

STUDIEN ZU JUDENTUM UND CHRISTENTUM

HERAUSGEGEBEN VON JOSEF WOHLMUTH

Sonderforschungsbereich 534 »Judentum – Christentum«
an der Universität Bonn

2003

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

ALBERT GERHARDS / ANDREA DOEKER /
PETER EBENBAUER (HG.)

Identität durch Gebet

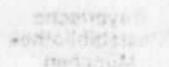
Zur gemeinschaftsbildenden Funktion
institutionalisierten Betens in
Judentum und Christentum

Unter Mitarbeit von
STEPHAN WAHLE

2003

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich



Gebet und Identität bei Origenes

Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese

Nachdem Praxis und Theorie des Gebetes von der Origenes-Forschung lange wenig beachtet worden waren,¹ sind sie in den letzten Jahren ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.² Das eng gefasste Ziel dieses Beitrages kann es darum im gegebenen Rahmen nur sein, den Stand der Forschung unter der Perspektive der übergeordneten Fragen nach der identitätsstiftenden Funktion des christlichen Betens, einer allfälligen besonderen Bedeutung des Vaterunserers,

¹ Nach den beiden schwer zugänglichen Dissertationen von Genet, Enseignement, und Antoniono, *De Oratione*, ist an älteren Monographien nur die Habilitationsschrift von Gessel, *Theologie*, zu verzeichnen; allerdings widmete schon Völker, *Vollkommenheitsideal*, 197–215, dem »Gebet als Zusammenfassung des Strebens nach Vollkommenheit« ein beachtenswertes Kapitel. Der größte Teil der Dissertation von von Stritzky, *Studien*, 70–180, ist der Schrift des Origenes »Über das Gebet« (im folgenden PE) gewidmet. Aufschlussreich ist das der englischen Übersetzung von Jay beigefügte Material. Selbst kleinere thematische Beiträge scheinen erst dadurch angeregt worden zu sein, dass das zweite *Colloquium Origenianum* (1977) diesem Werk eine eigene Arbeitsgruppe widmete; vgl. Gessel, *Gebetslogos*; Junod, *Impossible*; Osborn, *World*; Trevijano *Etcheverría*, *Recurso*.

² Für einen umfassenden Abriss des aktuellen Forschungsstandes vgl. Perrone, *Discorso*, und id., *Pregiera*; weiters vgl. id., *Origène*. Die erste Zusammenkunft der italienischen Forschungsgruppe über »Origenes und die alexandrinische Tradition« im Frühjahr 1996 und der entsprechende Sammelband (Cocchini, *Dono*) bündelten und stimulierten die Forschung, die in jüngerer Zeit vor allem von Lorenzo Perrone in zahlreichen Beiträgen weitergetrieben wird (vgl. die Bibliographie am Ende des Beitrages) und in eine kommentierte Neuedition der Schrift »Über das Gebet« (Corona *Patrum/Torino*) sowie eine umfassende Studie des Themas im Gesamtwerk des Origenes münden soll (vgl. die Notizen in *Adamantius 1* [1995] 10 und ebd. 4 [1998] 112). Dabei wurde die Schrift des Origenes »Über das Gebet«, ihre Argumentationsstruktur (Perrone, *problema*), ihr Rückgriff auf die Bibel (vgl. Anm. 96) und die Herkunft mancher ihrer Auffassungen (vgl. Méhat, *définitions*) genauso untersucht wie ihr bis heute umstrittenes Verhältnis zum übrigen Werk des Origenes, vor allem zu den Homilien (Sheerin, *Role*; Lefebvre, *Keuze*; id., *View*). Abgerundet wird das Bild durch Beiträge zu anderen Schriften: vgl. Russell Christman, *Prayer*, zu *HomJes 5,2* (GCS 8, 264,26–265,4); zur Auseinandersetzung um das Gebet in der großen Apologie »Gegen Kelsos« (im folgenden CC) vgl. Perrone, *Prayer*; übergreifend vgl. auch id., *Prière*, und id., *Dinamiche*. Auch im Zusammenhang der Eucharistietheologie spielt das Gebet eine wichtige Rolle; vgl. dazu erschöpfend Lies, *Wort*, hier v. a. 46–49. Selbstverständlich fehlen auch pastorale Beiträge nicht; vgl. Heither, *Gebet*; Stuckwisch, *Principles*; für einen modernen Aktualisierungsversuch einer praktischen »Einübung nach Origenes« vgl. Dyckhoff, *Gebet*. Gelegentliche Anlehnungen an die Übersetzung Paul Koetschus (BKV 48 = Origenes 1) werden im folgenden nicht einzeln nachgewiesen.

sowie nach der Differenzierung gegenüber dem Judentum zusammenzufassen.³ Dazu soll zunächst der formale und inhaltliche Rahmen von Gebet und Identität bei Origenes abgesteckt werden (1), bevor deren Verhältnis in seiner Auslegung des Vaterunsers untersucht wird (2). Dieser Schritt vom Allgemeinen zum Besonderen kann beanspruchen, der Methode des Origenes selbst zu folgen.⁴ Abschließend soll die Frage nach der Bedeutung der Juden in der Gebetstheologie des Origenes gestellt werden (3).

1. Gebet und Identität bei Origenes: Der liturgische und hermeneutische Rahmen

1.1 Gebet und christliche Identität: Zur Bedeutung des liturgischen Vollzuges

Der *geregelt* Gebetsvollzug gehört für Origenes zur christlichen Identität. Der Brauch, mindestens dreimal täglich zu beten, gilt ihm genauso selbstverständlich als Christenpflicht wie seinem alexandrinischen Vorgänger Klemens, seinen afrikanischen Zeitgenossen Tertullian und Cyprian und den altchristlichen Kirchenordnungen.⁵ Origenes äußert sich freilich nur indirekt über bestimmte Gebetszeiten, nämlich Früh, Mittag und Abend; dazu kommt außerdem die Nacht.⁶ Die in der Literatur seiner Zeit nicht minder breit bezeugte Gebetsrichtung der Christen nach Osten ist Origenes ebenso geläufig wie die mit dem

³ Es gilt zu beachten, dass die gegebene Fragestellung nicht der des Origenes selbst entspricht: erstens wird zwar zu zeigen sein, dass dem Gebet bei Origenes eine eminent identitätsstiftende Funktion zukommt; der womöglich liturgische Vollzug des Vaterunsers als des christlichen Grundgebetes scheint ihn aber nicht vorrangig zu interessieren, und wenn Origenes zweitens seine Gebetstheologie in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit einer von außen herangetragenen Infragestellung christlicher Praxis entfaltet, geschieht das nicht primär im Gegenüber zum Judentum. Dieser Beitrag will aber aufzuweisen versuchen, dass Origenes einen essentiellen Beitrag zur gestellten Frage leistet, obwohl sich sein Werk zunächst gegen die Einordnung in ihre thematischen Koordinaten zu sperren scheint.

⁴ Die Schrift des Origenes »Über das Gebet« besteht aus zwei Hauptteilen, deren erster (PE 3–17) von allgemeinen Fragen handelt; der zweite (PE 18–30) legt das Vaterunser aus.

⁵ Zum liturgiehistorischen Kontext von PE 12,2 (GCS 2, 325,3–5) s.u. 2.1. »Der Ausdruck ἡ συνήθως ὀνομαζομένη εὐχή scheint auf eine Art Offizium hinzuweisen. Jedenfalls handelt es sich um ein bestimmtes, wenn auch nicht inhaltlich im Sinne eines Gebetstextes festgelegtes Gebet ...« (Gessel, *Theologie*, 134f.). Ähnlich wie Origenes hier deutlich macht, dass der Vollzug dieses Gebetes mindestens dreimal an jedem Tag Pflicht sei (οὐκ ἔλαττον τοῦ τρις ἐκάστης ἡμέρας ἐπιτελεῖσθαι ὀφείλουσα), spricht er am Ende der beinahe kasuistischen Äußerungen über die Gebetshaltung im Anhang der Schrift davon, dass »wir das schuldige Gebet darbringen (ἀποδοῦναι τὴν ὀφειλομένην εὐχήν).« (PE 31,2 [GCS 2, 396,19])

⁶ PE 12,2 (GCS 2, 325,5–19). Origenes benennt die Tageszeiten mit Hilfe biblischer Zitate und Anspielungen: Apg 10,9.11 für die sechste Stunde; Ps 5,4 für den Morgen; Ps 140 (141) 2 für den Abend; Ps 118 (119) 62 und Apg 16,25 für die Mitte der Nacht.

Gebet verbundene Kniebeugung;⁷ darüber hinaus kennt er die Orantenhaltung der ausgestreckten Hände und emporgerichteten Augen.⁸

Ausführlicher als mit diesen überkommenen Elementen einer äußeren Gebetsordnung befasst sich Origenes mit den *inneren Formgesetzen christlichen Betens*. Wie weit die wiederholt eingeschränkte Regel, dass »man zu keinem Geschaffenen, auch nicht zu Christus selbst, sondern allein zum Gott und Vater aller zu beten hat«,⁹ für Origenes auch jenseits des institutionalisierten Betens Geltung besitzt, ist angesichts verschiedener Beispiele abweichender Praxis nicht klar auszumachen.¹⁰ Bemerkenswert ist jedenfalls die Struktur, in der Origenes das Gebet entfaltet wissen will: als vier schriftgemäße »thematische Elemente (τόποι) ..., nach denen jeder das Gebet gestalten soll«, nennt er einleitende »Verherrlichungen (δοξολογίαι) Gottes durch Christus, der mitverherrlicht wird, im Heiligen Geist, der mitbesungen wird. Danach soll jeder gemeinsame Danksagungen (εὐχαριστίαι) anschließen.« Darauf folgt ein Sündenbekenntnis (ἐξομολόγησις), das seinerseits aus Anklage und Vergebungsbitten besteht; als viertes hält Origenes die »Bitte (αἴτησις) um das Große und Himmlische sowohl in eigenen als auch in allgemeinen (Anliegen)«¹¹ für

⁷ Zur Gebetsostung vgl. PE 32 (GCS 2, 400f.) und HomNum 5,1 (GCS 7, 26,17f.); zur Interpretation dieser und weiterer Belege u. a. aus Tertullian und Klemens vgl. zuletzt Wallraff, Ursprünge. Zur Kniebeugung vgl. HomNum 5,1 (GCS 7, 26,16) und PE 31,3 (GCS 2, 396,21–24), ferner HomRi 2,3 (GCS 7, 475,18). Klemens erwähnt sie nicht; Tertullian gibt dagegen genaue Anweisungen; vgl. von Severus, Gebet, 1228.

⁸ PE 31,2 (GCS 2, 396,11–15). Zur von Origenes nicht übernommenen platonischen Begründung dieser Haltung bei Klemens von Alexandrien vgl. von Severus, Gebet, 1216f.; zum weiteren Umfeld (Justin, Tertullian, Cyprian etc.) vgl. ebd. 1230–1232. Bei Origenes vgl. ferner CoJoh 28,5 §36f. (GCS 4, 394,31–395,3) und Dial. 20 (SC 67, 94,6–11). Es würde den gegebenen Rahmen sprengen, die übertragene Deutung der oben genannten Elemente im Kontext der zitierten Stellen detailliert darzustellen; vgl. die bei Bellis, Levantes, verstreuten Beobachtungen, sowie Saxer, Mains, hier v. a. 352–357.

⁹ PE 15,1 (GCS 2, 333,26–28); unmittelbar anschließend betont Origenes die Gebetsmittlerschaft Christi, des Hohenpriesters. A fortiori gilt diese Regel für die eucharistische Prosphora; vgl. Dial. 4 (SC 67, 62,24–27). Die Verehrung (θεραπεύειν) gilt dagegen dem »einen Gott ..., dem Vater und dem Sohn« (CC 8,12 [SC 150, 200,16f.]); auch diesen Gedanken vertieft Origenes in weiterer Folge trinitarisch: »Wir verehren (σεβόμεν) daher den einen Gott und seinen einen Sohn ..., indem wir dem Gott des Alls die Gebete durch seinen Eingeborenen darbringen (προσάγοντες ... τὰς εὐχάς); ihm bringen wir sie zuerst dar, wobei wir ihn ... bitten, als Hoherpriester unsere Gebete und Opfer und Bitten dem Gott über allem darzubringen.« (CC 8,13 [SC 150, 202,18–24]) Leicht modifiziert vgl. CC 8,26 (SC 150, 232,17–22); ferner CC 5,4 (SC 147, 20,19–22,22) und CC 7,46 (SC 150, 122–124,6–10; vgl. dazu aber auch Anm. 10). Zu »Lobgesängen (ὕμνοι) an den einen Gott über allem und seinen eingeborenen Gott Logos« vgl. CC 8,67 (SC 150, 328,12f.). Trinitarisch (διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι) beginnt und endet auch die Gebetsbeschreibung von PE 33,1 (GCS 2, 401,15f.25f.).

¹⁰ Belege für Ausnahmen z. B. bei M. Borret zu CC 5,4 (SC 147, 22f., Anm. 1); zum Problem vgl. auch Riggi, Tipi. In CC 7,46 (SC 150, 122,6–9) verteidigt Origenes ausdrücklich die von den Verständigeren abweichende Frömmigkeitspraxis der ἰδιώται; vgl. Perrone, Prayer, 10f.

¹¹ Zum Rekurs auf das wiederholt zitierte Agraphon vgl. Anm. 13.

angebracht, bevor »nach alledem das Gebet mit einer Verherrlichung (δοξολογία) Gottes durch Christus im Heiligen Geist aufhören soll.«¹²

Wenn Origenes in der zitierten Gebetsanweisung »das Große und Himmlische« als Gegenstand der Bitte nennt, spielt er auf ein Agraphon an, das für ihn geradezu eine *Maxime christlichen Betens* ist.¹³ Der Einleitung der Schrift *Über das Gebet* zufolge ist nämlich der Inhalt des Gebetes noch vor der rechten Haltung das identitätsstiftende Charakteristikum christlichen Betens.¹⁴ Dabei ist bemerkenswert, dass Origenes nicht nur das Agraphon selbst, das nach älteren und jüngeren Zeugnissen nur von »Großem« spricht,¹⁵ in einer um das »Himmlische« erweiterten Fassung zitiert; in der systematischen Darstellung definiert Origenes den derart beschriebenen Inhalt dann hermeneutisch: als das »Kleine und Irdische«, welches nach dem Agraphon denen hinzugegeben wird, die um das Große und Himmlische bitten, identifiziert er »im Vergleich mit dem Wahren und Intellegiblen das Symbolische und Vorausbildliche (τὰ συμβολικὰ καὶ τυπικὰ)«; die von Origenes angeredeten Christen, »die Pneumatiker sein wollen«, sollen freilich »durch die Gebete um das Himmlische und Große bitten«. ¹⁶ Vom Gebet um das Kleine und Irdische dagegen will er ausdrücklich »abbringen, die nach dem geistigen Leben und dem (Leben) in Christus verlangen«; handelt es sich dabei doch bloß um Vorausbilder (τύποι) des Mystischen,

¹² PE 33,1 (GCS 2, 401,10–26). Obwohl Origenes anschließend biblische Beispiele für die einzelnen Teile eines derartigen Gebetes gibt, bleibt zu fragen, wie weit seine Zeitgenossen imstande waren, dieses anspruchsvolle Programm zu realisieren.

¹³ Die Auseinandersetzung mit dem Agraphon durchzieht nicht nur als roter Faden die allgemeine Erörterung über das Gebet von der Einleitung (PE 2,2 [GCS 2, 299,19–21]) bis zum letzten Satz (PE 17,2 [GCS 2, 339,29]) des ersten Teiles der diesem Thema gewidmeten Schrift (vgl. ferner PE 14,1 [GCS 2, 330]; PE 16,2 [GCS 2, 336f.]) und verbindet diesen mit der anschließenden Auslegung des Vaterunsers (PE 21,1 [GCS 2, 345,11f.]; PE 27,1 [GCS 2, 363,29]) und dem Nachtrag PE 33,1 (GCS 2, 401,24f.); Zitate und Anspielungen finden sich auch sonst bei Origenes; vgl. FragmPs 4,4 (PG 12, 1141 C 12–14; zur Authentizität vgl. Devreesse, Commentateurs, 9); FragmPs 118 (119) 145 (SC 189, 420,4.13); CoMt 16,28 (GCS 10, 571,17–22); CoMt 16,29 (GCS 10, 574,30–32); FragmLk 172 (GCS 9, 299,5; modifiziert); FragmLk 173 (GCS 9, 299,5f.; leicht modifiziert); CoJoh 28,4 §25 (GCS 4, 393,4f.); CC 7,44 (SC 150, 120,45–47; modifiziert). FragmPs 19 (20) 6 (PG 12, 1248 B 12f.) und FragmPs 141 (142) 2 (PG 12, 1665 C 8) sind in ihrer Authentizität nicht gesichert.

¹⁴ Die Frage nach beidem, Inhalt und Haltung des Gebetes, bezieht Origenes aus Röm 8,26: τὸ μὲν οὖν ἕτερον τούτων, λέγω δὴ τὸ ὁ δεῖ, οἱ λόγοι εἰσι τῆς εὐχῆς, τὸ δὲ καθὸ δεῖ ἡ κατάστασις τοῦ εὐχομένου. (PE 2,2 [GCS 2, 299,17f.]; vgl. auch schon PE 2,1 [GCS 2, 299,10–16]).

¹⁵ Vgl. Klemens, strom. 1,24 §158,2 (GCS 2, 100,1f.); Eusebius, CoPs 16 (17) 1 (PG 23,160 C 10f.; zur Authentizität vgl. Devreesse, Commentateurs, 97). Ambrosius, ep. 23 (36) 3 (CSEL 82/1, 169,22f.) ist mit der erweiterten Fassung vermutlich von Origenes abhängig. Für entferntere Anklänge an das »Himmlische« vgl. zwar Resch, Agrapha, 112; gegen die Ursprünglichkeit dieses zweiten Teiles spricht aber, dass Klemens, strom. 4,6 §34,6 (GCS 2, 263,24–26) die ἐπουράνια nicht kennt und statt dessen die βασιλεία τῶν οὐρανῶν (!) mit den μεγάλα des ersten Teiles identifiziert.

¹⁶ PE 14,1 (GCS 2, 330,7–20; zum Teil konjiziert).

zu dem Origenes die Christen auffordern will.¹⁷ Origenes charakterisiert das Profil christlichen Betens also in den Kategorien seiner exegetischen Hermeneutik; »hat doch auch das, was bei einer Untersuchung, die vom höheren Sinn ausgeht, zum Vorschein kommt, den Vorzug gegenüber der Wohltat, die den Betenden nach dem Wortlaut offensichtlich zuteil geworden ist.«¹⁸ Dass mit diesem Gebet selbstverständlich eine entsprechende Praxis korrespondieren muss, kann hier nur angedeutet werden; es sei aber angemerkt, dass Origenes auch diesem in der altkirchlichen Literatur rezipierten philosophischen Topos sokratisch-platonischer Provenienz seine spezifische Note gibt.¹⁹

Trotz dieser spiritualisierenden *Hermeneutik des Gebetes* besteht Origenes auf der Notwendigkeit des praktischen Gebetsvollzuges. Dessen Bedeutung für die christliche Identität betont er gleich am Anfang der Schrift *Über das Gebet*, wo er sich ausdrücklich gegen die Auffassung wendet, das Gebet sei unnötig. »Diese Ansicht vertreten jene, welche das sinnlich Wahrnehmbare gänzlich abschaffen und weder Taufe noch Eucharistie brauchen; sie denunzieren die Schriften, als ob sie auch dieses Beten nicht wollten, sondern etwas in seiner Bedeutung anderes lehrten.«²⁰ Angesichts der bekannten Tendenz des Origenes zur Relativierung sinnlich wahrnehmbarer Vollzüge der Liturgie zugunsten der dahinterliegenden intellegiblen Realität kommt diesem Zeugnis besonderes Gewicht zu, zumal Origenes an anderer Stelle dieselbe Trias von Gebet, Eucharistie und Taufe als Beispiele für »kirchliche Bräuche (*ecclesiasticae observationes*)« aufzählt, »die zwar von allen notwendigerweise zu vollziehen sind, deren Bedeutung aber nicht allen zugänglich ist.«²¹ Über die im Kontext gegebenen wertvollen liturgiehistorischen Andeutungen hinaus ist dieser Text insofern hermeneutisch höchst bedeutsam, als Origenes hier Eigen-

¹⁷ PE 13,4 (GCS 2, 328,4–9); vgl. auch PE 16,2 (GCS 2, 336,21–26). Zum Zusammenhang mit den alttestamentlichen Vorausbildern s. u. 3.3.

¹⁸ ... προκρινόμενων τῶν ἀπὸ τῆς ἀναγωγῆς μετ' ἐξετάσεως παρισταμένων τῆς ἐμφαινομένης κατὰ τὴν λέξιν γεγονέναι τοῖς προσευξαμένοις εὐεργεσίας. (PE 13,4 [GCS 2, 328,11–13])

¹⁹ Vgl. v. a. PE 12,2 (GCS 2, 324,25–325,3): aufgrund der »Werke der Tugend und der Erfüllung der Gebote« kann man das »ganze Leben des Heiligen ... ein einziges großes Gebet nennen«. Zum Hintergrund und zum origenischen Profil dieses Motivs vgl. von Stritzky, Studien, 121–125, sowie Monaci Castagno, Invito. Zur Verknüpfung mit der Gebetsmaxime des Agraphons vgl. PE 13,4 (GCS 2, 328,8–10): »Jedes Gebet um das vorher dargelegte Geistige und Mystische wird immer (nur) von einem vollbracht, der »nicht nach dem Fleisch kämpft« (vgl. 2 Kor 10,3), sondern »im Geist die Werke des Leibes tötet« (vgl. Röm 8,13).«

²⁰ PE 5,1 (GCS 2, 308,18–22); zum Kontext vgl. auch unten 1.3. Die Argumentation mit der Schrift macht die im weitesten Sinne christliche Provenienz der Gegner deutlich. »Offensichtlich will Origenes die Ansichten von christlichen Sekten und Häretikern widerlegen und nicht, wie er selbst sagt, die der bloßen Atheisten. Diese Häretiker dürften in den Reihen derer zu suchen sein, die man allgemein als Gnostiker bezeichnen kann ...« (Gessel, Theologie, 151); zur näheren Identifikation vgl. ebd. Anm. 12.

²¹ HomNum 5,1 (GCS 7, 26,14–16). Kniebeugung und Gebetsostung stehen hier sogar an der Spitze.

heiten der kirchlichen Liturgie genauso als Träger eines verborgenen Sinnes und göttlicher Mysterien behandelt wie zuvor biblische Vorschriften des alttestamentlichen Kultes;²² noch Irenäus von Lyon behielt dagegen den Begriff *observantiae* nämlich dem alttestamentlichen Kult vor.²³ Die Entscheidung, die allegorische Methode der Schrifterklärung auch auf den Gottesdienst der Kirche anzuwenden, ist eine liturgietheologische Weichenstellung, welche den größten Teil späterer östlicher und westlicher Liturgieerklärung überhaupt erst ermöglicht.²⁴

An beiden genannten Stellen spricht Origenes eindeutig von einem institutionalisierten Gebetsvollzug, der erst dadurch zum *Ausgangspunkt von Allegorese* werden kann, dass sich sein überkommener Sinn den zeitgenössischen Gläubigen nicht mehr ohne weiteres erschließt.²⁵ Institutionalisiert ist für Origenes freilich in erster Linie die äußere Form und die innere Struktur des Gebetes, nicht aber ein fixierter Gebetstext.

Schließlich ist zu bedenken, dass Beten für Origenes aus fundamentalen ekklesiologischen und kosmologischen Gründen nicht Privatsache von einzelnen sein kann. Eine im strikten Sinn *gemeinschaftsbildende Funktion des Gebetes* lässt sich bei ihm zwar nicht feststellen; dennoch sieht er den kirchlichen Vollzug in einem umfassenden Rahmen:²⁶ wenn Origenes den »Nutzen« und den »Vorzug« der Kirche als Versammlungsort der Gläubigen für das Gebet darstellt, spricht er von einer »doppelten Gemeinde, der von Menschen und der von Engeln«; sie komme zustande, »wenn mehrere in rechter Weise zur Verherrlichung Christi zusammengekommen sind.«²⁷

²² Zur »doppelten Exegese« von Schrift und Liturgie bei Origenes vgl. Studer, *Exegese*, und id., *Esesi*.

²³ Zu haer. 4, 17,1 (FC 8/4, 124,21; 126,3) vgl. Bornert, *Commentaires*, 60f. mit Anm. 3.

²⁴ Das Beispiel des Theodor von Mopsuestia zeigt, dass sogar Antiochener, welche die allegorische Methode in der Schrifterklärung ablehnten, in der Liturgieerklärung darauf zurückgriffen. Zur kritischen Würdigung der allegorischen Liturgieerklärung vgl. jetzt umfassend Meßner, *Hermeneutik*.

²⁵ Zur Deutung der äußeren Form des christlichen Gebetsvollzuges bei Origenes vgl. Gessel, *Theologie*, 128–136.

²⁶ Zu PE 28,3 (GCS 2, 377,11–16: ἐν θεάτρῳ ἔσμεν κόσμου καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων [vgl. 1 Kor 4,9?]) vgl. Perrone, *Discorso*, 28f.; zu den »dimensioni corali« und ihrem umfassenden theologischen Rahmen vgl. jetzt id., *Dinamiche*, 130–133.

²⁷ PE 31,5–7 (GCS 2, 398–400; hier v.a. 398,14f.24–28; 400,18–20); vgl. aber relativierend Simonetti, *Origene*, 95: »Non è certo un caso che proprio in questa estrema parte di PE si legga il più vistoso accenno di carattere comunitario«. PE 11,1 (GCS 2, 321,15–18) stellt die »recht Betenden« in die Gemeinschaft der Engel und der »Seelen der früher entschlafenen Heiligen«. Zur Gebetshilfe der Entschlafenen vgl. auch HomJos 16,5 (GCS 7, 399,14f.); zur Vermittlung des Gebetes durch einen Engel vgl. auch HomNum 11,9 (GCS 7, 93,8f.).

1.2 Gebet und Schriftverständnis: Zur hermeneutischen Identität christlicher Exegese

Gebet ist nach Origenes *konstitutiv für den methodischen Vollzug und die hermeneutische Identität christlicher Exegese*. Im Brief an seinen Schüler Gregor hält er diesen zum Lesen der göttlichen Schriften an; die Anweisungen für die Suche nach dem den Vielen verborgenen Sinn gipfeln in der Feststellung:

Am nötigsten nämlich ist das Gebet um das Verständnis des Göttlichen; um dazu zu ermuntern, sagte der Erlöser nicht nur: »Klopft, und es wird euch geöffnet werden!«, und: »Sucht, und ihr werdet finden!«, sondern auch: »Bittet, und es wird euch gegeben werden!« (Mt 7,7; Lk 11,9).²⁸

Diese prinzipielle Aussage wird durch den Blick auf die exegetische Praxis des Origenes selbst bestätigt: Das Gebet erweist sich als *inneres und äußeres Strukturelement der origenischen Schriftauslegung*. Diese enge Verbindung von Gebet und Exegese beschränkt sich nicht auf die äußere Einbettung der Homilien in einen Wortgottesdienst, in welchem die Predigt unmittelbar in das Allgemeine Gebet mündete, worauf Origenes immer wieder bezugnimmt, wenn er gegen Ende seiner Homilien zum Gebet auffordert.²⁹ Das Gebet als inneres Moment der Exegese selbst zeigt sich auch nicht nur in den Schlussdoxologien seiner Homilien, die bei Origenes oft eine persönliche Note erhalten, bevor sie in einen formelhaften Schluss münden.³⁰ Während der Gebetsschluss nämlich von Anfang an zur literarischen Gattung gottesdienstlicher Predigt gehört,³¹ integriert Origenes noch ein weiteres Gebetselement in seine Schriftauslegung, das nicht als vorgegebenes Gattungsmerkmal in seiner Bedeutung relativiert werden kann, sondern ein persönliches Anliegen des Origenes widerspiegelt: an vielen Stellen der gottesdienstlichen Homilien und gelegentlich sogar der Kommentare und anderer gelehrter Schriften praktiziert Origenes das Gebet als konstitutives Element der Erschließung des rechten Verständnisses vor allem kryptischer Bibelstellen.³² Man wird darin wohl mehr als ein bloß rhetorisches

²⁸ Ep. Gr. 4 (FC 24, 220,10–16).

²⁹ Vgl. Nautin, Einl. SC 232 (HomJer) 108 mit Anm. 2; Schütz, Gottesdienst, 136–142.

³⁰ Mit Recht sieht von Severus darin eine »spontane und persönliche Antwort auf den lebendigen Anruf durch den Herrn in der Schrift« (Gebet, 1218, mit Belegen); für einige Beispiele vgl. auch Hamman, Gebete, 77–82, ausführlicher vgl. Sheerin, Role, 206–213. Zur Schlussdoxologie der Homilien vgl. Crouzel, Doxologies; umfassende Erhellung ihrer Funktion und Bedeutung ist demnächst von Gian-Enrico Rossi, Bibel und Gebet in den Predigten des Origenes (Diss. Sonderforschungsbereich Jena/Univ. Heidelberg [Prof. C. Marksches]) zu erwarten.

³¹ Vgl. Crouzel, Doxologies, 95, mit Hinweis auf die Secunda Clementis, die Paschahomilie des Melito von Sardes und die Homilie des Klemens von Alexandrien *Quis dives salvetur*.

³² Belege aus den Homilien sind Legion; vgl. Marksches, Erwägungen, 47 mit Anm. 35; Perrone, Preghiera, 367; von Severus, Gebet, 1217f.; Sheerin, Role, hier v. a. 204–206; am ausführlichsten vgl. jüngst Lefebvre, Keuze, 74–86. Das rechte Verständnis der Schrift ist für Origenes auf das Gebet sowohl des Predigers als auch seiner Gemeinde angewiesen. Es ist bemerkenswert, dass

Lippenbekenntnis sehen dürfen, welches die jeweils folgende Auslegung mit der Autorität jener göttlichen Instanz legitimieren soll, die anlässlich ihres Zustandekommens angerufen wird; vielmehr zeigt sich das Gebet als theologisch ernstzunehmendes Moment christlicher Schrifterklärung. Insofern Origenes gerade um die Erkenntnis jenes höheren, geistigen Schriftsinnes betet, welcher für ihn das christliche Verständnis der Bibel auszeichnet, stiftet dieses Gebet für die Christen hermeneutische Identität.³³

Als Zwischenbilanz lässt sich festhalten, dass die *identitätsstiftende Funktion des Gebetes* für Origenes nicht im äußerlich-formalen Vollzug, sondern in seinem inneren Zusammenhang mit der biblischen Hermeneutik besteht.³⁴ Christliche Identität wird bei Origenes in der Wechselwirkung von Gebet und Schriftverständnis konstituiert; entscheidend ist dabei das geistige Verständnis. Wie die übertragene Erklärung und damit der entscheidende Schritt der Bibelauslegung des Origenes dem Gebet des Predigers oder Kommentators und seines Auditoriums entfließt und in die Doxologie mündet, trägt auch umgekehrt das von Origenes geforderte Gebet die hermeneutischen Züge seiner geistigen Exegese.³⁵

1.3 Gebet und Apologetik: Zur Außenseite der Identität

Anders als die beiden anderen im 3. Jahrhundert entstandenen Traktate über das Gebet aus der Feder der Nordafrikaner Tertullian und Cyprian entwickelt Origenes seine Gebetstheologie in ausdrücklicher *Abgrenzung von zeitgenössi-*

Origenes dieses Gebet auch in seine Bibelkommentare und sogar in apologetische (CC) und systematische Schriften (PA) integriert (Belege bei Sheerin, *Role*, 202, Anm. 7; Perrone, *Preghiera*, 368f.).

³³ Die Angewiesenheit auf das Gebet gilt selbstverständlich auch für die Erschließung des Vaterunser: Mit der ganzen Problematik des Gebetes bedarf nämlich auch die Erklärung der »in den Evangelien aufgeschriebenen Gebete« für Origenes der Erleuchtung durch den trinitarischen Gott, weshalb er auch »als Mensch ... betet und bittet, vor der Darlegung über das Gebet den Geist zu erlangen, damit uns eine ganz vollständige und geistige Darlegung gegeben wird.« (PE 2,6 [GCS 2, 303,17–304,1])

³⁴ Das für Origenes wichtige Thema der »Anbetung in Geist und Wahrheit« (vgl. Joh 4,23f.) kann hier übergangen werden, da προσκυνεῖν ein völlig anderer Vollzug als εὐχέσθαι ist; darum kommt προσκυνεῖν auch nicht in der terminologischen Klärung vor, die Origenes im Anschluss an 1 Tim 2,1 vornimmt; vgl. PE 14,2–5 (GCS 2, 330–333). Die anbetende Gottesverehrung (προσκυνεῖν) problematisiert Origenes in der Gebetsschrift nur in PE 15,3 (GCS 2, 335,3–15) und beiläufig in PE 29,10 (GCS 2, 386,9), obwohl er sich sonst gerne mit dem Thema auseinandersetzt: zu Joh 4,24 bei Origenes vgl. Poffet, *Méthode*, 190–202; Lettieri, *Spirito*, 50–67; Ferraro, *Spirito*, 56–61.

³⁵ Allgemein s.o. 1.1; zum Vaterunser s.u. 2.2.

schen Anfragen an Theorie und Praxis der Christen.³⁶ Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Origenes die Notwendigkeit des Gebetes gegenüber Enthusiasten verteidigte, welche die alexandrinische Relativierung des Gebetes bis zur Auffassung von seiner völligen Unnötigkeit übertrieben.³⁷ Origenes rechtfertigt das Gebet aber auch gegenüber Kritik, die von außen an die christliche Auffassung vom Gebet herangetragen wurde.³⁸ Obwohl also die Identität christlichen Betens in Frage steht, ist die davon ausgelöste umfangreiche Auseinandersetzung um dessen Sinn und Inhalt im ersten Teil der Schrift *Über das Gebet* unter der Perspektive der hier verfolgten Fragen kaum relevant: Erstens entfaltet Origenes seine Gebetstheorie nicht in Opposition zum Judentum;³⁹ im Auftrag seines Mäzens Ambrosius setzt er sich vielmehr mit philosophischer Kritik auseinander, die vor dem Hintergrund der Lehre von Vorsehung und Vorherbestimmung die Sinnhaftigkeit vor allem des Bittgebetes in Abrede stellte.⁴⁰ Seine bedeutenden Darlegungen über den freien Willen und die Rolle der Gnade brauchen hier darum umso weniger weiterverfolgt werden,⁴¹ als zweitens das Vaterunser nur eine marginale Rolle spielt, wenn Origenes im

³⁶ Vgl. Simonetti, Origenes; auch Klemens, strom. 7,7 §35–49 (GCS 3, 27–37) gehört zu den systematischen Untersuchungen über das Gebet.

³⁷ Zu PE 5,1 (GCS 2, 308,18–21) s.o. 1.1. Wie Klemens zeigen wollte, dass »der Gnostiker nicht nur an gewissen Festen und bestimmten Tagen, sondern mit seinem ganzen Leben ... Gott die Ehre erweist« (strom. 7,7 §35,3 [GCS 3, 27,14–18] u.ö.), so stellt Origenes dem »gewöhnlich sogenannten Gebet« das »ganze Leben des Heiligen« gegenüber; zu PE 12,2 s.o. Anm. 19.

³⁸ S.u. Anm. 40.

³⁹ S.u. 3.1 und 3.2.

⁴⁰ In PE 5,1 (GCS 2, 308,3–15) differenziert Origenes drei Gruppen derer, »welche meinen, dass nichts durch die Gebete erreicht werde, und deswegen behaupten, das Beten sei überflüssig«; in PE 5,6 (GCS 2, 311,8–13) zitiert er aus dem Brief des Ambrosius auch zwei ihrer Argumente. Im unmittelbaren historischen Umfeld des Origenes sind derartige Gedanken z.B. bei Maximus von Tyrus bezeugt; dazu und zu anderen spätantiken Gebetstheorien vgl. z.B. von Severus, Gebet, 1145–1152; Pépin, Prière, hier v.a. 122–124; von Stritzky, Studien, 70–125; Bendinelli, Tradizione; Löhr, Argumente. Origenes selbst spricht an anderer Stelle von den »Epikureern, welche die Vorsehung ganz aufheben, und den Peripatetikern, welche behaupten, dass Gebete ... nichts erreichen« (CC 2,13 [SC 132, 25–28]). Zur im weiteren Sinn gnostischen Rezeption derartiger Ideen im Umfeld der christlichen Gemeinde vgl. auch Anm. 20. Es scheint übrigens, dass der konkrete Anlass im zweiten Teil der Schrift aus dem Horizont schwindet (zu den Gegnern dieses Teiles s.u. Anm. 43), wo Origenes auch allgemein von den Lesern dieser Schrift spricht; vgl. PE 28,4 (GCS 2, 377,24f.). Zur Wiederkehr apologetischer Motive der Auftragschrift »Über das Gebet« aus der caesarensischen Frühzeit in der späten Apologie »Gegen Kelsos« vgl. Perrone, Prayer.

⁴¹ Neben den Angaben von Anm. 40 vgl. auch Gessel, Studien, 149–171; van der Eijk, Verteidigung; für eine allgemeine Darstellung mit umfassender Bibliographie vgl. Perrone, Arbitrio, sowie id., Provvidenza, und Studer, Grazia. Der Hinweis auf die göttliche Gnade, der die antike Philosophie von der christlichen Theologie trennt, stellt übrigens ein wichtiges Bindeglied zwischen der allgemeinen gebetstheologischen Abhandlung und der Auslegung des Vaterunsers dar; vgl. von Stritzky, Studien, passim (vgl. Register ebd. 206 s.v. Gnade).

ersten Teil der Schrift *Über das Gebet* fundamentale Probleme des Gebetes diskutiert.⁴² Obwohl in der Auslegung des Herrengebetes im zweiten Teil derselben Schrift selbstverständlich einzelne Elemente der allgemeinen Erörterung wiederkehren,⁴³ kommt umgekehrt dem Vaterunser als solchem in der Gebets-theorie des Origenes keine konstitutive Bedeutung zu.⁴⁴

⁴² In der allgemeinen Apologie christlichen Betens (PE 1–17) kommt Origenes überhaupt nur dreimal auf Elemente des Vaterunser zu sprechen, nämlich um die Gebetsanrede an den Vater zu begründen (zu PE 15,1 [GCS 2, 334,2–4] s.o. Anm. 9), und um auf die Notwendigkeit der Vergebung hinzuweisen (PE 8,1 [GCS 2, 317,2–4]; PE 9,1 [GCS 2, 317,30]).

Von Stritzky, Studien, 37–39, weist darauf hin, dass bereits *Irenäus von Lyon* Elemente des Vaterunser in apoletischem Zusammenhang verwendet. Dabei steht freilich nicht das Herrengebet selbst zur Debatte; vielmehr dient die Vergebungsbitte von Mt 6,12 in haer. 5, 17,1 (FC 8/5, 138 = SC 153, 222) als Argument gegen die gnostische oder markionitische Unterscheidung des neustamentlichen Vatergottes vom alttestamentlichen Demiurgen. *Klemens von Alexandrien* stellt die Anrede des Vaterunser in den Dienst derselben Polemik; zu paed. 1,8 §73,1 (GCS 1, 132,24–28) vgl. von Stritzky, Studien, 43. Bei *Origenes* findet sich – allerdings in anderem Kontext und mit anderen Argumenten – ebenfalls ein Hinweis auf jene, »welche die Gottheit zerteilen ... und meinen, der gute Vater unseres Herrn sei ein anderer neben dem Gott des Gesetzes« (PE 29,12 [GCS 2, 387,6–8]) und »die sich einen anderen Gott neben dem Schöpfer von Himmel und Erde erdichten.« (PE 29,13 [GCS 2, 387,19f.])

⁴³ Zum Agraphon s.o. Anm. 13. PE 22,5 (GCS 2, 349,16–23) greift ausdrücklich auf die Theorie des unablässigen Gebetes zurück; die Beispiele ließen sich vermehren.

Es ist bemerkenswert, dass im zweiten Teil unter der Hand die Adressaten gewechselt zu haben scheinen: Gelegentliche Polemik richtet sich in der Vaterunsererklärung weniger gegen die Leugner der Sinnhaftigkeit christlichen Betens als gegen Anthropomorphiten (vgl. PE 23 [GCS 2, 350–353]), explizit gegen Tatian (PE 24,5 [GCS 2, 356,6–25]), ferner auch gegen markionitische Auffassungen (zu PE 29,12 [GCS 2, 387,6–8] und PE 29,13 [GCS 2, 387,19f.] s.o. Anm. 42).

⁴⁴ Ein ähnliches Bild zeigt sich schon bei *Klemens von Alexandrien*: in dessen philosophisch inspirierter, systematischen Darstellung der Bedeutung des Gebetes für den (christlichen) Gnostiker (strom. 7,7 §35–49 [GCS 3², 27–37]) findet sich keine eindeutige Anspielung auf das Vaterunser (vgl. nur strom. 7,7 §49,6 [GCS 3², 37,10]: *παρὰ κυρίου καὶ ἄ γρη αἰτεῖσθαι μαθῶν*), obwohl er dieses in anderem Zusammenhang wiederholt zitiert; vgl. von Stritzky, Studien, 39–47 (inwiefern freilich »kommt bei Klemens zum Ausdruck, dass dem Vaterunser als dem vom Herrn gelehrt Gebet eine besondere Stellung im Gebetsleben der Christen zukommt?« [ebd. 47]). Auch wo er sich über das überkommene dreimal tägliche Gebet der Christen äußert, fehlt jeglicher Hinweis auf das Vaterunser (vgl. strom. 7,7 §40,3 [GCS 3² 30,28f.]); zum Verständnis der »gleichen Gebete« in diesem Zusammenhang vgl. A. Le Boulluec, SC 428, 144, Anm. 1. Statt dessen erwähnt Klemens »Gebete und Lobeshymnen, Lesung der Schriften vor dem Mahl, Psalmen und Hymnen während des Mahles und vor dem Hinlegen, aber auch wiederum Gebete während der Nacht.« (strom 7,7 §49,4 [GCS 3² 37,3–6]). Auch die *Origenes* zugeschriebene HomPs 36 (37) 5,1 (SC 411, 226,39–41) assoziiert in ähnlicher Weise »Psalmen, Hymnen und geistige Gesänge« (vgl. Kol 3,16) mit dem Gebet, zu welchem die Christen »häufig den Mund öffnen«.

2. Gebet und Exegese: Vaterunser und christliche Identität bei Origenes

2.1 Das Vaterunser als identitätsstiftender Gebetsvollzug?

Zum liturgiegeschichtlichen Umfeld des origenesischen Schweigens

Die ausführliche Erklärung des Vaterunsers im zweiten Teil der Schrift *Über das Gebet* illustriert zwar die hohe Bedeutung des Herrengebets für Origenes; dass man dahinter einen *liturgischen oder auch nur einen institutionell geregelten privaten Vollzug* zu suchen habe, lässt sich aus dem Werk des Origenes allerdings genausowenig wahrscheinlich machen wie aus den Zeugnissen seiner Zeit.⁴⁵ Es besteht kein Anlass für die Annahme, dass das Vaterunser zur Zeit des Origenes schon Bestandteil der palästinischen Eucharistiefeyer gewesen sei, wie es erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts die fünfte der Kyrill von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogen eindeutig belegt;⁴⁶ über einen Zusammenhang mit der Feier der christlichen Initiation lässt sich in seinem liturgiehistorischen Kontext ebenfalls nur spekulieren.⁴⁷ Die Auslegung des Vaterunsers in der

⁴⁵ Nach Denis-Boulet, Place, hat v. a. Vokes, Prayer, die ältesten Belege kritisch gesichtet. Wesentlich optimistischer vgl. zwar Rordorf, Prayer; kritischer vgl. zuletzt aber wieder Bradshaw und Leonhard in diesem Sammelband. Castellano, Oración, bleibt in den traditionellen Bahnen.

⁴⁶ Cat. myst. 5,11–18 (FC 7, 154–160). Zu Verwendung und Deutung des Vaterunsers in den spätantiken eucharistischen Liturgien vgl. Furberg, Pater, 1–62, und neuerdings Taft, History, 135–140 (vgl. schon id., Prayer). Im antiochenischen Bereich begann sich das Vaterunser nicht vor dem Ende des 4. Jhs. allgemein durchzusetzen; vgl. van de Paverd, Geschichte, 371–374; für einen Erklärungsversuch vgl. auch Cutrone, Prayer (in diese These, die sich u. a. auf Bahr [vgl. Anm. 56] beruft, würde sich gut fügen, dass die Thomasakten in eucharistisch-liturgischem Kontext möglicherweise vage auf das Vaterunser anspielen; vgl. ATH §29 [NTApo⁶ 2, 315 = AAap 2/2, 146 = Hg. Wright 1, 198f.]). Im alexandrinischen Bereich scheint es erst noch später in die eucharistische Liturgie eingedrungen zu sein; vgl. Vokes, Prayer, 258. Dass bereits Tertullian in seiner geistigen Deutung der Brotbitte eucharistische Obertöne anklingen lassen wollte, ist nicht unwahrscheinlich; differenziert dazu vgl. Dürig, Deutung, hier v. a. 77f. (arg tendenziös vgl. dagegen Bock, Brotbitte). Man kann zwar annehmen, »dass die Gläubigen beim Empfang des Sakramentes das Vaterunser sprachen, auch schon bevor es in den liturgischen Denkmälern als Teil der Liturgie erscheint.« (Jungmann, Sollemnia 2, 347; vgl. auch ders., Vaterunser, 628) Selbst wenn das Vaterunser im Gefolge seines Gebrauches als privates Kommuniongebet außerhalb der eucharistischen Liturgie in diese eingedrungen ist, stand dafür aber wohl eher die Vergebungs- als die Brotbitte Pate; vgl. Taft, History, 140–151, hier v. a. 148.

⁴⁷ Es ist zwar möglich, aber keineswegs gesichert, dass sich die Ausführungen Tertullians über das Herrengebet an Taufkandidaten richten (vgl. die bei von Stritzky, Studien, 49 referierten Forschungsmeinungen); für Cyprians Vaterunsererklärung lässt sich ein ähnlicher Sitz im Leben vermuten. Damit ist freilich noch lange nichts über eine rituelle Verwendung in der Initiationsliturgie gesagt, welche sich nur aus späteren Zeugnissen erschließen lässt (vgl. Schnurr, Hören, 51f.); zu dom. or. 9 s. u.

Bei Origenes selbst findet sich weder ein Hinweis darauf, dass das Vaterunser Gegenstand der katechumenalen Katechese gewesen sei, obwohl sich deren Inhalt recht genau eruieren lässt

offensichtlich rasch verfassten Gelegenheitschrift *Über das Gebet* setzt nicht notwendig eine katechetische Tradition voraus.⁴⁸ Schließlich muss auch offenbleiben, ob die von Origenes selbst ausdrücklich eingeschränkte und in seinem Umfeld auch sonst breit belegte Aufforderung zum täglich dreimaligen Gebet auf das Vaterunser zu beziehen sei;⁴⁹ der einzige fixe Anhaltspunkt dafür findet

(vgl. Auf der Maur/Waldram, *Illuminatio*, 52–67), noch dass es in der Kernfeier der Initiation selbst eine besondere Rolle gespielt habe; diese mündete ja in die Taufeucharistie, in welcher das Vaterunser bei Origenes noch nicht belegt ist (vgl. Anm. 46).

Aus der Stellung der Anweisung über das Vaterunser in der *Didache* zwischen den Bestimmungen über die Taufe (Did. 7 [FC 1, 118]) und die Eucharistie (Did. 9f [FC 1, 120–126]) lässt sich nicht sicher auf eine liturgische Abfolge schließen, da dazwischen auch vom Wochenfasten die Rede ist (Did. 8,1 [FC 1, 118]); ähnlich lose ist die Einbindung in ConstAp 7,24 (SC 336, 50–52). Auch aus dem Erzählfluss der *Thomasakten* – §144 (NTAp⁶ 2, 358 = AAAP 2/2, 250f. = Hg. Wright 1, 313) stellt das Vaterunser an die Spitze eines umfangreichen Gebetes des Apostels, welches zwischen der Belehrung des Vazan und seiner Taufe eingefügt ist – lässt sich nur mit erheblichem interpretatorischen Aufwand ein ritueller Zusammenhang mit der Feier der Initiation erschließen. Der erste sichere Beleg für eine Rezitation des Vaterunsers in der Tauffeier bleiben also die *Apostolischen Konstitutionen* 7, 45,1 (SC 336, 106); vgl. auch 3, 18 (SC 329, 158–160). Taft, *History*, 145–149, sieht einen Einfluss der ab dem späten 4. Jh. immer breiter belegten Verwendung des Vaterunsers in der Taufliturgie auf dessen Einführung die Eucharistiefeyer.

Sachlich ist die Ritualisierung der ersten Rezitation des den Getauften vorbehaltenen Herrengebetes eine Konsequenz jener von Origenes unübertrefflich formulierten, im Kern neutestamentlichen Auffassung, man könne sich die Vateranrede überhaupt nur aneignen, indem man »das ›Abbild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15) nachahmt und ›nach dem Bild des Schöpfers‹ (Kol 3,10) geworden ist«; so »werden die Heiligen als Abbild des Abbildes erfunden, das der Sohn ist, (und) nehmen die Sohnschaft (wie einen Abdruck) an« (εἰκῶν οὖν εἰκόνοσ οἱ ἄγιοι τυγχάνοντες, τῆς εἰκόνοσ οὐσῆσ υἱοῦ, ἀπομάττονται υἰότητα; PE 22,4 [GCS 2, 348,19–26]). Origenes weist in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich darauf hin, dass diese geistliche Wirklichkeit (vgl. PE 22,2f. [GCS 2, 347f.], mit Hinweis auf Röm 8,15.16f. und 1 Kor 12,3) ihren sakramentalen Ausdruck in der Taufe findet; er betont vielmehr den existentiellen Anspruch, »rechte Söhne zu werden« (PE 22,3 [GCS 2, 347,18f.]). Origenes formuliert auch als erster (vgl. Schlier, *παρρησία*, 882) den Gedanken von der spezifisch neutestamentlichen »Freiheit (παρρησία), Gott Vater zu nennen« (PE 22,1 [GCS 2, 346,18f.], der in der Taufkatechese ab dem späten 4. Jh. sehr wichtig wird (sachlich vgl. auch schon Cyprian, dom. or. 10 [CChr.SL 3A, 95], mit ausgesprochen antijüdischer Weiterführung) und in engem Zusammenhang mit der rituellen Rezitation des Vaterunsers in der Taufliturgie zu sehen ist; vgl. Coquin, *Thème*, sowie Leonhard in diesem Sammelband. Es ist allerdings nicht notwendig, schon Cyprian, dom. or. 9 (CChr.SL 3A, 94,133–145) in diesem Sinne zu interpretieren.

⁴⁸ Es ist signifikant, dass Origenes im katechumenalen Zusammenhang nie auf das Vaterunser zu sprechen kommt; vgl. Anm. 47.

⁴⁹ Zum täglichen Gebet im 3. Jh. vgl. Taft, *Liturgy*, 13–29, im Anschluss an Bradshaw, *Daily Prayer*, 47–71, jeweils mit Bibliographie.

Dass Origenes in der Vaterunserauslegung auf die allgemeine Darlegung über die Gebetszeiten (zu PE 12,2 [GCS 2, 325,3–5] s.o. Anm. 5–6) zurückgreift, ist gerade kein Indiz für die Rezitation des Vaterunsers: »Wir wollen also nicht meinen, dass wir gelehrt würden, zu einer bestimmten Gebetszeit Worte zu sprechen; vielmehr soll, wenn wir verstehen, was wir vorher über das unablässige Beten (vgl. 1 Thess 5,7) dargelegt haben, unser ganzes Leben als Gebet ohne Unterlass sprechen: ›Unser Vater, der in den Himmeln‹« (PE 22,5 [GCS 2, 349,16–20])

sich bekanntlich in der Weisung von Didache 8,2–3, »dreimal am Tag derart zu beten«. ⁵⁰ Die verschiedenen frühen Anweisungen über das tägliche Gebet lassen sich aber keineswegs zu einem stimmigen Gesamtbild harmonisieren; deshalb darf man die Angaben des Origenes auch nicht unkritisch im Licht der Gebetsanweisung von Didache 8 interpretieren. ⁵¹ Die Rezeption dieses Textes in den Apostolischen Konstitutionen lässt zwar wohl darauf schließen, dass diese Aufforderung im weiteren lokalen Umfeld der palästinischen Wirkungsstätte des Origenes mit einer gewissen Beständigkeit tradiert wurde; ⁵² damit ist aber noch nichts über die tatsächliche Verbreitung einer entsprechenden Gebetspraxis gesagt, die zudem nicht in der Liturgie der Gemeinde, sondern in der persönlichen Frömmigkeit anzusiedeln wäre.

Origenes selbst bezieht sich jenseits der Gebetsschrift nicht signifikant häufig auf das Vaterunser. ⁵³ Zwar spiegeln die weitgestreuten Anspielungen der altchristlichen Literatur auf einzelne Motive des Vaterunsers eine gewisse *Vertraut-*

Auch das Schweigen des *Klemens* über das Vaterunser ist möglicherweise signifikant; zu den drei »festgesetzten Stunden« in strom. 7,7 §40,3 (GCS 3² 30,28f.) vgl. Anm. 44. *Tertullian* bringt das Herrengebet ebenfalls nicht mit den biblisch legitimierten Gebetsstunden (vgl. or. 25 [CChr.SL 1, 272]; *ieiun.* 10,4 [CChr.SL 2, 1267]) in Verbindung, auch wenn er den Stellenwert des Vaterunsers für die Gebetspraxis der Christen höher zu veranschlagen scheint; bezeichnet er es doch als *legitima et ordinaria oratio ... quasi fundamentum accedentium desideriorum* (or. 10 [CChr.SL 1, 263]; vgl. ferner fug. 2,5 [CChr.SL 2, 1138]; *ieiun.* 15,6 [CChr.SL 2, 1274]). Wenn *Tertullian* im selben Zusammenhang die Bedeutung der Abfolge Vaterunser – Bittgebet in den Evangelien hervorhebt (vgl. ebd. in Anspielung auf Mt 7,7 // Lk 11,9; vgl. Joh 16,24: *post traditam orandi disciplinam, petite, inquit, et accipietis*), um von der Auslegung des Vaterunsers zur allgemeinen Erörterung über das Gebet überzuleiten, muss man darin nicht notwendig eine Anweisung zur rituellen Rezitation, sondern allenfalls eine Gebetsregel sehen; vgl. auch Anm. 56. Noch *Cyprian* verbindet das Vaterunser nicht ausdrücklich mit den drei Gebetszeiten (dom. or. 34–36 [CChr.SL 3A, 111–113]); die >TA< erwähnt es überhaupt nicht.

⁵⁰ FC 1, 118–120: οὕτω προσεύχεσθε (vgl. Mt 6,9); damit ist freilich nicht unbedingt eine wörtliche Rezitation des Vaterunsers gemeint; vgl. Anm. 56. Darüber hinaus ist klar, dass es sich dabei kaum um ein gemeinschaftliches Gebet gehandelt haben kann. Andere gelegentlich beigebrachte Zeugnisse für eine angebliche Verwendung des Vaterunsers sind nicht stichhaltig: Insofern die Bitte »Dein Wille geschehe« auch als Anspielung auf das Getsemani-Gebet Jesu (Lk 22,42) verstanden werden kann, muss man nämlich hinter dem morgendlichen Gebet des Apostels nach Thomasakten § 3 (NTApo⁶ 2,304 = AAAP 2/2, 102f. = Hg. Wright, 1, 173) keineswegs notwendig eine Institutionalisierung des Vaterunsers als Morgengebet sehen, zumal eine ähnliche Bitte in § 29 in völlig anderem Kontext auftaucht (vgl. Anm. 47). Der lose Bezug zum Vaterunser lässt sich aber problemlos erklären, wenn man dieses weniger als Formel denn als Mustergebet versteht.

⁵¹ Vgl. Bradshaw, *Prayer Morning*, 57f.

⁵² Vgl. ConstAp 7,24 (SC 336, 50–52). Hier kann nicht in die Diskussion um den schwierigen Ursprung dieser Kirchenordnungen eingetreten werden; vgl. z.B. den Forschungsbericht bei Steimer, 19f.120f.

⁵³ Vgl. Perrone, *Prière*, 213; zum in BiPa 3 (1980) 234f.299 dokumentierten Befund vgl. jetzt auch Leonhard in diesem Sammelband.

heit der frühen Christen mit dem Herrengebet wider;⁵⁴ da sich eine liturgische Verwendung dieses zentralen Gebetes in den ersten drei christlichen Jahrhunderten aber allenfalls postulieren lässt, kann das Vaterunser seine identitätsstiftende Funktion nicht durch institutionalisierte Verwendung im gemeindlichen Gebetsvollzug entfaltet haben. Die Prägung christlicher Identität durch diesen konstitutiven Text ist darum in einem anderen, außerliturgischen Rahmen zu suchen. Man kann zwar annehmen, dass das Vaterunser eine privilegierte Stellung im Gebetsleben der frühen Christen einnahm; da aber kein einziger Text der ersten beiden Jahrhunderte explizit von seiner Rezitation spricht,⁵⁵ ist es wohl eher als Mustergebet denn als Gebetsformel tradiert worden.⁵⁶ Für Origenes scheint der bevorzugte Ort der Auseinandersetzung mit dem

⁵⁴ Von Stritzkys umfassende Analyse mündet in die Erkenntnis: »Zwar ist die Bezeugung des Vaterunsers in den ersten nicht-ntl. Schriften und den ntl. Apokryphen mit Ausnahme der Didache und der Thomasakten, die den gesamten Text bieten, äußerst spärlich, doch zeigen die verschiedenen Genera der Schriften – Kirchenordnung, Brief- und Gedichtform sowie Evangelienliteratur –, in denen sie enthalten ist, sowie das Umfeld ihrer Entstehung seine weite Verbreitung.« (Studien, 181; vgl. auch schon ebd., 47) Zur liturgiehistorischen Evaluation der erhaltenen Zeugnisse vgl. allerdings Vokes, *Prayer*, 255–258.

⁵⁵ Did. 8,2f. (FC 1, 118–120) gibt eine Anweisung, keine historische Information; Ath §144 (NTApo⁶ 2, 358 = AAap 2/2, 250f. = Hg. Wright 1, 313) legt das Vaterunser dem Apostel Thomas in den Mund, bleibt also ebenfalls ein indirektes Zeugnis, das eher als Mustergebet zu deuten ist. Erst Tertullian gibt einen Hinweis darauf, dass er das Vaterunser als Standardgebet (*legitima et ordinaria oratio*) betrachtet (s.o. Anm. 49); vgl. aber Anm. 56. Cyprian nennt es dann bereits eine *publica ... nobis et communis oratio*, um die Anrede *Pater noster* zu erklären. (dom. or. 8 [CChr.SL 3A, 93,106f.])

⁵⁶ Vgl. die überzeugende Argumentation von Bahr, Use, der auch auf die vergleichbare strukturierte Freiheit in den frühen Stadien des jüdischen Pflichtgebetes hinweist: Am Anfang seiner Erklärung bezeichnet Origenes das Vaterunser als »das vom Herrn umrissene Gebet« (τὴν ὑπογράψαισαν ὑπὸ τοῦ κυρίου προσευχῆν, PE 18,1 [GCS 2, 340,7f.]; ὑπογράφαιν kann neben der skizzenhaften Andeutung freilich auch eine Anerkennung, etwa durch Unterschrift, und in weiterer Folge eine autoritative Vorschreibung bezeichnen; vgl. PGL 1446); Matthäus und Lukas hätten nach der Meinung der Vielen »dieses Gebet in Form eines Entwurfes aufgeschrieben, weil man derart beten müsse« (ἀναγεγραφεῖναι ὑποτετυπωμένην πρὸς τὸ δεῖν οὕτως, PE 18,2 [GCS 2, 340,11f.]). Tertullian spricht von einer *nova orationis forma*, die Jesus »uns, den Jüngern des Neuen Bundes bestimmt« hätte (or. 1,1 [CChr.SL 1, 257,4f.]), und von einem *orationis ordo*, den die göttliche Weisheit gelehrt habe (or. 6,1 [CChr.SL 1, 260,1f.]); dementsprechend enthalte das Vaterunser, »was eigentlich zu einem Pflichtgebet gehört (*propria orationis officia complexa est*)«, nämlich die Verehrung Gottes und die Bitte des Menschen (or. 1,6 [CChr.SL 1, 258,37–39]). Schließlich ist die nach Mt 6,9 und Didache 8,3 auch bei Origenes belegte Formulierung οὕτως(ς) προσεύχεσθε ebenfalls am besten im Sinne eines Mustergebetes zu verstehen. Nur vor diesem Horizont lässt sich erklären, warum Origenes zwar in der Auslegung des Vaterunsers immer wieder auf das Gebet der Christen zu sprechen kommt (vgl. Anm. 85), dabei aber nie an einen tatsächlichen Gebrauch des Vaterunsers denken lässt; vor allem ist nicht anders zu begreifen, wie Origenes nach der ausführlichen Erläuterung des Herrengebetes eine Gebetsregel aufstellen kann, die material überhaupt nichts mit dessen Rezitation zu tun hat; zu PE 33,1 (GCS 2, 401) s.o. 1.1. Auch der unterschiedliche textkritische Befund bei beiden Auslegern fügt sich auf je eigene Weise in dieses Bild; vgl. Anm. 63.

Vaterunser jedenfalls die exegetische Erörterung zu sein, auch wenn diese selbstverständlich auf die Unterweisung über Art und Inhalt rechten Betens hingeordnet bleibt.⁵⁷ Dass Origenes das Vaterunser primär als Gegenstand eines durch Auslegung erschlossenen Verständnisses betrachtet,⁵⁸ zeigt sich deutlich an der Methode, mit der er es im zweiten Teil der Schrift *Über das Gebet* behandelt.

2.2 Vaterunser und exegetische Methode:

Zur hermeneutischen Identität der origeneischen Auslegung

Vor allen Inhalten der Auslegung fügt sich *die formal-methodische Durchführung der Vaterunsererklärung* in jenes Bild der Bibelauslegung des Origenes, das aus seinen exegetischen Werken zu gewinnen ist.⁵⁹ Auch wenn sich die Form der Darlegung nicht einfach auf die Gattung eines Kommentars reduzieren lässt,⁶⁰ leitet Origenes eher zum Verständnis des biblischen Textes als zum praktischen

⁵⁷ Erhellend ist das abschließende Resümee über den Gegenstand der Schrift: im ersten Teil geht es um »das Problem des Gebetes«, im zweiten um »das in den Evangelien (aufgezeichnete) Gebet« (PE 34 [GCS 2, 403,1–3]) und nicht etwa um jenes Gebet, das regelmäßig rezitiert werden müsste; hierzu vgl. auch Anm. 61.

⁵⁸ Wie es Ziel der Exegese ist, den ausgelegten Text zu »verstehen« (νοεῖν ist ein Schlüsselwort der Auslegung auch des Vaterunser), dient auch die allgemeine Gebetslehre dem Beten »mit dem Geist und mit dem Verstand« (PE 2,1 [GCS 2, 301,27–302,1]; PE 12,1 [GCS 2, 13–15]; vgl. 1 Kor 14,15); vgl. ferner die Disposition zum Gebet κατὰ τὸν νοῦν in PE 8,2 (GCS 2, 317,7f.). Dazu und zur Bedeutung des Verständnisses in der Gebetslehre des Origenes vgl. Bertrand, Piété, 474–476.

⁵⁹ Für inhaltliche Überblicke im größeren Kontext der Exegese Geschichte vgl. Walther, Untersuchungen, 4–22, und Hamman, Père, sowie ausführlich von Stritzky, Studien, 125–180; reiches Material bietet auch Carmignac, Recherches. Daneben finden sich immer wieder eklektische Durchblicke wie z. B. Grasmück, Aspekte; vgl. jüngst auch Lozza, Origene.

⁶⁰ Hier geht es nur um die Form der Vaterunsererklärung im zweiten Teil der Schrift, die als ganze von verschiedenen Gattungselementen geprägt ist; vgl. Gessel, Theologie, 49–76, der neben Anzeichen des genus deliberativum der aristotelischen Rhetorik u. a. Briefelemente identifiziert; letztere beschränken sich freilich auf den Rahmen. Bertrand, Piété 477f., schlägt eine Gliederung vor, welche die an der Oberfläche erkennbaren Teile der Schrift übersteigt; vgl. auch schon die Beobachtungen bei Gessel, Theologie, 42–48. Perrone, Problema, lenkt die Aufmerksamkeit auf Merkmale der spätantiken Quaestionenliteratur, die auch im Kommentarteil nicht fehlen (vgl. Anm. 73). Die Vaterunsererklärung bleibt jedenfalls material auf den ersten Teil bezogen (vgl. Anm. 43); zum formalen Zusammenhang vgl. Perrone, Problema, 324, sowie ausführlich id., Discorso, 11–21.

Gebetsvollzug an.⁶¹ Dabei lassen sich auf Schritt und Tritt die philologischen Methoden und hermeneutischen Schritte seiner Exegese beobachten:⁶²

Da Origenes keine eigentliche Textkritik (διωρθωτικόν) betreibt, scheint er einen absolut stabilen Vaterunsertext vorauszusetzen; trotzdem erlaubt schon die einleitende Vergewisserung über den auszulegenden Text einen Rückschluss auf seinen methodischen Zugang zum Vaterunser. Auch aus den regelmäßigen synoptischen Untersuchungen wird deutlich, dass er den Text des Vaterunser gerade nicht aus dem lebendigen liturgischen Vollzug bezieht, sondern als schriftlich fixiert vorgegebenen Gegenstand der Auslegung behandelt.⁶³ Die

⁶¹ Gessel, *Theologie*, 83f., hält fest: »Der origeneische Gebetslogos ist ... eine vielfach eigenständige theologische Arbeit, die eben keine Predigt, keine mystagogische Katechese und erst recht nicht eine Anleitung zum mystischen Gebet, sondern eine wissenschaftliche Arbeit des Theologen – heute würde man sagen: des ›Pastoraltheologen‹ – Origenes darstellt.« Elemente einer praktischen Anleitung, gelegentlich geradezu einer Gebetspastoral, fehlen bei Origenes zwar nicht (vgl. dazu v.a. Perrone, *Discurso*, 26–32: »Dal discorso sulla preghiera ad una prassi di preghiera«, sowie id., *Dinamiche*); sie sind allerdings im exegetischen zweiten Teil der Schrift »Über das Gebet« rar und konzentrieren sich auf die Einleitung (vgl. PE 19–21 [GCS 2, 341–346]), wo sich Origenes auch ausdrücklich darauf zurückbezieht, was er weiter oben über Haltung und Disposition des Beters gesagt hat (PE 19,1 [GCS 2, 341,12f.]); nach der Auslegung der Gebetsanrede (zu PE 22,5 [GCS 2, 349,16–20] s.o. Anm.49) schwinden sie weitgehend aus dem Horizont der Vaterunsererklärung. Immerhin kommt Origenes in der abschließenden Anwendung der Auslegung (vgl. Anm.85) zumeist darauf zu sprechen, dass es ihm darum geht, den Inhalt des Gebetes der Christen zu erläutern. Die Applikation bleibt aber immer von der Exegese geprägt, deren Ergebnis sie ist. Bezeichnend ist auch das Schlusswort des Origenes, in welchem er die Widmungsträger der Schrift nicht dazu auffordert, das Vaterunser zu beten; auch hier soll deren Gebet vielmehr dazu dienen, »noch mehr und noch Göttlicheres über all dies von Gott, der es gibt, erfassen und bei Wiederaufnahme desselben (Gegenstandes diesen) noch großartiger und erhabener und deutlicher auseinanderzusetzen zu können.« (PE 34 [GCS 2, 403,6–9])

⁶² Zur philologisch-technischen Seite der origeneischen Exegese vgl. v.a. Neuschäfer, *Origenes*; zur hermeneutischen Methode vgl. Torjesen, *Procedure*. Es fällt freilich auf, dass sich die hermeneutischen Schritte in der Gebetschrift nicht in jener klaren Systematik identifizieren lassen, wie sie von Torjesen anhand von Beobachtungen in Homilien und Kommentaren systematisiert werden. Die folgenden Belege beschränken sich auf den zweiten, exegetischen Teil der Schrift.

⁶³ Nach PE 18,2 (GCS 2, 340) vgl. PE 22,3 (GCS 2, 347,17f); PE 24,1 (GCS 2, 353,18f); PE 26,1 (GCS 2, 359,16–20); PE 27,1 (GCS 2, 363,23–25); PE 27,7 (GCS 2, 367,2–4; es ist übrigens bemerkenswert, dass Origenes im Herrenwort eine Wortbildung der Evangelisten annimmt); PE 27,13 (GCS 2, 372,8–10); PE 27,17 (GCS 2, 375,12–15; zur Textkritik vgl. Koetschau *Anmerkung* BKV 110); PE 28,1 (GCS 2, 375,20–23); PE 28,8 (GCS 2, 379,25–380,4); PE 29,1 (GCS 2, 381,23–25); PE 30,1 (GCS 2, 393,5–7).

Die relativ hohe Stabilität der Textgestalt des Vaterunser bei *Origenes* muss kein Zeichen für die Konsolidierung des Bibeltextes sein, »die sicher durch die Einbeziehung des Gebets des Herrn in die Liturgie gefördert wurde« (so von Stritzky, *Studien*, 127), sondern ist wohl eher aus dem Unterschied zwischen einer exegetischen Praxis, die mit einem schriftlich fixierten Text umgeht, und der Eigendynamik liturgischer Gebetstexte zu erklären (sonst müsste Ähnliches ja auch z.B. bei den eucharistischen Einsetzungsberichten zu beobachten sein, wo aber genau das Gegenteil der Fall ist, nämlich eine vielfältige Rückwirkung liturgischer Varianten auf die spätere Überlieferung des neutestamentlichen Textes). Origenes betrachtet das Vaterunser nämlich gar nicht

Klärung der zugrundeliegenden Situation gehört ebenfalls zum Geschäft des antiken Kommentators;⁶⁴ es folgt die Erörterung des Kontextes.⁶⁵

In der folgenden Einzelauslegung erörtert Origenes immer wieder die spezifische Verwendung einzelner Wörter (γλωσσηματικόν) und Fragen der Grammatik (τεχνικόν).⁶⁶ Zur Wortklärung kann Origenes mitunter eine allgemeine Definition versuchen,⁶⁷ um sie freilich sofort anschließend an Beispielen der Schrift zu bewähren und zu illustrieren; das wichtigste Prinzip seiner Exegese bleibt nämlich die Erhellung nicht nur der im auszulegenden Text verwendeten Wörter, sondern auch von Sachverhalten⁶⁸ und grammatikalischen Formen aus dem biblischen Sprachgebrauch, wobei er wiederholt auch auf die Eigenheiten der Septuaginta als Übersetzungssprache zu sprechen kommt⁶⁹ und sich einmal sogar darauf beruft, was ein Wort »nach etwas Hergebrachtem bei den Hebräern bedeutet«.⁷⁰ Nur wenn dies nicht ausreicht, untersucht Origenes auch den profanen Sprachgebrauch.⁷¹ Die Grenze zwischen Wort- und Sacherklärungen (ιστορικόν) ist nicht immer klar zu ziehen,⁷² auch wenn Origenes in seiner Vaterunsererklärung nicht explizit auf profane Wissenschaften zurückgreift. Mehrfach finden sich Auslegungsgänge, die von der Methode

als einen einzigen Text, sondern weist den beiden neutestamentlichen Fassungen zwei verschiedene historische Situationen zu; dementsprechend zieht er es vor, von zwei »unterschiedlichen Gebeten« zu sprechen, »die gemeinsame Teile enthalten.« (PE 18,3 [GCS 2, 341,8f.]). Origenes kommentiert das Vaterunser also als ein in mehreren Fassungen überliefertes Mustergebet, nicht als liturgische Formel.

Tertullian bietet ein völlig anderes Bild: einerseits verzichtet er in seiner Vaterunsererklärung auf eine Auseinandersetzung mit der synoptischen Parallelüberlieferung; andererseits setzt er keinen stabilen Text des Herrengebets voraus, sondern kennt »Varianten, die besonders im Vaterunser als einem traditionellen, in der Liturgie verwendeten Gebetstext verwundern« (von Stritzky, Studien, 51–57; Zitat S. 55). Das Problem löst sich, wenn man vom Postulat einer liturgischen Verwendung des Vaterunsers in der Gemeinde des Tertullian abrückt; auf seine Weise illustriert also auch der textkritische Befund bei Tertullian, dass dieser das Vaterunser genauso wie Origenes eben nicht als fixe liturgische Formel, sondern als Mustergebet versteht und verwendet; s. o. 2.1 mit Anm. 56.

⁶⁴ PE 18,3 (GCS 2, 340f.).

⁶⁵ PE 19–21 (GCS 2, 341–345); die Ausführungen über Mt 6,5–9 knüpfen ausdrücklich an den ersten Teil der Schrift an; vgl. PE 19,1 (GCS 2, 341,12f.).

⁶⁶ PE 24,5 (GCS 2, 355,22–356,1) erklärt den optativen Gebrauch des Imperativs in der biblischen Sprache.

⁶⁷ Vgl. PE 24,2 (GCS 2, 353,22f.) zum »Namen«.

⁶⁸ Vgl. PE 22,1 (GCS 2, 346) zur Vateranrede im Alten Testament, die sich für Origenes nicht einfach aus der Bezeichnung Gottes als Vater ergibt.

⁶⁹ Vgl. Anm. 66 zu PE 24,5 (GCS 2, 356,1–6); zur Lexik der Übersetzer aus dem Hebräischen vgl. auch PE 27,7 (GCS 2, 367,4f.).

⁷⁰ PE 30,1 (GCS 2, 393,18f.).

⁷¹ Zu den »Gebildeten (σοφοί) der Griechen« und zur »Umgangssprache der gemeinen Leute« (συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν) vgl. PE 27,7 (GCS 2, 366,34–367,1); vgl. auch ebd. die Theorie einer Übersetzung (GCS 2, 367,4–7).

⁷² Vgl. die Erklärung des »Namens« in PE 24,2f. (GCS 2, 353f.).

der Quaestionenliteratur geprägt sind.⁷³ Gelegentlich macht Origenes philosophisches Gedankengut zur Basis seiner Erörterung;⁷⁴ den größten Teil seiner Argumente bezieht er freilich aus der Bibel.

Die *hermeneutische Identität der spezifisch christlichen Exegese* des Vaterunser durch Origenes zeigt sich freilich nicht nur in ihrer bemerkenswerten biblischen Prägung. Die Auslegung muss auch »angemessen« sein; das heißt, dass Origenes die Vorstellungen der »einfacheren« Gläubigen über den Wortlaut der Schriftstellen an den »großen und geistigen Vorstellungen über Gott« misst.⁷⁵ In solchen Fällen versucht er, zum »Höheren und Geistigeren der göttlichen Schrift« hinzuführen und beispielsweise eine örtliche Vorstellung des Himmels und die daraus folgende Konsequenz einer körperlichen Gottesvorstellung zu vermeiden.⁷⁶ Auch in der Erklärung der Brotbitte sucht Origenes »das Wahre« (τὸ ἀληθές) am biblischen Text.⁷⁷ Nachdem er ein fleischliches Verständnis der Stelle ausdrücklich ausschließt, muss das Brot »intelligibel« (νοητός) und »der geistigen Natur (φύσις λογική)« des Menschen »am meisten entsprechend« sein.⁷⁸ Da Origenes davon ausgeht, dass »der Erlöser uns nicht vorschreibt, um Unmögliches zu beten«, ⁷⁹ andererseits die Versuchung unaufgebbar zur biblisch geprägten Anthropologie des Origenes gehört, muss es ihm auch in diesem Fall um jenen Sinn des Vaterunser gehen, der »den vielen (πολλοί) verborgen ist«. ⁸⁰ Schließlich ist es für Origenes schlicht »unpas-

⁷³ Vgl. Perrone, *Problema*, 326–330 zu PE 23 (GCS 2, 349–353); PE 26,3–5 (GCS 2, 360–362). Zum Unterschied etwa von der Auslegung der fünften Bitte in PE 28 enthalten die Erörterungen über die vierte (vgl. v.a. PE 27,7–12 [GCS 2, 366–371]) und sechste Bitte in PE 29 (GCS 2, 381 ff.) von Anfang an formal-methodische Elemente der Quaestiones. Ansätze dazu lassen sich auch erkennen, wenn sich Origenes in PE 25,2 (GCS 2, 357f.) einem fiktiven Einwand stellt.

⁷⁴ Zur Vorstellung von Einheit und Vielheit in PE 21,2 (GCS 2, 345,16–25) vgl. von Stritzky, *Studien*, 133f.; zum philosophischen Substanzbegriff vgl. PE 27,8 (GCS 2, 367f.).

⁷⁵ Neben vielen verstreuten Bemerkungen vgl. das Prinzip PE 23,1 (GCS 2, 350,1–4): »Und im allgemeinen sind die Stellen (der Schrift), welche den einfacheren (Gläubigen) nach dem Wortlaut (ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ) zu sagen scheinen, dass Gott an einem Ort sei, passend zu den großen und geistigen Vorstellungen über Gott aufzufassen« (μεταληπτέον προπόντως ταῖς μεγάλαις καὶ πνευματικαῖς ἐννοιαῖς περὶ θεοῦ). Schon nach der Einleitung hat die Rede über das Gebet nicht nur gründlich, sondern auch »Gott angemessen« (θεοπροπῶς) zu sein (PE 2,1 [GCS 2, 298,24–299,1]); zu diesem Prinzip vgl. Lies, *Schriftauslegung*. Nach PE 29,10 (GCS 2, 385f.) hat das »wahrheitsgemäße Verständnis« Gottes, also die regula fidei, Kriterium des Schriftstudiums zu sein.

⁷⁶ PE 23,5 (GCS 2, 353,7f.). Die räumliche Vorstellung ist eine »niedrige Auffassung über Gott« (ταπεινὴ περὶ θεοῦ ὑπόληψις); vgl. PE 23,3 (GCS 2, 351,2f.).

⁷⁷ PE 27,1 (GCS 2, 363,27). Zu diesem und den folgenden zentralen hermeneutischen Begriffen des Origenes vgl. Crouzel, *Origène*.

⁷⁸ PE 27,9 (GCS 2, 369,1.19).

⁷⁹ PE 29,1 (GCS 2, 381,25). Auch nach PE 29,9.11 ist es »unmöglich« (ἀμύχανον [GCS 2, 385,17]; ἀδύνατον [GCS 2, 386,13]), nicht versucht zu werden.

⁸⁰ PE 29,4 (GCS 2, 383,10). In PE 29,5 (GCS 2, 383,25–29) rekurriert Origenes implizit auf das Axiom der Widerspruchsfreiheit der Bibel.

send ... zu meinen, dass Gott jemanden in Versuchung führt«,⁸¹ weshalb man diese Bitte »mit Verständnis« (νοοῦντες) zu stellen hat.⁸² Dass Origenes in der Vaterunsererklärung nirgends eine deutliche Zäsur zwischen wörtlicher und übertragener Auslegung setzt, wie er dies im exegetischen Kontext sonst gerne tut,⁸³ liegt wohl an der Eigenart des auszulegenden Textes. Entscheidend ist aber die Beobachtung einer grundsätzlichen Übereinstimmung der Hermeneutik der Gebetsschrift mit den Prinzipien, die Origenes in der Prinzipschrift entfaltet hat.⁸⁴

Den abschließenden Schritt einer expliziten Anwendung der Erklärung auf die Leser nimmt Origenes zwar nicht immer, aber doch in den meisten Auslegungsgängen vor;⁸⁵ manchmal spricht er von Anfang an in der ersten Person plural.⁸⁶ Adressatin des ganzen Kommentars ist jedenfalls die »Seele dessen, der sich bemüht, geistig zu sein«; dieser sind »aufgrund der Schau der Wahrheit gottvolle und heilsame Gedanken eingepägt.«⁸⁷

Es lässt sich also zusammenfassen: *Bei Origenes konstituiert nicht der Gebetsvollzug als solcher, sondern das rechte Verständnis des Vaterunser christliche Identität.* Diese Identität zeigt sich im hermeneutischen Profil der Vaterunsererklärung; als deren Konstituenten lassen sich Prinzipien identifizieren, die jenseits und vor aller Exegese einzelner Texte die geistige Identität der Christen prägen.

⁸¹ PE 29,11 (GCS 2, 386,19–21): ἀπεμφαίνει γάρ ...

⁸² PE 30,3 (GCS 2, 394,28).

⁸³ Vgl. z. B. die von Torjesen, Procedure, analysierten Texte.

⁸⁴ Vgl. Cocchini, Bibbia, hier v. a. 98–103. Zur formalen und materialen Bedeutung der Bibel für die Argumentation der Gebetsschrift vgl. auch die Ausführungen von Perrone, Discorso, 17–21: »Un discorso dalla Bibbia e sulla Bibbia: argomentazione scritturistica e operazione esegetica«.

⁸⁵ Einzig in PE 23 (GCS 2, 349–353) fehlt jegliche Aktualisierung; auch PE 24,2 (GCS 2, 354,11) ist keine eigentliche Anwendung der Auslegung; vgl. aber PE 24,4 (GCS 2, 355).

⁸⁶ Vgl. PE 28 (ab GCS 2, 375,26 passim) und PE 29 (ab GCS 2, 381,27 passim); v. a. PE 29,11 (GCS 2, 386).

⁸⁷ Vgl. den programmatischen Schluss der Einzelauslegung PE 30,3 (GCS 2, 395,10–12). In der Vaterunsererklärung ist nichts von jener Rücksicht zu merken, die Origenes im Rahmen und im ersten Teil der Schrift darauf zu nehmen scheint, dass neben Ambrosius mit Tatiana auch eine Frau zu den Widmungsträgern der Schrift gehört; nach Perrone, Paradigmi, 349, Anm. 19, vgl. dazu Cocchini, Bibbia, 133 f., und Monaci Castagno, Invito, 118. Generell gilt jedenfalls, dass sich Origenes an eine Leserschaft wendet, die sowohl mit der Bibel als auch mit ihrer anspruchsvollen Hermeneutik vertraut ist.

3. Christliche Identität und polemische Abgrenzung: Die Juden in der Gebetstheologie des Origenes

3.1 Liturgische Identität und Polemik: Origenes und das Gebet der Juden

Schon in der Einleitung zur Schrift *Über das Gebet* lässt Origenes implizit deutlich werden, dass, wer »nach den Bräuchen der Juden betete, ... noch einer größeren Einsicht bedurfte.«⁸⁸ Angesichts der fundamentalen Bedeutung, die der Abgrenzung christlicher Identität vom Judentum im Gesamtwerk des Origenes zukommt, spielt die *antijüdische Opposition in seiner Gebetstheologie* allerdings eine auffallend geringe Rolle.⁸⁹ Die Weisung Jesu, sich nicht wie die Heuchler zu verhalten, die in den Synagogen und an den Ecken stehend beten (Mt 6,5), bietet Origenes zwar Gelegenheit zu einer polemischen Gegenüberstellung von Synagoge und Kirche,⁹⁰ wobei er die »Haltung der Synagoge« (συναγωγική κατάστασις) als »schlechter« qualifiziert;⁹¹ er verzichtet in diesem Kontext aber auf weitere antijüdische Ausfälle. Nur mit einer gewissen Mühe lässt sich darin eine Auseinandersetzung mit dem Gebet seiner jüdischen Zeitgenossen erkennen.⁹² Ob man vom anderswo mehrfach geäußerten Vorwurf, die Juden würden »bis zum heutigen Tag Christus verfluchen«, eine Verbindung zur *birkat ha-minim* herstellen darf, bleibt unsicher.⁹³

⁸⁸ PE 2,4 (GCS 2, 302,22f.); unmittelbar zuvor gesteht Origenes der »Unterweisung des Gesetzes, dem Hören der Prophetenworte und dem den Synagogen nicht Fernbleiben« allerdings eine gewisse, wenn auch limitierte Bedeutung für die Gebetslehre zu.

⁸⁹ Vgl. schon das etwas vereinfachende Urteil Dibelius', bei Origenes sei »von einem neuen Gebetsgeist des Christen nirgends die Rede, weder dem Heidentum, noch dem Judentum gegenüber.« (Dibelius, *Vaterunser*, 42) Zur Notwendigkeit einer differenzierteren Betrachtung dieses Befundes vgl. Perrone, *Prière*, 204f. Anders als etwa Cyprian verzichtet Origenes z.B. darauf, die Profilierung der Vateranrede gegenüber dem Alten Testament antijüdisch zu interpretieren; zu PE 22,1 (GCS 2, 346,12–19) vgl. Anm. 47.

⁹⁰ PE 20,1 (GCS 2, 343f.).

⁹¹ PE 21,1 (GCS 2, 345,8f.). Nur von den Heiden sagt Origenes an dieser Stelle, sie hätten »nicht einmal eine Vorstellung von den großen und himmlischen Bitten« (vgl. Anm. 13) und würden darum »jedes Gebet um das Leibliche und das Äußere emporsenden.« (ebd. Z. 11–13).

⁹² So z.B. Gessel, *Theologie*, 145; von Stritzky, *Studien*, 131.

⁹³ Nach einer Andeutung bei Bietenhard, *Caesarea*, 37, vgl. vorsichtig De Lange, *Origen*, 86, sowie ausführlich und sehr differenziert samt umfassender Diskussion anderer patristischer Zeugnisse Sgherri, *Chiesa*, 32–34, Anm. 114; zuletzt vgl. knapp auch id., *Giudaismo* 201. Neben verschiedenen Texten, die von Verunglimpfung (κακολογείν, λοιδορεῖν, βλασφημείν) sprechen (Belege bei Sgherri, *Chiesa*, 29, Anm. 101) findet sich auch der Vorwurf des ἀναθεματίζειν »bis zum heutigen Tag«; vgl. CoMt 16,3 (GCS 10, 469,23f); HomPs 37 (38) 2,8 (SC 411, 322,10–324,11); vgl. auch HomJer 10,8 (SC 232, 412,6–8).

3.2 Gebet und exegetische Polemik:

Christliche Identität und »jüdisches« Verständnis

In der Gebetsschrift des Origenes fehlt nicht nur die Polemik gegen jüdische Praxis fast völlig; noch viel erstaunlicher ist es, dass sich darin auch *keine Spur einer Frontstellung gegen die litteralistische Hermeneutik* findet, die Origenes sonst so gerne pauschal den Juden unterstellt.⁹⁴ Auch wenn Origenes in Homilien beim Gebet um das rechte Verständnis der Bibel auf Gegner seiner Auslegung bezugnimmt, sind diese in der Regel nicht außerhalb der Kirche zu suchen.⁹⁵ Dennoch bleibt dieses Gebet als konstitutives Element der Schrifterklärung insofern entscheidend für die Identität der Christen, als der durch Gebet eingeleitete Auslegungsschritt in der Regel gerade durch jene Hermeneutik geprägt ist, welche die christliche Exegese von dem unterscheidet, was Origenes sonst häufig als »jüdischen« Litteralismus bezeichnet.

3.3 Identitätsstiftende Vorbilder: Biblische Paradigmen christlichen Gebetes

Abgesehen davon, dass Origenes fast jeden seiner Gedanken biblisch, also ausdrücklich auch alttestamentlich, zu begründen und zu illustrieren sucht,⁹⁶ spielen *biblische Paradigmen in seiner Gebetstheologie* eine wichtige Rolle. Schon in der Einleitung verweist er auf das Gebet der Hanna und einige Psalmen.⁹⁷ Die Suche nach biblischen Belegen im Rahmen der einleitenden Begriffsklärung dient nicht unmittelbar der Grundlegung christlichen Betens,⁹⁸ wohl aber die Erörterung über den Nutzen (ὠφέλεια) des rechten Gebetes.⁹⁹ Biblische Identität

⁹⁴ Zu dieser polemischen Schablone vgl. z.B. Bietenhard, Caesarea, 49; De Lange, Origen, 82f.105f.; Sgherri, Chiesa, 53.

⁹⁵ Vgl. Lefeber, Keuze, 86–88.

⁹⁶ So hält er es für »der Mühe wert, sehr sorgfältig das sogenannte Alte Testament zu betrachten«, um die Vateranrede zu profilieren (PE 22,1 [GCS 2, 346,12–14]). Ausdrücklich vom »Alten Testament« spricht auch PE 23,5 (PE 2, 353,5); Bezüge auf die »Schrift(en)« (γραφῆ/αί) finden sich auf Schritt und Tritt. Die Grundlage der Gebetstheologie sind nach PE 2,3 (GCS 2, 300,31f.) »Gesetz, Propheten und die Fülle des Evangeliums (εὐαγγελικὸν πλήρωμα)«. Uns geht es hier freilich nicht um allgemeine Rückgriffe auf die Bibel, sondern nur um jene alttestamentlichen Paradigmen, die von Origenes ausdrücklich als Identifikationsangebot für das Gebet der Christen angeführt werden. Zur Verwendung der Schrift in PE vgl. Trevijano Etcheverría, Recurso, für eine erste differenzierte Bestandsaufnahme, und Bertrand, Bible, für eine Typologisierung samt statistischer Auswertung; die folgenden Ausführungen verdanken sich v.a. Perrone, Paradigmi; weiters vgl. Cocchini, Bibbia. Schirone, Esesesi, war mir nicht zugänglich.

⁹⁷ PE 2,5 (GCS 2, 303).

⁹⁸ PE 3f. (GCS 2, 304–308).

⁹⁹ PE 9 (GCS 2, 317–319). In PE 11,1 (GCS 2, 321f.) sollen die alttestamentlichen Belege dagegen die Theorie der Gebetsgemeinschaft nicht nur mit dem Hohenpriester Christus, sondern auch mit den Engeln und den Seelen der früher entschlafenen Heiligen stützen.

fikationsmöglichkeiten bietet Origenes auch für den Brauch des täglich dreimaligen und des nächtlichen Gebetes.¹⁰⁰ Größte Bedeutung kommt der anschließenden Beispielkette zu, die mit dem Gebet Hannas, Hiskijas, Mordechais und Esters, Judits, der drei Jünglinge im Feuerofen, Daniels in der Löwengrube und Jonas noch einmal den Nutzen des Gebetes belegen soll.¹⁰¹ Auch unter den zahlreichen Paradigmata für die vier Gebetsarten, die Origenes im Gefolge von 1 Tim 2,1 unterscheidet, finden sich mehrheitlich alttestamentliche Stellen.¹⁰² Bezeichnend ist schließlich, dass die biblischen Beispiele, die Origenes im Anhang der Schrift zur Illustration seiner Anweisung über Struktur und Inhalt christlichen Betens gibt, mit Ausnahme der abschließenden trinitarischen Doxologie ausschließlich dem Alten Testament entnommen sind.¹⁰³

Im Alten Testament aufgezeichnete Gebete werden zwar in der Einleitung noch als »tatsächlich geistig« und »erfüllt von geheimnisvollen und wunderbaren Lehren« qualifiziert;¹⁰⁴ dennoch ist *die Bedeutung dieser Typenreihen doppelt zu relativieren*: erstens handelt es sich vermutlich zum Teil um überkommene Gemeinplätze.¹⁰⁵ Vor allem aber ist die hermeneutische Relativierung zu beachten.¹⁰⁶ Origenes sieht in den aufgezählten Bibelstellen ausdrücklich nur »Vorausbilder (τύποι) des Mystischen«, zu welchem Origenes »auffordern« will;¹⁰⁷ »hat doch auch das, was bei einer Untersuchung, die vom höheren Sinn ausgeht, zum Vorschein kommt, den Vorzug gegenüber der Wohltat, die den Betenden nach dem Wortlaut offensichtlich zuteil geworden ist.«¹⁰⁸ Es geht ihm darum, »das geistige Gesetz mit geistigen Ohren zu hören«,¹⁰⁹ was

¹⁰⁰ PE 12,2 (GCS 2, 325,4–19): Dan 6,12 und David (vgl. die Anm. 6 erwähnten Psalmzitate).

¹⁰¹ PE 13,2 (GCS 2, 326f.); zum »Nutzen« vgl. PE 13,4 (GCS 2, 328,3f.); zur komplexen Hermeneutik s. u.

¹⁰² PE 14,3–5 (GCS 2, 331f.). Origenes weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf das Problem der Zusätze zu Daniel und der mangelnden Anerkennung von Tobit durch »die aus der Beschneidung« hin (GCS 2, 332,2f.).

¹⁰³ Vgl. PE 33,2–5 (GCS 2, 401,27–402,31; von einem παράδειγμα sprechen 402,12 und 24).

¹⁰⁴ PE 2,5 (GCS 2, 303,3–5; vgl. auch Z. 12–14). Noch PE 13,2 (GCS 2, 326,12f.) will die alttestamentliche Beispielkette »jene aufzählen, welche durch das Gebet auf die Weise, die sich gehört (vgl. Röm 8,26?) Größtes von Gott erreicht haben«.

¹⁰⁵ Zu PE 13,2 (GCS 2, 326f.) vgl. nach Trevijano Etcheverría, Recurso, 109f., v. a. Perrone, Paradigmi, 351–353, mit Belegen u. a. aus Tertullian und Cyprian sowie dem Hinweis auf die Rettungsparadigmen der frühchristlichen Kunst. Möglicherweise ist die Herkunft aus der Topik der euchologischen Literatur dafür verantwortlich, dass vergleichbare Paradigmen im übrigen Werk des Origenes nicht so häufig anzutreffen sind: »Gli stessi paradigmi veterotestamentari della preghiera ricevono in generale poco spazio« (Perrone, Preghiera, 367; vgl. id., Prière, 212f.). Nennenswert ist nur das Beispiel des Mose (Ex 17,11), das umgekehrt in der Gebetsschrift nicht vorkommt; zu seiner Deutung bei Origenes im Blick auf die Orantenhaltung vgl. Saxer, Mains, 352–357.

¹⁰⁶ Vgl. Perrone, Paradigmi, 354–368.

¹⁰⁷ PE 13,4 (GCS 2, 328,6f.).

¹⁰⁸ PE 13,4 (Zitat s. o. Anm. 18).

¹⁰⁹ PE 13,4 (GCS 2, 328,14).

er an sämtlichen zuvor genannten Paradigmen darlegt und mit der Aufforderung verknüpft, »um das Große und Himmlische zu bitten«. ¹¹⁰ Um dieses Verständnis zu vertiefen, zieht Origenes den Vergleich mit einem Geschenk und dessen Schatten heran:

Wenn wir, nachdem unser Verstand erhabener geworden ist, jene Gaben verstehen, die uns vorzugsweise von Gott gegeben wurden, werden wir sagen, dass das Körperliche eine äußerst passende Begleiterscheinung der »großen und himmlischen« geistigen Gnadengaben sei, die jedem der Heiligen gegeben werden ... ¹¹¹

Auch dieses Auslegungsschema wendet er detailliert auf die biblischen Paradigmen an, womit diese gleichermaßen überhöht wie implizit entwertet werden; ihr geistiges Verständnis definiert die Identität christlichen Betens gerade dort, wo dieses untrennbar mit seinen alttestamentlichen Wurzeln verbunden bleibt. ¹¹²

Unter der Perspektive dieses Sammelbandes lässt sich *zusammenfassen*, dass dem Gebet als solchen bei Origenes keine eminent gemeinschaftsbildende Funktion zukommt; noch weniger ließe sich dies vom Vaterunser sagen. Auch die Identität der Christen wird nach Origenes nicht durch den institutionalisierten Vollzug eines bestimmten Gebetstextes geprägt, sondern durch jenes unverwechselbare Verständnis der Bibel, das für Origenes nur durch Gebet zu finden ist. Entscheidend, unterscheidend und damit identitätsstiftend ist dabei die geistige Hermeneutik, die auch auf das Vaterunser als Gegenstand der Auslegung anzuwenden ist. Nicht der Text, sondern das rechte Verständnis dieses Mustergebetes soll das Beten der Christen prägen. Auf diese Weise wird das Vaterunser in jenen Zirkel von Gebet und Schriftverständnis hineingenommen, in welchem nach Origenes christliche Identität konstituiert wird.

Literaturverzeichnis

Antoniono, N., Il »De Oratione« di Origene, Torino 1955 [Diss., mschr.; non vidi].

Auf der Maur, H.J./Waldram, J., *Illuminatio verbi divini – confessio fidei – gratia baptismi*. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Tauf liturgie des Origenes, in: id./L. Bakker (eds.), *Fides Sacramenti. Sacramentum Fidei*. FS P. Smulders, Assen 1981, 41–95.

Bahr, G.J., *The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church*, in: *JBL* 84 (1965) 153–159.

¹¹⁰ Zur Verknüpfung mit der hermeneutischen Interpretation des Agraphons über die Bitte um das Große und Himmlische in PE 14,1 (GCS 2, 330) s.o. 1.1.

¹¹¹ PE 16,2 (GCS 2, 337; Zitat Z. 6–14).

¹¹² Vgl. Perrone, Prière, 204: »nous touchons là aux traits essentiels sur la base desquels Origène définit l'identité et la nouveauté de la prière chrétienne.«

- Bellis, M.A., »Levantes puras manus« nell'antica letteratura cristiana, in: Ricerche di storia religiosa 1 (1954) 9–39.
- Bendinelli, G., Il Περὶ Ἐὐχῆς di Origene e la tradizione neoplatonica, in: F. Cocchini (ed.), Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Ἐὐχῆς di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origene e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57), 33–52.
- Bertrand, D., Bible et prière. Typologie des références à la Bible dans le *Discours sur la Prière*, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (eds.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Leuven 1995 (BETHL 118), 229–241.
- , Piété et Sagesse dans le *Peri Euchês*, in: R.J. Daly (ed.), Origeniana Quinta. Historica – Text and Method – Biblica – Philosophica – Theologica – Origenism and Later Developments, Leuven 1992 (BETHL 105), 474–480.
- Bietenhard, H., Caesarea, Origenes und die Juden, Stuttgart 1974.
- Bock, J.P., Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen, Paderborn 1911.
- Bornert, R., Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle, Paris 1966 (AOC 9).
- Bradshaw, P.F., Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office, London 1981 (ACC 63) [21983 non vidi].
- , Prayer Morning, Noon, Evening, and Midnight – an Apostolic Custom?, in: StLi 13 (1979) 57–62.
- Carmignac, J., Recherches sur le »Notre Père«, Paris 1969.
- Castellano, J., La oración del Señor en la liturgia cristiana, in: Phase 229 (1999) 61–75.
- Cocchini, F., La bibbia nel Περὶ Ἐὐχῆς. Problematiche storico-esegetiche, in: ead. (ed.), Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Ἐὐχῆς di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origene e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57), 97–115.
- (ed.), Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Ἐὐχῆς di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origene e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57).
- Coquin, R.G., Le thème de la *παρηρσία* et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation, à Antioche, in: POC 20 (1970) 3–19.
- Crouzel, H., Les doxologies finales des homélies d'Origène selon le texte grec et les versions latines, in: Aug. 20 (1980) 95–107.
- , Origène et la »connaissance mystique«, Paris 1961 (MLT 56).
- / Quacquarelli, A. (eds.), Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes, Roma 1980 (QVetChr 15).
- Cutrone, E.J., The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian Tradition, in: E. Carr u.a. (eds.), ΕΥΛΟΓΗΜΑ. In Honour of R. Taft, Roma 1993 (StAns 110 = ALit 17), 93–106.
- De Lange, N.R.M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge 1976 (UCOP 25).
- Denis-Boulet, N.M., La place du Notre Père dans la liturgie, in: MD 85 (1966) 69–91.
- Devreesse, R., Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Città del Vaticano 1970 (StT 264).

- Dibelius, O., Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der Alten und Mittleren Kirche, Gießen 1903.
- Dorival, G./Le Boulluec, A. (eds.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Leuven 1995 (BETHL 118).
- Dürig, W., Die Deutung der Brotbitte des Vaterunser bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus, in: LJ 18 (1968) 72–86.
- Dyckhoff, P., Das Kosmische Gebet. Einübung nach Origenes, München 1994.
- Ferraro, G., Lo Spirito Santo nel quarto vangelo. I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria, Roma 1995 (OCA 246).
- Furberg, I., Das Pater Noster in der Messe, Lund 1968 (BTP 21).
- Genet, D., L'Enseignement d'Origène sur la Prière, Cahors 1903.
- Gessel, W., Kennt der origeneische Gebetslogos eine Theologie der Mystik des Gebetes?, in: H. Crouzel/A. Quacquarelli, (eds.), Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes, Roma 1980 (QVetChr 15), 119–127.
- , Die Theologie des Gebetes nach »De Oratione« von Origenes, München 1975.
- Grasmück, E.L., Aspekte zur Auslegung des Vaterunser in der Zeit der Alten Kirche, in: R. Hoppe/U. Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. FS P. Hoffmann, Berlin 1998 (BZNW 93).
- Hamman, A. (Hg.), Gebete der ersten Christen, Düsseldorf 1963 [Paris 1952].
- , Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église, in: MD 85 (1966) 41–68.
- Heither, Th., Das Gebet bei Origenes, in: EuA 73 (1997) 337–348; auch in: J. Kaffanke (Hg.), »Neige das Ohr deines Herzens!« Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern, Freiburg 1999 (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), 45–56.
- Jay, E.G., Origen's Treatise on Prayer. Translation and Notes with an account of the practice and doctrine of prayer from New Testament Times to Origen, London 1954.
- Jungmann, J.A., Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Freiburg ⁵1962.
- , Vaterunser II. In der Liturgie, in: LThK² 10 (1965) 627–629.
- Junod, E., L'impossible et le possible. Étude de la déclaration préliminaire du *De oratione*, in: H. Crouzel/A. Quacquarelli (eds.), Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes, Roma 1980 (QVetChr 15), 81–93.
- Lefebvre, P.S.A., Keuze en verlangen. Een onderzoek naar zin en functie van het gebed in Origenes' preken en zijn tractaat *Over het gebed*, Gorinchem 1997.
- , The same view on prayer in Origen's sermons and his treatise *On Prayer*, in: W.A. Bienert/U. Kühneweg, (Hg.), Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Leuven 1999 (BETHL 137), 33–38.
- Lettieri, G., In spirito e/o verità da Origene a Tommaso d'Aquino, in: ASEs 12 (1995) 49–83.
- Lies, L., Die »Gottes würdige« Schriftauslegung nach Origenes, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (eds.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Leuven 1995 (BETHL 118), 365–372.
- , Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbruck ²1982 (IThS 1) [1978].

- Löhr, W.A., Argumente gegen und für das Gebet. Konturen einer antiken Debatte (im Anschluß an Origenes und Porphyrios), in: E. Campi, u.a. (Hg.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999 (FKDG 76), 87–95.
- Lozza, G., Origene e Gregorio Niseno esegeti del »Padre nostro«, in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life*, Milano 2001 (SPMed 22), 211–221.
- Markschies, C., »... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...«? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: *ZThK* 94 (1997) 39–68.
- Méhat, A., Sur deux définitions de la prière, in: G. Dorival/A. Le Boulluec, (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible*. Leuven 1995 (BETHL 118), 115–120.
- Meßner, R., Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: *ZKTh* 115 (1993) 284–319; 415–434.
- Monaci Castagno, A., Un invito alla vita perfetta. Il *Περὶ Ἐὐχῆς* di Origene, in: F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Ἐὐχῆς di Origene*. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origene e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57), 117–138.
- (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- Neuschäfer, B., *Origenes als Philologe*, Basel 1987 (SBA 18/1–2).
- Osborn, E., The intermediate world in Origen's »On Prayer«, in: H. Crouzel/A. Quacquarelli (eds.), *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes*, Roma 1980 (QVetChr 15), 95–103.
- Pépin, J., Prière et providence au 2^e siècle (Justin, Dial. I 4), in: F. Bossier et al. (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. In Honour of G. Verbeke*, Leuven 1976 (*Symbolæ Facultatis Litterarum et Philosophiæ Lovaniensis A/1*), 111–125.
- Perrone, L., *Libero arbitrio*, in: A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 237–243.
- , Le dinamiche dell'atto orante secondo Origene. La preghiera come ascesa, colloquio e conoscenza di Dio, in: L.F. Pizzolato/M. Rizzi (eds.), *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life*, Milano 2001 (SPMed 22), 123–139.
- , Il discorso prorettrico di Origene sulla preghiera. Introduzione al *Περὶ Ἐὐχῆς*, in: F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Ἐὐχῆς di Origene*. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origene e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57), 7–32.
- , Origène et la prière. Une lecture du *Peri Euchês*, in: *AEPHE.R* 106 (1997–1998) 341–345.
- , I Paradigmi biblici della preghiera nel *Peri euchês* di Origene. Aspetti formali e problematiche ermeneutiche, in: *Aug.* 33 (1993) 339–368.
- , Prayer in Origen's *Contra Celsum*. The Knowledge of God and the Truth of Christianity, in: *VigChr* 55 (2001) 1–19.
- , Preghiera, in: A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 364–371.
- , La preghiera come »problema«. Osservazioni sulla forma del *Περὶ Ἐὐχῆς* di Origene, in: *Paideia Cristiana. Studi in onore M. Naldini*, Roma 1994 (*Scritti in onore* 2), 323–334.

- , La prière des chrétiens selon Origène, in: G. Dorival/D. Pralon (eds.), Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui, Aix-en-Provence 2000, 201–221.
- , Provvidenza, in: A. Monaci Castagno (ed.), Origenes. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, 392–396.
- Pizzolato, L.F./Rizzi, M. (eds.), Origenes maestro di vita spirituale. Origen: Master of Spiritual Life, Milano 2001 (SPMed 22).
- Poffet, J.-M., La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4. Jésus, la Samaritaine et les Samaritains, Fribourg 1985 (Par. 28).
- Resch, A., *Agapha*. Aussercanonische Schriftfragmente, Darmstadt 1967 [TU.NF 15, 3/4; Leipzig ²1906].
- Riggi, C., Tipi di preci liturgiche e struttura eucologica nel trattatello origeniano »sulla preghiera«, in: EL 88 (1974) 370–378.
- Rordorf, W., The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church, in: StLi 14 (1981) 1–19 = id., *Lex orandi, lex credendi*, Freiburg 1993 (Par. 36), 86–104 (Nr. VII).
- Russell Christman, A., Origen's Prayer to Jesus the Footwasher, in: M. Kiley (ed.), *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*, London 1997, 304–308.
- Saxer, V., »Il étendit les mains à l'heure de sa Passion«. Le thème de l'orant/-te dans la littérature chrétienne des II^e et III^e siècles, in: Aug. 20 (1980) 335–365.
- Schirone, S., *Esegesi e preghiera. Analisi biblica del Peri euchês di Origenes*. Bari 1994 [Diss. lic.; non vidi].
- Schlier, H., *παρρησία/παρρησιάζομαι*, in: ThWNT 5 (1954) 882.
- Schnurr, K.B., Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. Freiburg 1985 (FThSt 132).
- Schütz, W., *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, Stuttgart 1984 (CThM.B 8).
- Sgherri, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origenes*, Milano 1982 (SPMed 13).
- , Giudaismo, in: A. Monaci Castagno (ed.), Origenes. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, 200–206.
- Sheerin, D., The Role of Prayer in Origen's Homilies, in: C. Kannengiesser/W.L. Petersen (eds.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, Notre Dame 1988 (CJAn 1), 200–214.
- Simonetti, M., Il *Περὶ Εὐχῆς* di Origenes nel contesto della coeva letteratura eucologica, in: F. Cocchini (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Περὶ Εὐχῆς di Origenes*. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su »Origenes e la Tradizione Alessandrina«, Roma 1997 (SEAug 57), 83–96.
- Steimer, B., *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin 1992 (BZNW 63).
- Stuckwisch, D.R., *Principles of Christian Prayer from the Third Century. A Brief Look at Origen, Tertullian and Cyprian With Some Comments on Their Meaning for Today*, in: *Worship* 71 (1997) 2–19.
- Studer, B., *L'esegesi doppia in Origenes*, in: ASES 10 (1993) 427–437.
- , Die doppelte Exegese bei Origenes, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible*. Leuven 1995 (BETHL 118), 303–323.
- , *Grazia*, in: A. Monaci Castagno (ed.), Origenes. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, 216–219.

- Taft, R.F., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 5. The Precommunion Rites*, Roma 2000 (OCA 261).
- , *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville 1986.
- , *The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy. When and Why?*, in: EO 14 (1997) 137–155.
- Torjesen, K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin 1986 (PTS 28).
- Trevijano Etcheverría, R., *El recurso a la Escritura en el »Peri Euches«*, in: H. Crouzel/A. Quacquarelli (eds.), *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes*, Roma 1980 (QVetChr 15), 105–118.
- van de Paverd, F., *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus*, Roma 1970 (OCA 187).
- van der Eijk, Ph.J., *Origenes' Verteidigung des freien Willens in De oratione 6,1–2*, in: VigChr 42 (1988) 339–351.
- Vokes, F.E., *The Lord's Prayer in the First Three Centuries*, in: TU 107 = StPatr 10 (1970) 253–260.
- Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, Tübingen 1931 (BHTh 7).
- von Severus, E., *Gebet I*, in: RAC 8 (1972) 1134–1258.
- von Stritzky, M.-B., *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunser in der frühchristlichen Literatur*, Münster 1989 (MBTh 57).
- Wallraff, M., *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in: ZKG 111 (2000) 169–184.
- Walther, G., *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, Leipzig, 1914 (TU 40 = 3/10, 3).