

Joachim Werz (Hrsg.)
Gottesrede in Epidemien

Joachim Werz (Hrsg.)

GOTTESREDE IN EPIDEMIEN

Theologie und Kirche in der Krise

 **Aschendorff**
Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Umschlagbild:

Abbildung: © Museums Abtei Liesborn.

Pestkreuz, Süddeutsch, um 1700, Holz, polychromiert 72 cm x 67 cm, Schenkung der Sparkassen
im Kreis Warendorf, Inv. Nr. 89/47 im Besitz des © Museums Abtei Liesborn.

© 2021 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-402-24722-8

Inhalt

<i>Joachim Werz</i> Gottesrede: Gott im Sprechen und Handeln bezeugen Theologie und Kirche in der Epidemie – Theologie und Kirche in der Krise	9
I. PERSPEKTIVEN AUS BIBEL, LITERATUR UND GESCHICHTE	
<i>Ilse Müllner</i> „An Haut und Fleisch klebt mein Gebein!“ (Ijob 19,20) Biblich-theologische Aspekte von Krankheit	25
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i> Der Tod als Exzess Gottesrede in Epidemien am Beispiel von Cyprian von Karthagos <i>De mortalitate</i>	38
<i>Christian Stadelmaier</i> Epidemie bei Walahfrid Strabo Kontexte, historische Hintergründe und Intentionen	70
<i>Barbara Stühlmeyer</i> Gottesrede. Ermutigende Orientierung in Krisenzeiten bei Hildegard von Bingen Pilgern im Todesschatten, die Klage der Elemente und der Aufblick zum Licht oder: <i>sci vias lucis in statu deficienti</i>	117
<i>Markus Wriedt</i> „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfängen“ Martin Luther und sein Umgang mit der Pestepidemie 1527 im Kontext seiner seelsorgerlichen Theologie	136
<i>Joachim Werz</i> Seuchenpredigten im frühneuzeitlichen Katholizismus Gottesrede verändert sich (1593–1685)	155
<i>Andreas Oberdorf</i> Zwischen Kanzel und Krankenbett Das »volkspädagogische« Wirken der Landpfarrer am Beispiel der Pockenepidemien im Fürstbistum Münster um 1800	181

<i>Norbert Köster</i>	
Cholera als Zeichen der Zeit	
Die Katholische Kirche und die Epidemien im 19. Jahrhundert	193
<i>Achim Geisenhanslüke</i>	
Ansteckungszeit	
Literatur und Epidemie	208
II. SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN ANGESICHTS GEGENWÄRTIGER EPIDEMIEN	
<i>Werner Schüßler</i>	
Die Corona-Pandemie und die Theodizeefrage	227
<i>Bernd Irlenborn</i>	
Die Corona-Pandemie als Strafe Gottes?	
Die mediale Rezeption des Theodizee-Problems	241
<i>Benedikt Paul Göcke</i>	
Gott leidet	
Eine panentheistische Perspektive auf das Übel in der Welt	256
<i>Margit Eckholt</i>	
Gottesrede zwischen Corona und Aurora	
Reflexionen zu einem neuen »apokalyptischen Denken« aus dem lateinamerikanischen Kontext von Kirche und Theologie	278
<i>Martin Kirschner</i>	
Gesellschaft im Ausnahmezustand – Kirche im Lockdown	
Überlegungen zur diakonisch-politischen Aufgabe von Kirche in der Pandemie	306
<i>Benedikt Kranemann</i>	
Liturgie in der Pandemie	
Alte Fragen in neuen Kontexten	324
<i>Judith Hahn</i>	
Reale Präsenz – physische Distanz?	
Beobachtungen zur Debatte um Online-Sakramente	337

Hannes Groß

Ethik in der Corona-Pandemie

Moraltheologische Perspektiven auf politische Regelungen
und die Möglichkeit ihrer normativen Ausgestaltung in einer Krise 352

Gerrit Spallek

Pastoral auf Distanz

Ein unfreiwilliges Experimentierfeld 373

Theresa Stampler

Trotz Corona – oder gerade deswegen braucht es Seelsorge!

Eine Reflexion über Seelsorge in Pflegewohnhäusern der Caritas
der Erzdiözese Wien sowie Casa Leben im Alter und deren veränderte
Rahmenbedingungen und Schwerpunkte während der Corona-Pandemie 388

Abbildungsnachweise 402

Personenverzeichnis 403

Autorenverzeichnis 405

**Der Tod als Exzess
Gottesrede in Epidemien
am Beispiel von Cyprian von Karthagos *De mortalitate*¹**

Es ist die erste Pandemie der Geschichte, auf die eine christliche Reaktion überliefert ist: die sogenannte Cyprianische Pest im dritten Jahrhundert, benannt nach ihrem wichtigsten Augenzeugen, Cyprian von Karthago (* 200/210; † 258). Doch der Bischof ist nicht nur Augenzeuge, mit seiner Schrift *De mortalitate*² – »Über die Sterblichkeit«, gemeint ist die todbringende Seuche – legt er den ersten bedeutenden Versuch einer theologischen wie pastoralen Auseinandersetzung mit einer Epidemie vor. Wer mit mancher Einlassung heutiger kirchlicher Funktionäre im Kopf diesen Text liest, wird überrascht: Statt Gott auf bedingungslose Zuwendung festzulegen und Trost aus der Behauptung seiner Nähe zu generieren, geht es Cyprian um Protest und Widerstand gegen ein Teufelswerk und um ein positives Verhältnis zum eigenen Sterben. Der Tod als Exzess, als Ausstieg und Übergang zum Leben: starker Tobak für heutiges kirchliches Empfinden. Für den Bischof von Karthago ist das Massensterben der Seuche eine drastische Bewährungsprobe für den Glauben und die Mitmenschlichkeit, die es mit fast militärischer Disziplin zu bestehen gilt.

Diese Seuche, die Cyprianische Pest, ist seit den grundlegenden Arbeiten von Kyle Harper in jüngerer Zeit gut erforscht.³ Falls die frühe Datierung von

¹ Mein Dank gilt meinem Siegener Kollegen Andreas Hoffmann für viele kritische Anmerkungen sowie wertvolle Hilfe bei den Übersetzungen.

² Cyprians Schrift *De mortalitate* (= *mort.*) ist ediert in: CCL IIIA, S. 17–32 (SIMONETTI). Auf diese 1976 erschienene Ausgabe beziehen sich die Angaben – Kapitel und Zeilen – im Folgenden. Cyprians Traktat ist in deutscher Übersetzung von Julius Bähr in der Bibliothek der Kirchenväter (BKV 34), München 1918 erschienen. Die Übersetzung ist online bequem zugänglich: <https://bkv.unifr.ch/works/99>.

³ Kyle HARPER, Pandemics and passages to late antiquity. Rethinking the plague of c. 249–270 described by Cyprian, in: *JRAr* 28 (2015), S. 223–260. DERS., People, plague, and prices in the Roman world. The evidence from Egypt, in: *JEconHist* 76 (2016), S. 803–839. DERS., Another eye-witness to the plague described by Cyprian and notes on the 'Persecution of Decius', in: *JRAr* 29 (2016), S. 473–476. DERS., The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire (The Princeton History of the Ancient World), Berlin – New York 2017, S. 136–145. DERS., Invisible environmental history: Infectious disease in late antiquity, in: A. IZDEBSKI / M. MULRYAN (Eds.), Environment and society in the First Millennium AD, Leiden 2018, S. 298–313. – Kritisch mit Harper setzte sich eine Autorengruppe um John Haldon auseinander: John HALDON / ET AL., Plagues, climate change, and the end of an empire: A response to Kyle Harper's The Fate of Rome, in: *History Compass* 16/12 (2018) (3 Teile). Harper

zwei Briefen des Dionysios von Alexandrien zutrifft, dann brach die Seuche um Ostern 249 in Ägypten aus, eingeschleppt vermutlich aus dem Süden (Äthiopien?). Von dort aus breitete sie sich schnell in Richtung Nordwesten im römischen Imperium aus und erreichte bereits in der zweiten Hälfte des Jahres 251 Rom. Dieses „transcontinental disease event of rare magnitude“⁴ dauerte in mehreren Wellen bis mindestens ca. 262, vielleicht bis um 270 n. Chr. Diskutiert wird, um welche Art von Seuche es sich handelte. Kyle Harper hält aufgrund der Quellen ein bis dahin unbekanntes hämorrhagisches Fieber für wahrscheinlich,⁵ dazu passen auch die von Cyprian beschriebenen erschreckenden Symptome.⁶ In jedem Fall ist die Epidemie durch numismatische, archäologische und textliche Belege gut dokumentiert. Es liegen allein sieben Augenzeugenberichte vor⁷, hinzu kommen sechs weitere unabhängige Überlieferungen. Bezeugt wird die Seuche von paganer und – eben zum ersten Mal – von christlicher Seite.

Laut Harper trug die Epidemie neben militärischen, politischen, ökonomischen und ökologischen Faktoren zur gravierenden Krise des römischen Imperiums im dritten Jahrhundert bei.⁸ Interessant sind aber vor allem seine Hinweise auf den Beitrag der Seuche zu den „spiritual transformations“⁹ innerhalb des Imperiums im Verlauf des dritten Jahrhunderts, nämlich einerseits zum Niedergang der paganen Kulte und andererseits zur Ausbreitung des Christentums: „The combination of pestilence and persecution seems to have hastened the spread of Christianity.“¹⁰ Harper weist aber mit Recht da-

reagierte in derselben Ausgabe ausführlich darauf: K. HARPER, Integrating the natural sciences and Roman history: Challenges and prospects, in: ebd. Alle Beiträge sind in der Wiley Online Library zugänglich.

⁴ HARPER, Fate (wie Anm. 3), S. 137; ebd., S. 138: „empire-wide event“.

⁵ Symptome und Versuche, sie zu erklären bei HARPER, Pandemics (wie Anm. 3), S. 241–248 sowie S. 140–144.

⁶ Cypr., *mort.* 14 [218–225], nennt permanente Durchfälle, Fieber, Halsschmerzen, Erbrechen, entzündete Augen, Fäulnis an Extremitäten, Lähmungen, Taubheit und Blindheit.

⁷ Dazu HARPER, Pandemics (wie Anm. 3), S. 225–241. – Neben Cyprian von Karthago, dem wichtigsten Augenzeugen, nennt Harper noch Dionysios von Alexandrien, Pontius von Karthago, das 13. Sybillinische Orakel und zwei Athener Historiographen, Dexippus und Philostratus. In einem weiteren Aufsatz ergänzt Harper noch die ps.-cyprianische Schrift *De laude martyrii* (um 252/3), vgl. HARPER, Another eyewitness (wie Anm. 3).

⁸ HARPER, Pandemic (wie Anm. 3), S. 248–259. Ausführlich HARPER, Fate (wie Anm. 3), S. 129–159.

⁹ HARPER, Pandemics (wie Anm. 3), S. 256.

¹⁰ HARPER, Fate (wie Anm. 3), S. 155; ebd. 158: „The old patterns of civic patronage were destabilized. The ancient gods did not lose out in a crisis of faith. They were embedded within an order whose foundation itself cracked.“ Harper nennt die Zunahme von Versammlungsgebäuden, den Ausbau der Katakomben im 3. Jh. sowie

rauf hin, dass es im Falle der paganen Kulte weniger um moderne Glaubenskrisen geht als vielmehr darum, dass die Pandemie im Verein mit anderen Krisen – nicht zuletzt einer Finanzkrise – die Strukturen („social networks“) nachhaltig beschädigt und transformiert hat, die die pagane religiöse Praxis trugen.¹¹

1. Die Bibel in der Krise

Es besteht kein Zweifel, dass die Seuche Anfang der 250er Jahre katastrophale Folgen auch für die Christen in Karthago hatte, zumal sie bald nach dem Ende der Decianischen Verfolgung (251 n. Chr.) völlig unerwartet über die Gemeinde hereinbrach. Eine so verheerende Seuche mit ihren qualvollen Symptomen und hoher Sterblichkeit stellt an sich schon eine Herausforderung dar. Cyprians Text lässt aber erkennen, dass eine zweite Anfechtung mindestens ebenso groß war, die Tatsache nämlich, dass diese Seuche Christen und Nichtchristen gleichermaßen traf. Weder die mit Konversion und Taufe verliehenen Gnaden noch die Standhaftigkeit in der Verfolgung machten einen Unterschied: „Christians were being wiped out by the plague in simular numbers to pagans.“¹²

1.1 Cyprians Schrift *De mortalitate*

Auf diese Situation reagierte Cyprian – seit 248 Bischof von Karthago¹³ – mit einem an die *fratres dilectissimi* gerichteten *sermo (mort. 1 [11f.]*). Diese Terminologie deutet darauf hin, dass es sich bei dem Traktat *De mortalitate* ursprünglich um eine Predigt gehandelt hat, die dann verschriftlicht wurde. Datiert wird dieser Text auf 252/3 n. Chr.¹⁴

die Zunahme christlicher Namen in den Papyri. Allerdings: „The superstructure fell, but ancient polytheism hardly died out.“

¹¹ HARPER, Fate (wie Anm. 3), S. 158. Dazu insgesamt ebd., S. 157–158. Harper nennt am Beispiel Ägyptens zum Beispiel den Umstand, dass nach Mitte des 3. Jahrhundert keine Tempelneubauten mehr nachweisbar sind (was nach der Blüte im 2. Jahrhundert auffällt) und alte Tempel anders genutzt wurden, jahrhundertealte Rituale einfach verschwanden, keine Personalverzeichnisse von Tempeln mehr nachweisbar sind. Und dennoch verschwand der „folk polytheism“ keineswegs, nur die „superstructure“.

¹² Allen BRENT, Cyprian and Roman Carthage, Cambridge 2010, S. 106.

¹³ Vgl. dazu Andreas HOFFMANN, Cyprian. Theologie des Bischofsamtes, in: W. GEERLINGS (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 33–52; Andreas HOFFMANN, Art. Cyprian von Karthago, in: LACL3 (2002), S. 169–174, sowie BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 2–22.

¹⁴ Dazu Michael A. FAHEY, Cyprian and his Bible. A Study in Third-Century Exegesis (Diss. masch. Tübingen 1970), S. 21 und John H. D. SCOURFIELD, The *De mortalitate* of Cyprian: Consolation and Context, in: VigChr 50 (1996), S. 12–41, 23. Beide ver-

Cyprian formuliert gleich zu Beginn seines Textes – im Anschluss an die obligatorische *captatio benevolentiae*, die den Glauben und die Standhaftigkeit seiner Gemeinde rühmt (*mort.* 1 [1–6]) –, dass sein *sermo* anhand von Schriftziten konzipiert ist: *sermone de dominica lectione concepto* (*mort.* 1 [11–12]). Und tatsächlich sind die Schriftzitate zumindest in den zentralen Passagen die entscheidenden Bausteine der Argumentation. In dieser knappen Einleitung des *sermo* macht Cyprian zudem deutlich, welche Funktion die Rekurse auf die Heilige Schrift haben. In seiner eigenen drastischen Formulierung dienen sie dazu, die „Feigheit des zerbrechlichen Verstandes zu zerquetschen“¹⁵, damit seine Adressaten wieder als „Männer Gottes und Christi“ würdig erachtet werden. Die Schriftlektüre erfolgt also mit dem klaren Ziel, die Christen inmitten der Katastrophe zu stärken, zu ermutigen, zum Widerstand gegen die Seuche anzustacheln und ihr rückhaltloses Vertrauen auf Gott neu zu begründen. Schließlich sah sich Cyprian mit einigen Gläubigen im Kirchenvolk konfrontiert, die „weniger tapfer standhalten und die nicht göttliche und unbesiegbare Kraft in ihrer Brust an den Tag legen“¹⁶.

Cyprians Bezeichnung der Heiligen Schrift als *lectio dominica*¹⁷ zeigt sein Interesse an autoritativen Aussagen der Schrift, die mit göttlicher Autorität ausgestattet sind. Für ihn ist die Schrift „a collection of divine sayings and commands requiring obedience“¹⁸. Dem korrespondiert ein Schriftverständnis, das den Abstand zwischen dem Text und der Gegenwart der Rezipienten so gering wie möglich hält: „Scripture is God’s speaking in the present tense.“¹⁹ Der Begriff *lectio* weist zudem darauf hin, dass Cyprian die Bibel hier weniger als ‚Schrift‘, als vielmehr als *vorgelesene* und gehörte Größe ak-

weisen auf die Verbindungen von *mort.* zu *ep.* 57 und 58 sowie zu *Ad Demetrianum*, Fahey plädiert für das Jahr 252, Scourfield für das Jahr 253.

¹⁵ Cypr., *mort.* 1: *delicatae mentis ignavia conprimatur* [12f.]. Die *delicata mens* steht in Opposition zu der anfangs des Abschnitts bei „vielen“ euphemistisch gerühmte *mens solida* [1f.], die dort im Verein mit *fides forma et anima deuota* steht.

¹⁶ Cypr., *mort.* 1: *minus stare fortiter nec pectoris sui diuinum adque inuictum robur exerere* [9–10].

¹⁷ Ausführlich dazu FAHEY, Cyprian and his Bible (wie Anm. 14), S. 32–34. Zu Cyprians Terminologie insgesamt ebd., S. 30–40. Fahey bietet ebd. S. 57–554 einen umfangreichen Katalog von „Cyprian’s OT and NT quotations and Allusions“.

¹⁸ FAHEY, Cyprian and his Bible (wie Anm. 14), S. 40. Damit erklärt Fahey auch Cyprians „neglect of historical passages, miracle stories and parables, sections of the Bible which do not easily fit into the category of sayings and commands.“ Allerdings bezieht sich Cyprian auch gerne auf biblische Gestalten! Eine hilfreiche Übersicht bietet FAHEY ebd., S. 555–611 unter der Überschrift „Cyprian’s Biblical Figures: Salvation-History Personages“.

¹⁹ FAHEY, Cyprian and his Bible (wie Anm. 14), S. 49, vgl. ebd., S. 51: „Scripture is addressed to a contemporary situation“. Dies führe dazu, dass Cyprian Bibeltex-te auch neu schreibt (re-writes). Zur Inspirationslehre Cyprians und zur Einheit von Neuem und Altem Testament vgl. ebd., S. 44–56.

zentriert (vgl. 1.3). Auch deswegen ist Cyprians Schriftverständnis nicht mit einem neuzeitlichen Biblizismus zu verwechseln. Die genauere Analyse wird zeigen, dass die Beziehung zwischen den Schriftziten und ihrer diskursiven Umgebung dynamisch und durchaus reziprok ist.

1.2 Das Schweigen des Neuen Testaments zum Thema Epidemien

Besonders deutlich wird das im Falle einer Epidemie wie der Cyprianischen Pest, da im Neuen Testament kaum und nur ganz am Rande überhaupt von solchen Krankheitsphänomenen die Rede ist. Eine direkte Befragung des Neuen Testaments zum Thema Seuche ist also kaum möglich. Auch wenn sich Jesus mit Menschen wie den sogenannten »Aussätzigen« (λεπροί) konfrontiert sieht,²⁰ deren Krankheit als ansteckend galt und deren Berührung kultisch unrein machte, hatten weder er noch die anderen Protagonisten der frühen Kirche mit Epidemien im engeren Sinne zu tun. »Seuchen« (λοιμοί) werden nur im Zusammenhang der sogenannten Endzeitrede (Mk 13,1–37 par.) erwähnt, mit der Jesus auf die Frage seiner Jünger nach dem Zeitpunkt, an dem die Endzeit beginnt und nach den Zeichen für ihren Anbruch antwortet. Im griechischen Neuen Testament werden die λοιμοί ursprünglich wohl nur in der lukianischen Endzeitrede (Lk 21,5–36) genannt.²¹ Die hier eher formelhafte und wohl primär wegen des rhetorischen Effekts eingesetzte Alliteration λιμοί καὶ λοιμοί ist als Begriffspaar in der antiken griechischen Literatur seit Hesiod breit belegt,²² zumal Hungersnöte und Seuchen oft gemeinsam die Folge von Kriegen und Naturkatastrophen sind. Im Horizont des Neuen Testaments tauchen die Epidemien also nur als fernes Donnerrollen auf. Zum ersten Mal wurden Christen vermutlich im zweiten Jahrhundert mit einer Seuche konfrontiert, nämlich mit der sogenannten Antoninischen Pest²³, zu der aber im Unterschied zur Cyprianischen Pest keine christlichen Stimmen überliefert sind.

²⁰ Vgl. Mk 1,40–45 (par Mt 8,1–4 und Lk 5,12–16) sowie Lk 17,11–19, außerdem Mt 10,8; Mt 11,5; Lk 7,22.

²¹ In Lk 21,10–11 heißt es: „Es werden sich erheben Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich. Und es wird gewaltige Erdbeben geben sowie an jedem einzelnen Ort Hungersnöte und Seuchen (καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται)“. Die beiden anderen Synoptiker bieten an dieser Stelle ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί (Mk 13,8) sowie καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους (Mt 24,7), allerdings ergänzen mehrere Handschriften des Matthäusevangeliums an dieser Stelle λοιμοί.

²² Belege bei Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, S. 673.

²³ Ausführlich dazu HARPER, *Fate* (wie Anm. 3), S. 63–64, S. 65–118.

1.3 Hyperlinks: Die Bibel als memorierte Größe

Cyprian zitiert in seinen Werken eine lateinische Bibelübersetzung, die eine eigene nordafrikanische Texttradition repräsentiert.²⁴ Diese liegt aber weder bei ihm noch bei den meisten seiner Adressaten komplett auf dem Schreibtisch. Denn die Forschung ist sich einig, dass Cyprian bei Abfassung seiner Predigten und Traktate weitgehend *aus dem Gedächtnis* zitiert.²⁵ Denn Cyprian gehört zur spätantiken Welt „mündlicher Literalität“ (Robert Pattison), in der die Bibeldiskurse zwar letztlich auf einen normierten schriftlichen Text bezogen waren, der auch zur Authentifizierung diente, die Bibeldiskurse selbst liefen aber in den meisten Fällen mündlich ab, zumal die schriftlichen Texte für die meisten Christen gar nicht und selbst für die Fachleute nicht immer und selten vollständig greifbar waren.²⁶ Pointiert könnte man sagen, dass die *lectio dominica* Cyprians im Sinne einer Vollbibel oder auch nur eines kompletten Neuen Testaments gar nicht in einer materiellen Form vorlag – auch bei den allermeisten seiner Adressaten nicht. Sie ist also „keine linear kohärente Größe“, sondern sie bildet „eine mentale oder, wenn man so will, virtuelle Größe, das heißt eine Entität, die nicht in der physischen Form existiert, in der sie zu existieren scheint“²⁷, auch wenn das Buch beispielsweise im Gottesdienst einen zentralen und sichtbaren Platz einnahm und sich auf geschriebene Texte devotionale, aber auch magische und apotropäische Praktiken bezogen.

²⁴ Ausführlich Hans VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen* (TU 33), Leipzig 1909.

²⁵ Dazu VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament* (wie Anm. 24), S. 14–17, darauf aufbauend Edwina MURPHY, *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul* (SBR 13), Berlin – New York 2018, S. 14–15. Murphy formuliert pointiert: „There is evidence, however, that Cyprian relied on his memory even in compiling *Ad Quirinum*“ (S. 14). In jedem Fall dokumentiert *Ad Quirinum* eine stabile Textgrundlage, eventuell einen Codex: „Cyprian, therefore, seems to have worked from a fixed Old Latin text which is most clearly represented in *Ad Quirinum*, although it may not replicate it in every detail“ (S. 15).

²⁶ Vgl. Guy G. STROUMSA, *The New Self and Reading Practices in Late Antique Christianity*, in: CHRC 95 (2015), S. 1–18 sowie Christoph MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, S. 300–314; Robin LANE FOX, *Literacy and Power in Early Christianity*, in: A. K. BOWMAN / G. WOLF (Hg.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1996, S. 126–148; William A. GRAHAM, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987; Robert PATTISON, *On Literacy. The Politics of the Word from Homer to the Age of Rock*, New York – u. a. 1982. Außerdem Adolf VON HARNACK, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche*, Leipzig 1912.

²⁷ Andreas MERKT, *1. Petrus. Teilband 1* (NTP 21/1), Göttingen 2015, S. 206.

Diese „oral form of literacy“ (Guy Stroumsa) ist mit einer bestimmten Art und Weise des Schriftgebrauchs verbunden. Denn indem altkirchliche Autoren wie Cyprian die Bibel weitgehend aus dem Gedächtnis zitieren und mit einer weitgehend memorierten Bibel ‚arbeiten‘, anstatt in einem Codex nachzuschlagen, konsultieren sie eine mnemotechnisch (und nicht materiell) konstituierte Größe.²⁸ Guy Stroumsa spricht metaphorisch vom „interior book, written not on parchment, but in the heart of the believers“²⁹. Für die Autoren wie für ihre Adressaten stehen einzelne Aussagen der Schrift daher nicht nur und vermutlich auch nicht in erster Linie im linearen Zusammenhang ihres Ursprungstextes, sondern sie bilden Knotenpunkte, von denen aus Argumentationslinien in viele verschiedene Richtungen möglich sind. Der Weg von dort zu einer Aussage in einem anderen, weit entfernten Teiltext der Bibel kann daher kürzer, direkter sein als zu einer Aussage im unmittelbaren Kontext. Man kann mit Andreas Merkt sogar von „Hyperlinks“³⁰ sprechen.

1.4 Predigt und Testimonium statt Kommentar

Wie gesagt: Cyprian reagiert mit einem *sermo de dominica lectione concepto* auf die Seuche. Es dürfte nicht nur mit der Seltenheit von Voll- oder Teilbibeln oder dem epidemiologischen Schweigen des Neuen Testaments zusammenhängen, dass Cyprian keinen Schriftkommentar (*hypomnema* beziehungsweise *commentarius*) verfasst,³¹ dass er also nicht mit der fortlaufenden Erklärung eines Bibeltextes auf die Krise reagiert.³² Er hält aber auch keine Reihenpredigten, in denen beispielsweise ein Evangelium fortlaufend ausgelegt wird.³³ Statt dessen verfasst er eine thematische Predigt

²⁸ GRAHAM, *Beyond the Written Word* (wie Anm. 26), S. 35, bezeichnet „extensive memorization“ als „the backbone of an oral-text orientation“.

²⁹ STROUMSA, *The New Self* (wie Anm. 26), S. 17.

³⁰ MERKT, *1 Petr* (wie Anm. 27), S. 206. Laut Merkt stellt das Neue Testament einen Referenzrahmen zur Verfügung, „innerhalb dessen man schier endlos von einem Text zum nächsten gleiten kann.“ Dieses ‚Surfen‘ vollzieht sich allerdings nach bestimmten Regeln.

³¹ Grundlegend zu den verschiedenen Gattungen der Schriftauslegung Frances YOUNG, *Interpretative Genres and the Inevitability of Pluralism*, in: *JSNT* 59 (1995), S. 91–110.

³² Dazu exemplarisch Ludwig FLADERER / Dagmar BÖRNER-KLEIN, *Kommentar*, in: *RAC* 21 (2006), S. 274–329; Wilhelm GEERLINGS / U. A. (Hg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*, 2 Bde. Leiden 2002–2003; Glen W. MOST, *Commentaries – Kommentare*, Göttingen 1999; YOUNG, *Interpretative Genres* (wie Anm. 31), S. 95–101.

³³ Dazu YOUNG, *Interpretative Genres* (wie Anm. 31), S. 101–102: „Like the commentary, an exegetical series had the virtue of following through a text“; beide Gattun-

beziehungsweise einen thematischen Traktat (letzterer ist regelmäßig die Verschriftlichung der ersteren).

Schon das enge Geflecht der Schriftzitate zeigt aber, dass *De mortalitate* mit einer weiteren Schrift vernetzt ist, die der Gattung der Testimonien-sammlung zugehört: *Ad Quirinum (testim.)*. Solche Testimonien flankieren mit ihren inhaltlich gruppierten Bibelversen nicht selten die thematischen Predigten und Traktate.³⁴ Hans von Soden (* 1881; † 1945) behauptet sogar, dass Cyprian die altchristliche Literatur um eine neue Gattung bereicherte, eben das Testimonium: „Es sind sachlich geordnete, unter Thesen gruppierte Stellensammlungen, von Cyprian selbst als Material für seine Berufsgenossen bezeichnet“³⁵.

Diese beiden interpretativen Gattungen setzen die Bibel als mnemotechnisch konstituierte Größe voraus und sind im Hinblick auf den Schriftgebrauch eher deduktiver Natur, damit korrespondieren sie mit dem Bedürfnis, aus der Schrift Antworten und Perspektiven zur Bewältigung der aktuellen Krise zu erhalten. Entsprechend erfolgt der Zugriff auf die Schrift eher selektiv, orientiert an Schlagworten und ohne Berücksichtigung des Kontextes. Frances Young weist allerdings darauf hin, dass in diesen Gattungen Schrift öfter *zitiert* als paraphrasiert wird, dem „loss of context“ stehe der „gain in focussed attention“³⁶ gegenüber. Man kann sogar sagen, dass erst durch die Loslösung aus dem Kontext die dynamische Wechselwirkung zwischen der Situation – in diesem Fall der Epidemie – und dem Wortlaut der Schrift ermöglicht wird.

1.5 Die Bibel der Epidemie: die Aufgabe

Im Folgenden geht es darum, den Gedankengang und die Argumentation von *De mortalitate* nachzuzeichnen und dabei die von Cyprian aktivierten theologischen Kategorien zur Bewältigung der Seuche herauszuarbeiten. Dabei orientieren wir uns – Cyprians eigener programmatischen Einleitung gemäß – an den Schriftziten, an deren Auswahl und Zuschnitt sowie an der Art und Weise ihrer Verlinkung.

gen „preserve the sequence of the Text“. Den Unterschied zwischen Kommentar und Reihenpredigt macht Young am „church context“ beziehungsweise am „context of worship“, also am gottesdienstlichen Setting fest, der in den Predigten oft zu einer stärker paränetischen Ausrichtung führe.

³⁴ Das zeigen die vielfachen Bezüge von Cypr., *mort.* zu *testim.* Zu den Testimonien insgesamt vgl. Martin ALBL, „And scripture cannot be broken“. The form and function of the early Christian Testimonia collections (NTS 96), Leiden – u. a. 1999.

³⁵ VON SODEN, Das lateinische Neue Testament (wie Anm. 24), S. 17. Von Soden weist aber ebd. auf jüdische Vorgänger dieser Gattung, nämlich „ATliche Florilegien“ hin.

³⁶ YOUNG, Interpretative Genres (wie Anm. 31), S. 103–104.

Dabei geht es nicht darum, Cyprians Schriftgebrauch anhand heute üblicher methodischer Routinen im Kontext historischer Kritik zu benoten. Allerdings können Cyprians Re-Kontextualisierungen der Schriftzitate offengelegt und profiliert werden, indem ihr ursprünglicher Kontext in Erinnerung gerufen wird, nicht zur Delegitimierung von Cyprians Vorgehen, sondern zu seiner Konturierung. Dass dies zu Cyprians eigenen methodischen und hermeneutischen Prämissen keineswegs in Widerspruch steht, sei nur angemerkt.³⁷

2. Das Neue Testament und die „Sterblichkeit“: Cyprians Schrift *De mortalitate*

2.1 Die Gliederung von De mortalitate

Die Predigt beziehungsweise die darauf basierende Schrift lässt sich nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten in fünf Hauptteile mit einer knappen Einleitung und einem Epilog gliedern.

- Einleitend skizziert Cyprian den Anlass seiner Einlassungen (*mort.* 1).
- Direkt im Anschluss daran (*enim*) entfaltet Cyprian in einem ersten Hauptteil (*mort.* 2–7) eine erste zentrale These, dass es nämlich Gewinn bedeute, das zeitliche Leben zu verlassen (*mort.* 7: *exire de saeculo* [95]), ein Leben, das vom andauernden Kampf gegen den Teufel geprägt ist.
- Im zweiten Hauptteil befasst er sich mit der primären inhaltlichen ‚Anfechtung‘, die die Seuche für seine Adressaten bedeutet: Christen fallen nämlich ebenso wie Heiden der Seuche zum Opfer.³⁸ Die ausführliche und sehr ins Grundsätzliche reichende Behandlung dieser Frage umfasst die *mort.* 8–16.
- Es folgt ein kürzerer dritter Hauptteil, in dem Cyprian eine zweite Anfechtung seiner Gemeinde thematisiert: Der Tod durch die Seuche kommt dem Martyrium, zu dem man bereit ist, zuvor (*mort.* 17: [...]
dum morte praeuenior [277–281]). Die Behandlung dieses Themas, das einen programmatischen Rekurs auf die göttliche Vorsehung einschließt, erstreckt sich von Kapitel 17 bis 19.
- Ab Kapitel 20 widmet sich Cyprian dann im vierten Hauptteil der Begründung der These, dass unsere Geschwister, die durch den Ruf des

³⁷ Dazu FAHEY, Cyprian and the Bible (wie Anm. 14), S. 52–56. Fahey zeigt, dass Cyprian v.a. in der Auseinandersetzung mit Häretikern auf dem Kontextprinzip besteht, das er selbst aber regelmäßig nicht anwendet. Allerdings fragt Fahey nicht nach den Gründen und verbindet es auch nicht mit der jeweiligen Gattung.

³⁸ Cypr., *mort.* 8: *aequaliter cum gentilibus nostros morbi istius ualitudo corripit* [107f.].

Herrn von der Welt befreit wurden, nicht betrauert werden sollen.³⁹ Diese Passage, in der er zum ersten Mal die Trauer behandelt, die die vielen Todesfälle unter den Christen verursacht, wird am Ende von Kapitel 24 durch eine Art *Inclusio* mit Kapitel. 20 abgerundet.⁴⁰

- Die beiden letzten Kapitel 25–26 bilden den Epilog. Cyprian greift nämlich zunächst einige Stichworte aus dem Anfang der Predigt wieder auf – insbesondere Stürme, Wogen und Hafentürme⁴¹ –, um dann den Einzug der Verstorbenen aus der Fremde in ihre eigentliche himmlische Heimat, das Paradies, und ihren triumphalen Empfang dort in leuchtenden Farben auszumalen.

2.2 Sterben als Gewinn (*mort.* 2–7)

Das Ende ist nahe – die Welt ist gealtert

Gleich zu Beginn seines Traktats, in *mort.* 2, bezieht sich Cyprian auf die einzige neutestamentliche Passage, in der Jesus selbst Seuchen erwähnt, nämlich die sogenannte Endzeitrede (Mk 13 par.). Hier betont er, dass der Herr selbst vorhergesagt habe (*praedixerit* beziehungsweise *praenuntiauit et cecinit*), was aktuell über die Christen hereinbricht, dass nämlich „Kriege und Hungersnöte und Erdbeben und Seuchen an allen Orten ausbrechen“ (*bella et fames et terrae motus et pestilentias per loca singula exurgere* [21f.]). In der lateinischen Überlieferung erscheint das für Cyprian entscheidende Stichwort *pestilentia* sowohl in Lk 21,11 als auch in Mt 24,7, allerdings ist letzterer Beleg vermutlich sekundär.⁴²

Für Cyprian ist die Seuche seiner Zeit das Zeichen dafür, dass die Worte des Herrn eintreffen: *Fiunt ecce quae dicta sunt* (*mort.* 2 [25]). Wie auch sonst

³⁹ Cyprian, *mort.* 20: *fratres nostros non esse lugendos accersitione dominica de saeculo liberatos* [337f.].

⁴⁰ Cyprian, *mort.* 24: *ut nec carorum lugeamus excessum et cum accersitionis propriae dies uenerit incunctanter et libenter ad Dominum ipso uocante ueniamus* [413–415]. Vgl. hierzu Anm. 39.

⁴¹ *turbidus* (*mort.* 1 [4] und 25 [424]), *turbines* (*mort.* 2 [17]; *mort.* 3 [53] und *mort.* 25 [418]) sowie *turbatio* (*mort.* 2 [18]); *fluctus* (*mort.* 1 [4] und *mort.* 25 [424], zusätzlich *mort.* 12 [201]); *portus* (*mort.* 3 [54] und *mort.* 25 [425]).

⁴² Laut FAHEY, Cyprian and his Bible (wie Anm. 14), S. 323, hat Cyprian das Wort *pestilentias* „because of the plague which had just broken out in Carthage“ zu Mt 24,6–7 hinzugefügt, er übersieht aber den Bezug zu Lk 21,10–11, dieser Text taucht in seiner Zusammenstellung gar nicht eigens auf. Bereits im Zuge der griechischen Textüberlieferung ergänzten mehrere Handschriften des Matthäusevangeliums bei Mt 24,7 λοιμοί, weswegen in der lateinischen Überlieferung auch im Matthäusevangelium von *pestilentiae et fames et terraemotus per loca* die Rede ist.

bezieht Cyprian gewichtige Texte der Schrift direkt auf seine Gegenwart.⁴³ Im Falle der Seuche kombiniert Cyprian die Anspielung auf Lk 21,10–11 (samt Parallelen) mit dem wörtlichen Zitat von Lk 21,31: „Wenn ihr aber sehen werdet (*Cum autem uideritis*), dass dies alles geschieht (*haec omnia fieri*), sollt ihr wissen, dass nahe ist das Reich Gottes (*scitote quoniam in proximo est regnum Dei*)“ (*mort.* 2 [27–28]). Die Seuche zeigt für Cyprian also, dass das *regnum Dei* in allernächste Nähe gerückt (*mort.* 2 [29]) und die Welt dabei ist, verwandelt zu werden (*mundo transeunte* [31]). Durch diese direkte Verbindung von Lk 21,10–11 (Mt 24,6–7) mit Lk 21,31 wird die in den Tagen Cyprians wütende Seuche zum schrecklichen (Vor-)Zeichen der Nähe des Reiches Gottes, das Cyprian im Kontrast dazu mit leuchtend positiven Bildern beschreibt.⁴⁴

Umso auffälliger ist angesichts dieser Beschwörung der Nähe des *regnum Dei* aber, dass Cyprian die Parusie, also das *Kommen Christi* in einer Wolke (vgl. Lk 21,27: *uenientem in nube*), gar nicht ausdrücklich nennt. Stattdessen spricht er im Folgenden nur vom individuellen Tod, durch den die Gläubigen zu *Christus gehen* (zweimal *ad Christum ire* [35–36]). Diese Passage am Ende von *mort.* 2 [29–37] ist in ihrer Vernebelung der Parusie-Vorstellung und ihrer Transformation in Richtung einer individualisierten Theologie des Todes programmatisch, wie Cyprians Auslegung von Zitaten aus den Paulusbriefen zeigen wird.

Allen Brent hat diese und andere Passagen in *mort.* überzeugend mit der stoischen Lehre vom Greisenalter der Welt, der *senectus mundi*, in Verbindung gebracht, die bei Cyprian die Argumentation mit den Schriftzitaten ergänzt: „He will adopt Stoic themes of decline into *senectus*, and subsequently rebirth or restoration.“⁴⁵ Während Cyprian die Parusieaussagen des Neuen Testaments in *mort.* eher abblendet oder auf die individuelle Christusbe-

⁴³ FAHEY, Cyprian and his Bible (wie Anm. 14), S. 56: „Large segments of Scripture were seen as envisioning or foretelling contemporary events.“ Dies zeige sich in erster Linie an den NT-Zitaten (ebd., S. 50). Vgl. auch BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 106: „That generation was the last generation, as not only Scripture, but also human experience clearly indicates.“ Im Hintergrund steht nicht zuletzt Cyprians Rezeption der stoischen Lehre von der *senectus mundi* (vgl. dazu Anm. 45).

⁴⁴ Cypr., *mort* 2: *praemium uitae et gaudium salutis aeternae et perpetua laetitia et possessio paradisi nuper amissa mundo transeunte iam ueniunt* [30–32]. Dazu auch BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 106–107.

⁴⁵ BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 106. Zur Motivik der *senectus mundi* in *mort.* vgl. ebd., S. 106–108. Insgesamt zur stoischen Eschatologie und ihrem Einfluss auf altkirchliche Autoren ebd. 80–116. Vgl. außerdem Elena ZOCCA, La „*senectus mundi*“. Significato, fonti e fortunata di una tema cipriano, in: Aug. 35 (1995), S. 641–677, zu *mort.* ebd., S. 649–650; HARPER, Fate (wie Anm. 3), S. 129–136, bringt diese Gegenwartsdeutung als *senectus mundi* mit dem Klimawandel zur Zeit Cyprians in Verbindung.

gegnung im Tod eingeführt, steuert die stoische Eschatologie sozusagen ein kollektives Element bei. Mit der *senectus mundi* kann Cyprian auch das gemeinsame Leidenschicksal von Christen und Heiden, die ja dieselbe untergehende Welt bewohnen, plausibel machen.

Freude über den Tod

An den Anfang des folgenden Abschnitts *mort.* 3 setzt Cyprian eine mit *scriptum est* eingeleitete Paraphrase aus der Propositio des Römerbriefes, nämlich Röm 1,17: *iustum fide uiuere* (vgl. Hab 2,4).⁴⁶ Die Grundaussage der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes, die bei Paulus dann die in Röm 3,28 explizit genannte Opposition von *fides* und *opus legis* voraussetzt, wird von Cyprian aus diesem Kontext gelöst und zum Ausgangspunkt des Folgenden gemacht und zwar mittels des anschließenden Konditionalsatzes: „Wenn du gerecht bist und durch den Glauben lebst, wenn du wahrhaft an Gott glaubst, warum – schließlich bist du dann mit Christus und bist der Verheißung des Herrn sicher – heißt du es nicht gut, dass du zu Christus gerufen wirst und dass du befreit vom Teufel bist?“⁴⁷

Ein gewagter Schritt: Die Aussage aus Röm 1,17, dass der Gerechte aus Glauben lebt, soll als Schriftbeweis für den Gedanken dienen, dass der Tod – hier: der Ruf zu Christus – zu begrüßen ist. Es ist offensichtlich, dass Cyprian diesen Gedanken weiter absichern muss. Deswegen verbindet er die Stelle aus dem Römerbrief direkt mit einer Paraphrase der Erzählung vom greisen Simeon (Lk 2,25–28) samt dem Zitat der ersten beiden Zeilen des *Nunc dimittis* [49–51]. Die beiden Bibelstellen werden aufgrund des gemeinsamen Stichwortes *iustus* (Röm 1,17/Lk 2,25: *et homo iste iustus*) von Cyprian nach den Regeln der antiken Exegese verbunden. Der greise Simeon wird damit zum Modell des Grundsatzes von Röm 1,17. Die in Lk 2,26 zitierte Verheißung, dass Simeon den Tod nicht schauen werde, bis er den Messias des Herrn gesehen habe, und der Beginn des *Nunc dimittis*, wonach Simeon nun in Frieden scheiden kann, da seine Augen das Heil gesehen haben, werden von Cyprian kreativ zur Freude über den nahen Tod gesteigert⁴⁸ und Simeon dadurch zum Typos der Zeitgenossen des Bischofs gemacht: „Simeon may have already been old, but his response is a model for all those facing death,

⁴⁶ Röm 1,17, Vulg.: *Iustus autem ex fide uiuet*. Zu diesem Text MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 25), S. 46–47, außerdem FAHEY, *Cyprian and his Bible* (wie Anm. 12), S. 422–423.

⁴⁷ Cypr., *mort.* 3: *Si iustus es et fide uiuis, si uere in Deum credis, cur non cum Christo futurus et de Domini pollicitatione securus, quod ad Christum uoceris amplecteris et quod diabolo careas gratularis?* [38–41].

⁴⁸ Cypr., *mort.* 3: *Laetus itaque de morte iam proxima et de uicina accersitione securus* [47f.].

no matter what their age.“⁴⁹ Simeon wird bei Cyprian damit zum Zeugen dafür, dass mit dem Tod Frieden und Ruhe erreicht werden.

Leben unter den Angriffen des Teufels

Im folgenden Kapitel 4 vertieft Cyprian den Gedanken, dass das menschliche Leben *in mundo* auch unabhängig von der gegenwärtigen Seuche ein beständiger Kampf gegen die Angriffe des Teufels ist. Dass der Teufel auch schon vor der Seuche die Gläubigen attackiert hat, zeigt sich Cyprian zufolge am Kampf gegen die fleischlichen Laster, die *carnalia uitia* und die *illecebrae saeculares* (*mort.* 4 [60f.]). Cyprian nennt hier exemplarisch und zum Teil mehrfach *avaritia*, *impudicitia*, *ira*, *ambitio*, *libido*, *superbia*, *uinolentia*, *inuidia* sowie *zelus*. Die Sequenz gipfelt in der Anklage des vom göttlichen Gesetz verbotenen *maledicere* und des unerlaubten *iurare*, eine offensichtliche Anspielung auf Röm 12,14 (1 Petr 3,9) und Mt 5,34 (Jak 5,12). Die beiden Stellen kombiniert Cyprian auch sonst.⁵⁰

Das Wiedersehen mit Christus

Im Anschluss daran formuliert Cyprian die eigentliche These des ersten Hauptteils: Angesichts der andauernden Angriffe des Teufels sollten wir uns eigentlich wünschen, durch einen frühen erlösenden Tod schnellstmöglich zu Christus zu gelangen (*mort.* 5 [69–72]).

Diese These belegt er nun mit direkten Zitaten Jesu aus den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, nämlich mit Sätzen aus Joh 16,20 und Joh 16,22 (*mort.* 5), später gefolgt von Joh 14,28 (*mort.* 7). Dazwischen ist eine Passage eingefügt, in der Cyprian die Autorität und Glaubwürdigkeit der Worte Gottes betont, der im Evangelium zu den Glaubenden spricht, und gegen den Zweifel polemisiert, der dies in Frage stellt (*mort.* 6).

Die beiden Zitate aus der dritten Abschiedsrede lauten:

„Amen, amen, ich sage euch, da ihr weinen und wehklagen werdet (*quoniam uos plorabitis et plangetis*): Die Welt aber wird sich freuen (*saeculum autem gaudebit*),

⁴⁹ Edwina MURPHY, *Death, Decay and Delight in Cypran of Carthage*, in: *Scrinium* 15 (2019), S. 79–88, 85.

⁵⁰ Nämlich in Cypr., *testim.* III,12 und 13 (CCL III, S. 103–105 WEBER), vgl. dazu FAHEY, *Cyprian and his Bible* (wie Anm. 14), S. 277, S. 435, der allerdings *mort.* 4 nicht als Beleg anführt. Die aus Röm 12,14 stammende Wendung *benedicentes et non maledicentes* dient in *testim.* III,13 [12] als Testimonium für *Non maledicendum*. Mt 5,34.37 wiederum in *testim.* III,12 [4f.] als Testimonium für *Non iurandum*.

ihr werdet traurig sein (*uos tristes eritis*), aber eure Traurigkeit wird zur Freude kommen (*sed tristitia uestra in laetitiam ueniet*)“ (Joh 16,20) (*mort.* 5 [73–75]).

Und kurz darauf:

„Ich werde euch wiederum sehen (*Iterum uidebo uos*), und euer Herz wird sich freuen (*et gaudebit cor uestrum*), und eure Freude soll niemand von euch wegnehmen (*et gaudium uestrum nemo auferet a uobis*)“ (Joh 16,22) [77–79].

Im Kontext der dritten Abschiedsrede bezieht sich der Satz „Ich werde euch wiedersehen“ zunächst auf das Ostereignis, mit dem die Trennung der Jünger von Jesus aufgehoben wird. Allerdings erschöpft sich der johanneische Text keineswegs im bloßen Bezug auf die einmalige Situation der Jünger Jesu zwischen Karfreitag und Ostern, die ja durch die Auferstehung Jesu überwunden wäre.⁵¹ In der dritten Abschiedsrede werden die Trauer der Jünger nach dem Karfreitag und ihre Freude am Ostertag von den vergangenen Ereignissen und von den in sie involvierten Personen gelöst und sozusagen „vergrundsätzlicht“⁵². Schon der Text des Johannesevangeliums überblendet also das Geschehen des Todes Jesu mit der angefochtenen Situation seiner Erstadressaten, wie sie zum Beispiel in Joh 16,1–4 angedeutet wird.

„Was die Jünger an Ostern erstmals und grundlegend erlebt haben – der Text verzichtet nicht auf die vergangenen Erfahrungen –, wiederholt sich in der nachösterlichen Existenz der Gemeinde immer dann, wenn die verlassene und trauernde Gemeinde der Gegenwart Jesu inne wird.“⁵³

Cyprians Adressaten in der Mitte des dritten Jahrhunderts wiederum können in der »Traurigkeit« (*tristitia*) der Jünger angesichts des Todesgangs Jesu ihre eigene Lage angesichts des Massensterbens in der Epidemie wie-

⁵¹ Vgl. dazu Christian DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes II* (ZBK 4.2), Zürich 2001, S. 173: „Spräche der Text nur von der längst vergangenen Trauer der Jünger zwischen Karfreitag und Ostern, wäre er für die gegenwärtige Gemeinde belanglos, und unerfindlich wäre die Anteilnahme, mit der diese Trauer in V. 20–22 bedacht wird.“

⁵² Von einer „Vergrundsätzlichung von Ostern“ in der ersten Abschiedsrede spricht treffend Andreas DETTWILER, *Die Gegenwart des Erhöhten* (FRLANT 169), Göttingen 1995, S. 195, S. 199. Zum Phänomen insgesamt vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122), Berlin – New York 2004, S. 171–195.

⁵³ DIETZFELBINGER, *Joh II* (wie Anm. 51), S. 174; vgl. ebd., S. 184: „Das vergangene und einmalige Nacheinander von Karfreitag und Ostern wird zum Symbol des sich in der Geschichte der Gemeinde wiederholenden Nacheinanders von Trauer und Freude“.

derfinden.⁵⁴ Sieht man näher hin, so zeigt sich, dass Cyprian die beiden Passagen aus Joh 16 sehr bewusst ausgewählt hat. Denn im Unterschied zur ersten Abschiedsrede (Joh 13,31–14,31) spricht Jesus in der dritten (Joh 16,1–33) nicht mehr davon, dass er zu den Jüngern kommen wird (vgl. dazu Joh 14,3.18.23.28), sondern davon, dass sie ihn sehen werden (Joh 16,16.17.19), ja sogar dass er sie wiedersehen wird (Joh 16,22). Ist damit auf der Erzählebene die österliche Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern gemeint (vgl. Joh 20,14.18.20.25), so sind die von Cyprian zitierten Passagen offen für einen Bezug auf das postmortale Sehen Jesu. Die von Jesus verheißene *laetitia* ist demnach erst durch den Tod zu erreichen. Indem die Glaubenden durch den Tod zu Christus gelangen, verwandelt sich ihre Traurigkeit in Freude. Andere Aspekte der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums fallen aus.

In *mort.* 7 flankiert Cyprian die beiden Zitate aus der dritten mit einem Satz aus der ersten Abschiedsrede, nämlich mit Joh 14,28⁵⁵: „Wenn ihr mich liebtet (*Si me dilexissetis*), würdet ihr euch freuen (*gauderetis*), denn ich gehe zum Vater (*quoniam uado ad Patrem*)“ [98–99]. Die drei genannten johanneischen Stellen sind durch das Stichwort *gaudere* miteinander verbunden. Mit Bedacht hat Cyprian das Zitat so zugeschnitten, dass nicht vom Kommen Jesu zu seinen Jüngern die Rede ist – obwohl es direkt *vor* dem von ihm zitierten Text heißt: „Ich gehe weg und komme (wieder) zu euch!“ (Joh 14,28a, vgl. Joh 14,3.18.23). Cyprian dagegen lässt Jesus ausschließlich von seinem Weggang in den Tod sprechen, der aber ein Weggehen zum Vater ist – und deswegen Grund zur Freude sein sollte. Jesu Tod als Hingang zum Vater wird damit zum Exempel christlichen Sterbens überhaupt. Die geforderte Freude bezieht sich dann nicht mehr in erster Linie auf den exklusiven und inklusiven Heilstod Jesu (das heißt die Freude darüber, dass Jesus zum Vater geht und damit das *pro nobis* geschehene Heilswerk zur Vollendung führt), sondern darauf, dass der Tod zum Vater führt. Diese semantische Verschiebung der johanneischen Stellen erreicht Cyprian, indem er abschließend Phil 1,21

⁵⁴ In *Fort.* 11 (CCL III, S. 201–211 WEBER) verbindet Cyprian Joh 16,20 mit Joh 15,18–20; Joh 16,2–4 und Joh 16,33 [1–20] und bezieht die *tristitia* von Joh 16,20 auf die Christenverfolgungen.

⁵⁵ In *Cypr., testim.* III,58 (CCL III, S. 143–146 WEBER) dient Joh 14,28 (*si me dilexissetis, gauderetis quoniam uado ad patrem, quia pater maior me est*) als Testimonium für die These, dass niemand durch den Tod betrübt sein sollte, da das Leben Leiden und Gefahren, der Tod dagegen Frieden und die Garantie der Auferstehung bringt (*Neminem contristari morte debere, cum sit in uiuendo labor et periculum, in moriendo pax et resurgendi securitas*). Weitere Testimonien dafür liefern unter anderem 1 Kor 15,53 [35f.], worauf Cyprian in *mort.* 8 [116–118] anspielt, sowie Joh 17,24 [39–41], die Schlüsselstelle von *mort.* 22 [377–379], vgl. dazu unten.

zitiert: „Mir ist Leben Christus (*Mihi uiuere Christus est*) und Sterben Gewinn (*et mori lucrum*)“ (*mort.* 7 [102]).

2.3 Die Seuche als Erprobung (*mort.* 8–16)

Bemerkenswert umfangreich setzt sich Cyprian mit der Tatsache auseinander, dass Christen im selben Ausmaß von der Seuche betroffen sind wie Nichtchristen⁵⁶ und dass Christen und Heiden „diese Sterblichkeit“, das heißt die Seuche, gemeinsam erleiden.⁵⁷ Offensichtlich erregten diese *aequalitas* und diese *communia* von Christen und Heiden unter der Seuche massiven Anstoß, daher bildet dieser zweite Hauptteil den Anlass und das Zentrum der ganzen Schrift. Und gerade hier finden sich auch die meisten Belege für die Wortfelder *temptatio* und *probatio*.

Cyprians Antwort erfolgt in zwei Schritten. Zunächst betont er, dass alle Menschen durch die *carnis aequalitas* verbunden sind und daher auch die Christen – obwohl dem Geist nach von den Heiden getrennt (*spiritu separamur*) – alle *carnis incommoda* mit dem übrigen Menschengeschlecht gemeinsam haben [116–120]. Neben *aequalitas* ist daher das Wortfeld *communia* der zentrale Begriff dieses Abschnitts. Erst die Totenauf resurrection wird diese *communia* beenden, weil erst dann die Sterblichkeit die Unsterblichkeit anzieht, wie Cyprian unter Anspielung auf 1 Kor 15,53 ausführt.⁵⁸ Bis dahin tragen Christen dieses Fleisch gemeinsam mit allen Menschen⁵⁹ und sie bewohnen gemeinsam dieselbe – alternde! – Welt.⁶⁰

Christen in der Erprobung und ihre biblischen Vorbilder

Mit Kapitel 9 erfolgt der zweite Schritt, den Cyprian mit einem umfangreichen Schriftbeweis (*mort.* 10–13) absichert: Christen müssen sogar *Schlimmeres* als die anderen Menschen ertragen, da sie den Angriffen des Teufels noch mehr (*magis*) ausgesetzt sind. Diese These belegt Cyprian zunächst mit

⁵⁶ Cypr., *mort.* 8: *At enim quosdam mouet quod aequaliter (!) cum gentilibus nostros morbi istius ualitudo corripit* [107f.].

⁵⁷ Cypr., *mort.* 8: *Mouet quosdam quod sit nobis cum ceteris mortalitas ista communis (!)* [111f.]. Kurz darauf: *carnis incommoda sunt nobis cum humano genere communia* [119f.].

⁵⁸ 1 Kor 15,53–55 bildet in Cypr., *testim.* III,58 (CCL III, S. 145f. WEBER [35–38]) zusammen mit 1 Kor 15,36 und 1 Kor 15,41b–44 das Testimonium für die Aussage *Neminem contristari morte debere, cum sit in uiuendo labor et periculum, in moriendo pax et resurgendi securitas* und steht unter anderem zusammen mit Joh 14,28 (s.o. Anm. 55).

⁵⁹ So der abschließende Satz *quamdiu portatur in saeculo caro ista communis* [127f.].

⁶⁰ Vgl. BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 107–108.

Sir 2,1 und Sir 2,4–5, letztere Passage liefert auch die beiden entscheidenden Stichworte zur theologischen Sinngebung, nämlich *temptatio* und *probare*. Im Anschluss daran bietet Cyprian vier biblische Einzelgestalten als positive sowie das Volk Israel als negatives Beispiel für diese These auf. *Nota bene*: Es geht Cyprian nicht darum, biblische Parallelen zum Leben in einer Seuche oder zur göttlichen Verursachung einer *pestilentia* aufzubieten. Deswegen sucht man beispielsweise König David unter den nun folgenden Gestalten vergeblich.⁶¹

Stattdessen führt Cyprian zunächst Hiob an, der all seine Habe und seine Kinder und dann auch seine Gesundheit verliert. Es folgt Tobit, der erblindet. In beiden Fällen betont Cyprian, dass Hiob wie Tobit von ihren Ehefrauen negativ beeinflusst werden. Dies schließt an den bereits zu Beginn der Predigt erfolgten Rekurs auf das schwache Geschlecht, die *sexus mollites* an.⁶²

An die Seite der beiden Gattinnen stellt Cyprian dann das murrende Volk Israel in der Wüste (*mort.* 11).⁶³ Als weiteres positives Beispiel folgt Abraham (*mort.* 12), aber Cyprian leitet von ihm zügig zu allgemeinen Ermahnungen über, die schrecklichen Verluste nicht als Anstoß, sondern als Gefecht zu verstehen (*non sint tibi scandala ista sed proelia* [191]), als – wie die weiteren Ausführungen zeigen – wahrhafte Erprobung wie die des Kriegers im Kampf oder die des Steuermanns im Sturm [194–203].

Die Vollendung der Mannhaftigkeit (virtus) in der Seuche

Als letztes und entscheidendes positives Beispiel bietet Cyprian den Apostel Paulus auf (*mort.* 13).⁶⁴ Zunächst kombiniert er eine knappe Paraphrase des Peristasenkatalogs von 2 Kor 11,23ff. mit einem Zitat von 2 Kor 12,7–9⁶⁵, wo Paulus davon spricht, dass ihm ein Stachel ins Fleisch (*stimulus carnis meae*) gegeben wurde und ihn ein Engel Satans mit Fäusten schlage (*angelus Satanae qui me colafizet*), damit er sich nicht erhebe (*ut non extollar*). Die Passage gipfelt im dreimaligen Gebet des Apostels zu Jesus mit der Bitte,

⁶¹ Cyprian rekurriert nirgendwo auf die Seuche als von Gott verhängter Strafe, daher fällt 2 Sam 24 als Bezugstext aus (vgl. dazu nur 2 Sam 24,15: *inmisitque Dominus pestilentiam in Israhel...*).

⁶² Cypr., *mort.* 1 [8]. Vgl. auch kurz darauf die Wendung *delicata mens* [12].

⁶³ Die erste der beiden knappen *uxor*-Passagen in Cypr., *mort.* 10 ist durch das Stichwort *aduersus Deum* (*mort.* 10 [144f.]: *uxor [...] aduersus Deum querula et inuidiosa uoce loquerentur / mort.* 11 [172]), die zweite durch das Stichwort *temptare* (*mort.* 10 [155]: *uxor sua deprauare temptauit dicens / mort.* 11 [181]) mit der Israel-Passage in *mort.* 11 verbunden.

⁶⁴ Dazu auch MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 25), S. 39, die aber die Verschiebung (siehe unten) nicht realisiert.

⁶⁵ 2 Kor 12,7–9 dient auch als Testimonium für *Bonos quosque et iustos plus laborare, sed tolerare debere, quia probantur* (*testim.* III,6, CCL III, S. 95 [17–21] WEBER).

der Satansengel möge von ihm ablassen (*Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me*). Die Antwort Jesu hat in ihrer lateinischen Fassung eine eigene Färbung:

„Meine Gnade genügt dir, denn Mannhaftigkeit (beziehungsweise Tugend: *virtus*) kommt in Schwachheit zur Vollendung (*sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur*)“ [209–210].

Cyprian greift zunächst das Stichwort *infirmitas* aus dem Zitat auf und ergänzt es durch *et imbecillitas et uastitas aliqua*. Die paulinische Schwachheit konkretisiert er also zunächst mittels Krankheit, um dann durch „irgendeine Seuche“ den Bogen in die Gegenwart seiner Adressaten zu schlagen. Allerdings nimmt Cyprian gleichzeitig eine folgenreiche semantische Verschiebung vor, die weder durch den griechischen noch durch den lateinischen Kontext seines Zitats gedeckt ist. Während nämlich Paulus im selben Vers seine Schwachheiten (ταῖς ἀσθενείαις μου) der Kraft Christi (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ) gegenüberstellt, die in ihm wohnen solle, spricht Cyprian davon, dass durch Schwachheit, Krankheit und Seuche „unsere (!) Mannhaftigkeit (beziehungsweise Tugend) zur Vollendung komme“ (*tunc uirtus nostra [!] perficitur*) [210–212].

Dieses Verständnis von 2 Kor 12,9 wird durch zwei Umstände begünstigt, dass nämlich erstens Cyprians lateinische Bibel (wie dann auch die Vulgata) δύναμις mit *virtus*⁶⁶ übersetzt und dass zweitens im selben Vers nur vor χάρις (*gratia*), nicht aber vor δύναμις (*virtus*) ein Possessivpronomen steht – Cyprian füllt die Leerstelle und ergänzt „unsere“!

Es ist bemerkenswert, welches Potenzial des paulinischen Textes Cyprian hier *nicht* nutzt. Paulus nimmt das ihm auferlegte Leiden gerade nicht klaglos hin, sondern bittet den erhöhten Herrn Jesus – eben den auferstandenen Gekreuzigten – im dreimaligen Gebet um Befreiung davon.⁶⁷ Paulus wird erhört, aber seine Bitte wird abschlägig beschieden. Das Nein des Herrn erschließt dem Apostel allerdings zugleich die Bedeutung seiner Schwachheit als den Ort, an dem die Kraft Christi zur Vollendung kommt, an dem sie als Kraft Christi epiphan wird. Christus hat also den schwachen Leib des

⁶⁶ Zur geschlechtsspezifischen Konnotation von *virtus* als ‚Mannhaftigkeit‘ im Kontext des römischen ‚Virilismus‘ vgl. Eckard MEYER-ZWIFFELHOFFER, Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom (Campus Historische Studien 15), Frankfurt a.M. – New York 1995.

⁶⁷ Dazu Erich GRÄSSER, Der zweite Brief an die Korinther II (ÖTK 8/2), Gütersloh 2005, S. 200; vor allem Ulrich HECKEL, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10–13 (WUNT 2/56), Tübingen 1993, S. 277–288.

Apostels als Ort seiner Dynamis ausersehen, an dem sie sich jeweils erst realisiert.⁶⁸

Angesichts der Seuche im dritten Jahrhundert ist die paulinische Einsicht in den Zusammenhang von Apostolat und körperlicher Schwäche offenbar so nicht rezipierbar, schließlich betont der Apostel ja auch, dass er trotz aller Schwäche gerade *nicht* stirbt (2 Kor 6,9–10⁶⁹). Es geht Cyprian aber auch nicht um fromme Duldsamkeit oder stoische Ataraxie. Vielmehr werde unsere *virtus* vollendet und unser Glaube gekrönt, insofern er in der Erprobung standgehalten hat. Cyprian kombiniert nämlich seine Lektüre von 2 Kor 12,9 mit dem Thema der Erprobung (*temptatio*), indem er Sir 27,5 anführt: „So wie der Ofen die Gefäße des Töpfers prüft (*probat*), so die Erprobung in der Drangsal (*temptatio tribulationis*) die gerechten Menschen.“ Im Unterschied zu den Nichtchristen „entfernen uns die Widrigkeiten nicht von der Wahrheit der *virtus* und des Glaubens, sondern sie erweisen uns als tüchtig im Schmerz (*conprobant in dolore*)“ (*mort.* 13 [216f.]).

In den folgenden drei Kapiteln 14–16 wendet Cyprian diese Einsichten auf die aktuelle Situation während der Seuche an. Die paulinische *infirmitas* wird durch die schrecklich-detaillierte Schilderung der Seuche konkretisiert. Im Unterschied zu Paulus bietet diese Vernichtung der Menschheit allerdings das Feld, um „aufrecht zu stehen, anstatt mit denen am Boden zu liegen, die keine Hoffnung auf Gott haben“ (*mort.* 14 [228f.]). In Kapitel 15 schlägt Cyprian den Bogen zurück zur Ausgangsfrage in Kapitel 8 und betont nochmals, dass die „Sterblichkeit“ den Juden, den Heiden und den Feinden Christi eben eine Plage (*pestis*), den Dienern Gottes dagegen der Ausstieg zum Heil ist (*Dei seruis salutaris excessus est*) [241–243].

2.4 Seuchentod statt Martyrium? (*mort.* 17–19)

In *mort.* 17–19 befasst sich Cyprian mit der Frage, ob nicht die gegenwärtige Sterblichkeit Christen am (ersehten) Martyrium hindert. Der Text ist insgesamt durchzogen von Schriftanspielungen, allerdings fehlen längere Schriftzitate. Cyprian zitiert nur Apk 2,28 in *mort.* 17 [295]; dass Gott die Herzen und die Nieren prüft, ist ja der Grundgedanke des ganzen Kapitels. Dafür bietet Cyprian eine Reihe biblischer Gestalten auf, zunächst Kain, dann Abraham, Isaak und Jakob, die ebenfalls nicht als Märtyrer starben und dennoch durch die Verdienste ihres Glaubens und der Gerechtigkeit *honorati inter patriarchas primi esse meruerunt* [298f.]. Im Zentrum von Kapitel 18 stehen dann die zweite und die dritte Bitte des täglichen Vaterunser, die Bitte um das Kommen des Reiches und die Unterwerfung unter die *voluntas Dei*.

⁶⁸ GRÄSSER, 2 Kor (wie Anm. 67), S. 205.

⁶⁹ 2 Kor 6,9 Vulg.: *quasi morientes et ecce vivimus ut castigati et non mortificati*.

2.5 Trauer ist untersagt (mort. 20–24)

Im vierten Hauptteil schärft Cyprian ein, dass wir um unsere verstorbenen Brüder und Schwestern nicht trauern dürfen (*fratres nostros non esse lugendos* [337]), man muss sich nach ihnen sehnen (*desiderari eos debere*), darf aber nicht um sie klagen (*non plangi*) und entsprechende Trauerbräuche praktizieren wie beispielsweise das Tragen schwarzer Kleider [334–341].

John H. D. Scourfield charakterisiert dieses Vorgehen mit Recht so:

„Cyprian’s approach in the *De mortalitate* is to speak to the head, not to the heart. He utters no expression of sympathy, and is uncompromising in his rejection of grief as inappropriate for Christians. His position is that if the basic Christian premises are accepted, there is no room for grief.“⁷⁰

Die Hoffnung der Christen (Paulus)

Hierfür bietet Cyprian in Kapitel 21–22 erneut den Apostel Paulus und den johanneischen Jesus auf. Die Ablehnung der Trauer um die Verstorbenen begründet er zunächst mit 1 Thess 4,13–14: „Wir wollen euch nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, über die Entschlafenen (*de dormientibus*), damit ihr nicht traurig seid (*ne contristemini*) wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn wir nämlich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch diejenigen, die in Jesus entschlafen sind (*eos qui dormierunt in Iesu*), mit ihm zusammenführen (*adducet cum eo*).“ (mort. 21 [350–354]). Entscheidend für Cyprian ist der paulinische Gedanke, dass die Christen von den Heiden durch „die Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus“ (1 Thess 1,3) unterschieden sind.

Allerdings bezog Paulus diese Hoffnung auf die Parusie des Sohnes Gottes, den die Christen „aus den Himmeln“ erwarten (vgl. 1 Thess 1,10). Denn die von Paulus als Trost der „Lebendigen, die übrig bleiben bis zur Ankunft des Herrn“ (1 Thess 4,15), verheißene Totenauferstehung ist auf die Herabkunft Christi vom Himmel unter apokalyptischen Zeichen terminiert (1 Thess 4,16–18). Denn Paulus reagiert mit diesem Text auf Todesfälle unter den Christen in Thessaloniki. Offenbar hatte er bei seinem Gründungsaufenthalt eine Entrückung der Getauften bei der nahen Parusie verkündet. „Dass Christen bis dahin sterben würden, war nicht vorgesehen und kam darum unerwartet.“⁷¹

⁷⁰ SCOURFIELD, *De mortalitate* (wie Anm. 14), S. 18.

⁷¹ Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 210: „Diese Erfahrung musste die Gemeinde vor allem aber darum irritieren, weil sie aus nichtjüdischen Christen bestand, denen nicht nur die Vorstellung einer

Cyprian dagegen blendet den Bezug auf die Parusie vollständig ab und bezieht die paulinische Wendung *adducet cum eo*⁷² offensichtlich auf das postmortale Zusammentreffen mit Jesus. Im Unterschied zu den Heiden sollten Christen nicht um ihre Toten trauern, da diese nicht verloren-, sondern nur vorausgehen (*non amitti sed praemitti, recedentes praecedere*):

„Cyprian uses these verses from Corinthians and Thessalonians to engineer a shift in his flock's thinking, presenting death as merely the transition to the promised hope of immortality.“⁷³

Die Zusage ewigen Lebens (Johannesevangelium)

Genau an diese Stelle platziert Cyprian das (leicht gekürzte) Ich-bin Wort aus Joh 11,25–26:

„Ich bin die Auferstehung (*ego sum resurrectio*). Wer an mich glaubt (*Qui credit in me*), selbst wenn er stirbt (*licet moriatur*), der wird leben (*uiuet*), und jeder, der lebt (*uiuit*) und an mich glaubt (*et credit in me*), wird nicht sterben in Ewigkeit (*non morietur in aeternum*).“ [360–362]

Jesus spricht dieses Wort zu der um ihren vor vier Tagen gestorbenen Bruder Lazarus trauernden Martha, die sich gerade *nicht* mit dem Ausblick auf eine endzeitliche Totenauferstehung ver-trösten lassen will (Joh 11,24). Mit seiner Selbstprädikation „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) bindet der johanneische Jesus in der Antwort darauf die Auferstehung und das Leben exklusiv an sich: „Auferstehung und Leben sind mithin nicht etwas, das unabhängig von Jesus erlangt und erhofft werden könnte.“⁷⁴

Auferstehung von den Toten fremd war, sondern in deren kultureller Enzyklopädie Entrückung auch immer nur als *Alternative* zum Tod vorstellbar war. Wer bereits gestorben war, konnte nicht entrückt werden.“

⁷² Im Griechischen steht hier διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ, „er, d. h. Gott, wird sie, d. h. die Entschlafenen, durch Jesus mit ihm (zusammen)führen.“ Der Bezug von διὰ τοῦ Ἰησοῦ ist allerdings unklar, die Wendung kann sich entweder auf die Entschlafenen oder auf „mit ihm führen wird“ beziehen; vgl. WOLTER, Paulus (wie Anm. 71), S. 209, Anm. 74.

⁷³ MURPHY, The Bishop and the Apostle (wie Anm. 25), S. 54.

⁷⁴ Otfried HOFIUS, Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie, in: ZThK 102 (2005), S. 17–34, S. 27: „Sind aber Auferstehung und Leben in Jesus und nur in ihm präsent, dann ist der ‚Jüngste Tag‘ da, wo Jesus ist und dann findet man beides – die ἀνάστασις wie die ζωή – hier schon und jetzt schon, indem man ihn findet, d. h. an ihn glaubt.“

An dieser Stelle befindet sich das Gravitationszentrum der johanneischen präsentischen Eschatologie: Immer dann, wenn ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus gelangt, ereignet sich die Totenerweckung, ist dieser Mensch definitiv vom Tod in das Leben hinübergegangen (vgl. Joh 5,24–25) und ihm wird das ewige Leben zugeeignet. Dieses ewige Leben verdankt sich dem Wort Jesu – dem totenerweckenden Wort Jesu an Lazarus (Joh 11,43) und ebenso dem glaubensschaffenden Wort der Selbsterschließung Jesu vor Martha.⁷⁵ Tatsächlich wird in dem Ich-bin-Wort das irdisch-leibliche Sterben grundlegend relativiert, denn die neue Existenz, die ihm im Glauben geschenkt wird, kann vom leiblichen Tod nicht mehr tangiert werden, weil dieser Tod die Verbindung zu Jesus Christus nicht zu zerstören vermag.⁷⁶

Cyprian verlagert demgegenüber deutlich den Schwerpunkt, obwohl auch für ihn der *Glaube* an Christus der entscheidende Punkt ist. „Und wir werden in Ewigkeit nicht sterben“ – so greift Cyprian erneut Joh 11,26 auf und fährt dann fort: „so lasst uns zu Christus, mit dem wir immerdar siegen und herrschen werden, in froher Gewissheit eilen.“⁷⁷ Bei Cyprian sagt das Ich-bin-Wort Joh 11,25–26 also nicht allein das ewige Leben als unverlierbares und bereits jetzt im Christusglauben gegenwärtiges Gut zu, sondern motiviert im Kontext der grassierenden Sterblichkeit dazu, den leiblichen Tod als Weg zu Christus zu sehen.

Der Tod als Übergang

In Kapitel 22 greift Cyprian einen Gedanken auf, der bereits in Kapitel 8 angeklungen war, dass nämlich – mit den Worten von 1 Kor 15,53 formuliert – die Verweslichkeit die Unverweslichkeit und das Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht. So betont Cyprian: „Dies ist kein *exitus*, sondern ein *transitus* und ein *transgressus* zur Ewigkeit, nachdem der zeitliche Lauf durchschritten ist“ [368f.], und er fragt im Anschluss daran rhetorisch, wer nicht dem Besseren zueilen, wer nicht wünschen wolle, verwandelt und nach der Gestalt Christi umgeformt zu werden und nach der Herrlichkeit der himmlischen Gnade.

Den Gedanken belegt Cyprian mit dem Zitat von Phil 3,20–21:

„Unser Lebenswandel jedoch (*Nostra autem conuersatio*) ist im Himmel, von woher wir auch den Herrn erwarten (*unde et Dominum expectamus*), Jesus Chris-

⁷⁵ Dazu HOFIUS, Auferweckung (wie Anm. 74), S. 31–33.

⁷⁶ Vgl. dazu Michael THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes I (RNT), Regensburg 2009, S. 734–736.

⁷⁷ Cypr., *mort. 21: et non morituri in aeternum* (vgl. Joh 11,26) *ad Christum, cum quo et uicturi et regnaturi semper sumus, laeta securitate ueniamus* [363–365].

tus, der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird (*qui transformabit corpus humilitatis nostrae*), gleichgestaltend mit seinem verkörperten Leib (*conformatum corpori claritatis suae*)“ (mort. 22 [372–374]).

Wieder nimmt Cyprian gegenüber dem Wortlaut eine klare Verschiebung in der Aussage vor. Denn Paulus erwartet die Verwandlung unseres Leibes der Niedrigkeit und die Angleichung an den Leib seiner Herrlichkeit für die Parusie Jesu. Auch Cyprians lateinischer Text liest ja: *unde (!) et Dominus expectamus Iesum Christum*. Denn laut Phil 3,20–21 erfolgt die Verwandlung der irdischen Leiber der Christusglaubenden – ob gestorben oder noch lebend – wie in 1 Kor 15 beim Kommen Jesu aus dem Himmel „zur Zeit der letzten Posaune“ (1 Kor 15,51–53, vgl. 1 Thess 4,16).

Im Unterschied zu Paulus insinuiert Cyprian, dass die Verwandlung direkt nach dem Tod stattfindet, wie Edwina Murphy mit Recht beobachtet:

„The quotation from Paul places the timing of transformation at the return of Christ, whereas Cyprian implies that the sooner the Christian leaves this world, the more quickly he or she will be changed and reformed to the image of Christ (*mutari et reformari ad Christi speciem*).“⁷⁸

Die Erwartung des Herrn aus den Himmeln wird bei Cyprian also von der Verwandlung des Leibes unserer Niedrigkeit getrennt.

Diese Vorverlagerung eschatologischer Ereignisse vom Endgericht und der Parusie auf den Augenblick des individuellen Todes dient zweifellos paränetischen Zwecken. Indem Cyprian die Zeitspanne zwischen dem schrecklichen Seuchentod und der erhofften Verwandlung und Angleichung an die Herrlichkeitsgestalt Christi sozusagen auf Null verkürzt, versucht er, den Tod mittels der direkt dahinter aufleuchtenden Herrlichkeit zu erhellen. Das Ziel, das bei Paulus am Ende der Zeiten lag (auch wenn dieses Ende in nicht allzu ferner Zukunft erwartet wurde), tritt bei Cyprian sozusagen direkt vor die Augen des Einzelnen, der Tod und die Begegnung mit Christus werden ineinandergeschoben.

Die Vereinigung mit Christus

Diese Lektüre von Phil 3,20–21 wird von Cyprian durch ein letztes Zitat aus den Abschiedsreden des Johannesevangeliums abgesichert, nämlich mit dem Höhepunkt des sogenannten hohepriesterlichen Gebets Joh 17,24:

⁷⁸ MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 25), S. 38, Anm. 30; vgl. dazu auch Edwina MURPHY, *Cyprian's Use of Philippians. To Live is Christ and to Die is Gain*, in: *Aug. 56* (2016), S. 35–56.

„Vater, ich will dass diejenigen, die du mir gegeben hast (*quos mihi dedisti uolo*), mit mir dort sein werden, wo ich sein werde (*ut ubi ego fuero et ipsi sint mecum*) und die Herrlichkeit sehen werden, die du mir gegeben hast, bevor die Welt wurde (*et uideant claritatem quam mihi dedisti priusquam mundus fieret*).“ (*mort.* 22 [377–379]).

In dieser autoritativen Willenserklärung des johanneischen Jesus richtet sich der Blick auf die Überwindung der Trennung des in den Tod gehenden Herrn von seinen Jüngern. Diese Trennung wird aber durch „ihre himmlische Vereinigung mit ihm“⁷⁹ aufgehoben. Im Unterschied zu Paulus ist „das gesamte apokalyptische Repertoire abgestreift“⁸⁰, von der endzeitlichen Parusie Jesu ist nicht die Rede, statt dessen richtet „sich der Blick auf die Vollendung der Glaubenden nach dem Tod“⁸¹. Der Wille Jesu richtet sich also offensichtlich auf die postmortale Vereinigung der Gläubigen mit ihm.

Es ist faszinierend zu sehen, wie Cyprian dem individuell-eschatologischen Logion des Johannesevangeliums sozusagen die hermeneutische Leitfunktion über die futurisch-eschatologischen Aussagen des Paulus zuweist. Ausdrücklich dient der johanneische Text ja dem Beweis, „dass wir von solcher Beschaffenheit zukünftig sein werden (*tales nos futuros*)“⁸², wie es Cyprian eben mit den Worten des Apostels formuliert hatte.

Henoch als Exempel für die Seele

Sehr bemerkenswert ist der kurze Rekurs auf die *translatio* des Henoch (*mort.* 23).⁸² Er ist auf den ersten Blick überraschend, wurde doch Henoch leibhaftig und *vor* seinem Tod in den Himmel entrückt (Gen 5,21–24), worauf die von Cyprian sogar mitzitierte Wendung aus Gen 5,24: *et non est inuentus* [386], ja hindeutet. Allerdings liest Cyprian, wie das kurz danach angeführte nächste Schriftzitat zeigt, den *raptus* des Henoch aus Gen 5 durch die Brille des biblischen Buches der Weisheit. In Weish 4,10–11. heißt es nämlich vom Gerechten, der Gott wohlgefällig war und geliebt wurde, dass er entrückt wurde (*translatus* beziehungsweise *raptus* est), da er mitten unter den Sündern lebte. Die lexikalischen Bezüge zu Gen 5,21–24 zeigen, dass die Figur des Henoch im Hintergrund von Weish 4,10–12 steht,⁸³ auch wenn

⁷⁹ Rudolph SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III* (HThKNT IV/3), Freiburg 1975, S. 222.

⁸⁰ DIETZFELBINGER, *Joh II* (wie Anm. 51), S. 229.

⁸¹ SCHNACKENBURG, *Joh III* (wie Anm. 79), S. 223.

⁸² Zu Henoch vgl. auch Cypr., *testim.* I,8 (CCL III, S. 12 [14f.] WEBER).

⁸³ Zum Ganzen Luca MAZZINGHI, *Weisheit* (IEKAT), Stuttgart 2018, 146–147. Zu Weish 4 schreibt Mazzinghi ebd., S. 147: „Das vorzeitige Ende des Gerechten kann so

sein Name gar nicht fällt und es hier gar nicht um eine Entrückung, sondern um den frühen Tod eines Gerechten geht, der aber unter Rekurs auf Henoch beschrieben wird. Das Buch der Weisheit belegt, dass die Entrückung des Henoch in den Bahnen einer dichotomischen Leib-Seele-Anthropologie auf den Eingang der Seele in den Himmel bezogen werden konnte. Ganz in den Bahnen des Weisheitsbuches benutzt Cyprian also die Figur des Henoch – wie schon die Figur des Hiob⁸⁴ – als eine Art Typologie für die Heimsuchung und den Tod der Gerechten, das heißt der Christen, sofern sie fest im Glauben stehen. In der Perspektive von Weish 4 ist der Tod „einfach eine ‚Versetzung‘ (4,10–12), ein Beweis der rettenden Liebe Gottes, der den Menschen vor dem gegenwärtigen Bösen bewahrt.“⁸⁵

Mit dem Zitat von Weish 4 gewinnt Cyprian aber auch das entscheidende Stichwort *anima*, das ihn mittels Stichwortanschluss dann zum abschließenden Zitat aus Ps 83,2–3 führt: „Wie liebenswert sind deine Wohnungen, Gott der Tugenden (*Deus uirtutum*). Es verlangt und es eilt meine Seele zu den Vorhöfen Gottes (*Desiderat et properat anima mea ad atria Dei*)“ [395f.]. Damit wird die leibhaftige Entrückung des gerechten Henoch endgültig zur Typologie des Übergangs *der Seele* eines sterbenden Christen zu Gott.

Im abschließenden Kapitel 24 folgt ein erneuter dringender Aufruf zur Distanznahme von der Welt⁸⁶, der mit einem längeren Zitat aus dem ersten Johannesbrief (1 Joh 2,15–17) belegt wird. Mit der erneuten Aufforderung, den Tod der Geliebten nicht zu betrauern (*ut nec carorum lugamus excessum* [413]), die eine *Inclusio* mit dem Anfang der Passage in Kapitel 20 bildet, schließt der Abschnitt.

2.6 Christen als Fremde: Der Epilog (mort. 25–26)

Im Schlussabschnitt beschwört Cyprian erneut den Anbruch der Endzeit, der die Christen aber gerade zu Dankbarkeit anregen soll. Ein letzter neutestamentlicher Gedanke ist die Anrede der *frates dilectissimi* als Gäste und Fremdlinge in der Welt (*mort. 26: hospites et peregrinos* [431f.], vgl. 1 Petr 2,11). Mit einem eindrücklichen eschatologischen Schlussgemälde schließt der Text.

als Zeichen besonderen Wohlwollens vonseiten Gottes werden, und für ein solches Ende ist eine bekannte Figur wie Henoch nur ein entferntes Zeichen.“

⁸⁴ Vgl. zu Weish 4,1–12 auch MAZZINGHI, Weisheit (wie Anm. 83), S. 148: Hier werde „das Paradox des Ijob einer Lösung“ zugeführt: „Der Tod bedeutet nicht mehr eine Katastrophe, sondern ewiges Leben mit Gott.“

⁸⁵ MAZZINGHI, Weisheit (wie Anm. 83), S. 149.

⁸⁶ Zu dem in *mort. 24* (sowie 25) erneut von Cyprian aufgegriffenen stoischen Motiv der *senectus mundi* vgl. ZOCCA, La „senectus mundi“ (wie Anm. 45), S. 649–650 sowie BRENT, Cyprian (wie Anm. 12), S. 107.

3. Die Bibel der Epidemie: inhaltliche Konturen

Überblickt man die expliziten Schriftzitate in Cyprians Schrift und die Auslegung, die er diesen Bibelstellen auf dem Hintergrund der Pandemie ange-deihen lässt, dann lassen sich mehrere Schlussfolgerungen ziehen:

3.1 Cyprians Bibel der Epidemie

Deutlich ist zu erkennen, dass – zumindest für Cyprian – die neutestamentlichen Texte in ihren ursprünglichen Kontexten und in ihrem eigentlichen Wortlaut angesichts des Massensterbens und seiner grausamen Umstände keine tröstende oder motivierende Wirkung entfalten können. Noch pointierter gesagt: Angesichts einer solchen Katastrophe bietet eine Exegese offenbar wenig oder keine Hilfe, die in Form eines Kommentars oder einer Reihenpredigt Schriftstellen sorgfältig in ihren ursprünglichen Kontext einbindet und dort erklärt. In der Epidemie schreibt Cyprian keinen Kommentar, sondern er hält einen *sermo* über die Seuche, der aber programmatisch *de dominica lectione concepto* ist (*mort.* 1 [12f.]), also eine Form der Schriftauslegung darstellt. Schrift wird in dieser interpretativen Gattung aber nicht linear gelesen, kommentiert und erklärt, vielmehr werden Schriftzitate neu miteinander verlinkt und treten in einen Dialog mit einem neuen Kontext, nämlich der gegenwärtigen Krise. Das zeigen auch die engen Bezüge von *mort.* zur nur wenig älteren Testimoniensammlung *testim.* Die Heilige Schrift liefert die entscheidenden Kategorien für Cyprians Versuch der Bewältigung dieser Seuche. Umgekehrt ist Cyprians Zugriff auf die Schrift durch die Seuche geleitet und vorgespurt; die Seuche „imposes a framework on the material“⁸⁷, dies zeigt schon die Gattung des *sermo*, innerhalb derer sich hier Schriftauslegung vollzieht. Und durch den neuen Kontext der Epidemie verschiebt sich auch die Semantik von Schriftstellen. Rezeption bedeutet in diesen Kontexten und im Rahmen dieser Gattung, dass Schrift und Epidemie in eine dynamische Wechselwirkung geraten. Man kann überspitzt sagen, dass Cyprian in gewisser Weise eine »Bibel der Epidemie« erzeugt. Dieser Vorgang ist ein instruktives Beispiel für die Mutabilität der „patristischen Bibel“, die den Adressaten zudem meist gar nicht in materieller Form vorlag, sondern als „interior Book“ Teil einer spezifisch christlichen „oral form of literacy“ war.⁸⁸ Die (nach heutigem Empfinden aus dem Zusammen-

⁸⁷ YOUNG, Interpretative Genres (wie Anm. 31), S. 193: „Questions to which the texts were not addressed are posed in each case, and answers required from material whose import was different.“

⁸⁸ STROUMSA, The New Self (wie Anm. 26), S. 17. – Zur altkirchlichen Schriftrezeption als wechselseitigem Geschehen, das kreative und konstruktive Momente einschließt,

hang gerissenen) Schriftaussagen verkümmern keineswegs als Fragmente, sondern sind „im Gegenteil in vielfältigen Transformationen mit anderen Texten zu höchst lebendigen neuen Organismen verwachsen“, erfüllen dort neue Funktionen und stehen in neuen Konstellationen.⁸⁹

3.2 *Der Tod als Exzess*

Überschaut man diese Schriftzitate, dann fällt zunächst eine synoptische Leerstelle auf. Cyprian zitiert in erster Linie paulinische und johanneische Passagen. Allerdings zeigt die genaue Analyse, dass in der katastrophalen Situation der Epidemie weder die paulinische Parusieerwartung noch die präsentische Eschatologie des Johannesevangeliums ihre in der exegetischen Literatur oft behauptete tröstende oder bestärkende Funktion entfalten konnten. Angesichts der grassierenden Sterblichkeit konnte weder „die Erwartung der »Ankunft« des Auferstandenen und Erhöhten, das heißt die Rückkehr Jesu Christi vom Himmel auf die Erde“⁹⁰ noch die Behauptung einer im Glauben an Christus verbürgten und auch durch den leiblichen Tod nicht mehr gefährdeten Zusage des ewigen Lebens Sinn stiften und Trost spenden.

In der Lebenswelt Cyprians und seiner Adressaten ist der Tod offensichtlich so nahe gerückt, dass dem Bischof nur die frontale Auseinandersetzung mit ihm bleibt. Peter Brown hat Cyprians Präsentation des Todes treffend so charakterisiert: „In these tracts Cyprian stared through death. He presented death as a mere moment to be ‚got through‘ – *expuncta*.“⁹¹ Diesem Ziel werden die von Cyprian sorgsam ausgewählten und zugeschnittenen Schriftzitate dienstbar gemacht. Cyprian versucht mit voller Wucht (vgl. *mort.* 1: *uigore pleno* [11]), dem Seuchentod nicht nur den Schrecken zu nehmen und ihn als Eröffnung von Ruhe und Frieden den Stürmen der Zeit gegenüber zu stellen, sondern ihn als Ruf an die Seite Christi uneingeschränkt positiv und

vgl. MERKT, 1 Petr (wie Am. 27), S. 204–208.

⁸⁹ So MERKT, 1 Petr (wie Anm. 27), S. 205, im Hinblick auf die patristische Rezeption des 1 Petr.

⁹⁰ WOLTER, Paulus (wie Anm. 71), S. 183.

⁹¹ Peter BROWN, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, MA 2015, 5. – In der 2018 erschienenen deutschen Übersetzung (DERS., *Der Preis des ewigen Lebens. Das Christentum auf dem Weg ins Mittelalter*, Darmstadt 2018) lautet das Zitat: „In diesen Schriften [sc. *De mortalitate* und *Ad Fortunatum*] blickt Cyprian dem Tod ganz unverwandt ins Auge – ja, er starrt durch ihn hindurch: Der Tod scheint ihm nicht mehr als ein Moment, der ‚überstanden‘ sein will – *expuncta*.“ (ebd., S. 22). Brown bezieht sich ausdrücklich auf *mort.* 3, allerdings behauptet er im Kontext des Zitats fälschlicherweise, dass Cyprian hier wie in *mort.* insgesamt vom Märtyrertod handle. Dabei geht es in *De mortalitate* – im Unterschied zu *Ad Fortunatum* – gerade um den Christen wie Heiden gleichermaßen bedrohenden Seuchentod anstelle (!) des christlichen Martyriums.

sogar als Alternative zum Martyrium zu werten. Und so nimmt Cyprian den Tod selbst in den Blick und versteht ihn konsequent von der christlichen Lehre her als Weg zu Christus: „Cyprian always presents death as something ‚positive and advantageous‘ – no matter how it is met. Release from this world will result in a restoration to paradise and the kingdom.“⁹² Der Tod ist für Cyprian also Exzess, Ausstieg zum Heil: Diese todbringende Seuche (*mortalitas ista*) ist Cyprian zufolge „für Juden, für Heiden und für Feinde Christi eine Pest (*pestis*), für die Diener Gottes aber der Ausstieg zum Heil (*salutaris excessus*)“ (*mort.* 15 [241–243]).⁹³

3.3 Christus und die Kranken

Bemerkenswert ist, welche Schriftstellen Cyprian für seine »Bibel der Epidemie« nicht heranzieht. Offenbar gar nicht in Betracht kommt für ihn die Erinnerung an die Zuwendung Jesu zu den Kranken – beziehungsweise an die nicht erfolgte Abwendung von ihnen –, nicht zuletzt zu denen, die an einer medizinisch ansteckenden oder kultisch verunreinigenden Krankheit wie Hautekzemen (λέπρα) litten. Ebenfalls nicht aktiviert wird die Erinnerung an Jesu Totenerweckungen oder auch nur an seine Berührung von Toten. Überhaupt spielt der synoptische Jesus nur eine sehr marginale Rolle in Form einer sehr überschaubaren Zahl von Anspielungen. Stattdessen dominieren – wie bereits gesagt – johanneische und paulinische Texte.

Cyprians *sermo* zeigt in jedem Fall, dass angesichts einer menschlichen wie theologischen Katastrophe dieser Größenordnung eine Präsentation Jesu als Vorbild der Zuwendung weder attraktiv noch plausibel ist. Dies gilt selbst für den johanneischen Jesus, der um seinen gestorbenen Freund Lazarus weint (Joh 11,35) und angesichts der Trauer um ihn tief erschüttert ist (Joh 11,33): „Such material Cyprian ignores“⁹⁴. Geteiltes Leid ist in diesem Falle eben nicht halbes Leid.

3.4 Die Seuche als Bewährungsprobe

Ebenfalls unerwähnt bleiben aber auch die alttestamentlichen Seuchen-Texte wie 2 Sam 24. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass Cyprian in *mort.* nirgendwo die Epidemie als Strafe Gottes deutet.⁹⁵ Mit dem Ausfall dieser

⁹² MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 92), S. 62, unter Zitat von SCOURFIELD, *De mortalitate* (wie Anm. 14), S. 15.

⁹³ Der Tod als *excessus* noch in *Cypr.*, *mort.* 21 [350. 354] und *mort.* 24 [413].

⁹⁴ SCOURFIELD, *De mortalitate* (wie Anm. 14), S. 20.

⁹⁵ Anders in der nach außen gerichteten Schrift *Ad Demetrianum* (CCL IIIA, S. 33–51 SIMONETTI), dort gilt (unter anderem) die Pest als Zeichen des Zornes Gottes über

Deutungskategorie fallen auch die entsprechenden Texte weg. Cyprian zufolge gehört die Seuche zum Ansturm des Teufels (*mort.* 4–5 sowie 9: *diaboli impugnatio*), der das menschliche Leben insgesamt prägt, sie wird also keineswegs direkt von Gott geschickt oder verhängt. Cyprians Sinngebung der Seuche läuft auf die biblische Kategorie der Erprobung beziehungsweise Prüfung (vor allem *temptatio* und *probatio*) hinaus⁹⁶, die entsprechende Terminologie stammt aus den von Cyprian platzierten Schriftziten, die Schrift liefert also die Sprache zur Sinngebung der Epidemie.⁹⁷ Damit aktiviert er ein altes und in der Bibel breit bezeugtes Interpretament. Hier ist Prüfung stets die Folge und zugleich der Erweis von Erwählung: „Die Frommen und Gerechten werden daraufhin geprüft, ob sie sich auch in Konfliktsituationen in Übereinstimmung mit dem ihnen von Gott zugewiesenen Status verhalten.“⁹⁸

Umso bemerkenswerter ist, dass Cyprian in *mort.* nicht auf die vorletzte Bitte des Vaterunsers rekurriert – trotz der Anspielung auf das Herrengebet in *mort.* 18 –, wo Gott darum gebeten wird, nicht in die *temptatio* zu führen. In seiner kurz zuvor geschriebenen Auslegung des Vaterunsers hatte Cyprian betont, dass die *temptatio* vom *adversarius* des Menschen, also dem Teufel, ausgeht, dem aber Gott dazu die Erlaubnis erteilt und die Macht dazu verleiht. Diese Macht erteile Gott dem Teufel entweder zur Strafe (*poena*) für Übertretungen oder zum Ruhm (*gloria*), wenn wir uns bewähren.⁹⁹ Diese Auslegung zeigt, dass Cyprian die Vaterunser-Bitte mit dem Beginn des Hiob-Buches überblendet, laut dem ja der Teufel für die Erprobung des Gerechten zuständig ist. Prompt bietet er Hiob dann sowohl in *mort.* 10 als

den paganen Götzendienst (zum Beispiel *Demetr.* 5) und als Strafe für die Verfolgung der Christen (*Demetr.* 12–17).

⁹⁶ Belege der beiden Wortfelder finden sich neben dem Programmsatz in Cypr., *mort.* 1: *et temptationibus non uincitur, sed probatur* [5f.] v.a. im zweiten Hauptteil *mort.* 8–16. Einige Beispiele: *mort.* 10 (Hiob): *non uictus est sed probatus* [138f.]; *mort.* 12: *in acie miles probatur* [197]; *mort.* 13: *tunc uirtus nostra perficitur, tunc fides si temptata persiterit coronatur* [211–213]; *mort.* 13: *conprobat in dolore* [217]; in *mort.* 16 fallen einmalig die Stichworte *explorat* und *examinat* (261–264 siehe unten); vgl. auch die nächste Anm.

⁹⁷ Insbesondere Sir 2,4 (*ad temptationem*) und Sir 2,5 (*in igne probatur*) in *mort.* 9 [133–136]; Tob 12,11–15 (*et missus sum temptare te*) in *mort.* 10 [164f.]; Dtn 13,4 (*Temptat Dominus Deus uester uos*) in *mort.* 11 [181] sowie Sir 2,7,5 (*Vasa figuli probat fornax et homines iustos temptatio tribulationis*) in *mort.* 13 [213f.].

⁹⁸ WOLTER, Das Lukasevangelium (wie Anm. 22), S. 178–179 mit umfangreichem Belegmaterial.

⁹⁹ Cypr., *domin. orat.* 26: *Potestas uero dupliciter aduersum nos datur, uel ad poenam cum delinquimus uel ad gloriam cum probamur* (CCL IIIA, S. 106 [485f.] MORESCHINI). Dazu Andreas HOFFMANN, Cyprian von Karthago „Über das Herrengebet“. Aneignung des Vaterunsers in schwieriger Zeit, in: Hans-Ulrich WEIDEMANN (Hg.), „Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie“ (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (SBS 226), Stuttgart 2012, S. 115–141.

auch in *domin. orat.* 26 auf. Aber da sich die Christen Karthagos bereits mitten in der *temptatio* befinden, passt die dritte Bitte des Vaterunsers in dieser Situation offenbar besser: „Dein Wille geschehe!“

3.5 Die Seuche als Steigerung des Kampfes

Man sollte allerdings nicht übersehen, dass die Epidemie für Cyprian grundlegende Eigenschaften christlicher Existenz deutlicher ins Bewusstsein bringt. Denn Cyprian präsentiert den Christusglauben insgesamt als andauernden Kampf gegen den Teufel und die Laster. Dieser Kampf wird gegenüber dem bisherigen Leben der Christen durch die Epidemie zwar verschärft, die Seuche bedeutet also eine Steigerung und Intensivierung dieses Kampfes, keineswegs schafft sie aber eine völlig neue Ausgangssituation. Umgekehrt bringt die Epidemie die für Cyprian konstitutiven agonalen und militärischen Wesenszüge des Glaubenslebens in den Vordergrund.¹⁰⁰

3.6 Cyprians *sermo* als Aufruf zum Widerstand

Gerade deswegen darf der appellative und motivierende Charakter des Traktats nicht unterbelichtet werden. Mit den Worten Kate Coopers ist *De mortalitate* nämlich „a masterful attempt to reinterpret the Christian Church as a federation of spiritual warriors.“¹⁰¹ Cyprian ruft angesichts der grassierenden Seuche zu Disziplin und zum Widerstand auf, den gerade die Christen leisten können, weil sie keine Furcht vor dem Tod haben müssen. Im Anschluss an Abraham und an die Aufzählung von möglichen Verlusten und Schicksalsschlägen, die die Seuche verursacht, betont Cyprian, dass diese für die Christen nicht Stolpersteine, sondern Zweikämpfe sind (*non sint tibi scandala ista sed proelia*), an denen der Glaube der Christen weder erschlaffen noch zerbrechen soll (*nec debilitent aut fragrant christiani fidem*); sondern vielmehr solle sich die *virtus* der Christen, ihre Mannhaftigkeit und Tugend, im Ringkampf erweisen (*sed potius ostandat in conluctatione uirtutem*) (*mort.* 12 [191–194]). Wenn Cyprian als theologische Kategorie keineswegs die Strafe, wohl aber die Erprobung (*temptatio* und *probatio*) anbietet, dann steht das im Dienst seiner appellativ-motivierenden Intention. Deswegen verfasst er auch einen Text, auf den im Vergleich mit Werken antiker Consolationsli-

¹⁰⁰ An dieser Stelle ist aber zu ergänzen, dass sich gerade Cyprians Kampf- und Agon-Metaphorik zu einem erheblichen Teil aus den Paulusbriefen speist, wie MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 25), S. 40–43 mit Recht herausstellt.

¹⁰¹ Kate COOPER, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge 1996, S. 77. Dem schließt sich MURPHY, *The Bishop and the Apostle* (wie Anm. 25), S. 63–64 ausdrücklich an.

teratur (Trostschriften) das Attribut *anticonsolatio* zutrifft.¹⁰² Cyprian will nicht trösten, sondern zum Kampf aufrufen, nicht zuletzt zum Kampf gegen die sozialen und menschlichen Folgen der Seuche.¹⁰³

4. Zum Abschluss: Epidemien als Exerzitien für Martyrium und Diakonie

Dass Cyprians positive Sicht auf den Tod keineswegs in die Weltflucht führt und dass sein Aufruf zum Widerstand gegen die Seuche den Dienst am Nächsten impliziert, zeigt die vielleicht eindrucklichste Passage des Traktats, das rhetorisch sorgsam stilisierte Kapitel 16,¹⁰⁴ das nicht zufällig fast genau in seiner Mitte steht. Mit ihm soll am Ende nochmals Cyprian selbst zu Wort kommen. Hier spricht der Bischof von Karthago davon, dass die Seuche die Gerechtigkeit jedes einzelnen Menschen und den Charakter des Menschengeschlechts insgesamt daraufhin prüft (*explorat* beziehungsweise *examinat*), ob er sich seinem Mitmenschen gegenüber in die Pflicht genommen sieht. Die Passage kann als Beleg für die These Kyle Harpers dienen, dass die Kirche durch ihr „network of support for a shadow society“¹⁰⁵ auf die Herausforderung der Epidemie reagierte: „Christianity’s sharpest advantage was its inexhaustible ability to forge kinship-like networks among perfect strangers, based on an ethic of sacrificial love.“¹⁰⁶

In jedem Fall gilt: Auch und gerade als ein Exerzitium für das Martyrium führt die Seuche zur Hinwendung zum geplagten Mitmenschen! Und so schreibt Cyprian:

Was ist das also, liebste Brüder (= was bedeutet also die Tatsache, dass ...)
 (*Quid deinde illud, fratres dilectissimi*),
 welcher Art ist das (*quale est*),
 wie zweckdienlich (*quam pertinens*),
 wie notwendig ist das (*quam necessarium*),
 dass diese Pest und Seuche (*quod pestis ista et lues*),
 die entsetzlich und todbringend erscheint (*quae horribilis et feralis uide-
 tur*),

¹⁰² So SCOURFIELD, *De mortalitate* (wie Anm. 14), S. 31.

¹⁰³ Dem widmet Cyprian eigens die Schrift *De opere et elemosynis* (CCL IIIA, S. 53–72 SIMONETTI), die offenbar in enger zeitlicher Nähe zu *mort.* entsteht.

¹⁰⁴ An dieser Stelle nur der Hinweis auf die sechsmaligen *qu-*Anlaute zu Beginn, auf den Parallelismus von *explorat* und *examinat*, vor allem aber auf die 9-gliedrige Reihe von *an-*Sätzen („ob...“) im Zentrum.

¹⁰⁵ HARPER, *Pandemics* (wie Anm. 3), S. 259. Außerdem HARPER, *Fate* (wie Anm. 3), S. 157.

¹⁰⁶ HARPER, *Fate* (wie Anm. 3), S. 156.

- die Gerechtigkeit jedes einzelnen auf die Probe stellt (*explorat iustitiam singulorum*)
 und den Charakter des Menschengeschlechtes prüft, (*et mentes humani generis examinat*),
 (nämlich:)
 ob die Gesunden die Kranken pflegen (*an infirmis seruiant sani*),
 ob die Verwandten ihre Angehörigen in Liebe hochschätzen (*an propinqui cognatos pie diligant*),
 ob die Herren mit ihren entkräfteten Sklaven nachsichtig sind (*an misereantur seruorum languentium domini*),
 ob die Ärzte die (um Hilfe) flehenden Kranken nicht im Stich lassen (*an deprecantes aegros non deserant medici*),
 ob die Unbeherrschten ihre Gewalttätigkeit zügeln (*an feroces uiolentiam suam conprimant*),
 ob die Raffgierigen die ständig unersättliche Glut wilder Habgier vielleicht in (mit) der Angst vor dem Tod löschen (*an rapaces auaritiae furentis insatiabilem semper ardorem uel metu mortis extinguant*),
 ob die Hochmütigen ihren Nacken beugen (*an ceruicem flectant superbi*),
 ob die Schlechten ihre Dreistigkeit mildern (*an audaciam leniant inprobi*),
 ob die Reichen, da ihre Lieben sterben, vielleicht großzügige Schenkungen und Spenden machen, wenn sie ohne Erben sterben werden (*an pereuntibus caris uel sic aliquid diuites largiantur et donent sine herede morituri*).

Wie dieses Sterben nichts anderes eingebracht hat (*Vt nihil aliud mortalitas ista contulerit*), hat sie den Christen und Dienern Gottes doch dieses geschenkt (*hoc christianis et Dei seruis plurimum praestitit*), dass wir das Martyrium gerne anzustreben beginnen (*quod martyrium coepimus libenter adpetere*), wenn wir lernen, den Tod nicht zu fürchten (*dum mortem discimus non timere*).

Übungen sind das für uns (*Exercitia sunt nobis ista*), nicht Bestattungen (*non funera*): sie verleihen dem Geist den Ruhm der Tapferkeit (*dant animo fortitudinis gloriam*), mit der Todesverachtung bereiten sie auf die (Märtyrer-)Krone vor (*contemptu mortis praeparant ad coronam*)
 (Cypr., *mort.* 16 [261–276])