

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Hans-Ulrich Weidemann (eds.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hoffmann, Andreas

„Ad Dei munera per diuina praecepta“ (Cypr., hab. uirg. 2). Ethische Unterweisung und ihre biblische Begründung in Cyprians Schrift *de habitu uirginum*.

in: Hans-Ulrich Weidemann (eds.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, pp. 377–412

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

<https://doi.org/10.13109/9783666593581.377>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hoffmann, Andreas

„Ad Dei munera per diuina praecepta“ (Cypr., hab. uirg. 2). Ethische Unterweisung und ihre biblische Begründung in Cyprians Schrift *de habitu uirginum*.

in: Hans-Ulrich Weidemann (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, S. 377–412

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

<https://doi.org/10.13109/9783666593581.377>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Andreas Hoffmann

„*Ad Dei munera per diuina praecepta*“

(Cypr., *hab. uirg.* 2)

Ethische Unterweisung und ihre biblische Begründung in Cyprians Schrift *de habitu uirginum*

1. Historischer Kontext: Cyprian, Bischof von Karthago

„Askese (und Exegese) in der Alten Kirche“ – wenn man sich Gedanken über dieses Thema macht, drängt sich der Name des Cyprian von Karthago nicht als erster auf. Der karthagische Bischof steht nicht unbedingt im Zentrum heutigen Interesses. Ihm gegenüber findet Tertullian als theologischer „Pionier“ im lateinischen Westen, der sprachlich wie gedanklich kreativ und eindringlich ist, deutlich mehr Beachtung. Cyprian wird ihm gegenüber oft als theologisch ärmer aufgefasst. Tatsächlich nimmt er vielfach in seinen Schriften den „Meister“¹ inhaltlich auf – allerdings nicht unkritisch, sondern teils glättend und abmildernd, oft auch inhaltlich weiterführend. Damit entwickelt er durchaus ein eigenes theologisches Profil.² Zudem ist er kein spekulativer Theologe und kein „Systematiker“. Anstoß und Zielrichtung seiner Schriften sind in aller Regel aktuelle Fragen der konkreten christlichen Existenz und die handgreiflichen, oft massiven bis existentiell bedrohlichen Probleme, die sich während seiner Amtszeit stellen. Das gilt nicht nur für die Briefe, sondern auch für die „Traktate“. Dieser Praxisbezug sollte aber nicht vorschnell als geistiger oder theologischer Mangel gewertet werden. Er verweist vielmehr auf einen entscheidenden Unterschied zu Tertullian. Während Tertullian (vermutlich) Presbyter war³ und vornehmlich schriftstellerisch wirkte, steht Cyprian in der Rolle des Gemeindeführers. Er empfindet sehr deutlich die pastorale Verantwortung für die „Kirche“, die er zu schützen und zu leiten hat.⁴ Vor allem muss er die Gläubigen auf ihrem Glaubensweg, der mit der Taufe begonnen hat und seine Vollendung erst im Eschaton findet, durch Spendung der Sakramente stärken und durch Unterrichtung sowie Mahnung leiten.⁵ Damit hat er eine direkte Verantwortung für das Seelenheil der Gemeindeglieder. Hierfür wird er wie jeder Bischof vor dem richtenden Herrn Rechenschaft ablegen müssen.⁶ „Die Kirche“ ist für Cyprian

¹ Vgl. Hieron., *uir. ill.* 53.

² Vgl. Noormann, Paränese, 11.

³ Vgl. Hieronymus, *uir. ill.* 53,1.4. Ob die Notiz zutrifft, ist umstritten. Tränkle, Tertullianus, § 474 A (S. 441), hält sie für glaubwürdig; Noormann, Paränese, 291 Anm. 1, folgt der skeptischen Linie.

⁴ Charakteristisch sind hierfür Leitsprüche Cyprians, die in Titeln von Monographien aufgenommen worden sind: „*ad salutem consulere*“ (Noormann) oder auch „*... pascentes cum disciplina*“ (Seagraves).

⁵ Dies ist die innere, theologische Motivation, die Noormann herausarbeitet.

⁶ Vgl. z.B. Cypr., *ep.* 55,21 (352–355); 57,5; 69,17; 72,3 (75–78); 74,8 (142–149). – Die Schriften Cyprians werden im Folgenden grundsätzlich nach CCL 3 (3–3C) (1972 / 1976 / 1994 / 1996), die hier nicht enthaltene Schrift *hab. uirg.* wird nach CSEL 3,1 (1868), 187–205 zitiert. In Klammern werden ggfs. die Zeilen nach der jeweiligen Ausgabe genannt.

zunächst die eigene Gemeinde, aber darüber hinaus auch die Kirche Nordafrikas, in der er als Metropolit fungiert und für deren Einbindung in die „weltweite“ Gemeinschaft der Bischöfe er somit ebenfalls Verantwortung trägt. Es ist durchaus bezeichnend, dass von ihm die früheste Schrift stammt, die im Titel die Kirche thematisiert (*de unitate ecclesiae catholicae*). Daher hat man ihn durchaus zutreffend als „kirchlich“ charakterisiert.⁷ Im Gegensatz zu Tertullian, der sich den Montanisten anschließt, daher von der Alten Kirche als „Häretiker“ verurteilt und – auch von Cyprian selbst! – möglichst nicht namentlich erwähnt wird, bleibt Cyprian innerhalb der Kirche, mehr noch: Er geht in die Geschichte als der erste (bekannte) Bischof der westlichen Kirche ein, der als Märtyrer stirbt. Der Märtyrertod in Verbindung mit seiner Lehrleistung sowie seinem literarischen Können sichert ihm großen Respekt und hohe Autorität.⁸

Cyprian ist ein markanter Vertreter der Bischöfe des dritten und vierten Jahrhunderts, die als Angehörige lokaler Oberschichten aufwachsen, dann zur christlichen Kirche kommen und hier ihr „Rüstzeug“ für ihre Funktion in der Gemeinde fruchtbar machen.⁹ Aufgrund ihrer Herkunft verfügen sie über (mehr oder weniger große) finanzielle Mittel, Verbindungen zu gesellschaftlich einflussreichen Kreisen und den Bildungshintergrund, der den Eliten in der römisch-hellenistischen Welt gemeinsam ist und ihnen untereinander Kommunikation ermöglicht.¹⁰ Die rhetorische Bildung gibt ihnen zugleich die sprachlichen und gedanklichen Werkzeuge an die Hand, um in der Öffentlichkeit wirkungsvoll aufzutreten, d.h. eine große Zuhörerschaft in ihrem Denken und Verhalten beeinflussen zu können. Schließlich handelt es sich bei Angehörigen der führenden *ordines* römischer Gesellschaft um die Träger der lokalen städtischen und bei entsprechender Karriere u.U. reichsweiten Verwaltung. Die hier gesammelten Erfahrungen und Wissensstände in Fragen der Verwaltung, das Ethos des Einsatzes und der Verantwortungsübernahme für die Gemeinschaft sowie die Kompetenzen für die Ausübung öffentlicher Ämter werden an die männlichen Nachkommen weitergegeben. Nach allem, was wir wissen, stammt Cyprian selbst aus einem solchen Umfeld.¹¹ Sohn einer wohlhabenden Familie Karthagos, immerhin der zweitgrößten Stadt im Westen des römischen Reiches, Verwaltungssitz der blühenden, auch in der „Krise des dritten Jahrhunderts“ immer noch wohlhabenden Provinz Africa, eine in dieser Metropole stadtbekannt Persönlichkeit¹² mit erheblichem persönlichen Besitz und ausgezeichneten, belastbaren Beziehungen zu

⁷ Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, 55, spricht von „der betonten Kirchlichkeit seiner Schriften“. Es sei überraschend, „wie ‚fertig‘ uns das kirchlich-katholische Denken in Cyprian zu einer Zeit entgegentritt, da in den älteren und reicher entwickelten Gemeinden des Ostens noch so vieles unklar, umstritten und im Flusse war“.

⁸ Exemplarisch sei nur auf Augustinus verwiesen, der Cyprian als „*et doctor suauissimus et martyr beatissimus*“ (*doctr. christ.* 2,61 [CCL 32 c. 40,30f]) lobt. Zur großen Wertschätzung Cyprians durch Augustinus vgl. Dassmann, Cyprianus, 199–201.

⁹ Zur Bedeutung dieses kulturellen Wandels innerhalb des Christentums auch im Blick auf die Askese-Problematik vgl. Clark, Reading renunciation, 61–69.

¹⁰ Vgl. Brown, Macht und Rhetorik, bes. 51–94.

¹¹ Zu Herkunft und gesellschaftlichem Hintergrund vgl. bes. Clarke, Biography, 680–682; Brent, Cyprian, 3.23–25; Noormann, Paränese, 13f; Hoffmann, Cyprian, 34f.

¹² Der römische Klerus bezeichnet ihn als *persona insignis*, vgl. Cypr., *ep.* 8,1,1 (4). Dies bestätigt sich in den Notizen Cyprians, die Menge habe seine Hinrichtung gefordert, vgl. *ep.* 14,1,2 (20–22); 59,6 (163–165).

Angehörigen des Senatoren- und Ritterstandes, die ihm noch in der Zeit seines Prozesses die Unterstützung zur Flucht anbieten¹³, schließlich die privilegierte Behandlung im Prozess durch den Arrest in den eigenen Gärten, die ehrenvolle Verhaftung und Überstellung an den Provinzgouverneur sowie die Hinrichtung mit dem Schwert mit Zahlung der hohen Geldsumme von 25 Goldmünzen¹⁴ – diese Merkmale in Verbindung mit dem ausgeprägten Standesbewusstsein der gehobenen römischen Gesellschaft legen die Vermutung nahe, dass Cyprian selbst diesem sozialen Spektrum angehörte und zumindest ritterlichen Standes war.¹⁵ Vieles spricht dafür, dass Cyprian vor seiner Taufe als Rhetoriklehrer tätig war.¹⁶ Seine gründliche Bildung zeigt sich in den erhaltenen Schriften, so auch in seiner Schrift „Über die Haltung der Jungfrauen“, am deutlichsten in der Ausgestaltung durch die rhetorischen Mittel sprachlichen und gedanklichen Schmucks.¹⁷ Die Kenntnis römischer Literatur und philosophische Bildung sind unzweifelhaft, beides wird aber eher versteckt angebracht – dies alles gilt wenig gegenüber den Heiligen Schriften.¹⁸ Deutlich ist zudem die juristische Schulung. Auch hier muss man vorschnelle Schlüsse vermeiden. Cyprians rechtliche Kenntnisse zumindest im Umfang der rhetorischen Ausbildung sind ebenfalls unstrittig. Eindeutige Belege für eine vertiefte fachjuristische Schulung lassen sich kaum anführen, sie ist aber auch nicht sicher auszuschließen.¹⁹ Schließlich hat man auf diesem Hintergrund sicherlich zutreffend dem karthagischen Bischof insbesondere im Blick auf sein Selbst- und Amtsverständnis eine nachhaltige „römische“ Prägung attestiert. Als Bischof setzt er im kirchlichen Bereich das Ethos des (vorbildlichen) römischen Beamten um, der sich für das Wohl der Allgemeinheit einsetzt und im Rahmen der geltenden Vorgaben und Organisationsmuster das Zusammenleben zu ordnen sucht.²⁰ Insgesamt stellt sich Cyprian aufgrund dieser Prägungen „als ein rhetorisch und philosophisch gebildeter römischer Aristokrat“²¹ dar, der mit der Bekehrung zum Christentum seine Fähigkeiten und finanziellen Möglichkeiten in die Gemeinde einbringt. So ist sein schneller Aufstieg bis zum Bischofsamt nicht verwunderlich.

¹³ Vgl. Pont., *vita Cypr.* 14,3. Die Formulierung „*plures egregii et clarissimi ordinis et sanguinis*“ nimmt die gängigen Bezeichnungen für Angehörige des Senatoren- und Ritterstandes auf.

¹⁴ Zu den Umständen der Verhaftung, des Prozesses und der Hinrichtung vgl. die *Acta proconsularia*.

¹⁵ Vgl. Noormann, Paränese, 13 mit Anm. 20 (Literatur).

¹⁶ Vgl. Clarke, *Biography*, 681; ders., *Secular Profession*, 633–638.

¹⁷ Vgl. dazu unten pass., bes. 5.3.

¹⁸ Vgl. Noormann, Paränese, 22–28.36–39 mit Überblick über die Forschung zum Bildungshintergrund, offene Fragen und methodische Schwierigkeiten.

¹⁹ Zum juristischen Hintergrund Cyprians vgl. Hoffmann, *Strukturen*, 15–33 (Forschungsüberblick).310 (Ergebnis im Blick auf die Rechtskenntnisse Cyprians).

²⁰ Besonders deutlich hat H. v. Campenhausen diesen Aspekt mehrfach hervorgehoben, vgl. Hoffmann, *Strukturen*, 14f. Charakteristisch für diese Grundeinstellung ist das Wortfeld der „Fürsorge“ in der Aufgabenumschreibung des Bischofs, das sich ebenso in römischen Rechtsquellen findet. Gegenstände der Fürsorge sind das Wohl der Gemeinschaft wie auch jedes Einzelnen. Vgl. Hoffmann, *Strukturen*, 178–194.267–286; bezogen auf die Einhaltung der „*disciplina*“ als Sorge um das Seelenheil des Einzelnen vgl. Noormann, *Paränese*, 302–315.

²¹ Noormann, *Paränese*, 35.

Gerade das Gemeindevolk unterstützt den wohlhabenden, einflussreichen und überzeugend auftretenden Mann aus höheren Kreisen als einen vielversprechenden *patronus*.²²

Kirchengeschichtlich von großer Bedeutung ist vor allem sein Beitrag zur Entwicklung kirchlicher Strukturen, insbesondere zum weiteren Ausbau und zur Stärkung des Monepiskopates. Gerade in den die Gemeinde in ihrer Existenz bedrohenden Auseinandersetzungen kommt es ihm darauf an, die Position des Bischofs als ordnende, Einheit sichernde, die authentische (apostolische) Tradition garantierende Instanz zu festigen. Der Bischof ist als „Vorgesetzter“ (*praepositus*) der disziplinarische Leiter der Gemeinde, als Hirte der „pastoral“ Verantwortliche, der „Steuermann“, der die Kirche in den Stürmen der Zeit „auf Kurs halten“ muss, der Stellvertreter Christi und Priester Gottes.²³ Damit ist die Stellung des Bischofs als organisatorischer und disziplinarischer Leiter, pastoral Verantwortlicher und Leiter des Kultes umschrieben. In der Entwicklung der Amtsstrukturen vollzieht Cyprian einen entscheidenden Schritt, indem er die Bußvollmacht gegen die Ansprüche der Bekenner und Märtyrer ausschließlich an den Bischof bindet und damit dem Bischofsamt seine letzte Grundlage bietet.²⁴ So sind die Sakramente, die das neue Leben schenken und es stärken, an den Bischof gebunden. Zwar sind bei Akten wie der Wiederaufnahme von Sündern oder der Einsetzung von Klerikern die Presbyter beteiligt und der Bischof kann auch insbesondere bei persönlicher Abwesenheit Aufgaben delegieren, aber grundsätzlich ist ihm die Sakramentenspendung vorbehalten. Als Taufender ist er im geistlichen Sinn „Vater“ der Getauften.²⁵ In der Buße ist er Richter, der gültig und wirksam – vorbehaltlich der späteren Bestätigung durch den richtenden Herrn – Verstöße gegen die von Gott gegebene Ordnung feststellt und Strafen verhängt.²⁶ Die äußerste Strafe ist der Ausschluss aus der Gemeinde. Nach Cyprians Grundsatz, dass es außerhalb der einen wahren Kirche Jesu Christi kein Heil gibt, bedeutet der Ausschluss den Verlust eschatologischer Hoffnung und den geistlichen Tod.²⁷ Aus diesem Konzept resultiert zum einen, wie etwa das Verhalten der *lapsi* zeigt, eine hohe Bindung der Gläubigen an die Gemeinde. Zum anderen ist die beherrschende Stellung des Bischofs ausgebaut. Die maßgeblichen Leitungskompetenzen sind jetzt an ihn gebunden, auch wenn er selbstverständlich seine Entscheidungen im Regelfall mit dem Ortsklerus abstimmt.²⁸ Bei wichtigen Entscheidungen wie der Wahl eines neuen Bischofs oder der Wiederaufnahme von

²² Vgl. Clarke, *Biography*, 682f.

²³ Vgl. Cypr., *ep.* 66,5,1 (87–90): Cyprian antwortet auf den Vorwurf, er habe während der Repressionen unter Decius versagt und sei daher nicht mehr würdig gewesen, das Bischofsamt auszuüben. Wenn dem so ist, „*ecce iam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec grex pastorem nec ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec deus sacerdotem*“, vgl. dazu Clarke, *Letters* 3, 330 Anm. 20; Seagraves, *Pascentes cum disciplina*, 68.

²⁴ Vgl. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 311f; Hoffmann, *Cyprian*, 39–42.

²⁵ Vgl. Cypr., *ep.* 41,1,1 (11f).

²⁶ Vgl. Cypr., *ep.* 59,5,1 (131f); 55,18,1 (292–298).

²⁷ Vgl. Bévenot, *Salus extra ecclesiam*, 97–105; Adolph, *Theologie der Einheit*, 153–160.170–183; Hoffmann, *Kirche*, 371f.

²⁸ So etwa bei der Bestellung von Klerikern, vgl. Cypr., *ep.* 38,1,1 (4–6). Dies gilt aber für alle wichtigen Entscheidungen, die das Gemeindeleben betreffen.

ausgeschlossenen Sündern behält die Gemeinde ihr Mitbestimmungsrecht. Eine Reihe von Bemerkungen Cyprians zeigt deutlich, dass der Bischof kaum autoritär gegen den klaren Willen der Gemeinde handeln würde.²⁹ Und doch sind die Weichen zum „monarchischen Episkopat“ gestellt.

2. Cyprians Schrift *de habitu uirginum* – Historische Einordnung

2.1 Abfassungszeit und Intention

Die Abfassungszeit der Schrift *de habitu uirginum* lässt sich nicht sicher bestimmen. Folgt man der Übersicht des Pontius über die Schriften Cyprians³⁰ und nimmt man an, dass er sie chronologisch ordnet, so ist *hab. uirg.* der zweite „Traktat“, den Cyprian verfasst. Tatsächlich spricht vieles dafür, dass es sich um eine frühe Schrift handelt. Die Hinweise auf die Wahrnehmung einer besonderen Verantwortung für das Seelenheil der Gläubigen³¹, die Selbstidentifizierung als *antistes*³² und *sacerdos* sowie der Verweis auf die eigene Amtsgewalt (*potestas*)³³ weisen darauf hin, dass Cyprian bereits Bischof und verantwortlicher Gemeindeleiter ist. Von den staatlichen Repressionen unter Decius und deren Folgen (*lapsi*-Problem, Gemeindespaltung) ist noch nichts zu spüren. Daher wird die Schrift gewöhnlich auf das Jahr 249 datiert.³⁴

Das Schreiben ist keine Werbeschrift für die Virginität.³⁵ Vielmehr geht es um die Unterrichtung über das angemessene Verhalten der Jungfrauen und die Mahnung, falsches abzustellen.³⁶ Anlass sind offenbar Verhaltensweisen gerade wohlhabender Jungfrauen, die Cyprian für unangemessen hält. Dabei geht es nicht etwa um Verletzungen des Keuschheitsversprechens – sexuelle Kontakte der Jungfrauen scheinen nicht das Problem zu sein. Cyprian will für die Verwirklichung des Virginitätsideals in seinem umfassenden Sinn einer weltdistanzierten „Haltung“ sorgen, die sich dann auch in der äußeren „Erscheinung“ zeigen muss. Dabei motiviert den Bischof die fürsorgende Liebe zur Gemeinschaft der Gläubigen ebenso wie „die Furcht, die der Glaube uns einflößt“, d.h. die Furcht vor dem Herrn, der einst Gericht halten wird.³⁷ Dann werden sich die Jungfrauen, die aufgrund ihres Keuschheitsversprechens unter besonderen Anforderungen stehen, für ihre Lebensweise zu verantworten haben. Der Herr wird aber auch vom Bischof Rechenschaft fordern, da er für das Seelenheil seiner

²⁹ Vgl. Hoffmann, Strukturen, 194–204; Fitzgerald, Discernment, 236–253.

³⁰ Vgl. Pont., *uita* 7 (CSEL 3,1 XCVII,11–XCVIII,1).

³¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,16–188,5); 2 (188,15f); 3 (189,11f).

³² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,16).

³³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,19).

³⁴ Vgl. Gülzow/Wlosok, Caecilius Cyprianus, § 478,10; Dunn, Pastoral Care, 5 mit Anm. 17.

³⁵ Vgl. Aug., *doctr. christ.* 4,48 (CCL 32 c. 21,120f).

³⁶ Vgl. Keenan, Commentary 33; Dunn, Pastoral Care 6.

³⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,4f).

Gemeindemitglieder und die Aufrechterhaltung der *disciplina* verantwortlich ist. Daher fürchtet er die Nachstellungen des Teufels³⁸ und sorgt sich darum, die Jungfrauen wie auch alle anderen Gemeindemitglieder auf den Weg zum Heil zu leiten und sie zur Einhaltung der lebenspendenden Gebote des Herrn anzuhalten.³⁹ Er ist im geistlichen Sinn „Vater“, der zugleich um die ihm anvertrauten Christen fürchtet, sie mahnt und für ihr Wohl sorgt.⁴⁰ Dabei wählt er je nach Absicht und Kontext unterschiedliche Tonlagen vom respektvollen, ja überschwänglichen Lob über die „väterliche“ Besorgnis bis hin zum offenen Tadel. In der Zurechtweisung nimmt er seine seelsorgliche Pflicht wahr und demonstriert zugleich die im bischöflichen Amt begründete Überordnung.⁴¹ Dennoch zeigt er auch echten, hohen Respekt vor den Jungfrauen als ausgewiesenen Geistträgern, der an die Hochschätzung der Bekenner und Märtyrer erinnert und sicher nicht als rhetorisches Mittel abgetan werden kann.⁴²

2.2 Jungfrauen bei Cyprian

Asketisch lebende Frauen sind zur Zeit Cyprians eine in Nordafrika weit verbreitete Erscheinung.⁴³ In Karthago bilden sie eine hoch angesehene Gruppe. Sie sind im *status* der Virginität.⁴⁴ Gemeint ist wohl die „Stellung“ und damit auch der „Stand“ im Sinne einer der Gemeindeöffentlichkeit bekannten Gruppe. Diesen haben sie erreicht, indem sie sich zur Ehelosigkeit entschlossen (*decernere*)⁴⁵, ihre Absage an die Begierden des Fleisches und die Laster (öffentlich) bekannt⁴⁶ und sich Christus „geweiht“ (*Christo dicare*)⁴⁷ haben. Man findet bei Cyprian keinen sicheren Beleg für irgendeine Form eines Weiheaktes. Allerdings setzt er voraus, dass sich der Wechsel in den Jungfrauenstand in der individuellen Biographie klar

³⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,21f).

³⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,23f). Die Aufrechterhaltung der *disciplina* gehört zum Kern der pastoralen Verantwortung des Bischofs, vgl. Noormann, Paränese, 302–315; Dunn, *Persecution*, 207.

⁴⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (201,25–27).

⁴¹ Die Schrift ist sicherlich primär Ausdruck der pastoralen Sorge des Bischofs, vgl. Dunn, *Pastoral care* 1f.18–20. Brown, *Keuschheit*, 207f stellt (etwas pointiert) Cyprians Bemühen um Kontrolle der Jungfrauen und ihre Einbindung in die vom Bischof gelenkten Gemeindestrukturen in den Vordergrund.

⁴² Vgl. Cypr. *hab. uirg.* 3 (189,18–22); 24 (205,3–5); vgl. auch *ep.* 55,20,2.

⁴³ Vgl. zum Folgenden bes. Deléani, *Lettres*, 93–96 mit Verweis auf *ep.* 62 und 76, die Asketinnen auch in Numidien belegen; Dunn, *Pastoral Care*, 3–5; Clarke, *Letters* 1, 173 Anm. 5; Hamman, *Ascèse* 509–514. In *hab. uirg.* wendet sich Cyprian an Asketinnen; Ideal und Lebensweise der Virginität sind aber nicht auf Frauen beschränkt, vgl. Seagraves, *Continnence*, 212; Hamman, *Ascèse*, 511.

⁴⁴ Vgl. Cypr., *ep.* 4,1,1 (8), vgl. Deléani, *Lettres* 112.

⁴⁵ Vgl. Cypr., *ep.* 4,1,1 (8).

⁴⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 6 (191,23f).

⁴⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 24 (204,24f); *ep.* 4,2,3 (42); *dicare* wie auch *profiteri* (vgl. vorige Anm.) könnten ein „Gelübde“ meinen, vgl. Noormann, Paränese, 149 Anm. 137 (Literatur).

abgrenzen lässt.⁴⁸ Zu dieser Gruppe gehören junge⁴⁹ wie auch ältere⁵⁰ Frauen. Ihre Gemeinsamkeit besteht in der ehelosen Lebensform. Darüber hinaus müssen aber, wie Cyprian in *hab. uirg.* deutlich macht, Forderungen einer erweiterten Askese in der äußeren Erscheinung und im Verhalten gestellt werden. Die Ehelosigkeit ist Ausdruck einer grundsätzlichen Distanz zur „Welt“. In diesem Sinn ist sie nicht nur ein körperlicher Zustand und eine Lebensweise, sondern eine innere, geistig-seelische Haltung. In diesem umfassenden Sinn ist *habitus* zu verstehen.⁵¹ Wer dies verwirklicht, darf auf einen hohen Lohn im Gericht hoffen. Cyprian stellt die Jungfrauen in die Nähe der Märtyrer. Wie sie und alle Gerechten haben sie den schmalen, engen Pfad gewählt (vgl. Mt 7,14).⁵² In Anlehnung an Mt 13,8 spricht er den Märtyrern die erste Stelle derer zu, die hundertfache Frucht bringen, den Jungfrauen aber die zweite Stelle der sechzigfachen Frucht. Der Bischof mahnt sie, eine ähnliche *uirtus* („Mannhaftigkeit“, d.h. kraftvolle Tugend) im Ertragen zu zeigen wie die Märtyrer, die (ebenfalls) die Welt und das körperliche Wohl gering achten.⁵³ Während die Märtyrer einen schweren Kampf bestehen, zeigen die Jungfrauen eine gewaltige Ausdauerleistung: Sie versuchen zum Himmel aufzusteigen und haben als Belohnung das Reich des Herrn vor Augen.⁵⁴

Nach dem Zeugnis von *hab. uirg.* gibt es in Karthago eine Reihe wohlhabender Jungfrauen. Sie können sich Schmuck, teure Kleidung, aufwendige Frisuren, Kosmetik und einen gehobenen Lebensstil leisten. Ein langer Teil der Schrift befasst sich mit den Gefahren, die vom materiellen Wohlstand für die wahre äußerliche wie innerliche Jungfräulichkeit ausgehen; daher dürfte diese Gruppe der primäre Adressat der Schrift sein. Insgesamt gewinnt man den Eindruck, dass die von Cyprian erkannten Missstände unter den Jungfrauen vor allem die wohlhabenderen betreffen. Außerdem ist deutlich, dass sie in ihrem privaten Lebensumfeld bleiben und hier großen Bewegungsfreiraum genießen.⁵⁵

⁴⁸ Hierfür spricht, dass er mehrfach beim Verweis auf den Entschluss *semel* hinzusetzt, vgl. *ep.* 4,1,1 (7); 4,5,1 (109). Ob das Adverb im pointierten Sinn „ein für alle Mal“ (so Deléani, *Lettres*, 93) oder eher unbetont zu verstehen ist, lässt sich nicht sicher entscheiden. In der Verbindung *cum semel* liegt Letzteres näher. Zudem rechnet Cyprian durchaus mit der Möglichkeit, den Entschluss wieder zurückzunehmen, vgl. z.B. *ep.* 4,2,3.

⁴⁹ Vgl. *Cypr.*, *ep.* 4,2,1 (28) („*aetas adhuc lubrica*“); *hab. uirg.* 24 (205,1f).

⁵⁰ Vgl. *Cypr.*, *hab. uirg.* 24 (204,25): „*prouectae annis*“.

⁵¹ So auch Deléani, *titres*, 408. Stahlmann dagegen sieht bei Cyprian (wie auch Tertullian) ein „veräußerlichte(s) Askesekonzept“, das sich „auch in der auffällig häufig um Reinheit, Befleckung und Ansteckung kreisenden Terminologie“ (Stahlmann, *Sexus*, 200) zeige. Doch muss man festhalten, dass die unterschiedlichen Formen der Askese, die Cyprian für die äußere Erscheinung einfordert, ihren gemeinsamen Nenner und ihre Motivation in der inneren Haltung der grundsätzlichen Weltabgrenzung haben (die sich allerdings zugegebenermaßen nicht von außen überprüfen lässt).

⁵² Vgl. *Cypr.*, *hab. uirg.* 21 (202,9–12).

⁵³ Vgl. *Cypr.*, *hab. uirg.* 21 (202,14–19).

⁵⁴ Vgl. *Cypr.*, *hab. uirg.* 21 (202,19–24).

⁵⁵ Die größeren Freiheiten, insbesondere bedingt durch die Lösung aus familiären Bindungen und Verpflichtungen, dürften zur Attraktivität des Jungfrauenstandes beigetragen haben, vgl. Stahlmann, *Weiblichkeit*, 63; Schöllgen, *Jungfräulichkeit* 558. – Dunn, *Pastoral Care*, 11, hält ein gemeinschaftliches Leben der Jungfrauen in der Gemeinde Cyprians für möglich, ohne dies allerdings weiter zu begründen.

Ein anderes Problem ist das Syneisaktentum. Während es in *hab. uirg.* keine Rolle spielt, ist es Gegenstand der – kaum näher datierbaren – vierten *epistula* im Corpus der Cyprianbriefe.⁵⁶ Der Bischof antwortet hier im Namen einer Kommission, der neben ihm vier Kollegen und weitere Presbyter angehören, auf die Anfrage des Bischofs Pomponius, wie mit Jungfrauen zu verfahren sei, die mit Männern, darunter zumindest ein Diakon, in einer häuslichen Gemeinschaft leben und teilweise sogar das Bett miteinander teilen. Die Kommission verwirft diese Gemeinschaften. Das Zusammenleben stellt nicht nur eine große Gefahr für die versprochene Keuschheit dar, es kommt einem Treuebruch gegenüber Christus gleich.⁵⁷ Zudem erregt es auch leicht Anstoß und Ärger innerhalb der Gemeinde und gibt Anlass für Gerede, das dem Ansehen des Jungfrauenstandes schwer schadet.

3. Heilige Schrift und die pastorale Verantwortung des Bischofsamtes

Wie alle Theologen der Alten Kirche ist Cyprian Schrifttheologe. Die Heilige Schrift ist Zentrum seines Denkens und persönlichen Glaubens, sie ist Gegenstand seiner Auslegung in der Predigt vor der Gemeinde, sie ist Argumentationsgrundlage, Trost, Zuspruch und Mahnung in allen Lebensbereichen. So bilden die Heiligen Schriften für den karthagischen Bischof Basis und Bezugsrahmen für die eigene bischöfliche Tätigkeit. Die breite Verwendung von Schriftziten und Anspielungen zeigt dies sehr deutlich.⁵⁸ In dieselbe Richtung weisen seine umfangreichen themenbezogenen Schriftstellensammlungen (*testimonia [ad Quirinum]; ad Fortunatum*), die er für sich selbst und für andere als Materialsammlung und Argumentationshilfe zusammenstellt.

Die Heilige Schrift ist darüber hinaus eng mit seinem Kirchen- und Amtsverständnis verbunden. Cyprian entwickelt eine Amtstheologie von hoher Geschlossenheit. Ihre Überzeugungskraft rührt nicht zuletzt aus einer Verbindung von allgemein gängigen Grundsätzen römischen Rechts- und Ordnungsdenkens mit christlichen Überzeugungen. Für Cyprian steht fest, dass Gott selbst bzw. „der Herr“ ein „Gesetz“, d.h. eine verbindliche, umfassende Ordnung gegeben hat. Sie ist in den Schriften des Alten wie auch des Neuen Testaments niedergelegt.⁵⁹ Das NT als *lex Domini (dominica)* bzw. *lex euangelii* ist für den karthagischen Bischof von besonderer Bedeutung; es sind gerade die jesuanischen Sprüche, auf die er sich besonders häufig bezieht.⁶⁰ Dieses göttliche Gesetz enthält eine Fülle von Einzelvorschriften (*praecepta, mandata*) für das individuelle und gemeindliche Leben, die unbedingt eingehalten werden müssen.⁶¹ Letztlich ist

⁵⁶ Vgl. dazu Deléani, *Lettres*, 91–100; Clarke, *Letters* 1, 170–181; Stahlmann, *Sexus*, 204–207; Dunn, *Pastoral Care*, 12–18.

⁵⁷ Vgl. *Cypr., ep.* 4,3,1f.

⁵⁸ Vgl. neben den Indices der aktuellen Textausgaben bes. Fahey, *Exegesis*, pass.

⁵⁹ Zur Vorstellung und zur Verwendung von *lex, ius* u.a. für die Heilige Schrift und ihre „Vorschriften“ (*mandata, praecepta*) vgl. Hoffmann, *Strukturen*, 47–104.297–300; ders., *Kirche*, 372–377.

⁶⁰ Vgl. Fahey, *Exegesis*, 625; Hoffmann, *Strukturen*, 94f.

⁶¹ Vgl. Hoffmann, *Strukturen*, 79–81, zur Verbindung mit „lehren“ ebd., 81–83.

„alles durch ein bestimmtes Gesetz und eine spezifische Anordnung von Gott festgelegt.“⁶² Hierüber zu unterrichten, auf die Einhaltung der Gebote zu dringen und Verstöße zu sanktionieren gehört zur pastoralen Verantwortung des Gemeindeleiters. Denn vom Gehorsam gegenüber den Geboten hängt das eschatologische Heil jedes Gläubigen ab.⁶³ Aus diesem Grund gehört die bischöfliche Paränese, die sich immer auf die Heilige Schrift stützt, zum Kern bischöflicher Aufgaben.⁶⁴ Der Bischof legt aber nicht nur das göttliche „Gesetz“ in Predigt und Unterweisung aus, sondern ist auch dessen Interpret in seiner richterlichen Funktion. Hier wird besonders deutlich, dass der Bischof wie ein Magistrat die Aufgabe hat, das „Gesetz“ und seine Einzelvorschriften auf die individuellen wie auch gemeindlichen christlichen Lebensvollzüge anzuwenden und diese am Gesetz zu prüfen.⁶⁵ In all diesen Aufgabenbereichen bezieht er sich also ständig auf die Heilige Schrift mit dem Anspruch, sie gültig und verbindlich auszulegen.

Dies gilt auch für die Schrift an die Jungfrauen. Die Worte der Heiligen Schrift sind Ausdruck der Sorge Gottes für das Heil des Menschen.⁶⁶ Sie sind je nach Aussagetenor (und Intention des Bischofs) Belehrung⁶⁷, Vorschrift bzw. Gebot⁶⁸, Befehl⁶⁹, Mahnung⁷⁰ oder auch Drohung⁷¹ für den Fall der Nichteinhaltung. Christus selbst ist über seine Worte hinaus in seinem Verhalten verbindliches „Vorbild“, dem die Gläubigen folgen müssen. So gilt die Grundforderung des Gehorsams, des aktiven „Nachahmens“ und der „Nachfolge“ in den „Spuren“ des Herrn.⁷²

In der Gesamtheit ergibt sich aus der Heiligen Schrift eine umfassende Ordnung christlichen Lebens, die unbedingt einzuhalten ist. Cyprian bezeichnet diese Ordnung häufig als (*ecclesiastica*) *disciplina*. Der Begriff ist vielschichtig und kann je nach Kontext

⁶² Cypr., *ep.* 73,8,1 (127–129): „*Nec hoc, frater carissime, sine scripturae diuinae auctoritate proponimus ut dicamus certa lege ac propria ordinatione diuinitus cuncta esse disposita ...*“.

⁶³ Vgl. Cypr., *unit. eccl.* 2 (24–42).

⁶⁴ Vgl. Noormann, Paränese, 291–342.

⁶⁵ Brent, *Exegesis*, 147, analysiert die Argumentation Cyprians gegen Felicissimus (und Novatian) „in terms of a rhetor seeking a decision from a magistrate on the precise application of the law“. Hier begibt sich Cyprian in die Rolle des Gerichtsredners, der das Verhalten anderer prüft. Zumeist ist Cyprian aber in der Rolle des „Magistrats“ selbst. Brent, *Exegesis*, 152, kommt zu dem Schluss: „Thus we can see Scriptural exegesis patterned according to the requirement that the New Testament is in fact a book of laws from which cases can be compiled settling the life of the Christian community in a way that mirrors the operation of Roman law in secular society.“

⁶⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,25f) (*sospitare, curare*).

⁶⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,18) (*magisterium*); 12 (195,28) (*instruere*).

⁶⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,14) (*mandatum*); 2 (188,11f).

⁶⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,23) (*imperium*).

⁷⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,26) (*monere*); vgl. 1 (187,14); 12 (195,28); 16 (198,25) (Paulus); 7 (192,21f) (*hortari*).

⁷¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 2 (189,4) (*comminari*).

⁷² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,4–17): „*aeterna igitur et diuina sectanda sunt et omnia de Dei uoluntate facienda sunt, ut Domini nostri uestigia et magisteria sectemur qui monuit et dixit: non descendi de caelo, ut faciam uoluntatem meam sed uoluntatem eius qui me misit. quodsi non est maior domino suo seruus et liberatori debet obsequium liberatus, qui esse cupimus christiani debemus quod Christus dixit imitari. scriptum est et legitur et auditur et in exemplum nostri ecclesiae ore celebratur: qui dicit se in Christo manere debet quomodo ille ambulauit et ipse ambulare. ambulandum est uestigiis paribus, aemula ingressione nitendum. tunc respondebit ad fidem nominis sectatio ueritatis et credenti praemium datur, si quod creditur et geratur.*“

unterschiedlich nuanciert sein. Dabei mischen sich die Grundbedeutungen des lateinischen Wortes, das einerseits die „Lehre“ selbst sowie den gelehrten Inhalt, andererseits die „Zucht“ und „Disziplin“ im Verhalten bezeichnen kann.⁷³ Bei Cyprian meint das Wort zumeist im weitesten Sinn den normativen Gehalt christlichen Glaubens, wie er sich aus der Heiligen Schrift, insbesondere der Verkündigung Christi ergibt. Es umschreibt also die von Gott gegebene „Ordnung“ in ethischer Zuspitzung im Sinne der „Verhaltensnorm und -form“.⁷⁴ Der Aspekt der „Lehre“, der dem lateinischen Wort semantisch ebenfalls inhärent ist, schwingt aber mehr oder weniger deutlich stets mit, da die Normen vom Herrn „gelehrt“ sind. Es ist bezeichnend, dass der Bischof seine Schrift an die Jungfrauen mit einem Lob der *disciplina* eröffnet.

(a) „**Disciplina**, custos spei, retinaculum fidei, dux itineris salutaris, fomes ac nutrimentum bonae indolis, magistra uirtutis, facit in Christo manere semper ac iugiter Deo uiuere, ad promissa caelestia et diuina praemia peruenire. hanc et sectari salubre est et auersari ac neglegere letale.

(b) in psalmis loquitur Spiritus sanctus: continete **disciplinam** ne forte irascatur Dominus et pereatis a uia recta, cum exarserit cito ira eius super uos. (Ps. 2,12) et iterum: peccatori autem dicit Deus: ad quid exponis iustificationes meas et adsumis testamentum meum per os tuum? tu autem odisti **disciplinam** et abiecisti sermones meos retro. (Ps. 49[50],16f.) et denuo legimus: **disciplinam** qui abicit infelix est. (Sap. 3,11) et de Salomone mandata sapientiae monentis accepimus: fili, ne neglexeris **disciplinam** Dei nec defeceris ab eo correptus: quem enim diligit Deus corripit. (Prou. 3,11f.)

(c) si autem Deus quem diligit corripit et corripit ut emendet, fratres quoque et maxime sacerdotes non oderunt sed diligunt eos quos corripunt ut emendent, quando et Deus per Hieremiam ante praedixerit et tempora nostra significauerit dicens: et dabo uobis pastores secundum cor meum, et pascent uos pascentes cum **disciplina**. (Hier., 3,15).“⁷⁵

Der Passus zeigt die genannten Grundüberzeugungen Cyprians, gibt Aufschluss über die Intention des Traktates und zeigt exemplarisch, wie Cyprian die Heilige Schrift in die Argumentation einbezieht und rhetorisch effektiv nutzt, um den christlichen Hörer bzw. Leser zu einem bestimmten Aussageziel zu leiten. Die ersten beiden Sätze (a) geben die Grundthese vor: Die Einhaltung der *disciplina* ist heilsam, ihre Missachtung tödlich. Pointiert wird das Stichwort *disciplina* vorangestellt und mit einer Congeries nominaler Wendungen näher erklärt. Besonders auffällig ist über den Nominalstil hinaus die Parallelität der Kola, indem stets ein vorangestelltes Nomen durch ein (zunehmend erweitertes) Genitivattribut näher definiert wird.

⁷³ Vgl. Hoffmann, Strukturen, 74.133f.

⁷⁴ Noormann, Paränese, 293. Zur Bedeutung von *disciplina* bei Cyprian vgl. Noormann, Paränese, 292–301; Hoffmann, Strukturen, 74–79; Dunn, Persecution, 207f mit Anm. 8.

⁷⁵ Cypr., *hab. uirg.* 1 (187,2–188,5). Um die Beziehungen zu verdeutlichen, ist das Stichwort *disciplina* durch Fettdruck hervorgehoben, Schriftzitate sind in Kapitälchen gesetzt.

Die Parallelität wird weiter unterstrichen durch Homoioptota, die eine Zweier- und Dreiergruppe markieren. Die Zweiergruppe (auf *-ei*) verbindet die beiden christlichen Grundtugenden Hoffnung und Glauben mit der *disciplina*; die Dreiergruppe (auf *-is*) verdeutlicht ihre grundlegende Bedeutung für den Aufbau einer tugendhaften Persönlichkeit und den Weg zum Heil. Alle Attribute sind positiv besetzt, ebenso die Effekte, auf welche die *disciplina* zufführt: in Christus bleiben – die Wendung assoziiert Joh 15,4–10, wo es um das Heil durch das Halten der Gebote geht –, in Verbindung mit Gott leben, zum versprochenen Lohn gelangen. Der Gedanke setzt sich inhaltlich nahtlos fort in der These, dass die Einhaltung der *disciplina* „heilbringend“ (*salubre*) ist. Es folgt der Gegensatz, der wiederum durch parallelen Aufbau klar herausgestellt wird und durch die Endstellung des entscheidenden Stichwortes (*letale*, zusätzlich hervorgehoben durch den schweren Schluss der Längen) betont wird: Die Nichtbefolgung hat „tödliche“ Folgen.

Es schließt sich im zweiten Schritt (b) die biblische Begründung der These an. Der Bischof zitiert vier alttestamentliche Stellen (Ps 2,12; 49,16f; Weish 3,11; Spr 3,11f), die untereinander und mit dem vorausgehenden Kontext durch das Stichwort *disciplina* verbunden sind. Inhaltlich liegen sie auf derselben Linie, da sie die Missachtung der *disciplina* verurteilen und vor negativen Folgen warnen.

Im dritten Argumentationsschritt (c) wird dieser Ansatz nun mit der Aufgabe des Bischofs verbunden. Der Autor stellt die Verbindung äußerst geschickt her, indem er die Schlusswendung des letzten Zitates, in der vom Lieben und Zurechtweisen (*quem ... diligit Deus corripit*) die Rede war, in einer Gradatio wieder aufgreift und durch das „Bessern“ fortführt (*quem diligit corripit et corripit ut emendet*). Dies zielt darauf ab, die Argumentation auf die Rolle der Bischöfe zuzuführen. Wenn sie kritisieren und zurechtweisen, äußert sich darin nicht etwa eine negativ-ablehnende Haltung (*odisse*) – Cyprian baut eine Antithese zum Stichwort *diligere* auf –, sondern ihre Wertschätzung und liebevolle Zuwendung (*diligere*), die auf die Besserung (*emendare*) abzielt. Diese Linie findet ihren Abschluss im Zitat von Jer 3,15. Vorausgesetzt wird, dass die zuvor genannten *sacerdotes*, also die Bischöfe, mit den *pastores* des Zitates identisch sind. Gott (Jahwe) verspricht „Hirten“ zu geben, die mit *disciplina* weiden werden. Das für den gesamten Passus zentrale Stichwort *disciplina* steht somit ebenso pointiert am Schluss, wie es eingangs vorangestellt war. Der Kreis ist eindrucksvoll geschlossen.

Mit dieser Argumentation hat Cyprian, wie er selbst unmittelbar folgend nochmals ausdrücklich festhält,⁷⁶ mehrere Aspekte mit der Autorität der Heiligen Schrift abgesichert: Gott selbst bestätigt mehrfach, dass er eine verbindliche Verhaltensordnung vorgegeben hat. Sie muss

⁷⁶ Vgl Cypr., *hab. uirg.* 2 (188,6–12): „*Quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de obseruatione ac timore proficiscitur, quid cupidius adpetere, quid magis uelle ac tenere nos conuenit, quam ut radicibus fortius fixis et domiciliis nostris super petram robusta mole solidatis inconcussi ad procellas et turbines saeculi stemus, ad Dei munera per diuina praecepta ueniamus ...*“.

unbedingt eingehalten werden. Hiervon hängt Heil oder Verdammung ab. Nur wer die *praecepta* einhält, wird zum göttlichen Lohn gelangen. Damit ist die eschatologische Heilsrelevanz unterstrichen. Diese Ordnung wird nach Gottes ausdrücklicher Verfügung den Gläubigen zu ihrem eigenen Wohl durch den Bischof vermittelt. Dieser hat das Recht und die pastorale Pflicht, nötigenfalls zurechtzuweisen, um Verstöße gegen die Ordnung abzustellen. Damit baut Cyprian jeder Verärgerung der hoch angesehenen Jungfrauen vor, wenn er nachfolgend Kritik an ihrem Verhalten übt, und er begründet so zugleich seinen Anspruch, dass seinen Weisungen auch von den Jungfrauen Folge geleistet wird.

4. Christliche Existenz in Distanz zur „Welt“ und die besondere Berufung der Jungfrauen

4.1 Die welttdistanzierte Haltung christlicher Existenz

Aus der Sicht Cyprians implizieren Bekehrung und Taufe für jeden Christen eine grundlegende Veränderung der Lebensweise. Die Taufe, die Cyprian vor allem als ein Gnadengeschenk versteht, ist nach der Formel des präbaptismalen Exorzismus „Absage“ (*renuntiatio*) an den Teufel und zugleich an seinen Wirkbereich, nämlich die „Welt“ samt ihren Werten und Lebensweisen.⁷⁷ Die Taufe ist ein „Übergang zu Gott“⁷⁸, eine „Wiedergeburt“ zu einem neuen Leben, in der der Körper zwar derselbe bleibt, Geist und Denken sich aber völlig wandeln.⁷⁹ Die „Bekehrung“ ist eine „Kehrtwende“ (*conuersio*). In ihr müssen „plötzlich und vernichtend“ tief verwurzelte Haltungen und Verhaltensweisen, die teils in der menschlichen Natur liegen, teils von Kindheit an „eintrainiert“ worden sind, abgelegt werden.⁸⁰ Die neue Lebensform ist durch eine grundsätzlich asketische Haltung gegenüber den Gütern der „Welt“ bestimmt. Je nach Lebensumständen ist dies ein großer Einschnitt – für einen Angehörigen der karthagischen Oberschicht wie Cyprian selbst ist es ein radikaler Bruch. Kurz nach seiner Bekehrung schreibt er:

„Wann lernt jemand Sparsamkeit, der Bankette und üppige Speisen gewohnt ist? Und wer mit kostbarer Kleidung die Augen aller auf sich zieht und in Gold und Purpur glänzt, wann verlegt der sich auf einen alltäglichen, einfachen Lebensstil? Wer an Rutenbündeln und Ämtern Freude hat, kann nicht Privatmann ohne öffentliche Anerkennung sein. Ein solcher Mann, der durch ganze Abteilungen von Klienten, durch ein ziemlich zahlreiches Gefolge einer dienstbeflissenen Heerschar geehrt ist, hält es für eine Strafe, wenn er allein da steht. Weil die Verlockungen so zäh sind, muss ihn, wie er es gewohnt war, das Verlangen nach Wein

⁷⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20).

⁷⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20f).

⁷⁹ Vgl. Cypr., *Donat.* 3 (38–44).

⁸⁰ Vgl. Cypr., *Donat.* 3 (41–44).

verführen, der Hochmut aufblasen, der Zorn entflammen, die Raffgier unruhig machen, die Rücksichtslosigkeit umtreiben, der Ehrgeiz anfeuern, die Lust in den Abgrund stürzen“.⁸¹

Auch wenn die Darstellung insgesamt durch literarische und philosophische Topoi geprägt ist,⁸² so zeigt sie doch Grundhaltungen, die sich im weiteren Werk Cyprians bestätigen. Die Annahme des christlichen Glaubens verändert grundlegend das Wertesystem. Bisher Erstrebenswertes verliert seine Attraktivität und seinen Wert. Nach einer harschen Kritik an den sittlichen Missständen seiner Zeit geht Cyprian im Einzelnen verschiedene Bereiche durch, die „weltliche Unwissenheit für Güter hält“, tatsächlich aber zu meiden sind.⁸³ Materieller Besitz, politische oder militärische Macht, gesellschaftlicher Einfluss und Anerkennung bei den Menschen sowie Lustgewinn sind radikal in Frage gestellt. Sie sind fragwürdig aufgrund der Bedingungen ihres Erwerbs – bei politischen Ämtern und gesellschaftlichem Ansehen etwa Erniedrigung, Schmeichelei, finanzieller Aufwand⁸⁴ – oder aufgrund der Folgen für das Lebensgefühl – bei Reichtum und politischer Macht insbesondere die Angst vor Verlust oder Repressionen gegenüber der eigenen Person.⁸⁵ Vor allem relativiert sich ihr Wert für den Christen, der über die „Welt“ erhaben ist und nichts mehr von ihr erwartet. Der entscheidende Grund hierfür ist die eschatologische Hoffnung. Alles kommt darauf an, den Lohn ewigen Lebens bei Gott zu gewinnen.⁸⁶ Dies setzt allerdings voraus, dass die von Gott vorgeschriebene *disciplina* durch Übung der christlichen Tugenden eingehalten wird, mit denen sich der Einzelne schmücken muss.⁸⁷ Der Gläubige muss sich so im Kampf gegen die „Welt“ und den „Widersacher“ bewähren, indem er im täglichen Handeln die in der Taufe ausgesprochene „Absage“ umsetzt und sich auf das Himmlische hin orientiert.⁸⁸

Gegenüber der nichtchristlichen Gesellschaft greift der Neubekehrte auf Motive der philosophischen Tradition zurück. Die Relativierung der diesseitigen Welt beruht auf der Erkenntnis der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles Materiellen. Sicherheit und unvergänglichen Bestand bietet dagegen nicht etwa eine Welt der Ideen, sondern sie liegt in der nach dem Tod fortbestehenden Existenz des Menschen als „Haus“ und „Tempel“ Gottes.⁸⁹

⁸¹ Cypr., *Donat.* 3 (44–54).

⁸² Vgl. Noormann, *Paränese*, 54–57. Zum literarischen Hintergrund des Beginns von *Donat.* vgl. Buchheit, *Non agnitione*, 318–334; ders., *Non homini*, 210–226.

⁸³ Cypr., *Donat.* 11 (223f).

⁸⁴ Vgl. Cypr., *Donat.* 11 (224–247).

⁸⁵ Vgl. Cypr., *Donat.* 12.

⁸⁶ Zur eschatologischen Hoffnung Cyprians vgl. Noormann, *Paränese*, 257–290.

⁸⁷ Vgl. Cypr., *Donat.* 14f (288–320).

⁸⁸ Vgl. dazu ausführlich Noormann, *Paränese*, 133–216, bes. 148–156.

⁸⁹ Vgl. Cypr., *Donat.* 15 (308–320).

4.2 Christliche Existenz und Leben als Jungfrau in der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“

Ein weiterer Grundgedanke Cyprians ergibt sich aus dessen Wirklichkeits- und Geschichtsverständnis. Es ist durch das jüdisch-christliche Weltbild von der Schaffung und Vollendung der Welt durch den einen Gott geprägt, der sich bereits gegenüber seinem Volk Israel, dann aber neu und umfassend in seinem Sohn offenbart hat. In diesen gesamtgeschichtlichen Rahmen ist die individuelle Existenz eingeordnet. Mit der Entscheidung für den Glauben an den „Christus Gottes“ und mit der Taufe hat ein neues Leben begonnen, das der Vollendung im Eschaton entgegenght; daher ist Cyprians Denken deutlich „eschatologisch“ oder „dynamisch“ geprägt.⁹⁰ Die Einzelexistenz steht also immer in der Spannung zwischen dem „Schon“ und dem „Noch nicht“. Die Zwischenzeit versteht Cyprian als „Weg“ zum Ziel, auf dem sich die Glaubensentscheidung durch das Einhalten der Gebote bewähren und der Glaube wachsen muss; es geht darum, im Glauben „fest zu bleiben“ (*perseuerare*). Nur wer das von Gott gegebene „Gesetz“ in der je gegenwärtigen Situation einhält, hat berechtigte Hoffnung auf das ewige Leben. Kennzeichnend für dieses Grundkonzept sind die auffallend häufigen Verbindungen von Verben mit *coepi*, die gerade das Ingressive und Dynamische des Glaubens-, „Prozesses“ verdeutlichen.⁹¹

Eben dies gilt auch und in besonderer Weise für die Jungfrauen. In ihrem Entschluss zur Ehelosigkeit wird deutlich, dass sie die Umorientierung von der „Welt“ zum „Himmlischen“ bereits vollzogen haben. Wenn sie ihrem Versprechen gerecht werden, sind ihre Augen auf Gott und den Himmel gerichtet, nicht aber auf die „Begehrlichkeit des Fleisches und der Welt“ (1 Joh 2,16) und das Irdische.⁹² Sie haben sich für das sexuell asketische, ehelose Leben entschieden und somit von der körperlichen Begierde abgewandt.⁹³ Sie sind Sieger über das Fleisch und über die „Welt“.⁹⁴ Sie haben sich körperlich wie geistig Christus geweiht.⁹⁵ So sind sie von bestimmten „Übeln“ dieser Welt befreit. In einer „Überraschungsexegese“ zitiert Cyprian Gen 3,16, um festzustellen, dass diese Verfügung Gottes nicht auf die Jungfrauen zutrifft. Sie müssen nicht mehr die Mühen und Schmerzen der Geburt ertragen.⁹⁶ Sie stehen nicht mehr unter der Herrschaft eines Ehemannes, denn Christus ist ihr „Herr“ (*dominus*) und „Haupt“ (*caput*), wie Cyprian unter Anspielung auf 1 Kor 11,3 (Eph 5,23) feststellt.⁹⁷ So trifft

⁹⁰ Vgl. Tibiletti, *Ascetismo*, 432–434; Noormann, *Paränese*, 98.

⁹¹ Vgl. Noormann, *Paränese*, 83–117, bes. 93–98. Im Hintergrund könnte Phil 1,6 stehen: „... *confidens hoc ipsum quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu*“ (*Vulg.*).

⁹² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,18–20), dort als Aufforderung formuliert.

⁹³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,24–26); 6 (191,23).

⁹⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,8); vielleicht eine Anspielung auf 1 Joh 5,4f; Joh 16,33.

⁹⁵ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,25–190,1).

⁹⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (202,28–203,7). In *testim.* 3,32: „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert Cyprian diese Stelle als erste. Es folgen Mt 19,11.12; Lk 20,34–36; 1 Kor 7,1–7; 7,32–34; Ex 19,15; 1 Sam 21,5; Offb 14,4.

⁹⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,5f); in 20 (201,22) deutet Cyprian an, dass Christus ihr *maritus* sei.

ansatzweise auf die Jungfrauen zu, was in Lk 20,34–36 (vgl. Mt 22,30) über die „Söhne jener Welt“ gesagt wird.⁹⁸ In ihrer ehelosen Lebensweise tragen die Jungfrauen bereits in dieser Welt („*in isto saeculo*“) den Glanz der Auferstehung; sie wandern durch die Welt ohne Berührung mit ihr („*per saeculum sine saeculi contagione*“) und werden nicht von ihr befleckt.⁹⁹ Insofern sind sie schon jetzt den Engeln gleich. Sie haben anfanghaft, was alle anderen Christen erst nach dem Tod erreichen. Daher stehen für sie ein hoher Lohn (*praemium, merces*), ja „ungeheuer große Belohnungen“¹⁰⁰ in Aussicht. Sie sind für das Reich Gottes bestimmt¹⁰¹, ihnen ist das ewige Leben verheißen.¹⁰² Am Tag der Auferstehung kommen sie zu Gott, um die Belohnungen in Empfang zu nehmen.¹⁰³

Diese große Verheißung erfüllt sich aber nur dann, wenn die Jungfrauen an ihrem Versprechen festhalten und sich durch eine Lebensweise bewähren, die ihrem Stand entspricht. Die gesamte cyprianische Schrift ist nichts anderes als die Aufforderung, diesem Anspruch gerecht zu werden und sich zu bewähren. Dies ist ein anstrengendes Unterfangen:

„Nicht leicht ist der Aufstieg zu Großem. Welche Schweißausbrüche machen wir durch, welche Anstrengung, wenn wir versuchen, Hügel und Bergspitzen zu besteigen – und was erst, um zum Himmel aufzusteigen? Wenn du dir den verheißenen Lohn vor Augen hältst, ist aber das, was du an Mühe aufwendest, ziemlich gering. Unsterblichkeit wird dem gegeben, der durchhält, ewiges Leben wird ihm in Aussicht gestellt, sein Reich verspricht der Herr.“¹⁰⁴

Cyprian geht in einer gewagten Interpretation von Joh 14,2 sogar so weit zu behaupten, dass die Jungfrauen die besseren Wohnungen im Reich des Vaters erhalten werden.¹⁰⁵ Dies gilt jedoch nur, wenn und solange sie in allen Belangen beharrlich im Zustand der Keuschheit und Jungfräulichkeit bleiben (*perseuerare, durare, manere*).¹⁰⁶ Eben hierzu fordert der Bischof auf und konkretisiert das im Hinblick auf die Verhaltensweisen, die er zuvor kritisiert hat (äußerer Schmuck, Kleider, Haartracht, Kosmetik).¹⁰⁷ In einer emphatischen Aufforderung an die Jungfrauen bringt der Bischof nochmals den Spannungsbogen zwischen Anfang, jetziger Bewährung und endzeitlicher Erfüllung auf den Punkt: „Bewahrt, Jungfrauen, bewahrt, was ihr

⁹⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,7–16); die Stelle wird ebenfalls in Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.

⁹⁹ Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,13f).

¹⁰⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 20 (201,23): „... *praemiis ingentibus uirgines destinatae*“.

¹⁰¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18f).

¹⁰² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,23).

¹⁰³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 17 (199,15–17).

¹⁰⁴ Cypr., *hab. uirg.* 21 (202,19–24).

¹⁰⁵ Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,2f).

¹⁰⁶ Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,15–17).

¹⁰⁷ Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,17–20).

zu sein begonnen habt. Bewahrt, was ihr sein werdet. Großer Lohn erwartet euch, eine großartige Belohnung für die Tugend, ein riesiges Geschenk für eure Keuschheit.“¹⁰⁸

4.3 Die „Haltung der Jungfrauen“ – Das „engelgleiche“ Leben und der versprochene Lohn

In *hab. uirg.* nimmt der Bischof diese Grundüberzeugungen auf, spezifiziert sie für die Existenzweise der Jungfrauen und begründet sie biblisch. Besonders deutlich wird dies in den grundsätzlichen Überlegungen zu Beginn des Hauptteils, in denen Cyprian auf das Wesen des Jungfrauenstandes eingeht, sowie in den Ausführungen, die sich an die wohlhabenden Jungfrauen wenden.

Im Anschluss an die grundsätzlichen Überlegungen zur *disciplina* eröffnet Cyprian, deutlich markiert durch den Neueinsatz („*Nunc nobis ad uirgines sermo est ...*“)¹⁰⁹, den Hauptteil der Schrift (*hab. uirg.* 3–6). Nach einer *Captatio Benevolentiae* durch ein Lob der Jungfräulichkeit, die in den Hinweis auf die notwendige Wahrnehmung seiner pastoralen Verantwortung mündet,¹¹⁰ umreißt der Bischof den Kerngedanken: Wahre Jungfräulichkeit besteht in einer ganz auf Gott bzw. Christus ausgerichteten Lebensweise, die mit der Teilnahme am Reich Gottes belohnt werden wird. Der Ansatz verbindet zwei Aspekte, nämlich die konsequente Lebensausrichtung auf Gott und den in Aussicht gestellten Lohn. Beide Aspekte werden in der Argumentation von *hab. uirg.* 4f miteinander verschränkt. Dabei setzt Cyprian kompositionell sehr bewusst Schriftzitate ein, auf die er gezielt vorbereitet, die er in eigener Interpretation auswertet und mit anderen Schriftstellen kombiniert. Damit erreicht er den Eindruck einer durch und durch biblisch fundierten Position.

In einem einleitenden Passus¹¹¹ wird zunächst der Kerngedanke formuliert, wobei der Autor bereits bewusst durch zentrale Stichworte auf Schriftzitate hinführt. Die Enthaltensamkeit wird zunächst als Weihe für Christus unter Absage an die „fleischliche Begierde“ umschrieben – sie beschränkt sich also nicht auf den körperlichen Zustand und das äußere Verhalten, sondern ist wesentlich eine Haltung des „Geistes“ (*mens*).¹¹² Im Weiteren spricht Cyprian kurz von *continentia*, später im Blick auf die äußere Erscheinung ergänzt durch *pudicitia*. In der

¹⁰⁸ Cypr., *hab. uirg.* 22 (202,25–27): „*Seruate, uirgines, seruate quod esse coepistis. seruate quod eritis. magna uos merces habet, praemium grande uirtutis, munus maximum castitatis.*“ Das Gewicht wird durch rhetorische Mittel auf die Verbaussagen gelenkt: Geminatio/Anapher von „*seruate*“, Parallelismus, *Treductio* (*esse – eritis*). Man beachte auch in den folgenden Sätzen die sprachlichen Mittel: Hyperbaton, Alliteration (*magna ... merces ... munus maximum*), *Asyndeton*, rhetorische Frage.

¹⁰⁹ Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,11).

¹¹⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 3 (189,11–18.18–22). Den Übergang zwischen beiden Aspekten markiert die Wiederaufnahme des Neueinsatzes (189,11) durch „*ad has loquimur ...*“.

¹¹¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (189,23–190,3).

¹¹² Mehrfach verbindet Cyprian ausdrücklich beide Aspekte, vgl. *hab. uirg.* 4 (190,1.25f; 190,27/191,5f; 191,12f).

continentia realisiert sich die Nachfolge Christi.¹¹³ Als Formulierung für die grundsätzliche Ausrichtung der Lebenshaltung führt Cyprian die Wendung *placere (alicui)* ein.¹¹⁴ Sie wird in mehreren wichtigen Zitaten (Ps 52,6; Gal 1,10; 1 Kor 7,32–34)¹¹⁵ entscheidend sein. Mit ihr hat er die Möglichkeit, die beiden Lebensausrichtungen „Gott gefallen“ – „den Menschen gefallen“ einander gegenüberzustellen. So zieht sich eine Verbindungslinie anhand der *placere*-Formulierungen durch den Text.¹¹⁶ Grundtenor ist die Aufforderung, allein Gott durch die Ausrichtung am Himmlischen und die Distanz zur Welt gefallen zu wollen, nicht aber Menschen. Dabei berührt Cyprian die grundsätzliche Haltung ebenso wie die ganz konkrete Ebene der äußeren Erscheinung der Jungfrauen.

Eine zweite Verbindungslinie besteht in den Verweisen auf den himmlischen Lohn für die gottbezogene Lebenshaltung. Im einleitenden Passus spricht Cyprian vom großen Lohn für die Jungfräulichkeit (*magnum praemium, merces*). In der weiteren Argumentation wird deutlich, dass hiermit die Teilnahme am Reich Gottes gemeint ist. Die für das Askesethema wichtige Stelle Mt 19,11f¹¹⁷ endet mit dem Hinweis auf das *regnum caelorum*, um dessentwillen sich einige freiwillig der Sexualität enthalten. Dass es Cyprian auf diesen Schluss ankommt und er dies als Hinweis auf den Lohn für die Jungfräulichkeit interpretiert, zeigt die unmittelbare Fortführung („*denuo quoque ... continentiae munus ostenditur*“).¹¹⁸ Bezugspunkt im folgenden Zitat Offb 14,4 ist die Aussage, dass alle Jungfräulichen dem Lamm folgen, wohin immer es geht. Hieran knüpft der Hinweis auf die Enthaltensamkeit an, die Christus folgt; die Fortführung nennt das Reich Gottes als Ziel, das der Jungfräulichkeit bestimmt ist.¹¹⁹

Beide Aspekte sind bereits im Einleitungspassus miteinander verbunden. Die Jungfrauen sollen allein dem Herrn zu gefallen suchen, von dem sie auch den Lohn für ihre Jungfräulichkeit erwarten. Am Ende steht die Konsequenz, dass die Jungfrauen keine Mühen auf ihre äußere Erscheinung verwenden sollen, wenn sie zum Lohn für ihre Enthaltensamkeit gelangen wollen; sie dürfen sich nicht um das „Fleisch“ bemühen, da sie doch – so unter Bezug auf Eph 6,12 – einen Kampf gegen das Fleisch führen.¹²⁰

4.4 Konkretisierungen: Jungfrauen und Reichtum

¹¹³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18). Zu Gebrauch und Bedeutung von *continentia* bei Cyprian vgl. Seagraves, *Contenance*, 205–208, bes. 206 zu *hab. uirg.*

¹¹⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,2).

¹¹⁵ Vgl. Clark, *Reading renunciation*, 313–320 zur Verwendung in Askesekontexten in der Alten Kirche.

¹¹⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,21.23f; 191,2.4.10.12).

¹¹⁷ Ebenfalls in Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.

¹¹⁸ Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,8f).

¹¹⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18f): „*Quodsi Christum continentia sequitur et regno Dei uirginitas destinatur* ...“.

¹²⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (191,13–16).

Wie eng der Bischof die konkreten Verhaltensnormen mit exegetischen Bezügen verknüpft, lässt sich exemplarisch an den ausführlichen Überlegungen verdeutlichen, die sich vor allem an die wohlhabenden Jungfrauen in der Gemeinde wenden.¹²¹ Diese Frauen verweisen auf die Notwendigkeit, ihren Besitz und Reichtum zu „gebrauchen“. In mehreren Gedankengängen geht Cyprian auf diesen Einwand ein und rekurriert dabei stets auf Schriftstellen.

In einem ersten Beweisgang¹²² verbindet er zwei Gedanken. Zum einen bestimmt er den wahren Reichtum als das, was „für Gott“ bzw. „in Christus“ reich ist. Wahre Güter in diesem Sinn sind nur „das Geistige, Göttliche, Himmlische, das uns zu Gott führt, das uns bei Gott in dauerndem Besitz bleibt“.¹²³ Der Aspekt des über den Tod hinaus bleibenden Besitzes ist hier entscheidend. Hinzu kommt ergänzend die Relativierung der „Welt“. Alles Irdische gehört in den Bereich der diesseitigen Welt und verbleibt (auch nach dem Tod) dort. Wie diese Welt insgesamt muss alles Irdische gering geachtet werden (*contemni*). Cyprian spielt hier auf die Abschwörungsformel des Taufgottesdienstes an.¹²⁴ Mit diesen Ausführungen hat Cyprian auf das Zitat von 1 Joh 2,15–17 vorbereitet. Die entscheidenden Stichworte (*mundus, saeculum*) sind bereits genannt. Die Grundaussagen werden unter Zuspitzung auf die Lebensweise der Jungfrauen formuliert. Beim Bemühen um Stichwortverbindungen achtet Cyprian allerdings zugleich auf eine angemessene Varianz im Ausdruck. „... *quae nobiscum apud Deum perpetua possessione permaneat*“ verweisen voraus auf die Zusicherung des Schriftwortes: Wer den Willen Gottes erfüllt, wird wie Gott selbst „in Ewigkeit bleiben“ („*manebit in aeternum*“).¹²⁵ Dass die Welt und alles Irdische geringgeachtet werden muss („*quaecumque terrena sunt ... tam contemni debent, quam mundus ipse contemnitur*“), wird im Zitat mit der Weisung wieder aufgenommen: „Ihr sollt nicht die Welt lieben und auch nicht das, was in der Welt ist („*nolite diligere ... mundum neque ea quae in mundo sunt*“). Der Gegensatz zwischen „Geistigem, Göttlichem, Himmlischem“ und „Irdischem“ erhöht die innere Geschlossenheit.¹²⁶ Der Schluss des Zitates ist wiederum durch Stichwortverbindungen – über die Wiederaufnahme von *aeternum* hinaus – eng mit dem zweiten Teil des Paragraphen verklammert.¹²⁷ Es geht um den für Cyprian zentralen Gedanken, dass sich die Verheißung ewigen Lebens nur für den erfüllen wird, der den Willen Gottes tut (*uoluntatem Dei facere*). Er wertet das Zitat aus, indem er diese Wendung aufgreift und in der Ausführung bereits auf ein weiteres Schriftzitat vorbereitet, das den Gedankengang abschließen wird. Die Aussage von 1 Joh 2,17 wird über *uoluntatem facere* mit Joh 6,38 verbunden und in einem Analogieschluss auf jeden Gläubigen bezogen: Wie Christus gekommen ist, den Willen des Vaters zu erfüllen, so muss auch jeder Christ seinem Erlöser

¹²¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7–11.

¹²² Vgl. zum Folgenden Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,12–193,17).

¹²³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,14–17).

¹²⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,20f): „... *cuius (sc. mundi) pompis et deliciis iam tum renuntiauimus, cum meliore transgressu ad Deum uenimus*.“ Zur Widersagungsformel vgl. Noormann, Paränese, 148f.

¹²⁵ Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,16f; 193,3f).

¹²⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (192,15f.18): „*spiritalia, diuina, caelestia ... terrena*“.

¹²⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,3–17).

folgen und es ihm gleich tun. Verstärkend lässt Cyprian mit dem Hinweis auf den Knecht, der nicht größer ist als sein Herr, eine Anspielung auf Joh 13,16 einfließen. Die Forderung, dem Vorbild des Herrn zu folgen, wird schließlich durch 1 Joh 2,6 fortgeführt. Wer in Christus bleiben will, muss selbst wandeln (*ambulare*) wie er. Hierauf hatte Cyprian in der Überleitung zur Gehorsamsforderung vorbereitet, indem er von der Notwendigkeit gesprochen hatte, den „Spuren“ des Herrn zu folgen.¹²⁸

In einem zweiten Gedankenschritt¹²⁹ untermauert der Bischof die Aufforderung an die Jungfrauen, ihren Reichtum nicht für äußeren Schmuck zu verwenden, durch Verweis auf (aus seiner Sicht) übereinstimmende Aussagen des ersten Timotheus- (2,9f) und Petrusbriefes (3,3f) (mit der selbstverständlichen Voraussetzung, dass sie von den gleichnamigen Aposteln stammen). Beide Passagen mahnen Frauen zur Zurückhaltung in der äußeren Erscheinung. Übereinstimmend werden Gold und teure Kleidung verworfen; 1 Tim 2,9 erwähnt darüber hinaus Perlen und aufwendige Frisuren. Dem Tenor des vorausgehenden Paragraphen folgend werden auch hier den äußeren „Gütern“ die besseren gegenübergestellt: guter, dem Ideal der Keuschheit entsprechender Lebenswandel und „Schmuck des Herzens“. Beide Schriftstellen stimmen ebenfalls darin überein, dass sie sich an *mulieres* wenden. Cyprian versteht diese Vokabel in Übereinstimmung mit dem gängigen römischen Sprachgebrauch als Bezeichnung für die verheiratete Frau; diese, so Cyprian begründend, rechtfertigt gewöhnlich die Sorge um ihr Äußeres mit dem Hinweis auf den Ehemann.¹³⁰ In einem Schluss *ad maius* wendet der Bischof dies abschließend auf die Jungfrauen an. Da sie diese Entschuldigung nicht anführen und den Vorwurf nicht auf andere abschieben können, müsse die Mahnung der Apostel umso mehr für sie gelten.

Ein drittes Argument verweist auf die Folgen des äußeren Schmucks.¹³¹ Mit dem Zitat von 1 Kor 10,23 lenkt er – wenngleich gegenüber der Schriftstelle etwas gewaltsam¹³² – in diese Richtung, entwickelt aber die weitere Argumentation unabhängig von dieser Schriftstelle weiter. Statt exegetischer Argumente setzt er nun auf ein hohes Maß an rhetorischen Mitteln.¹³³ Gegen den äußeren Schmuck spricht der Reiz, der hiervon für Männer ausgeht. Eben das fällt auf die Jungfrau selbst zurück. Ihr äußerer Schmuck zielt letztlich darauf ab, begehrt zu werden.

¹²⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 7 (193,6).

¹²⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 8.

¹³⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 8 (193,28–194,1).

¹³¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 9.

¹³² Cyprian bereitet das Zitat vor mit der Gegenüberstellung von möglich sein und geschehen müssen („*non omne quod potest debet et fieri*“) (194,5f). Das Zitat unterscheidet aber zwischen erlaubt sein und bewirken (*licere – expedire, aedificare*) (194,8f). In der weiteren Argumentation vermischt er die Aspekte: Äußerer Schmuck kann für die einzelne Frau unschädlich sein, dennoch ist er nicht erlaubt wegen der möglichen Folgen für andere.

¹³³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 9 (194,9–17): Parallelismus, Homoiopoton (...-as), Polypoton, Alliteration, Apokoinu, Antithesen (*pereas – perdas*) u.a.

Aufgrund dieser Haltung kann diese Frau nicht, wie Cyprian bereits zuvor betont hatte¹³⁴, zu den Jungfrauen gerechnet werden.

In der vierten Gegenargumentation¹³⁵ steht der Aspekt der prahlerischen Zurschaustellung im Vordergrund, wie der Bischof im Einleitungssatz deutlich macht. Mit „*iactare diuitias*“ bereitet er das Zitat von Weish 5,8f vor. Hiermit kombiniert er 1 Kor 7,30f.¹³⁶ Beide Schriftstellen verbindet die Relativierung diesseitigen Besitzes aufgrund seiner Vergänglichkeit. Der Gedanke konzentriert sich in den Verbalaussagen *transire – praeterire*, die beide Zitate stichwortartig verketteten. Die Fortführung mit dem Verweis auf Petrus (Apg 3,6f) ergänzt die Abwertung des Diesseitigen durch den Verweis auf den wahren Reichtum, der auf der Gnade Christi, dem Glauben an ihn und auf seiner „Kraft“ (*uirtus*) beruht. Auffällig sind hier zwei Aspekte. Zum einen trägt Cyprian in seiner Ausdeutung des Petruswortes den Gedanken des geistigen Reichtums ein, um in der Konsequenz den materiellen Reichtum bei Jungfrauen zu verurteilen.¹³⁷ Zudem verleiht er der Aussage höheres Gewicht, indem er die besondere Autorität des Sprechers durch biblische Anspielungen unterstreicht. Mit Mt 16,18 und Joh 21,17c werden zwei Stellen verwendet, die später zu den klassischen „Primatsstellen“ gehören werden. In der Deutung Cyprians strahlt sicherlich die Beauftragung, die Schafe zu weiden und zu schützen, auch auf die Bischöfe und damit auf ihn selbst als Nachfolger der Apostel ab.

Im fünften Ansatz schließlich konzentriert sich der Bischof auf den rechten Gebrauch des Reichtums. Er knüpft an die Formulierung an, mit der er den gesamten Teil über den Reichtums-Einwand eingeleitet hat, ergänzt ihn allerdings durch einen wichtigen Aspekt. Die reichen Jungfrauen betonen demnach nicht nur die praktische Notwendigkeit, ihren Besitz zu gebrauchen, sondern verweisen zur zusätzlichen Legitimierung auf Gott, der diesen Besitz geschenkt habe und demnach auch seinen Gebrauch wolle.¹³⁸ In seiner Antwort präzisiert Cyprian das Stichwort „gebrauchen“ (*uti*) im Sinne des „guten“ und „nützlichen“ Gebrauchs.¹³⁹ Alles kommt darauf an, den materiellen Besitz für die richtigen Ziele einzusetzen. Diese bestimmt der Bischof, dem bisherigen Duktus und seiner eschatologischen Ausrichtung entsprechend, allgemein als Erfüllung der göttlichen Gebote, die wiederum auf den himmlischen Lohn und das Heil bei Gott abzielt. In diesem Kontext verzichtet der Verfasser auf ausdrückliche biblische Zitate, lässt aber beiläufig sehr deutliche Anspielungen einfließen: sich Gott zum Schuldner machen (Spr 19,17), Christus etwas zu essen geben (Mt 25,35.37.42), Schätze im Himmel sammeln, die kein Dieb stehlen und kein Einbrecher entwenden kann (Mt

¹³⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (191,9–13) mit der Unterscheidung zwischen Jungfräulichkeit in körperlicher und geistiger Hinsicht.

¹³⁵ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 10.

¹³⁶ Zur Verwendung im Zusammenhang mit der Askese thematik vgl. Clark, *Reading renunciation*, 308–313.

¹³⁷ Vgl. dazu unten 5.4.

¹³⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,4f): „... *utendum putas his quae possidere te Deus uoluit*“; vgl. 7 (192,12f): „*Sed sunt aliquae diuites et facultatum ubertate locupletes, quae opes suas praeferant et se bonis suis uti debere contendunt*.“

¹³⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,5.6.23).

6,19f par.), durch den Verkauf des Eigentums und die Verteilung an die Armen einen Schatz im Himmel gewinnen (Mt 19,21). Tatsächlich denkt Cyprian offenbar vor allem an die Wohltätigkeit, in der sich der rechte Gebrauch des persönlichen Besitzes erfüllt. Die Jungfrauen sollen Besitz und Reichtum zugunsten der Armen und Bedürftigen einsetzen; so gewinnen sie die Gebete vieler, um den Herrn anzuflehen.¹⁴⁰ Jede andere als diese „heilsame“ Verwendung des materiellen Besitzes sieht der Bischof als Verfehlung gegen Gott an. Damit leitet er zu einer Veranschaulichung über, die von Tertullian angeregt sein dürfte.¹⁴¹ Insgesamt ist dieser Paragraph von einem Ineinander biblischer Anspielungen und vom Einsatz rhetorischer Mittel geprägt.¹⁴² Sprachlich auffällig sind insbesondere die wiederholten Imperative im Wechsel mit Iussiven, die den appellativen Charakter des Passus unterstreichen, Anaphern, Parallelismen, insbesondere von zweigliedrigen abhängigen Kola, Polysyndeta (*et ... nec ... nec ... nec ... nec*) usw. Anscheinend setzt Cyprian umso mehr auf rhetorische Mittel, je weniger er biblische Zitate verwendet.

5. Cyprians Techniken im Umgang mit Bibelstellen

Die vorausgehenden Überlegungen haben ausschnittsweise verdeutlicht, welche Positionen Cyprian in der Frage vertritt, in welchem Verhältnis Christen grundsätzlich zur „Welt“ stehen, wie die Lebensweise im Jungfrauenstand konkret gestaltet werden soll und welche Aufgabe dem Bischof in diesem Zusammenhang zukommt. Rückblickend und ergänzend sollen Beobachtungen angestellt werden, wie Cyprian methodisch Bezüge auf die Heilige Schrift einarbeitet und welche Argumentationstechniken er verwendet. Diese Frage geht über die rein exegetischen Methoden, insbesondere die Alternative des wörtlichen und allegorischen Verständnisses hinaus. Hier mag der allgemeine Hinweis genügen, dass Cyprian grundsätzlich zumeist von der wörtlichen Bedeutung ausgeht, aber durchaus die Möglichkeit der

¹⁴⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,7.10).

¹⁴¹ Keenan, Commentary, 19, verweist auf Tert., *spect.* 1,8: Tertullian parallelisiert hier den Götzendienst, vor dem er eindringlich warnt, mit der Schauspielbegeisterung. In der Veranschaulichung nennt er ebenfalls die von Gott gegebene Stimme sowie Weihrauch, Wein und Feuer. Im zweiten Punkt ist die Parallele deutlich; die Stimme allerdings bringt Tertullian mit dem Geschrei in der Arena in Verbindung, Cyprian dagegen mit dem Singen anzüglicher Lieder. Zu den Parallelen zwischen Tertullians Schriften und Cyprians *hab. uirg.* vgl. Keenan, Commentary 10–27.

¹⁴² Die rhetorischen Mittel häufen sich bes. in Cypr., *hab. uirg.* 11 (195,5–15).

(zusätzlichen) Interpretation im übertragenen, „geistlichen“ Sinn kennt und auch nutzt.¹⁴³ Zudem verwendet er die typologische Deutung.¹⁴⁴

5.1 Hörer-/Leserlenkung durch Stichwortverbindung

Wie bereits vorangehend beschrieben wurde, stellt Cyprian häufig gezielt gedankliche Verknüpfungen über Stichwortverbindungen her, die den Hörer/Leser leiten. Oft bindet er darin Bibelstellen ein, auf die er sehr gezielt vorbereitet, um sich auf sie als Pfeiler seiner Argumentation zu stützen. Hier lassen sich unterschiedliche Techniken beobachten. So zeigt die Argumentation zur *disciplina* (*hab. uirg.* 1f) ein additives Vorgehen, indem mehrere Schriftstellen mit demselben zentralen Stichwort zur Stützung desselben Gedankens miteinander verbunden werden.

Die Ausführungen zu den Grundsätzen jungfräulicher Lebensweise (*hab. uirg.* 4f) stellen ein Beispiel der „Intertextualisierung“ dar.¹⁴⁵ Durch Stichwortverbindungen werden mehrere Schriftstellen und Deutungen miteinander zu einer Argumentationskette verknüpft. Ein weiteres markantes Beispiel bietet sich in *hab. uirg.* 15f. Der Bischof weitet eingangs seinen Appell, auf Schmuck und Kosmetik zu verzichten, auf alle Frauen aus.¹⁴⁶ Als Kernargument bezieht er sich auf den Schöpfungsgedanken, den er bereits zuvor hat anklingen lassen.¹⁴⁷ Im Zentrum steht das Zitat von Gen 1,26 mit der Grundaussage, dass der Mensch von Gott nach dessen Bild geschaffen wurde (die Gottesebenbildlichkeit spielt allerdings zunächst keine Rolle). Der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit ist ein gutes Geschöpf Gottes. Jede absichtliche Veränderung seines Äußeren ist ein Eingriff in Gottes gute Schöpfung, ja ein „Anschlag“ (*inpugnatio*)¹⁴⁸ auf sein Werk, eine leichtsinnige Überhebung (*audacia*) des Menschen über seinen Schöpfer und eine Beleidigung (*offensa*)¹⁴⁹ des Schöpfers. Dies steigert der Bischof nochmals durch die in diesem Kontext überraschend abstrakte Charakterisierung als „Verstoß gegen die Wahrheit“ (*praeuaricatio ueritatis*).¹⁵⁰

¹⁴³ Vgl. Cypr., *domin. orat.* 18 (325–327) zur Brotbitte im Vaterunser: „*Quod potest et spiritaliter et simpliciter intellegi, quia et uterque intellectus utilitate diuina proficit ad salutem*“ Beispiele wie etwa *testim.* 2,16 (bes. l. 28–45) (Christus als der „Stein“) zeigen, dass Cyprian die übertragene Deutung oft einfach mit „*id est ...*“ an die wörtliche anschließt. Zur förderlichen wie hinderlichen Bedeutung der Allegorie und Typologie im Rahmen der altkirchlichen Askese vgl. Clark, *Reading renunciation*, 70–103. Sie kommt zu dem Schluss, dass die allegorische Deutung zur Begründung asketischer Grundsätze insgesamt weniger angewandt wurde. „*Moral rigor ... could often be better promoted through other interpretations that countenanced no allegorical ‘widening’ of the narrow gate*“ (ebd., 103).

¹⁴⁴ Vgl. Fahey, *Exegesis*, 48–52; zur Typologie ausführlich 555–611 (Beispiele alt- und neutestamentlicher Gestalten); 612–622 (zur Terminologie); vgl. u. 5.6.

¹⁴⁵ Zum Ansatz vgl. Clark, *Reading renunciation*, 122–128.

¹⁴⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,4–9).

¹⁴⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 14 (197,21).

¹⁴⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,23).

¹⁴⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,19f).

¹⁵⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 15 (198,23f).

Cyprian steuert im nächsten Schritt auf eine Verurteilung des Haarfärbens und Schminkens zu. Seine Deutung bietet ein Beispiel für eine „Überraschungsexegese“. Unvorbereitet leitet er den Gedankengang mit dem Zitat von 1 Kor 5,7f ein. Der paulinische Kontext bietet sich nicht für das von Cyprian intendierte Problem an – in seiner Sammlung biblischer Testimonien ordnet er die Stelle eher passend der These zu, dass sich der zum christlichen Glauben Bekehrte von der „Welt“ in seinem Denken und Verhalten distanzieren muss.¹⁵¹ In der Mahnung an die Jungfrauen kommt es Cyprian auf den Schluss des Zitates an. Paulus verlangt ein Leben im Zustand der *sinceritas* (hier: Reinheit) und *ueritas* (Wahrheit, Wahrhaftigkeit).¹⁵² Mit Letzterem ist die Stichwortverbindung zum Ende des vorausgehenden Paragraphen hergestellt. Offensichtlich hat Cyprian dort mit dem markanten Schluss bereits auf das Zitat gezielt vorbereitet. Beide Vokabeln werden in der fortführenden rhetorischen Frage aufgegriffen und im Hinblick auf das diskutierte Phänomen konkretisiert; die Konkretisierung deutet der Wechsel vom Abstraktum zum Neutrum an. Reinheit und Wahrheit bleiben aus seiner Sicht nicht erhalten, weil das Reine (*sincera*) durch falsche Farbe „befleckt“ (*polluere*), das Wahre (*uera*) durch Färbemittel bzw. Schminke in Lüge verwandelt wird. Sehr geschickt arbeitet Cyprian hier mit Antithesen, um seine Position nachdrücklich zu machen. Er führt seine Argumentation mit zwei weiteren neutestamentlichen Zitaten fort, in denen nun ausdrücklich vom Haar die Rede ist. Das Haar zu färben erscheint auf dem Hintergrund von Mt 5,36b als dreister Versuch, die Aussage des Herrn zu widerlegen und zu missachten. Deutlich spielt Cyprian auf die zu erwartende Höllenstrafe an, wenn er die rote Färbung der Haare als „flammenfarbig“ („feuerrot“) (*flammeus*) bezeichnet, die die Frauen in böser Vorahnung ihres endzeitlichen Schicksals wählen.¹⁵³ Das Zitat von Offb 1,14a spielt mit der Vorstellung, dass ergraute, hell gewordene Haare geradezu der Haarfarbe Gottes entsprechen. Umso größer ist die Schuld, diese Farbe zu ändern.

Über das Mittel der Stichwortverbindung werden hier mehrere Schriftstellen „intertextualisiert“, die sich gegenseitig ergänzen und zu einer eindringlichen Gesamtaussage verbinden.

5.2 Relativierung alttestamentlicher Aussagen – Überbietung des AT durch Christus und das Argument der späteren Zeit

Cyprian hat wie viele andere Theologen der Alten Kirche ein differenziertes Verhältnis zum AT. Grundsätzlich wird es als Wort des einen Gottes und Vaters Jesu Christi akzeptiert, jedoch nicht unbesehen. Cyprian widmet in seiner Testimoniensammlung dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament eine Reihe von Thesen, die durch andere Aussagen gestützt werden. Hier

¹⁵¹ Vgl. Cypr., *testim.* 3,11; Fahey, Exegesis, 446.

¹⁵² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 16 (199,3f).

¹⁵³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 16 (199,10); weiter 17 (199,24): „...cum illo (*sc. inimico = serpente*) pariter arsura“.

werden drei Grundgedanken deutlich, die Cyprian in aller Regel durch Zitate aus dem AT und NT abzustützen sucht. Zum einen steht für ihn außer Frage, dass das AT „Heilige Schrift“ ist.¹⁵⁴ Das Alte und das Neue Testament enthalten die bindenden göttlichen Weisungen.¹⁵⁵ Daher ermuntert Cyprian seinen Adressaten Quirinus, über die gesammelten Zeugnisse hinaus „die alten und neuen Schriften“ („*scripturas ueteres ac nouas*“) aufmerksam ganz zu lesen.¹⁵⁶ Zweitens kann das AT allerdings nur mit dem hermeneutischen Schlüssel des Christusereignisses richtig verstanden werden. Für den Bischof steht fest, „dass die Juden nichts von den Heiligen Schriften verstehen können, wenn sie nicht zuerst an Christus glauben.“¹⁵⁷ Die Heilige Schrift selbst kündigt an, „dass die Juden die Heilige Schrift nicht verstehen, dass man sie aber verstehen werde in den letzten Zeiten, nachdem Christus gekommen sei.“¹⁵⁸ Erst wenn man erkannt hat und glaubend bejaht, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, versteht man, dass das AT insgesamt auf diesen Christus hinweist. Drittens ist mit Christus eine neue Qualität der Offenbarung erreicht, die das Vorige relativiert und ersetzt. Das mosaische „Gesetz“ (*lex*) muss, wie die Schrift selbst sagt, weichen und es wird ein neues Gesetz gegeben werden. Damit kommt eine neue „Ordnung“ (*dispositio*) und ein neuer „Bund“ (*testamentum*). Cyprian führt diesen Gedanken in einer Reihe von Einzelcapitula aus. Die erste körperliche Beschneidung ist nichtig geworden, eine zweite geistige ist angekündigt.¹⁵⁹ Ebenso sind die frühere Taufe, das Joch, die Hirten, das Haus und der Tempel, das Opfer, das Priestertum und auch das Volk durch neue Entsprechungen ersetzt.¹⁶⁰ Diese neue Ordnung überbietet die alte. Es kommt ein weiterer Prophet wie Moses, und zwar einer, der ein neues „Testament“ gibt und dem mehr Gehör geschuldet wird.¹⁶¹ Noch mehr:

„Vieles wollte Gott auch durch die Propheten ausgesprochen und vernommen wissen. Doch wie viel größer ist das, was der Sohn spricht, was das Wort Gottes, das in den Propheten war, mit eigener Stimme bezeugt – und dieses Wort mahnt uns nicht mehr, dem, der da kommt, den Weg zu bereiten, sondern es kommt selbst, es eröffnet und zeigt uns den Weg“ (zum Heil).¹⁶²

Daher erklärt sich Cyprians besondere Bevorzugung der Jesusworte aus den Evangelien. Die Überlieferung der Apostel einschließlich der Apostelgeschichte wertet er ebenfalls hoch, da sie

¹⁵⁴ Vgl. Cypr., *testim.* 1,4: „*Quod scripturas sanctas intellecturi Iudaei non essent ...*“

¹⁵⁵ Fahey, *Exegesis*, 46, misst zu Recht Cyprians Aussage in *elem.* 4 (62f) grundsätzliche Bedeutung zu, dass nämlich „... *in scripturis sanctis tam ueteribus quam nouis*“ immer und überall zu Werken der Barmherzigkeit aufgerufen werde.

¹⁵⁶ Vgl. Cypr., *testim. pr.* (29f): „... *(tibi) scrutanti scripturas ueteres ac nouas plenius et uniuersa librorum spiritalium uolumina perlegenti*“.

¹⁵⁷ Cypr., *testim.* 1,5 (1f).

¹⁵⁸ Cypr., *testim.* 1,4 (1–3).

¹⁵⁹ Vgl. Cypr., *testim.* 1,8.

¹⁶⁰ Vgl. Cypr., *testim.* 1,12–17.19; die Kirche ersetzt die Synagoge, vgl. 1,20.

¹⁶¹ Vgl. Cypr., *testim.* 1,18 (1–3): „*Quod propheta alius sicut Moyses promissus sit, scilicet qui testamentum nouum daret et qui magis audiri deberet.*“

¹⁶² Cypr., *domin. orat.* 1 (6–10).

„Schüler“ und Augen- bzw. Ohrenzeugen der Taten und Worte des Herrn waren.¹⁶³ Paulus ist ihnen gleichgestellt. Er ist direkt vom Herrn berufen als „Gefäß seiner Wahl“ (Apg 9,15) und von Gott gesandt, um „Gebote vom Himmel“ zu verkünden.¹⁶⁴ In der exegetischen Praxis Cyprians bleibt diese deutliche Höherbewertung des NT allerdings oft eher theoretisch. Der Bischof verwendet in hohem Maß alttestamentliche Bibelstellen, allerdings selektiv für die jeweiligen Aussageabsichten. Dabei geht er zumeist von der wörtlichen Bedeutung aus. Entscheidend ist oftmals ein passender Stichwortbezug, der die Möglichkeit bietet, die Stelle im intendierten Sinn deuten zu können. Dabei kann es durchaus vorkommen, dass alttestamentliche Aussagen gegenüber neutestamentlichen Bezugsstellen den klareren Beleg liefern.¹⁶⁵

Über die These einer grundsätzlichen Überbietung des AT durch Christus hinaus verwendet Cyprian auch das in der Literatur der Alten Kirche verbreitete Argument der „neuen Zeit“.¹⁶⁶ In seiner Aufforderung an die Jungfrauen nutzt er im Schlussteil dieses Argument, um einen möglichen biblisch gestützten Einwand gegen jede Forderung sexueller Askese aus den Angeln zu heben. Recht ungewöhnlich eröffnet er dies mit der Gegenüberstellung einer *prima* und *secunda sententia*. Gemeint ist wohl sehr offen und unspezifisch „ein erster“ und „ein zweiter Spruch“ Gottes.¹⁶⁷ Beide stehen dann aber doch deutlich für das Alte und Neue Testament und deren „Ordnungen“. Basis des Argumentes ist zunächst nicht der Gedanke, dass durch das Christusereignis das AT überboten ist. Vielmehr stehen universalgeschichtliche Konzepte im Vordergrund. Der Schöpfergott gebietet: „Seid fruchtbar und mehrt euch“ (Gen 1,28). Widerspricht das nicht fundamental allen Aufforderungen zur jungfräulichen Keuschheit? Ist sie dann nicht sogar als Verstoß gegen das göttliche Gebot zu werten? Cyprian verweist zur Entkräftung des Einwandes darauf, dass die ursprüngliche Intention des alttestamentlichen Gebotes in der Ausbreitung der Menschheit über die gesamte Welt liegt. Aus seiner Sicht der Gegenwart ist aber der gesamte Erdkreis nun von Menschen bevölkert.¹⁶⁸ Im Hintergrund dürfte das Konzept der „alternden“ Welt stehen, deren Ende mit der Wiederkunft des Herrn nahe ist.¹⁶⁹ Wenn sich die Menschheit also über die ganze Welt ausgebreitet hat, ist der ursprüngliche Sinn

¹⁶³ Vgl. Cypr., *ep.* 74,2,3 (33–37); 58,2,2 (52–54); 13,4,3 (69f); 63,10,2 (171f zu Paulus); vgl. Fahey, *Exegesis*, 47f.

¹⁶⁴ Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,11f).

¹⁶⁵ Vgl. Brent, *Exegesis*, 145, in Fortführung der Beobachtungen von Fahey, *Exegesis*, 46–48. Brent sieht dies im „juridischen“ Ansatz Cyprians grundgelegt und kommt abschließend zu der – überspitzten – These (*Exegesis*, 157f): „Unfortunately, the jurisdictional application of that law (sc. *lex nova* = Christian *lex regia*) lead to the need for a distorted exegesis that proposed ... to find the New Testament fulfilled in the Old.“

¹⁶⁶ Zum Argument vgl. Clark, *Reading renunciation*, 145–152.

¹⁶⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,21f). Hierin spezifische Rückverweise auf die letzten Schriftzitate Gen 3,16 und Lk 20,34–36 zu sehen, wie Baer, *Traktate*, 81 Anm. 2 und 3, vorschlägt, ist nicht möglich. Die „*prima sententia*“ meint eindeutig Gen 1,28. Dass bei der „*secunda sententia*“ an Mt 19,12 gedacht ist, wird im unmittelbar Folgenden deutlich. Clark, *Reading renunciation*, 149, spricht von „‘first decree’ of reproduction“ und „‘second decree’ of continence“.

¹⁶⁸ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,24f): „*cum iam refertus est orbis et mundus inpletus* ...“.

¹⁶⁹ Vgl. Zocca, *senectus mundi*, 641–677.

des göttlichen Auftrages bereits erfüllt. Cyprian geht nicht so weit, diesen Auftrag dadurch als völlig obsolet zu betrachten. Er sieht aber in der neutestamentlichen Hochschätzung der freiwilligen Eunuchen (Mt 19,12) eine Ergänzung und relativiert dadurch die alttestamentliche Weisung: Die zur Enthaltbarkeit fähig sind, machen sich unfruchtbar für das Himmelreich.¹⁷⁰ Er unterstreicht nachdrücklich, dass es sich dabei nicht um ein zwingendes Gebot, sondern um einen Rat oder eine Empfehlung handelt; gefordert ist eine freiwillige Entscheidung.¹⁷¹

Der Bischof steigert im Folgenden die Motivation zu diesem Schritt durch den (erneuten) Hinweis auf den besonderen endzeitlichen Lohn für die Jungfräulichkeit. Er spielt hier auf Joh 14,2 an. Aus der Zusicherung des Herrn, es gebe viele Wohnungen beim Vater, liest er heraus, dass es (neben den „normalen“) auch bessere Wohnungen gebe, denen die Jungfrauen entgegen gehen.¹⁷² Denn sie haben, wie ihre Lebensweise zeigt, aus der Taufe einen höheren Grad an Heiligkeit und „Wahrheit“ davongetragen als andere Getaufte. Indem sie die irdischen Bedürfnisse ablegen, bleibt in ihnen nur das Geistige und Tugendhafte. Bereits in der Überleitung zur Taufthematik verbindet Cyprian, ausgehend von der Taufe als Wiedergeburt zu neuem Leben, das Motiv vom alten und neuen Menschen.¹⁷³ Der Bischof spielt hier mit Anklängen an die entsprechende Gegenüberstellung im Epheserbrief. Durch die Hinwendung zu Christus legen die Adressaten den alten Menschen ab, sie erneuern sich und „ziehen“ den neuen Menschen „an“. Dadurch werden die Christusgläubigen „im Geist“ („*spiritu*“) erneuert. Der neue Mensch ist geschaffen in Gerechtigkeit („*iustitia*“) und in der Heiligkeit der Wahrheit („*in sanctitate ueritatis*“). Später spricht der Brief davon, dass Christus die Kirche heiligte, indem er sie durch das Bad des Wassers wusch (Eph 5,26). Alle diese Stichworte nimmt Cyprian in der Charakterisierung der Jungfrauen wieder auf. Mit der Gegenüberstellung des alten und neuen Menschen bereitet er gezielt auf das Zitat von 1 Kor 15,47–49 vor. Das Zitat greift mit der Gegenüberstellung vom „ersten“ und „zweiten Menschen“ das unmittelbar Vorausgehende auf, lässt aber auch die Eingangsbemerkung vom „ersten“ und „zweiten Spruch“ wieder anklingen. Auch inhaltlich entsprechen sich für Cyprian beide Zusammenhänge: Der „erste Mensch von der Erde“ knüpft an die atl. Schöpfungserzählung an (Gen 2,7) und bezeichnet den alten, allem „Irdischen“ verhafteten Menschen. Der zweite, neue Mensch ist der „vom Himmel“, dessen Bild wir (als Glaubende) tragen.

In der abschließenden Deutung bezieht Cyprian eben dieses auf die Jungfrauen. Damit entfernt er sich nicht wirklich von der eschatologischen Perspektive des Paulus, da die Jungfrauen aus seiner Sicht bereits im Diesseits den Glanz der Auferstehung tragen und den Engeln gleich

¹⁷⁰ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,25f).

¹⁷¹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (203,26–204,1): „*nec hoc iubet Dominus sed hortatur, nec iugum necessitatis inponit, quando maneat uoluntatis arbitrium liberum.*“ Dem entspricht die Einleitung (203,21f): „*secunda et continentiam suasit.*“

¹⁷² Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,1–4).

¹⁷³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,4–8).

sind.¹⁷⁴ Ihre asketische Existenz ist das vom Schriftwort genannte „Bild“, der sichtbare Hinweis auf diesen neuen Menschen „vom Himmel“. In einem – wiederum durch rhetorische Figuren ausgefeilten – Schluss¹⁷⁵ expliziert er, inwiefern sie dieses Bild tragen: die Jungfräulichkeit, Reinheit, Heiligkeit und „Wahrheit“ (wiederaufgenommen aus dem Vorausgehenden)¹⁷⁶, die Befolgung der von Gott gegebenen Ordnung, die Gerechtigkeit und Gottesfurcht, Standfestigkeit im Glauben, Demut in der Achtung vor Gott, Mut, alles zu ertragen, Sanftmütigkeit auch im Unrecht und die Bereitschaft zu Barmherzigkeit. Als steigernden Abschluss nennt Cyprian in Anspielung auf Apg 4,32 Einmütigkeit und Eintracht.

Insgesamt unterstreicht die Argumentationsführung den Grundsatz, dass das alttestamentliche Gebot durch die veränderten „weltgeschichtlichen“ Zeitumstände seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Ihm gegenüber steht zudem die Hochschätzung der Askese durch Christus selbst bzw. die Apostel, wie sie sich in den neuen Heiligen Schriften niederschlägt. Wer wie die Jungfrauen asketisch lebt, repräsentiert eine „höhere“ Existenzweise, die bereits ansatzhaft die Eschata vorwegnimmt.

5.3 Exegese und Einsatz rhetorischer Mittel

Der Schluss des Passus verdeutlicht ein weiteres Kennzeichen cyprianischer Technik der Schriftauswertung, nämlich die ergänzende Fortführung und Auswertung von Schriftstellen durch rhetorisch ausgefeilte Technik. An besonders exponierten Textstellen wie der Eröffnung des Traktates oder wie hier in abschließenden Passagen, die im eindringlichen Appell enden, setzt Cyprian besonders massiv rhetorische Mittel ein. Sie zielen auf Nachdruck und Wirkung ab.

Im abschließenden Satz des Hauptteils hält Cyprian seinen Adressatinnen das Ideal jungfräulicher Existenz vor. Er kennzeichnet es als realisierendes „Abbild“ (*imago*) des „neuen Menschen“, der „vom Himmel ist“. Der Schluss ist mit dem vorausgehenden Schriftzitat 1 Kor 15,47–49 eng verbunden, indem die Schlusswendung in den entscheidenden Stichworten „*imaginem portare*“ wiederaufgegriffen wird. Der folgende Schlusssatz lässt sich zur Verdeutlichung der eingesetzten sprachlichen Mittel und sprachlich-gedanklichen Struktur folgendermaßen aufteilen:¹⁷⁷

*hanc imaginem
uirginitas portat,*

¹⁷⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 22 (203,12–16). Ganz ähnlich argumentiert übrigens Ps-Clem., *virg.* 1,14,1f.

¹⁷⁵ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,17–22). Sprachliche Mittel sind Metonymie (hier in den ersten drei Kola Abstrakta statt Konkreta, dann Wechsel), Parallelismen im Wechsel mit Chiasmen, chiasmische Anadiplose, Homoioteleuton bzw. Homoiototon, Apokoinu, Anapher, Alliteration u.a.

¹⁷⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,8f) unter Anspielung auf Eph 4,24.

¹⁷⁷ Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,17–22).

portat integritas,
sanctitas portat et ueritas,
portant disciplinae Dei memores,
iustitiam cum religione retinentes,
stabiles in fide,
humiles in timore,
ad omnem tolerantiam fortes,
ad sustinendam iniuriam mites,
ad faciendam misericordiam faciles,
fraterna pace unanimes adque concordēs.

Die Periode unterteilt sich grob in zwei Teile. Der erste Teil ist zunächst gekennzeichnet durch die Metonymie; die Abstrakta vertreten das Konkretum (die Jungfrauen). Auffällig sind weiter die Isokolie und der Parallelismus des ersten und dritten Kolons. Er wird unterbrochen durch das zweite Kolon, das gegenüber dem ersten und dritten chiasmisch gestellt ist. Hierdurch ergibt sich zum ersten Kolon eine Anadiplose. Die Abstrakta entstammen alle derselben Deklination; da der Kasus (Nominativ) beibehalten wird, sind die Kola durch Homoioptota (*uirginitas – integritas – sanctitas – ueritas*) durchzogen. Das letzte Glied (*et ueritas*) wird in einem Apokoinu nachgestellt und so, durch die Klausel des Dikretikus¹⁷⁸ zusätzlich unterstrichen, besonders stark akzentuiert. Dabei stellen die Abstrakta des dritten Kolon mit dem Apokoinu (*sanctitas, ueritas*) Stichwortverbindungen zum Vorausgehenden her. Sie waren kurz vor dem Schriftzitat genannt worden;¹⁷⁹ zudem erinnert *ueritas* an die Forderung nach „Echtheit (Wahrhaftigkeit)“, die im Zusammenhang mit dem Färben der Haare erhoben worden war (*hab. uirg.* 16).

Der zweite Teil wechselt von den Abstrakta auf die Jungfrauen selbst. Durchgehendes Kennzeichen sind die Homoioptota (-es), die jeweils die Wesenseigenschaften der Jungfrauen nennen. Die achtegliedrige Reihung unterteilt sich in zwei Zweier-, eine Dreiergruppe und ein abschließendes Kolon. Die erste Zweiergruppe ist parallel gebaut mit einem Adjektiv bzw. Partizip, das die Wesenseigenschaft angibt, in Endstellung und mit Alliterationen durchsetzt (*disciplinae Dei/religione retinentes*). Die nächsten zwei Kola sind ebenfalls parallel aufgebaut, jetzt allerdings mit der Wesensbeschreibung jeweils pointiert am Anfang (und damit chiasmisch gegenüber der ersten Zweiergruppe); am Ende des Kolons steht jeweils ein gleichendes Substantiv, das die Adjektive hinsichtlich der inneren Haltung der Jungfrauen näher spezifiziert. Es folgt eine Dreiergruppe, die in sich wiederum parallel konstruiert ist. Die Adjektive zur Bezeichnung der Wesenseigenschaft der Jungfrauen sind jetzt wieder (wie in der ersten

¹⁷⁸ Die Verwendung von Klauseln ist im Werk Cyprians verbreitet, vgl. dazu Jonge, Clausules; Übersicht zu *hab. uirg.* ebd., 38–40.

¹⁷⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 23 (204,8f).

Zweiergruppe) an das Ende der Kola gerückt. Darüber hinaus ist die Dreiergruppe durch die Anapher (*ad*) und die folgende nominale Konstruktion im Akkusativ verbunden, wobei das zweite und dritte Glied durch die parallel gebaute Gerundivkonstruktion geprägt sind. Auffällig sind weiter die Homoioptota nicht nur in den auf die Jungfrauen bezogenen Adjektiven, sondern auch in deren näherer Bestimmung durch Nomina, die Wesenseigenschaften bezeichnen (*tolerantiam – iniuriam – misericordiam*); hiermit kombiniert sich weiter die entsprechende Endung der Gerundiva. Auch hier schaffen Alliterationen Verklammerungen (*mites – misericordiam; faciendam – faciles*). Bereits das Schriftbild zeigt, dass die einzelnen Kola nach dem Gesetz der wachsenden Glieder in ihrer Silbenzahl schrittweise ansteigen. Das letzte Kolon des Satzes ist nochmals in der Länge erweitert, so dass sich zum Ende hin eine deutliche Klimax im Umfang ergibt. Das letzte Kolon ist durch die Fortsetzung der Alliteration (*fraterna* direkt nach *faciles*) mit dem Vorausgehenden verbunden. Das Kolon ist in der Silbenzahl nochmals gewachsen. Es endet rhythmisch in einem katalektischen Dikretikus. Der Klauselschluss koppelt sich inhaltlich mit der unüberhörbaren Anspielung auf Apg 4,32.

Man sieht an diesem und anderen bereits genannten Beispielen¹⁸⁰ die rhetorische Schulung und die hohe sprachliche Kunst des Bischofs. Der Einsatz der sprachlichen Mittel dient dazu, den gedanklichen Abschluss als einen besonders eindrücklichen Appell zu gestalten, der vor allem beim Hören seine Wirkung entfaltet. Cyprian stellt den Jungfrauen ein Ideal ihrer Existenz vor Augen, indem er unverzichtbare Wesenseigenschaften benennt. Die rhetorisch so ausgefeilte Ausführung wird von Cyprian als Entfaltung und konkretisierende Anwendung des Schriftwortes dargestellt. Jungfräuliche Existenz, die dieses Ideal realisiert, verkörpert das „Bild dessen, der vom Himmel ist“, wie Paulus sagt. Diesen Apostel, so Cyprian in der Einleitung des Zitates, hat der Herr nach Apg 9,15 als „Gefäß seiner Wahl“ bezeichnet und gesandt, um die „himmlischen Gebote“ zu verkünden. Damit ist das Idealbild, das er zeichnen wird, im göttlichen Willen verankert und durch das Stichwort „*mandata*“ als unbedingt zu befolgen gekennzeichnet. Die sprachlichen Mittel schärfen die Einzelaspekte ein, machen sie einprägsam und verstärken den Effekt durch ihre emotionale Wirkung.

5.4 Ausweitung von Personenkreisen

Cyprian nutzt die Möglichkeit, biblische Aussagen auf andere Personenkreise, insbesondere auf das andere Geschlecht zu übertragen.¹⁸¹ So wendet er die beiden Schriftstellen Mt 19,11f sowie Offb 14,4, die sich auf Männer beziehen, auf die Jungfrauen an¹⁸² und begründet dies ausdrücklich durch Verweis auf Gen 2,21.24: Die Frau ist ein Teil des Mannes, sie ist aus ihm genommen und geformt, Gott spricht in den Heiligen Schriften nahezu immer zum

¹⁸⁰ Vgl. oben bereits zu Cypr., *hab. uirg.* 1.9.11.22.

¹⁸¹ Zum Ansatz vgl. Clark, Reading renunciation, 138–140.

¹⁸² Beide werden auch Cypr., *testim.* 3,32 „*de bono uirginitatis et continentiae*“ zitiert.

„Erstgeschaffenen“, beide sind „in einem Fleisch“. Daher werde mit dem Mann zugleich auch die Frau bezeichnet.¹⁸³ Wenn Cyprian wenig später Schriftstellen zitiert, die davor warnen, „den Menschen“ gefallen zu wollen (Ps 52,6; Gal 1,10), verengt er diese Aussagen auf die Männer, denen die Jungfrauen durch Kosmetik, Schmuck und anderes gefallen wollen.¹⁸⁴

5.5 Ergänzung und Weiterführung von Schriftstellen

Cyprian wendet Schriftstellen auf den intendierten Kontext an, indem er sie gedanklich ergänzt. Bezeichnend hierfür ist die Ausdeutung von Apg 3,6f als Beleg für den Grundsatz, dass der wahre Reichtum im Bereich des Geistigen liegt. In der Erzählung von der wunderbaren Heilung eines Gelähmten verweist Petrus darauf, dass er weder Gold noch Silber habe: „*quod autem habeo, hoc tibi do*“ (Apg 3,6c [Vulg.]). Für Cyprian ist dies offenbar eine umschreibende Formel für den Reichtum, über den Petrus verfügt. Er füllt diese Formel inhaltlich aus der auf die Wunderheilung folgenden Rede des Petrus an das Volk von Jerusalem, in der der Apostel die Heilung ausdrücklich nicht auf die eigene *uirtus aut potestas*, sondern auf die *uirtus* und *fides* Christi zurückführt (Apg 3,12.16). Sie sind die Grundlage seiner Wundertätigkeit, sie machen ihn reich (*diues, locuples*) und sind die „geistigen Güter“ (*bona spiritalia*), die er im Überfluss besitzt.¹⁸⁵ Alle diese im Kontext wichtigen Stichworte finden sich nicht im Text der Apostelgeschichte, sondern Cyprian trägt sie ein. Aufgrund dieser inhaltlichen Ergänzung kann er die Stelle für die Frage nach dem Wesen des wahren Reichtums nutzen und als positive Ergänzung mit Weish 5,8f sowie 1 Kor 7,30f kontextualisieren. Die Ausdeutung zielt darauf ab, in der Diskussion um den Reichtum einiger Jungfrauen den weltlichen Besitz grundsätzlich zu relativieren und zu sich geradezu ausschließenden Gegensätzen zu erklären.

5.6 Typologie

Typologisch deutet Cyprian die Aussagen der Johannes-Offenbarung über die reiche, geschmückte Stadt als Dirne, der der Untergang angekündigt wird (Offb 17,1–4). Der Bischof bezieht die Darstellung auf Frauen, die durch Schmuck und teure Kleidung ihre äußere Schönheit zu steigern suchen. Die Schriftstelle dient ihm als Grundlage für die schroffe These, dass äußerer Schmuck und teure Kleidung Sache sittenloser Dirnen ist.¹⁸⁶ Er stellt zunächst die These voran. Pointiert werden die zentralen Stichworte Schmuck (*ornamenta*) und Kleider (*uestes*) vorangestellt und mit Prostituierten in Verbindung gebracht. Anschließend leitet er zum Schriftzitat über und formuliert seine eigene Deutung der Schriftstelle, indem er bestimmte

¹⁸³ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 4 (190,12–17). Vgl. Clark, Reading renunciation, 139.

¹⁸⁴ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 5 (190,18–24). Vgl. Clark, Reading renunciation, 140.

¹⁸⁵ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 10 (194,25–195,3).

¹⁸⁶ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (195,25–27).

Aspekte akzentuierend hervorhebt. Es geht um die „*ciuitas meretrix*“, die allzu schön geschmückt und herausgeputzt ist. Ihr ist der Untergang vorhergesagt. Dabei wird nicht nur ihre Schönheit vernichtet, sondern, so will Cyprian die Stelle verstehen, sie ist der Grund ihres Untergangs.¹⁸⁷ Cyprian vermittelt so dem Hörer bzw. Leser ein spezifisches Vorverständnis. Nach dem Schriftzitat zieht der Bischof sein Fazit im Hinblick auf die Jungfrauen.¹⁸⁸ Seine Aufforderung, jeden äußeren Schmuck zu meiden, erhält ihren Nachdruck durch die gedankliche wie sprachliche Gestaltung. Gedanklich ist das Fazit durch die scharfe Antithese zwischen den keuschen Jungfrauen und den sittenlosen Dirnen beherrscht. Der Gegensatz wird deutlich hervorgehoben durch die Voranstellung des Attributes *casta* (*uirgo*) und die Sperrung des Attributes *pudica*, der dann die beiden Doppel *incesta* – *inpudica* als direkte Gegensätze zu den Attributen der *uirgines* sowie *lupana* – *meretrix* gegenübergestellt werden. Unterstrichen wird dies durch die doppelten Chiasmen in der Charakterisierung der Dirnen. So endet das Fazit pointiert bei den „*ornamenta meretricum*“, die den Bogen zum Anfang des Paragraphen schlagen.¹⁸⁹

6. Schluss

In der Schrift „Über die Haltung der Jungfrauen“ zeigen sich Grundsätze, die für Cyprian charakteristisch sind. Der Bischof greift sie auf und spezifiziert sie für die Jungfrauen. Er rückt sie in die Nähe der Bekenner bzw. Märtyrer und zeigt ihnen gegenüber eine ähnlich große respektvolle Wertschätzung, zugleich steht für ihn aber außer Zweifel, dass sie (ebenso wie die Bekenner und Märtyrer) der pastoralen Führung des Bischofs unterstehen. Es liegt in seiner Kompetenz und Pflicht, die aus seiner Sicht falschen Verhaltensweisen zu kritisieren und das richtige Verhalten einzufordern. Grundlage seines Denkens und Argumentierens ist die Überzeugung, dass die Heilige Schrift verbindliches göttliches „Gesetz“ ist, das umfassend die Ordnung des gemeindlichen wie individuellen Lebens enthält. Im Kern hat der Bischof die Pflicht, die Heilige Schrift verbindlich auszulegen, die darin gegebene Lebensordnung zu vertreten sowie Zuwiderhandlungen deutlich zu benennen, zu verurteilen und zu ahnden. Dabei stützt er sich auf die Schriften des Neuen wie auch des Alten Testaments. Beide sind Dokumente des göttlichen Willens, wenngleich das AT durch das fleischgewordene „Wort“, das selbst den Willen des Vaters ausspricht, überboten ist und erst durch den hermeneutischen Schlüssel der Verkündigung des Gottessohnes voll und angemessen verstanden werden kann. Ist das AT damit bereits grundsätzlich relativiert, so können weitere Argumente wie etwa das der „späteren Zeit“ eingesetzt werden, um einzelne Aussagen zu entschärfen. Insgesamt ist

¹⁸⁷ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (196,1f): „(*ciuitas meretrix*) *cum ornamentis suis ac propter ipsa potius ornamenta peritura*“.

¹⁸⁸ Vgl. Cypr. *hab. uirg.* 12 (196,12–14).

¹⁸⁹ Vgl. Cypr., *hab. uirg.* 12 (196,14; vgl. 195,25f): „*Ornamentorum ac uestium insignia ... non nisi prostitutis ... congruunt*“..

Cyprian der Überzeugung, dass beide Testamente grundsätzlich übereinstimmen. Die Heilige Schrift, insbesondere die „Gebote“, „Vorschriften“ und „Weisungen“ des Herrn belegen für den Bischof eindeutig, dass christliche Existenz von einer kritisch-weltdistanzierten Haltung geprägt ist. Mit der Taufe hat jeder Gläubige der „Welt“ und dem in ihr wirkenden „Widersacher“ eine „Absage“ erteilt, die im weiteren Lebens- und Glaubensweg beibehalten und ständig bewährt werden muss. Hiervon hängt das eschatologische Heil jedes/jeder Einzelnen ab. Dies muss für die Jungfrauen in noch konsequenterer Form gelten. Durch ihr Keuschheitsversprechen demonstrieren sie in einem elementaren Bereich die Absage an die „Welt“. Dies ist aber Ausdruck einer grundsätzlichen Haltung, die sich in weiteren Lebensbereichen ausdrücken muss: im Umgang mit persönlichem Besitz, im Auftreten in der Öffentlichkeit, im Lebensstil und in der äußeren Erscheinung. Alles dies umfasst *habitus*. Cyprian entwickelt in seiner Schrift ein hohes Maß an Überzeugungskraft und Intensität, indem er ständig auf die Heilige Schrift Bezug nimmt, teils in wörtlichem Zitat, teils in Anspielung und Andeutung. Dies verwebt er in die eigene Argumentation. Besonders nachdrücklich und wirkungsvoll werden seine Ausführungen allerdings dann, wenn er die biblisch gestützte Argumentation in den rhetorisch ausgefeilten Appell weiterführt. Gerade wenn es darum geht, den eingeschlagenen Weg beizubehalten und konsequent an der Ausrichtung auf Gott und das Himmlische festzuhalten, nutzt Cyprian seine rhetorische Schulung und verwendet das gesamte Arsenal gedanklichen und sprachlichen Schmucks.

Damit ist er als Angehöriger höherer gesellschaftlicher Kreise, der die ihm vermittelte Bildung und rhetorische Schulung für seine Amtstätigkeit effektiv einsetzt, ein markanter Repräsentant des Bischofstyps, der maßgeblich für den weiteren Aufstieg des Christentums mitverantwortlich ist und die Fundamente für eine Entwicklung legt, aus der Konstantin die Konsequenzen zieht. Gerade auch darin verbindet sich christliche und römische Prägung, die ihn so überzeugend und wirkungsvoll macht. Der karthagische Bischof lebt als Glaubender und als pastoral verantwortlicher Gemeindeleiter aus der Heiligen Schrift. Ihre Forderungen vermag er so effektiv zu vertreten, dass er sich trotz aller massiven Probleme und Kritik an der eigenen Person im Amt halten und das von ihm als richtig und notwendig Erkannte gegenüber den hoch geachteten Geistträgern durchsetzen kann – gegenüber den Bekennern und Märtyrern wie auch gegenüber den Jungfrauen.

Literatur

Adolph, A., *Die Theologie der Einheit* der Kirche bei Cyprian, EHS 23,460, Frankfurt 1993.

Baer, J., *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Traktate*. Des Diakons Pontius Leben des hl. Cyprianus, BKV² 34, München 1918.

Bévenot, M., ‚*Salus extra ecclesiam non est*‘ (St. Cyprian), in: Auf der Maur, H.J./Bakker, L./Bunt, A. van den/Waldram, J. (Hg.), *Fides Sacramenti Sacramentum fidei*. Studies in honour of Pieter Smulders, Assen 1981.

Brent, A., *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010.

– Cyprian’s *Exegesis* and Roman Political Rhetoric, in: Institutum Patristicum Augustinianum (Hg.), *L’esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno*. XXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 1999, Volume I: Parte generale. Oriente. Africa, SEAug 68, Rom 2000, 145–158.

Brown, P., *Die Keuschheit der Engel*. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991.

– *Macht und Rhetorik* in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“, München 1995.

Buchheit, V., *Non agnitione sed gratia* (Cypr. Don. 2), in: *Hermes* 115, 1987, 318–334.

– *Non homini sed deo* (Cypr. Don. 3–4), in: *Hermes* 117, 1989, 210–226.

Campenhausen, H. v., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen ²1963.

– *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart ⁷1995.

Clark, E.A., *Reading renunciation*. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.

Clarke, G.W., *Cyprian: A brief Biography*, in: CCL 3D, 1999, 679–690.

– *The Letters of St. Cyprian of Carthage I*. Letters 1–27, ACW 43, New York 1984.

– *The Letters of St. Cyprian of Carthage 3*. Letters 55–66, ACW 46, New York 1986.

– *The Secular Profession of St. Cyprian of Carthage*, in: *Latomus* 24, 1965, 633–638.

Dassmann, E., Art. *Cyprianus*, in: AL 2, 1996–2002, 196–211.

Deléani, S., *Les titres des traités de saint Cyprien: forme et fonction*, in: Fredouille, J.-C. (Hg.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques*. Actes du colloque international de Chantilly 13 – 15 décembre 1994, Paris 1997, 397–425.

– Saint Cyprien. *Lettres* 1–20. Introduction, texte, traduction et commentaire, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 182, Paris 2007.

Dunn, G.D., Infected Sheep and Diseased Cattle, or the Pure and Holy Flock: Cyprian's *Pastoral Care* of Virgins, in: *Journal of Early Christian Studies* 11, 2003, 1–20.

– Cyprian and Women in a Time of *Persecution*, in: *JEH* 57, 2006, 205–225.

Fahey, M. A., Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century *Exegesis*, BGBH 9, Tübingen 1971.

Fitzgerald, P. J., A Model for Dialogue: Cyprian of Carthage on ecclesial *Discernment*, in: *Theological Studies* 59, 1998, 236–253.

Gülzow, H./Wlosok, A., *Caecilius Cyprianus* (qui et Thascius), in: Sallmann, K. (Hg.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike* 4. Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur. 117 bis 284 n. Chr., HAW 8,4, München 1997, § 478.

Hamman, A.G., *Ascèse et virginité à Carthage au III^e siècle*, in: *Memoriam Sanctorum Venerantes. Miscellanea in onore di Victor Saxer*, SAC 48, Rom 1992, 503–514.

Hoffmann, A., *Cyprian. Theologie des Bischofsamtes*, in: Geerlings, W. (Hg.), *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 33–52.

– Die *Kirche* – einig, heilsnotwendig, auf göttliches Gesetz gegründet. Grundlagen des Kirchenverständnisses bei Cyprian von Karthago, in: Arnold, J./Berndt, R./Stammberger, R.M.W. (Hg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*, Paderborn 2004, 365–388.

– Kirchliche *Strukturen* und römisches Recht bei Cyprian von Karthago, *RSWV* 92, Paderborn 2000.

Jonge, E. de, *Les Clausules Métriques dans Saint Cyprien*, Louvain/Paris 1905.

Keenan, A.E., *Thasci Caecili Cypriani de habitu virginum. A Commentary*, with an Introduction and Translation, *PatSt* 34, Washington 1932.

Noormann, R., *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens*, FKDG 99, Göttingen 2009.

Schöllgen, G., Art. *Jungfräulichkeit*, in: *RAC* 19, 2001, 523–592.

Seagraves, R., *Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence*, *Paradosis* 37, Fribourg 1993.

– Cyprian on *Continenence* and Chastity, in: Kessler, A. / Ricklin, Th. / Wurst, G. (Hg.), *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus* (Zu Ehren von Dirk van Damme), NTOA 27, Freiburg (Schweiz) 1994, 203–213.

Stahlmann, I., *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997.

– *Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals*, in: Eifert, C. u.a. (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktion im historischen Wandel*, Frankfurt 1996, 51–75.

Tibiletti, C., *Ascetismo e storia della salvezza nel De habitu virginum di Cipriano*, in: *Aug.* 19, 1979, 431–442.

Tränkle, H., *Q. Septimius Florens Tertullianus*, in: Sallmann, K. (Hrsg.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4. Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 m. Chr.*, HAW 8,4, München 1997, § 474.

Zocca, E., *La „senectus mundi“*. Significato, Fonti e Fortuna di un Tema Ciprianeo, in: *Aug.* 35, 1995, 641–677.