reuertentem prius fratri reconciliari iubet, ut pacificis precibus et deus possit esse pacatus. Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata.*“

¹²² Vgl. Cypr., domin. orat. 24.

che“.¹²³ Die Übereinstimmungen in der Verwendung von Schriftstellen und in der Gedankenführung liegen auf der Hand.¹²⁴ Das Motiv der Nutzlosigkeit des Martyriums, das in beiden Passagen begegnet¹²⁵, verwendet Cyprian auch in Briefen, die sich mit dem Problem des Schisma befassen.¹²⁶ Weiter spricht Cyprian auf dem Hintergrund von Mt 5,23 vom „*dissidens*“, mit dem er den „abtrünnigen“ Schismatiker meint.¹²⁷ Überhaupt ist der „Geist“ beider Schriften in vielem ähnlich: die Betonung der unbedingten Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber den „Geboten“ und „Mahnungen“ des Herrn¹²⁸, die Einheit des Gottesvolkes als Grundforderung Christi¹²⁹, unter Anleihe bei den Seligpreisungen das Lob der Friedfertigen („*pacifici*“) sowie derer, die „eines Herzens“ („*adfectione*“) „*concordes*“) und „eines Sinnes“ („*unanimitatis nexibus cohaerentes*“) sind¹³⁰, die Warnung vor der Einrichtung einer eigenen, von den Weisungen des Herrn abweichenden Praxis¹³¹ usw.

Cyprian greift das Thema nochmals im Schlussteil auf. Aufgrund von Joh 17,20f. ist für ihn die Einheit der Kirche, um die Christus selbst den Vater gebeten hat, das zentrale Anliegen des Herrn. Daher begeht derjenige, der die Einheit und den Frieden stört, eine schwere Sünde.¹³²

Der Nachdruck, mit dem Cyprian in seiner Schrift über das Herrengebet auf die Einheitsthematik eingeht, legt die Vermutung nahe, dass die Abfassung unter dem Eindruck der Schismata erfolgt. In seinen Äußerungen thematisiert er nicht grundsätzlich das Wesen der Kirche und ihre Spaltung. Dies ist insofern nicht überraschend, als sich die Schrift an die um den Bischof ver-

¹²³ Vgl. Cypr., unit. eccl. 12-14. Er zitiert ebd. 13 (323-325) Mk 11,25. Die einleitende Charakterisierung als *lex orandi* meint hier streng genommen die allgemeine Vorschrift des Betens, und doch assoziiert man das Vaterunser aufgrund der parallelen Bezeichnung *forma orandi* (domin. orat. 2 [14f.]) sowie der inhaltlichen Nähe zur Vergebungsbitte.

¹²⁴ Vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 191-193, bes. 191 Anm. 1 (zu 23); 192 Anm. 9. Gemeinsame Grundlage für die Schriftzitate beider Passagen dürfte testim. 3,22 sein.

¹²⁵ Vgl. weiter Cypr., unit. eccl. 19 (474-477).

¹²⁶ Vgl. Cypr., ep. 55,17,1f.; 55,29,2 in der Auseinandersetzung um Cornelius und Novatian (ca. Ende 251 – März 252, vgl. G. W. CLARKE, *The Letters of St. Cyprian of Carthage* 3. Letters 55-66 [ACW 46], New York 1986, 159-161); 60,4 (Mai 253; vgl. CLARKE, *Letters* 3,265); 73,21 im Taufstreit (Mai/Juni 256, vgl. CLARKE, *Letters* 4, New York 1989, 219).

¹²⁷ Vgl. RÉVEILLAUD, L'Oraison 192 Anm. 8.

¹²⁸ Vgl. Cypr., unit. eccl. 2; 15 (379f.): „*praeceptis eius et monitis obtemperandum est ut accipiant merita nostra mercedem*“. Abschließend ebd. 27 (607f.619f.): „*ad obseruanda et gerenda Domini praecepta uigilemus ... Si haec mandata seruentur, si haec monita et praecepta teneantur ...*“

¹²⁹ Vgl. Cypr., unit. eccl. 4-9; 15 (386f.): „*Vnitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit*“.

¹³⁰ Vgl. Cypr., unit. eccl. 24 (579-582).

¹³¹ Vgl. Cypr., unit. eccl. 19 mit dem Zitat von Mk 7,9.

¹³² Vgl. Cypr., domin. orat. 30.

sammelte Gemeinde wendet. Dennoch stehen offensichtlich die Spaltungen als extreme Form des Unfriedens und der Uneinigkeit im Hintergrund der Ausführungen. Hierauf deuten vor allem die vielfältigen Berührungspunkte mit der Schrift „Über die Einheit der katholischen Kirche“ hin. Dass der Ton insgesamt ruhiger ausfällt als etwa in *de ecclesiae catholicae unitate*, könnte darauf hindeuten, dass die Auseinandersetzungen bereits etwas abgeklungen sind. Das passt recht gut zur mehrheitlichen Einordnung der Schrift in das Jahr 252.

6.3 Gebet und Tat

Den paränetischen Ausführungen zu den einzelnen Bitten liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Gebet praktische Konsequenzen haben muss.¹³³ Der Herr hat dies durch seine „Mahnungen und Gebote“ gefordert und durch sein Beispiel vorgelebt.

Taten sind aber auch wichtige Voraussetzungen, damit das Gebet erhört wird. Cyprian legt großen Wert auf die Wirksamkeit des Gebets.¹³⁴ Der Betende erhofft sich „Erfolg“ durch Erfüllung seiner Gebetswünsche. Wie im letzten Teil der Schrift betont wird, erhöhen gute Werke die Chancen, dass das Gebet erhört wird. „Ohne Erfolg bleibt das Bitten, wenn ein fruchtloses Gebet an Gott gerichtet wird.“¹³⁵ Der Gott, „der am Tag des Gerichtes den Lohn für gute Werke und Almosen geben wird, hört auch jetzt schon gnädig das Gebet dessen, der mit gutem Tun zum Gebet kommt.“¹³⁶ Denn wer auf die Gebote Gottes hört, den erhört Gott.¹³⁷ Der Bischof denkt dabei an tätige Nächstenliebe. Zentral sind die Stichworte *opus (operatio)* und *eleemosyna*.¹³⁸ Sie erscheinen auch im Titel einer um 252¹³⁹ abgefassten Schrift, in der der Bischof wohl aufgrund der grassierenden Epidemie zu verstärkten Spenden aufruft, damit die sozialen Folgen der Seuche von der Gemeinde aufgefangen werden können. Die pointierte Voranstellung dieser Stichworte spricht dafür,

¹³³ Zum Zusammenhang vgl. M. B. v. STRITZKY, Gebet und Tat im christlichen Alltag. Gedanken früher Kirchenväter, in: H. GRIESER / A. MERKT (Hrsg.), Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009, 229-248, zu Cyprian ebd. 244-247.

¹³⁴ Vgl. oben Anm. 64.

¹³⁵ Cypr., domin. orat. 32 (589f.): „*Inefficax petitio est, cum precatur Deum sterilis oratio.*“

¹³⁶ Cypr., domin. orat. 32 (595-597).

¹³⁷ Cypr., domin. orat. 33 (625f.); mit ähnlichen rhetorischen Mitteln *elem.* 5 (87-90): „*Neque enim mereri Dei misericordiam poterit qui misericors ipse non fuerit aut inpetrabit de diuina pietate aliquid in precibus qui ad precem pauperis non fuerit humanus.*“

¹³⁸ Vgl. Cypr., domin. orat. 32f. (596); zu *opus/operatio/opera* vgl. ebd. (592.597.601.604.605); zu *elem.* ebd. (595.599.601.624).

¹³⁹ Vgl. CLARKE, Chronological table, in: CCL 3D, 708.

Cyprians Vaterunserauslegung in diesen zeitgeschichtlichen Kontext einzuordnen.

6.4 Das Herrengebet und christliche Identität – Abgrenzung gegenüber dem Judentum

Nur Christen, die durch die Taufe als Kinder Gottes neugeboren sind, können Gott als Vater ansprechen.¹⁴⁰ Diese Anrede hat in den Ohren Cyprians einen deutlich „identitätsbildenden“ Klang. Sie fordert im Inneren Einheit und Geschlossenheit und grenzt nach außen ab. Es liegt auf der Hand, dass dadurch Nichtchristen ausgeschlossen sind. Dies gilt für die gesamte nichtchristlich-polytheistische Gesellschaft, die „Welt“, von der sich die Christen weiter besonders durch ihre Ethik abheben, vor allem aber – und deutlich pointierter als Tertullian¹⁴¹ – betont Cyprian die Abgrenzung gegenüber dem Judentum. Sie waren Volk und Söhne Gottes, haben diese Würde aber durch die Ablehnung, ja Tötung Jesu verloren.¹⁴² Dabei hat „*populus*“ durchaus den „römischen“ Klang der Bezeichnung für die einige, geschlossene, nach außen abgegrenzte „Körperschaft“.¹⁴³ Mit der Gottessohnschaft haben sie auch die Anwartschaft auf das Reich eingeübt.¹⁴⁴ Eine ähnliche abgrenzende und identitätsbildende Funktion hat die Eucharistie.¹⁴⁵

7 Schluss

Cyprians Vaterunserauslegung ordnet sich in die Reihe der patristischen Auslegungen des Vaterunser ein, die das „Gebet des Herrn“ durch Bezug auf ihren jeweiligen Lebenskontext aktualisieren und vor allem nach seiner praktischen Relevanz fragen, zugleich aber hieraus auch in Abgrenzung gegenüber dem nichtchristlichen Umfeld, vor allem aber dem Judentum, ihre Identität bestimmen.¹⁴⁶ Cyprians Auslegung ist das Zeugnis eines Bischofs der lateinischen vorkonstantinischen Kirche, der seiner zentralen Aufgabe nachkommt, als „Hirt der Herde“ und „Vorgesetzter“ der Gemeinde für das geistliche Wohl der ihm anvertrauten Gläubigen zu sorgen. Dies heißt für ihn ganz we-

¹⁴⁰ Vgl. Cypr., domin. orat. 10 (153-155).

¹⁴¹ Vgl. Tert., orat. 2,3.7. Auch die Didache (8,1-3) zeigt deutliche Abgrenzung gegenüber dem Judentum (oder Judenchristentum?) durch Veränderung der Fastenpraxis und der täglichen Gebetszeiten, zu denen das Vaterunser gesprochen wurde, vgl. SCHÖLLGEN, Einleitung 46-49.

¹⁴² Vgl. Cypr., domin. orat. 10 (155-171) auf der Grundlage von Joh 8,44 sowie Jes 1,2b-4.

¹⁴³ Vgl. HOFFMANN, Volk 39-45, zum Judentum bes. 43f.

¹⁴⁴ Vgl. Cypr., domin. orat. 13 (234-241).

¹⁴⁵ Vgl. oben Anm. 117.

¹⁴⁶ Vgl. GRASMÜCK, Aspekte 485-487.

sentlich, die Gemeindemitglieder zum richtigen, den Geboten des Herrn entsprechenden Verhalten zu mahnen, denn an der Erfüllung der Gebote entscheidet sich das Heil jedes Einzelnen. Quelle der Gebote sind die Heiligen Schriften. Sie bilden insgesamt das „Gesetz“ des Herrn (*lex [Dei, Domini/dominica, euangelii ...]*), aus dem die Einzelgebote (*praecepta*) zu erheben sind.¹⁴⁷ Diese göttliche Rechtsordnung ist für alle Christen absolut verbindlich. Damit muss sie aber auch insbesondere für den Bischof bei der Erfüllung seiner zentralen Aufgabe der entscheidende Bezugspunkt sein. Er verkündet sie nicht nur im Gottesdienst und legt sie in der Homilie aus, sondern hat ganz wesentlich die Aufgabe, ihren normativen Gehalt zu ermitteln, den Gläubigen zu verdeutlichen und – gerade auch in seiner Funktion als „Herr der Buße“ – auf das konkrete Verhalten zu beziehen. Auch in dieser Hinsicht ist Cyprian von seinem ganzen Denken her Schrifttheologe.

Dieser Aufgabe kommt der Bischof auch in seinen Ausführungen zum Vaterunser nach. Er versteht das Herrengebet nicht nur als Anleitung und Vorbild christlichen Betens, sondern geradezu als verbindliche Norm. Dies gilt für den Wortlaut selbst und für den Vollzug des Betens, darüber hinaus aber auch für die christliche Lebenspraxis insgesamt. Seine Auslegung ist durchgehend paränetisch ausgerichtet. Er interpretiert gegenüber seinen Hörern bzw. Lesern das Vaterunser primär unter der Frage, welche ethischen Forderungen es erhebt, und fordert nachdrücklich zu deren Umsetzung auf. Dies geschieht konkret auf dem Hintergrund der aktuellen Situation und ihrer Herausforderungen. Die Folgen der staatlichen Repressionen, insbesondere der *lapsi*-Streit sowie das Problem der Spaltung bilden Kernprobleme, auf die Cyprian in seiner Vaterunserauslegung Bezug nimmt. Hinzu kommen die Folgen der grassierenden Epidemie, für deren Bewältigung die Gemeinde vermehrte Geldmittel benötigt. Die Schrift Cyprians bietet ein eindringliches Zeugnis für die Aneignung und praktische Relevanz des Herrengebetes in der Problemlage seiner Zeit.

¹⁴⁷ Zum Zusammenhang mit Einzelbelegen vgl. HOFFMANN, Strukturen, 48-60.79-83.