

Jüdische Feste als Herausforderung christlicher Theologie und Liturgie

Eine Spurensuche in der Paschatheologie palästinischer
Autoren

Harald Buchinger, Wien

Als Teil der alttestamentlichen Gesetzgebung sind die biblischen Feste eine bleibende Vorgabe christlicher Theologie; insofern sich die jüdische Liturgie auf dieselbe kanonische Grundlage beruft, ist das hermeneutische Problem außerdem eine interreligiöse Herausforderung. Besonders akut wird die Frage, wenn Motive alttestamentlicher Festtheologie nicht nur als Theologumena christlicher Theologie herangezogen werden, wie das etwa beim Versöhnungstag der Fall ist,¹ sondern wenn ein Fest auch als solches in der christlichen Liturgie weiterlebt.² Eine derartige konkurrierende Praxis prägt die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Pascha. Im Horizont heutigen Dialoges können frühere Erfahrungen zumindest zur Sensibilisierung für Probleme und Lösungsansätze beitragen. Eine historische Spurensuche ist dort von besonderem Interesse, wo mit einer tatsächlichen

¹ Nach *K. Richter*, Ostern als Fest der Versöhnung, in: *H. Heinz / K. Kienzler / J. J. Petuchowski* (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg 1990, 56-87, vgl. v. a. *D. Stökl Ben Ezra*, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century (WUNT 163), Tübingen 2003 sowie seinen Beitrag in diesem Band. Auch wenn der Jom Kippur vereinzelt von Christen beobachtet wurde, wurde er doch nie in den christlichen Festkalender integriert.

² Wie weit von einer rituellen Kontinuität auszugehen ist, muss offenbleiben: Die kontroverse Frage, ob die palästinische Kirche das Pascha von Anfang an mit den Juden gefeiert, sukzessive mit neuen, christlichen Inhalten gefüllt und schließlich auf den dominikalen Termin verlegt habe, oder ob die christliche Jahresfeier des Pascha als solche eine Neueinführung der heidenchristlichen Gemeinde von Jerusalem nach dem Bar Kochba-Aufstand war, kann hier nicht weiterverfolgt werden; vgl. den Überblick bei *G. Visonà*, Ostern / Osterfest / Osterpredigt I. Geschichte, Theologie und Liturgie, in: *TRE 25* (1995) 517-530, hier v. a. 518f. Ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts und damit im hier zu untersuchenden Zeitraum ist für Palästina jedenfalls selbstverständlich von einer dominikalen Paschafeier auszugehen; beruft sich doch das von Eusebius erwähnte Schreiben einer palästinischen Synode gegen Ende des Jahrhunderts auf eine „durch apostolische Überlieferung auf sie gekommene Tradition über das Pascha“ (h. e. 5, 25 [GCS 2/1, 296,28f]). Die Verfasser blicken also auf eine zumindest schon einige Jahrzehnte lang undiskutiert befolgte Praxis zurück.

Begegnung zu rechnen ist; ein solcher Raum war das spätantike Palästina.³

In diesem Beitrag soll darum exemplarisch gefragt werden, inwiefern palästinische christliche Autoren die interreligiöse Herausforderung, die sich aus der christlichen Aneignung des Pascha in Theologie und Praxis ergibt, konkret wahrgenommen haben; zugleich ist zu erörtern, wie die verschiedenen Theologen dieser Herausforderung zu begegnen suchten. Davon sind nicht nur historische Paradigmen christlich-jüdischer Begegnung, sondern auch fundamentalliturgische Einsichten in Stellenwert und Betrachtung biblischer Festtraditionen in der christlichen Theologie zu erwarten.

1 „Dieses Pascha ist euer Erlöser ...“: Die apologetische Entfaltung der christologischen Paschatypologie im Dialog des Justin mit dem Juden Tryphon

Der aus Neapolis gebürtige Justin ist der erste christliche Autor palästinischer Abstammung, von dem Äußerungen über das Pascha erhalten sind.⁴ Das Thema spielt in seinem Werk zwar keine herausragende Rolle,⁵ und von einer christlichen Paschafeier ist bei ihm überhaupt keine Rede.⁶ Trotzdem illustrieren schon die wenigen Bemerkungen

³ Selbstverständlich ist die Paschatheologie christlicher Autoren auch in anderen Kontexten, wo das jüdische Erbe mitunter sogar dominanter war, von der Auseinandersetzung mit dem Judentum geprägt; vgl. z. B. G. Rouwhorst, Jewish liturgical traditions in early syriac Christianity, in: VigChr 51 (1997) 72-93, hier 81f. Zu erwähnen wären ferner z. B. die Diskussion um Melito/Sardes oder die Hinweise bei Johannes Chrysostomus.

⁴ Die erhaltenen Äußerungen stammen aus der römischen Zeit des Justin. Eusebius glaubt freilich zu wissen, dass der Dialog mit Tryphon in Ephesus stattgefunden habe; vgl. h. e. 4, 18,6 (GCS 2/1, 364,23-25). Die Frage der Historizität dieser Angabe wie auch des Dialoges überhaupt ist allerdings ebenso wenig zu klären wie die Identität des Tryphon, den Justin selbst aus Palästina stammen lässt; vgl. dial. 1,3 (PTS 47, 69f, 14-16). Gegen die Annahme einer realen christlich-jüdischen Begegnungssituation hinter dial. vgl. z. B. M. Mach, Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism, in: O. Limor / G. G. Stroumsa (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews* (TSMJ 10), Tübingen 1996, 27-47.

⁵ Dementsprechend fehlt das Thema z. B. in der Untersuchung von D. Rokeah, *Justin Martyr and the Jews* (Jewish and Christian Perspectives 5), Leiden 2002; die meisten Standardwerke über Justin kommen freilich auf die einschlägigen Stellen zumindest zu sprechen.

⁶ Inhaltliche Berührungen mit der Paschahomiletik des zweiten Jahrhunderts sind allerdings wohl kaum ein Zufall; vgl. Anm. 20 und 22.

im Dialog mit dem Juden Tryphon die Bedeutung des Themas für die christlich-jüdische Auseinandersetzung.⁷

Einerseits bezeugt Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nämlich eine inhaltlich und formal weit entfaltete christologische Typologie des Pascha,⁸ in der das Theologumenon vom „Paschamysterium Christi“ seine Wurzeln hat⁹ und in der sich übertragene Deutungen von Details des Pesachgesetzes finden, die bald zum Gemeingut christlicher Paschatheologie werden;¹⁰ dazu gehört unter anderem die Interpretation des Blutanstriches an den Häusern der Israeliten (vgl. Ex 12,7) als Salbung des Leibes der Christen mit dem Blut Christi.¹¹ Angesichts ihrer Verquickung mit den Themen „Glauben“ und „Erlö-

⁷ Es ist möglicherweise schon bezeichnend, dass das Pascha bei Justin überhaupt nur im Dialog mit dem Juden Tryphon Erwähnung findet, während in der an heidnische Leser gerichteten Apologie davon gar nicht die Rede ist.

⁸ Die Selbstverständlichkeit, mit der Justin als in Rom lebender Autor palästinischer Herkunft das Pascha einschließlich seines Termins als Typus der Passion deutet (dial. 111,3 [PTS 47, 261,19-21]: „Und daß ihr ihn am Tag des Pascha ergriffen und gleicherweise am Pascha gekreuzigt habt, steht geschrieben“), beweist, dass diese Interpretation nicht auf das quartodezimanische Milieu beschränkt war. dial. 111,3 ließe sich zwar auch in die synoptische Chronologie pressen, da Justin die jüdische Rechnung des Tages von Abend zu Abend kennt (dial. 99,2 [PTS 47, 240,9f] rechnet die Ölbergnacht zum „Tag, an dem er gekreuzigt werden sollte“); plausibler scheint aber, dass das typologische das im eigentlichen Sinne chronologische Interesse überwiegt und deshalb der Akzent auf der Parallele zwischen dem Paschaopfer und der Kreuzigung liegt. Zur Paschatypologie bei Justin vgl. *O. Skarsaune, The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (NT.S 56), Leiden 1987, 299-303.

⁹ Vgl. dial. 40,1 (PTS 47, 136,1f): Τὸ μυστήριον οὖν τοῦ προβάτου, ὃ τὸ πάσχα θύειν ἐντέταται ὁ θεός, τύπος ἦν τοῦ Χριστοῦ ... Wenig später macht Melito/Sardes das Konzept des „Paschamysteriums“ zum hermeneutischen Schlüssel seiner Homilie; vgl. *H. Buchinger, Pascha bei Origenes* (Diss.), 2 Bde., Wien 2001 (erscheint 2004 als IThS 64/1-2), Bd. 2, Kapitel 2.2.5, mit weiterer Literatur.

¹⁰ Die thematische Geschlossenheit der verschiedenen Erörterungen des Pascha durch Justin (dial. 40,1-3 [PTS 47, 136,1-137,16]; dial. 72,1 [PTS 47, 194,1-8]; dial. 111,3f [PTS 47, 261,16-25]) lässt an eine gemeinsame Quelle oder zumindest geprägtes Traditionsmaterial denken (vgl. *Skarsaune, Proof* [s. Anm. 8] 179); die engen Berührungen mit anderen Schriften derselben Epoche illustrieren die weite Verbreitung der zugrundeliegenden Auffassungen; vgl. auch Anm. 20 und 22.

¹¹ dial. 40,1 (PTS 47, 136,1-5). Anders als später Origenes (FragmEx 12,22 [PG 12, 285 A 11-13]) war sich Justin wohl kaum bewusst, dass der anthropologische Teil dieser Deutung unter anderem auf den Juden Philo zurückgeht; vgl. *QuaestEx 1,12* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34c, 84 = LCL.S 2, 22).

sung“ ist es möglich, dass diese Typologie des Pascha für Justin tauftheologische Implikationen hat.¹²

Wenn Justin das biblische Pascha als Interpretament der Passion Christi einführt, hat das andererseits auch Konsequenzen für seine Wahrnehmung des jüdischen Pascha. Man kann zwar darüber spekulieren, ob Justin auf eigene Anschauung der samaritanischen Paschafeier zurückgreift, wenn er das Braten eines ganzen Schafes auf zwei Spießen in Kreuzesform beschreibt;¹³ in Konfrontation mit seinem jüdischen Dialogpartner ist das biblische Fest für ihn aber auf jeden Fall eine Angelegenheit der Vergangenheit, deren Zeit vorbei ist (πρόσκαιρος ἦν).¹⁴ Zum Beleg für diese Auffassung verweist Justin auf die Vorschrift der deuteronomischen Kultzentralisation, der zufolge Gott das Pesachopfer nur in Jerusalem gestatte (vgl. Dtn 16,5f); den polemischen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems und das Ende aller Opfer verknüpft er mit der Passion Christi.¹⁵ Nach Justins Darstellung soll Tryphon die Unmöglichkeit eines gesetzesgemäßen Pascha ausdrücklich anerkannt haben.¹⁶ Wenn man freilich davon ausgehen wollte, dass die Auseinandersetzung um diesen Gemeinplatz anti-jüdischer Polemik tatsächlich zu den Agenden christlich-jüdischen Dialoges gehört habe, ist davon jedenfalls nur die eine Hälfte erhalten: „What the Jewish reply to this argument was we cannot say; the Rab-

¹² Zur soteriologischen Dimension des paschalen Blutanstriches vgl. v. a. dial. 111,3f (PTS 47, 261,16-25); zu möglichen baptismalen Implikationen vgl. *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8) 300f. Zum literarischen Umfeld vgl. mit zahlreichen Belegen *G. Visonà*, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha (SPMed 15), Milano 1988, 365-369.

¹³ Zu dial. 40,3 (PTS 47, 13712-16) vgl. *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8) 299 Anm. 128 und *J. Tabory*, The Crucifixion of the Paschal Lamb, in: JQR 86 (1996) 395-406. Ob man im übrigen von der unbiblischen Formulierung, das Schaf müsse als ganzes (ὅλον) gebraten werden (dial. 40,3 [PTS 47, 137,11]), auf eine Kenntnis der entsprechenden expliziten rabbinischen Vorschrift (vgl. Tosefta Pesachim 5,10 [Hg. *Lieberman* 170]) schließen darf, muss wohl offenbleiben.

¹⁴ dial. 40,1 (PTS 47, 136,6). Da die Schilderung des kreuzförmigen Bratens unmittelbar auf diese Feststellung folgt und sogar zu ihrer Begründung gehört, ist jedenfalls davon auszugehen, dass Justin darin theologisch keine Kontinuität mit dem biblischen Gebot sehen kann, selbst wenn er auf Autopsie des samaritanischen Pascha zurückgreifen sollte. Bemerkenswert ist immerhin das Zeitgefüge von dial. 40,3 (PTS 47, 137,11-16): Καὶ τὸ κελευσθὲν πρόβατον ἐκεῖνο ... σύμβολον ἦν; die anschließende Beschreibung des kreuzförmig aufgespießten Schafes steht hingegen im Präsens.

¹⁵ dial. 40,2 (PTS 47, 136,7-10); vgl. dazu *H.-M. Döpp*, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ 24), Tübingen 1998, 263. Die Wendung ἐλεύσονται ἡμέραι ist wohl als gezielte Anspielung auf die Ankündigung der Tempelzerstörung nach Lk 21,6 zu verstehen.

¹⁶ dial. 46,2 (PTS 47, 144,8f).

bis refrain, almost pointedly, from commenting on the crucial words in Deuteronomy.¹⁷

Justin meint dagegen sogar, im Alten Testament selbst einen Beleg für seine antijüdische Geschichtstheorie zu finden; als ersten Text, den nach seiner Auffassung die „Lehrer“ der Juden aus der Bibelübersetzung der Septuaginta „völlig entfernt“ hätten, zitiert er ein Esra-
Agraphon:¹⁸

„Von den Auslegungen also, die Esra über das Pascha vorgetragen hat, haben sie folgende Auslegung entfernt: ‚Und Esra sprach zum Volk: Dieses Pascha ist euer Erlöser und eure Zuflucht. Und wenn ihr bedächtig und in euer Herz aufstiege, daß wir ihn am Zeichen (sc. des Kreuzes) erniedrigen werden, und wir danach an ihn glaubten, würde dieser Ort für alle Zeit nicht verwüstet werden (vgl. Jes 1,7f), spricht der Gott der Mächte. Wenn ihr ihm aber nicht glaubt und seine Verkündigung nicht hört, werdet ihr zum Gespött für die Völker (vgl. Jdt 4,12) werden.‘“¹⁹

Es ist klar, dass Justin das angeblich von den Juden getilgte Zitat eher aus einer christlichen Testimoniensammlung als aus einer Bibelhandschrift bezogen hat;²⁰ möglicherweise war das Pascha sogar das beherrschende Thema einer von ihm verwendeten Zusammenstellung

¹⁷ N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (UCOP 25), Cambridge 1976, 94.

¹⁸ Justin führt den Text freilich nicht aus geschichtstheologischem Interesse ein; vielmehr geht es nach dial. 72,1f (PTS 47, 193,1-8) um die ausdrückliche Verkündigung Christi als Gekreuzigten. Die bisher umfangreichste Untersuchung von dial. 72,1 bietet E. Norelli, *Due testimonia attribuiti a Esdra*, in: *ASEs 1* (1984) 231-282; zur älteren Forschung vgl. ebd. 232-235.

¹⁹ dial. 72,1 (PTS 47, 194,1-8).

²⁰ Da kein erhaltenes biblisches Manuskript den Text kennt, ist es kaum wahrscheinlich, dass Justin einen interpolierten Bibeltext vorliegen hatte. Ob der einzige weitere Beleg, Laktanz, inst. 4, 18,22 (SC 377, 168,92-170,99), von Justin abhängt, wird kontrovers beurteilt; Laktanz selbst spricht von „Testimonien der Propheten“ (inst. 4, 18,21 [SC 377, 168,91]). Der Text des Pseudo-Esra setzt inhaltlich nicht nur die bereits von 1 Kor 5,7 bezeugte Identifikation Christi mit dem Pascha, sondern auch die Erniedrigungsvorstellung von Phil 2,8, vermutlich auch die Kreuzestypologie der ehernen Schlange voraus; zum entsprechenden Verständnis von *σημεῖον* vgl. Norelli, *testimonia* (s. Anm. 18) 240-244; Skarsaune, *Proof* (s. Anm. 8) 398 Anm. 57. R. A. Kraft blieb mit seiner Vermutung, „the text mentioned by Justin may well be of pre-Christian origin (there is nothing characteristically ‚Christian‘ about its terminology ...)“ („Esra“ *Materials in Judaism and Christianity*, in: *ANRW 2*, 19/1 [1979] 119-136, hier 131) weitgehend alleine. Norelli weist u. a. auf die enge Verwandtschaft des „Esra“-Zitates mit der eigenen Paschatheologie des Justin und der zeitgenössischen Paschahomiletik (Melito, Ps-Hippolyt) sowie auf zahlreiche nähere und weitere christliche und jüdische Parallelen hin; da letztere freilich zum Teil nicht zuverlässig zu datieren sind (z. B. Targume, Mekhilta), muss offen bleiben, welche Traditionen um die Mitte des 2. Jhs. bereits vorausgesetzt werden dürfen.

passionstypologischer Texte.²¹ Es wurde sogar angenommen, dass der Pseudo-Esra selbst aus dem Milieu palästinischer Paschahomiletik stamme.²² Für die Hermeneutik des Judentums ist jedenfalls bemerkenswert, dass er zumindest die theoretische Möglichkeit einer universalen Hoffnungsperspektive für Israel offenhält, während Justin selbst nur mehr mit der Bekehrung einzelner Juden rechnet.²³

Es lässt sich festhalten: Das biblische Pascha hat für Justin eine Doppelfunktion: einerseits und vor allem dient es ihm als prophetischer Typus der Passion und ihrer Heilsbedeutung für die Christen; als deren liturgische Realisation kommt allenfalls die christliche Initiation, nicht aber eine Jahresfeier des Pascha in den Blick.²⁴ Andererseits hat sich die Funktion des Pascha mit der Erfüllung dieser Typologie im Christusereignis für Justin auch erschöpft; die Zerstörung Jerusalems und des Tempels gilt ihm dafür geradezu als Beweis.²⁵ Da Justin an-

²¹ Vgl. *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8) 42.178f.282-285. Auf das Zitat des Pseudo-Esra folgen Jer 11,19 und Jes 53,7, ein Jeremia-Agraphon über den descensus sowie das additamentum christianum zu Ps 95 (96) 10.

²² Vgl. *Norelli*, testimonia (s. Anm. 18) 267-276. Angesichts der zahlreichen von *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8) 282f., und v. a. von *Norelli* selbst aufgewiesenen Bezüge auch zu anderen frühchristlichen Schriften muss man von den Berührungen mit Paschahomilien nicht zwingend auf eine christliche Paschafeier als ursprünglichen Sitz im Leben schließen, und auch die palästinische Herkunft bleibt hypothetisch, obwohl der Text selbst mit Formulierungen wie „dieses Pascha“ und „dieser Ort“ die literarische Fiktion eines Pascha in Jerusalem herstellt.

²³ Vgl. *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8) 282f.: „He hopes for the conversion of a few individual Jews, but for the Jewish nation as such he has no hope, *Dial.* 120:2; 32:2.“ Die Universalisierung der Heilshoffnung in dial. 32,2 (PTS 47, 122,18: εἰς τὴν αἰώνιον σωτηρίαν <λαοῦ>) durch M. Marcovich ist in diesem Licht problematisch. Faktisch beschränkt sich allerdings auch der von Justin zitierte Ps-Esra darauf, die Katastrophe zu begründen; als vaticinium ex eventu wird die positive Perspektive zur irrealen Alternative. Die von Laktanz überlieferte Fassung formuliert dagegen zwei gleichwertige Möglichkeiten; vgl. *Norelli*, testimonia (s. Anm. 18) 276 (mit weiteren Hypothesen zur Interpretation).

²⁴ Dass Justin selbst nirgends auf eine christliche Jahresfeier des Pascha zu sprechen kommt, würde nur noch deutlicher profiliert, wenn man – was keineswegs notwendig ist – eine solche als Sitz des von ihm zitierten Ps-Esra im Leben annehmen wollte; vgl. Anm. 22.

²⁵ dial. 40,1f (PTS 47, 136,1-10). Das universale Heil der Glaubenden steht im Kontrast zur Zerstörung Jerusalems; der irreal-fiktiven Möglichkeit des Glaubens der Juden an die Verkündigung Jesu (vgl. Ps-Esra dial. 72,1 [PTS 47, 194,7f]) stellt Justin die Interpretation des Pascha als „Vorausverkündigung, daß die Erlösung für das Menschengeschlecht durch das Blut Christi geschehen solle,“ (dial. 111,4 [PTS 47, 261,24f]) gegenüber. Kultische Typologien und anti-kultische Polemik entsprechen einander bei Justin generell; vgl. *Skarsaune*, Proof (s. Anm. 8.) 295-303.

gesichts derartiger geschichtstheologischer Polemik keinerlei liturgische Kontinuität zwischen der biblischen Vorschrift und der Paschafeier seiner jüdischen Zeitgenossen erkennen kann, bleibt auch die Herausforderung der Christen auf der Ebene von Exegese und Theologie;²⁶ entscheidend ist für Justin das rechte – das bedeutet für ihn: typologische – Verständnis des biblischen Gesetzes. Formal besteht dieses in der „Auslegung“, die Juden und Christen trennt;²⁷ inhaltlich im „Glauben“ an Christus und seine „Verkündigung“.²⁸

2 „Judenart ist es, bestimmte und seltene Feiertage zu beobachten ...“: Zur Metaphorisierung biblischer Liturgie durch Origenes

Im Caesarea des dritten Jahrhunderts hat die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Pascha auf verschiedenen Ebenen stattgefunden.²⁹ Einerseits gibt Origenes mehrfach Hinweise auf Situationen des Dialoges mit Juden, der sowohl von ihm selbst als auch von einfacheren Gemeindegliedern über das Pascha und seine Bedeutung geführt wurde;³⁰ andererseits erfährt er gerade im Umfeld des Pascha die At-

²⁶ Bei Justin bezieht sich der Begriff *ἐορτή* nie auf eine christliche Feier, sondern gehört auf die Ebene des biblischen Gesetzes (vgl. dial. 8,4 [PTS 47, 85,22f]: τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα), wo er in einer stereotypen Reihe mit Sabbat und Beschneidung, mitunter auch den Opfern, steht. dial. 10,3 (PTS 47, 87,17f) lässt Tryphon den Christen vorwerfen, dass sie „weder die Feste noch die Sabbate beobachten noch die Beschneidung haben“; zur Antwort vgl. dial. 18,2f (PTS 47, 99f); dial. 23,3 (PTS 47, 108,16f); dial. 26,1 (PTS 47, 112,5f); dial. 43,1 (PTS 47, 140,1f).

²⁷ Zur entscheidenden Bedeutung der Kategorie *ἐξήγησις* vgl. Norelli, *testimonia* (s. Anm. 18) 259.

²⁸ Vgl. dial. 40,1 (PTS 47, 136,2-4); Ps-Esra dial. 72,1 (PTS 47, 194,7f).

²⁹ Es scheint, dass das Thema für Origenes erst in Caesarea Bedeutung gewonnen hat und der hypertrophe Exkurs im zehnten Buch des Johanneskommentars (CoJoh 10,13-19 § 67-116 [GCS 4, 183-190]) tatsächlich die erste systematische Befassung des Origenes mit dem Pascha darstellt; zu den diachronen Aspekten der origeneischen Paschatheologie vgl. H. Buchinger, Zur Entfaltung des origeneischen Paschaverständnisses: Caesarensischer Kontext und alexandrinischer Hintergrund, in: L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (BETHL 164), Louvain 2004, 567-578 [im Druck]. Zum Pascha der Juden bei Origenes vgl. das entsprechende Kapitel 2.6 in Band 2 meiner Dissertation (vgl. Anm. 9), mit umfassenden Belegen aus Quellen und Literatur.

³⁰ Es gibt keinen Grund, an der Richtigkeit der entsprechenden Angaben des Origenes zu zweifeln. Wenn Origenes darauf hinweist, dass sich Christen im Gespräch mit Juden über das Pascha durch blamable philologische Unkenntnis zum Gespött machen würden, spricht er vielleicht aus eigener Erfahrung; vgl. de Lange, Origen (s. Anm. 17) 95: „It very much sounds as if Origen himself has been made to learn this lesson the hard way, and to put right his ideas about the etymology of *pascha*.“ Möglicherweise ist darin sogar einer der auslösenden

traktivität jüdischer Liturgie als handfeste Bedrohung der Identität seiner Gottesdienstgemeinde.³¹ Origenes muss sich also sowohl der theoretischen Kontroverse um das Verständnis des biblischen Gesetzes als auch der Herausforderung einer konkurrierenden Feierpraxis stellen. Dabei akzeptiert er zunächst die fundamentale Prärogative des Judentums. Für Origenes ist das Pascha so selbstverständlich ein „Fest der Juden“, dass die entsprechende Formulierung von Joh 2,13 nach einer Erklärung verlangt: „Was will der Zusatz ‚der Juden‘? Ein Fest welchen anderen Volkes nämlich ist das Pascha?“³² Zugleich stehen für ihn aber auch die Christen unter dem Anspruch, das alttestamentliche Pesachgesetz vollständig zu erfüllen – eine Forderung, die vor

Faktoren für die Abfassung einer eigenen Schrift „Über das Pascha“ zu suchen; zu PP 1,3 (P 1,32-2,4) vgl. *R. A. Clements, τέλειος ἄνωμος: The Influence of Palestinian Jewish Exegesis on the Interpretation of Exodus 12.5 in Origen's Peri Pascha*, in: *C. A. Evans / J. A. Sanders* (eds.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (JSNT.S 154 = *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity* 6), Sheffield 1998, 285-311, hier v. a. 293. Die Zitation der Schrift περὶ πάσχα (PP) folgt hier der Paragrafeneinteilung von *B. Witte, Die Schrift des Origenes „Über das Passa“*. Textausgabe und Kommentar (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4), Altenberge 1993; anstelle der externen Zitation werden Zeile und Seite des Papyrus (P) gemäß der editio princeps (*O. Guéraud / P. Nautin, Origène, Sur la Pâque* [...]. [Cant 2], Paris 1979) angegeben. Wichtig ist auch der Kommentar zur Übersetzung von *G. Sgherri, Origene, Sulla Pasqua* (LCPM 6), Milano 1989.

In CoRom 2,7 (9) (VL.AGLB 16, 135,22-25) berichtet Origenes außerdem davon, Juden nach dem Nutzen der Vorschriften über Mazzot befragt zu haben.

³¹ Angesichts des „nahen Pascha“ polemisiert Origenes in HomJer 12,13 (SC 238, 46,25f) gegen Gemeindeglieder (die Feminin-Lesart ist an dieser Stelle Konjekture), welche „die leiblichen Mazzot begehen“, wobei unklar ist, ob darunter die Teilnahme an jüdischen Bräuchen oder deren Imitation zu verstehen ist; *H. Bietenhard, Caesarea, Origenes und die Juden* (FDV 1972), Stuttgart 1974, 51, vermutet, dass einfach ungesäuerte Brote gegessen wurden. Die konkrete rituelle Konkurrenzsituation hat jedenfalls Auswirkungen auf Inhalt und Ton der antijüdischen Argumentation, welche in diesem Kontext (SC 238, 46,20-22) mit dem Vorwurf einer bleibenden jüdischen Kollektivschuld an der Ermordung Jesu eine für Origenes außergewöhnliche Schärfe annimmt; vgl. aber auch CoJoh 28,25 § 229f (GCS 4, 422,11-16). Zur differenzierten Wahrnehmung der Rolle der Juden bei der Passion durch Origenes vgl. *G. Sgherri, Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (SPMed 13), Milano 1982, 78-92. *FragmPs* 118 (119) 38 (SC 189, 256,14f) spricht ebenfalls von „Frauen, die den Sabbat halten und Mazzot begehen“. CoMt Ser. 79 (GCS 11, 189,15-18) bezeichnet es als „Ebionismus“, die Praxis Jesu zu imitieren, welcher „das Pascha genauso wie den ersten Tag von Mazzot und Pascha (vgl. Mt 26,17parr) nach jüdischem Brauch auf leibliche Weise gefeiert hat.“

³² CoJoh 10,13 § 67 (GCS 4, 183,9f); es handelt sich vermutlich um die allererste Äußerung des Origenes zum Thema überhaupt. Zur Antwort des Origenes vgl. *H. Buchinger, Ex 12,11.27.48 LXX bei Origenes: Textkritik und Antijudaismus*, in: *StPatr* 34 (2001) 285-293.

Origenes in dieser Konsequenz christlicherseits nicht erhoben wurde.³³ Der Schlüssel liegt für Origenes in der spiritualisierenden Hermeneutik, die sowohl für den biblischen Text als auch für die darauf zu gründende Praxis gilt; ist doch für ihn von Anfang an klar, dass die „Absicht der Schrift“ nicht in ihrem „leiblichen Verständnis“ zu suchen sei.³⁴

2.1 „... so begehen die Juden jedes Jahr dieses Fest ...“: Zur doppelten Bedeutung des jüdischen Pesach für die Exegese des Origenes

Es ist das besondere Verdienst der Dissertation von Ruth Anne Clements, die doppelte Bedeutung des jüdischen Pesach für die Exegese des Origenes hervorgehoben zu haben.³⁵ Auf beiden hermeneutischen Ebenen nimmt dieser auf die Juden Bezug. Einerseits beruft sich Origenes immer wieder auf nachbiblisch-jüdische Praxis, um den Wort-sinn des biblischen Gesetzes zu illustrieren und so seiner Exegese Autorität zu verleihen; andererseits bietet der angebliche jüdische Litteralismus häufig die Kontrastfolie für seine eigene übertragene Auslegung. Schon am Anfang der Schrift „Über das Pascha“ stellt Origenes programmatisch fest:

„Wie es dem Text in seiner historischen Dimension entspricht (ὅσον μὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν) ..., so begehen die Juden jedes Jahr dieses Fest, indem sie gemäß dem ihnen durch Mose gegebenen Gesetz ‚am Vierzehnten des ersten Monats in den Häusern ein Schaf‘ opfern (vgl. Num 9,3; Ex 12,3.6)“.³⁶

Die Praxis seiner jüdischen Zeitgenossen steht für Origenes demnach in fundamentaler Kontinuität zur Bibel. Aufgrund dieses Prinzips kann Origenes wiederholt nachbiblische Traditionen heranziehen, um

³³ Schon in seiner ersten Abhandlung über das Pascha verfolgt Origenes das Ziel: „Jeder von uns soll also das Schaf in jedem Haus unserer Familien opfern (vgl. Ex 12,3), und es soll möglich sein, daß ... der das ganze (!) Gebot beobachtet, der opfert, durch und durch kocht und kein Bein an ihm zerbricht (vgl. Ex 12,10).“ (CoJoh 10,18 § 109 [GCS 4, 189,21-25]) Dieser Anspruch durchzieht die gesamte Auseinandersetzung mit dem Thema; vgl. *H. Buchinger*, 1Kor 5,7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes. Das Pascha der Juden, das Opfer Christi und das Pascha der Christen – eine Aporie?, in: ZNW 91 (2000) 238-264, hier v. a. 256f., sowie *ders.*, Pascha (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.9.1.

³⁴ Diese hermeneutische Unterscheidung prägt das origeneische Paschaverständnis von seinen ersten Anfängen an (vgl. schon CoJoh 10,13 § 68 [GCS 4, 183,11-15]) und ist ein Hauptargument seiner antijüdischen Polemik; s.u. 2.2 mit Anm. 47ff.

³⁵ *R. A. Clements, Peri Pascha. Passover and the Displacement of Jewish Interpretation Within Origen's Exegesis* (Diss. Harvard Univ.), Cambridge/MA 1997; vgl. auch *dies.*, Influence (s. Anm. 30).

³⁶ PP 1,11 (P 4,5-9).

die alttestamentlichen Angaben aufzufüllen; er behandelt die jüdische Halakha also als gültige Interpretation des biblischen Gesetzes in seinem Wortsinn. Neben der Beobachtung der Bdiqa, des Ausfegens von Gesäuertem „wenn der Tag der Mazzot herandämmert“,³⁷ ist vor allem der wiederholte Hinweis auf die rituelle Zueignung des Pesachschafes bemerkenswert: die Angaben des Origenes über diesen auch in der Mischna geregelten Brauch gehen nämlich sogar über die jüdischen Quellen hinaus.³⁸ Trotzdem muss der historische Wert seines Zeugnisses offenbleiben, da nicht klar ist, inwieweit sich Origenes Rechenschaft über den anachronistischen Charakter derartiger Aussagen über das jüdische Pesach gab.³⁹ Abgesehen davon, daß nämlich seine generelle Unkenntnis zentraler Ritus- und Deutungselemente der zeitgenössischen Feier, wie sie aus rabbinischen Quellen zu erschließen ist, wohl als signifikant zu beurteilen ist,⁴⁰ weist er an anderer Stelle wiederholt auf die Unmöglichkeit hin, nach der Zerstörung des Tempels ein gesetzesgemäßes Pascha zu begehen.⁴¹ Gelegentlich baut er auf diesen alten polemischen Topos sogar eine ausdrückliche Sub-

³⁷ FragmKor 25 (JThS 9 [1908] 365,8-10); vgl. Mischna Pesachim 1,1.

³⁸ Vgl. zuletzt *Buchinger*, Pascha (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.6.1.3, mit Diskussion der älteren Literatur. In CoJoh 6,45 § 233 (GCS 4, 154,15) projiziert Origenes den Ritus sogar auf das Josua-Pascha zurück. In PP 1,42 (P 13,15-17) reiht er die Bestimmung, man habe das Lamm zuzueignen (ἔπινομάζειν), ohne Unterscheidung in ein Summarium des biblischen Pesachgesetzes ein und wendet sie metaphorisch auf die Christen an; vgl. Anm. 57. In der anschließenden Erklärung von Ex 12,3 zieht er dagegen als Element der Sacherklärung heran, wie „die Hebräer (das) Pascha begehen“ (PP 1,51f [P 16,19-33]). Dabei zitiert er nicht nur eine Formel, die sich nur wenig von der in Mischna Pesachim 8,3a genannten unterscheidet, sondern nennt auch eine – leider verderbt überlieferte – Höchstzahl derer, für welche das Lamm zugeeignet werden dürfe.

³⁹ Origenes scheint immer wieder von einer fundamentalen Kontinuität biblischer Bestimmungen zum jüdischen Pesach nach der Zerstörung des Tempels auszugehen; explizite Hinweise sind freilich selten. In dem in Anm. 36 zitierten Text ist gerade das entscheidende Verb „opfern“ konjiziert; vgl. ferner Anm. 50. Zur Evaluation dieser und anderer Zeugnisse über die Liturgie seiner jüdischen Zeitgenossen vgl. *Buchinger*, Pascha (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.6.1.5.

⁴⁰ In etlichen Fragen bleibt Origenes auf Mutmaßungen und Extrapolationen aus biblischen Angaben angewiesen (vgl. z. B. CoMt Ser. 79 [GCS 11, 189,7-14] u. ö. zum Verhältnis von Pesach und Mazzot, sowie CoMt Ser. 82 [GCS 11, 194,8f] über das Eintauchen in die Schüssel), und die z. B. aus Mischna Pesachim 10 zu erschließende Hausliturgie des Pesach hat bei Origenes keine Spur hinterlassen. Zur Beurteilung des Gesamtbildes vgl. auch *Buchinger*, Entfaltung (s. Anm. 29) hier v. a. 575.

⁴¹ Neben den im folgenden genannten Texten vgl. CoMt Ser. 10 (GCS 11, 20,3-6) und CoRom 2,9 (13) (VL.AGLB 16, 162,335-340); generell vgl. *Sgherri*, Chiesa (s. Anm. 31) 93-110.

stitutionstheorie auf.⁴² Die geschichtstheologische Argumentationsstrategie ist freilich immer der hermeneutischen untergeordnet; soll doch das Ende des Kultes und nicht zuletzt des Pascha beweisen, dass der Buchstabe des Gesetzes tot sei.⁴³ Der „Übergang der Gnade vom früheren Volk auf die Heiden“⁴⁴ geht mit dem Ende der litteralistischen Hermeneutik einher:

„Die Zeit aber, in der wir jetzt sind, ist die der Berufung der (Heiden-) Völker und des Todes des Gesetzes (vgl. Röm 7,6). ... Wenn du belehrt werden willst, wie das Gesetz tot sei, betrachte und sieh, wo jetzt die Opfer sind, wo jetzt der Altar, wo der Tempel, wo die Reinigungen, wo das Paschafest ist. Ist nicht in alledem das Gesetz tot? Aber wenn jene Freunde und Verteidiger des Buchstabens es können, mögen sie doch den Buchstaben des Gesetzes beobachten!“⁴⁵

Es ist klar, dass Origenes diese *amici et defensores litterae* weniger unter den klischeehaft gezeichneten Juden als vielmehr in den eigenen Reihen seines Auditoriums sieht.⁴⁶

2.2 „Die Juden mögen die Fleischteile des Lammes im fleischlichen Sinne essen ...“: Totalmetaphorisierung als Antwort auf die Herausforderung jüdischer Liturgie

Die Alternative zur wörtlichen Befolgung des Pesachgesetzes besteht für Origenes in seiner metaphorischen Aneignung durch die Christen. Wo sich jüdische oder judaisierende Praxis biblisch legitimiert, kontert Origenes mit der grundsätzlichen Entwertung des Wortsinnes und einer dementsprechenden „leiblichen“ Praxis.⁴⁷ Das Gegenstück zur

⁴² Vgl. die in Anm. 41 und 43f. zitierten Texte. CoMt 14,19 (GCS 10, 330,3-9) verweist auf Dtn 16 als „Zeichen des Scheidebriefes (vgl. Mt 19,7par)“, mit dem „Christus seine erste Frau, um es so zu sagen, die frühere Synagoge,“ entlassen habe; vgl. CoMt 14,17 (GCS 10, 325,9-11).

⁴³ Bei diesem Gedanken handelt es sich um eine signifikante Veränderung von Röm 7,6. Im Kommentar zu diesem Vers verweist Origenes ausdrücklich auf das Ende des gesetzesgemäßen Pascha; vgl. CoRom 6,7 (VL.AGLB 33, 491,147-150).

⁴⁴ Vgl. HomGen 6,3 (GCS 6, 68,23) sowie HomJos 2,1 (GCS 7, 296,15-20); HomJos 26,3 (GCS 7, 462,17-463,7); generell zu diesem Motiv vgl. T. Heither, *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief* (BoBKG 16), Köln 1990.

⁴⁵ HomGen 6,3 (GCS 6, 68,29-69,6); das Pascha ist der abschließende Höhepunkt der Aufzählung.

⁴⁶ HomGen 6,3 (GCS 6, 70,6) stellt den Juden *si qui cum iis sunt litterae amici, non spiritus* an die Seite; vgl. auch den in Anm. 31 zitierten Ebionismusvorwurf.

⁴⁷ Die Belege sind Legion; vgl. Buchinger, 1Kor 5,7 (s. Anm. 33) 260-262, sowie ausführlich ders., *Pascha* (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.6.3.1: „Göttlich“,

Liturgie der Juden ist wohlweislich nicht etwa eine bessere Liturgie der Christen;⁴⁸ die einzelnen Vollzüge des biblischen Pascha werden vielmehr zur Metapher der Christusbeziehung. Deren vornehmstes Medium ist für Origenes aber die Teilhabe am Logos im Medium der Schrift;⁴⁹ entscheidend ist dabei deren anagogische Hermeneutik:

„Die Juden mögen im fleischlichen Sinn die Fleischteile des Lammes essen;⁵⁰ wir aber wollen das Fleisch des Wortes Gottes essen. Er selbst sagt ja: ‚Wenn ihr meine Fleischteile nicht eßt, werdet ihr das Leben nicht in euch haben.‘ (Joh 6,54) Was wir gerade reden, sind die Fleischteile des Wortes Gottes ... Wo nämlich eine mystische Rede vorgetragen wird, ... wo die Hülle des Buchstabens vom geistigen Gesetz entfernt wird (vgl. 2 Kor 3,16) und die Heilswirklichkeit (*sacramenta*) des kommenden Äons eröffnet wird, ... das alles sind die Fleischteile des Wortes Gottes. Wer sich von ihnen in vollkommener Erkenntnis und mit gereinigtem Herzen nähren kann, der opfert wahrhaft das Opfer des Paschafestes und begeht einen Festtag mit Gott und seinen Engeln.“⁵¹

„menschlich“ und „viehisch“ – das Pascha und die Hermeneutik der Schrift. Besonders scharf pointiert ist die polemische Gegenüberstellung zwischen „Buchstaben“ und „Sinn“ des Gesetzes samt ihren praktischen Konsequenzen in CoMt Ser. 10 (GCS 11, 19,1-21,16), wo Origenes die Pharisäerrede Mt 23,3 kommentiert. Der Versuchung des „Ebionismus“ (vgl. Anm. 31) begegnet Origenes mit dem Programm, „Wir treten also aus dem Buchstaben des Gesetzes heraus, stehen aber im geistigen Sinn (*virtus spiritalis*) des Gesetzes; wir feiern im Geist und erfüllen so all das, wessen leibliche Feier dort geboten wird.“ (CoMt Ser. 79 [GCS 11, 189,24-28])

⁴⁸ Selbst in HomJos 2,1 (GCS 7, 296f), wo Origenes dem Ende des biblischen Kultes die christliche Liturgie gegenüberstellt, findet das alttestamentliche Pascha (ebd. 296,17) kein anderes Pendant als die in ihrem Wesen unliturgische Allegorese von 1 Kor 5,7f (ebd. 297,2f).

⁴⁹ Origenes entfaltet diese Allegorese des Pesachgesetzes bereits in seiner ersten Auseinandersetzung mit dem Thema; vgl. CoJoh 10,18 § 103ff (GCS 4, 188,15ff). In der Schrift „Über das Pascha“ leitet er die Deutung geradezu in einem logischen Schlussverfahren ab: „Wenn nun das Schaf Christus ist und Christus das Wort ist, was sind die Fleischteile der göttlichen Worte, wenn nicht die göttlichen Schriften?“ (PP 1,77 [indirekte Überlieferung anstelle P 26,5–8]); vgl. auch PP 1,96 (P 33,18-23): „Auch unser Pascha wurde nämlich geopfert, Christus‘ (1 Kor 5,7); dessen Fleischteile und Knochen und Blut sind, wie oben aufgezeigt wurde, die göttlichen Schriften. Wenn wir diese verzehren, haben wir Christus.“ Ausführlicher vgl. *Buchinger*, Pascha (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.9.2-2.9.3.

⁵⁰ Origenes entwickelt die klischeehaften Aussagen über das jüdische Pascha primär exegetisch; er kann darum nicht mit Sicherheit als Zeuge für den Verzehr von Lammfleisch am Pesach herangezogen werden.

⁵¹ HomNum 23,6 (GCS 7, 218,15-18).

Eine derart visionäre Deutung des Pesachmahles als Realisation der Logosbeziehung macht die Feier zeitlich gebundener Feste grundsätzlich obsolet.⁵²

„Judenart ist es (*Judaeorum est*), bestimmte und seltene Feiertage zu beobachten. ... Die Christen essen jeden Tag die Fleischteile des Lammes, das heißt sie nehmen täglich die Fleischteile des Wortes zu sich. „Als unser Pascha nämlich wurde Christus geopfert.“ (1 Kor 5,7)⁵³

Liturgie kommt für Origenes an dieser Stelle nur insofern in den Blick, als die Verkündigung der Schrift im täglichen Wortgottesdienst stattfindet, zu dessen Teilnahme der Prediger seine Gemeinde ermuntern will.⁵⁴ Die „Fleischteile des Logos“ nimmt man demnach nicht etwa in der Eucharistie zu sich, sondern indem man „zum *auditorium verbi* hinzutritt.“⁵⁵ Die Interpretation des Pesachmahles hat bei Origenes nur dort eindeutig eucharistische Konnotationen, wo diese unausweichlich sind: im Kommentar zur synoptischen Darstellung des Letzten Abendmahles.⁵⁶

Origenes versteht freilich nicht nur das Essen, sondern auch das Opfern des Pascha und alle übrigen Vorschriften des Pesachgesetzes als Metapher der Christusbeziehung.⁵⁷ Diese totale Metaphorisierung

⁵² Das gilt nicht nur in Auseinandersetzung mit Juden, sondern auch mit Heiden; vgl. die berühmte Allegorese von Rüsttag und Herrentag, Pascha und Pentekoste in CC 8,22 (SC 150, 222-224) – übrigens die einzige Stelle überhaupt, an der Origenes eindeutig von einer christlichen Jahresfeier des Pascha spricht.

⁵³ HomGen 10,3 (GCS 6, 97,4-9).

⁵⁴ Schon am Anfang der Predigt beklagt Origenes, dass „ihr nicht zusammenkommt, um das Wort Gottes zu hören und kaum an den Festtagen zur Kirche geht“ (HomGen 10,1 [GCS 6, 93,8f]); im unmittelbaren Kontext der zitierten Stelle hält er diesen vor: „Sagt mir, ihr, die ihr nur an Festtagen in der Kirche zusammenkommt, sind die übrigen Tage nicht Festtage? Sind sie nicht Tage des Herrn?“ (HomGen 10,3 [GCS 6, 97,2f]) Zur liturgischen Einbettung von Schriftlesung und Predigt vgl. zuletzt A. Grappone, *Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene*, in: Aug. 41 (2001) 329-362; zur theologischen Interpretation vgl. W. Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (CThM.B 8), Stuttgart 1984, 73-81.

⁵⁵ Vgl. HomGen 10,3 (GCS 6, 96,22). Zur allgemein hohen Bedeutung des Essens als Metapher für die Erkenntnis bei Origenes vgl. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* (ML.T 56), Paris 1961, 166-184.

⁵⁶ CoMt Ser. 79 (GCS 11, 188-191); CoMt Ser. 86 (GCS 11, 197-200); zum Verständnis der Eucharistie als „Symbol dieses Festes“, des letzten Pascha Jesu, vgl. auch HomJer 19,13 (SC 238, 228,46-230,60). An manchen anderen Stellen sind eucharistische Konnotationen möglich, aber nicht zwingend; vgl. Buchinger, *Pascha* (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.9.3.2.

⁵⁷ Vgl. v. a. PP 1,41f (P 13,3-22): „Wir nämlich müssen das wahre Schaf opfern ... und wir (es) braten und wir seine Fleischteile essen ... Jeder von uns nämlich nimmt zuerst das Schaf, dann eignet er es zu (s.o. Anm. 38), dann opfert er,

des biblischen Textes löst zwar einerseits formal sein exegetisch-theologisches Programm ein, dass es „möglich sein muß, daß derjenige das Gesetz übertritt, der das Schaf nicht opfert, derjenige aber das ganze Gebot beachtet, der opfert, durch und durch kocht und kein Bein an ihm zerbricht (vgl. Ex 12,10)“.⁵⁸ Der Preis dafür ist freilich eine weitgehende inhaltliche Desemantisierung der einzelnen Vollzüge; so macht Origenes nirgends deutlich, wie man sich vorzustellen hat, dass die Christen „Christus opfern“ etc., „... was alles nichts anderes als die typologische Beschreibung der christlichen Existenz auf dem anspruchsvollsten Niveau der Christus-Gemeinschaft und Logos-Nähe ist.“⁵⁹

Origenes stellt sich also der Herausforderung, die der biblische Text und eine auf diesen gegründete Praxis mit sich bringen. Wenn er darauf mit einer totalen Metaphorisierung antwortet, ist das nicht bloß eine von vielen Anwendungen einer allgemein-spiritualisierenden, „typisch alexandrinischen“ Bibelhermeneutik, sondern sein Versuch, der konkreten interreligiösen Konkurrenzsituation zu begegnen und dabei gleichermaßen die christliche Identität wie auch den Anspruch des alttestamentlichen Gesetzes zu wahren.

3 „Wir vollziehen jede Woche das Fest unseres Pascha ...“: Die bessere Liturgie der Christen nach Eusebius von Caesarea

In der Auseinandersetzung des Eusebius von Caesarea mit dem Pascha lassen sich drei Ebenen unterscheiden, auch wenn diese selbstverständlich nicht immer völlig zu trennen sind: Erstens widmet er sich

und so ißt er es, nachdem er (es) gebraten hat; und wenn er ißt, läßt er nichts davon bis zum Morgen übrig, und dann feiert er Mazzot, nachdem er schon aus Ägypten ausgezogen ist.“

⁵⁸ CoJoh 10,18 § 109 (GCS 4, 189,21-25). Origenes will mit dieser Auslegung „gleichsam in Kürze, in Übereinstimmung mit der Auffassung des Apostels (1 Kor 5,7) und dem Lamm im Evangelium (Joh 1,29) Christus als das geopfer-te Pascha (vgl. 1 Kor 5,7) interpretiert“ haben. (CoJoh 10,18 § 110 [GCS 4, 189,25-27])

⁵⁹ N. Brox, Pascha und Passion. Eine neugefundene Exegese des Origenes (De Pascha 12,22-16,4), in: K. Kertelge u. a. (Hg.), Christus bezeugen. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 267-274, hier 272. Eucharistische Konnotationen dieser Opfervorstellung sind generell auszuschließen; vgl. L. Lies, Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses (IThS 1), Innsbruck ²1982, 158: „Das griechische ‚thysia-thyein‘ kommt im eucharistischen Zusammenhang bei Origenes nicht vor.“ Vgl. auch T. Hermans, Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens (ThH 102), Paris 1996, 54-63, sowie Buchinger, Pascha (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.9.2.

dem Thema als Historiker. Als solcher gibt er nicht nur den wichtigsten Bericht über den Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts und überliefert auch sonst manchen wertvollen Hinweis auf ältere christliche Feierpraxis;⁶⁰ er tradiert auch paschatheologische Zeugnisse älterer Autoren. Darunter referiert er auch jüdische Schriften.⁶¹

Zweitens ist der Bischof der palästinischen Metropole ein Zeitzeuge wichtiger Weichenstellungen, die wesentlich zur endgültigen Ablösung der christlichen von der jüdischen Paschafeier beigetragen haben. Wie weit er selbst als Protagonist dieser Entwicklung gewirkt hat, ist zwar nicht eindeutig zu erkennen;⁶² klar ist jedenfalls, dass der Konflikt um den Ostertermin im Umfeld des Konzils von Nicaea mit einer Radikalisierung der antijüdischen Abgrenzung einherging. Obwohl vermutlich nicht mehr der klassische Quartodezimanismus mit seiner spannungsvollen unmittelbaren Anbindung an das jüdische Pesach⁶³ zur Debatte stand,⁶⁴ lehnte das Konzil jede terminliche Abhän-

⁶⁰ Vgl. z. B. die Notiz über das Ölwunder in der Paschavigil unter Narcissus von Jerusalem in h. e. 6, 9,2f (GCS 2/2, 538,5-15); „Es scheint, daß das Licht hier ein kultisches Element war.“ (*H. Auf der Maur*, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier [TThSt 19], Trier 1967, 66.)

⁶¹ So zitiert praep. ev. 9, 28f die Exagoge des Ezechiel Tragicus mit ihrer Paraphrase u. a. von Ex 12 (GCS 8/1, 532-534); möglicherweise verrät auch h. e. 7, 32,16f (GCS 2/2, 722f) die – freilich indirekte – Kenntnis jüdischen Schrifttums, das allerdings als verloren zu gelten hat.

⁶² Es ist nicht ganz klar, wie weit der Einfluss des Eusebius auf Politik und Theologie Kaiser Konstantins reichte; Jörg Ulrich hat zuletzt darauf hingewiesen, dass die antijüdischen Passagen in dessen Brief an die Gemeinden über das Pascha gerade in ihren extrem antijüdischen Zügen vermutlich nicht die theologische Handschrift des Eusebius tragen: „Im Ganzen ist wohl davon auszugehen, daß die antijüdischen Ausfälle in V.C. III 18f. sowohl in der Intention als auch in ihrer Form niemand anderem als dem Kaiser selber oder seiner Kanzlei zuzuschreiben sind.“ (*J. Ulrich*, Euseb von Caesarea und die Juden. Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea [PTS 49], Berlin 1999, 244.)

⁶³ *G. A. M. Rouwhorst*, Les hymnes pascales d’Ephrem de Nisibe. (...) (SVigChr 7/1-2), Leiden 1989, 1, 192, bezeichnet die quartodezimanische Feier als „une sorte d’anti-Pâque“. Gegenüber der „anti-Jewish atmosphere of the Quartodeciman Passover“ (*ders.*, The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach, in: *QuLi* 77 [1996] 152-173, hier 162) ist es eine beachtliche Akzentverschiebung, wenn im 4. Jh. gerade die „quartodezimanische“ Praxis selbst mit antijüdischen Argumenten bekämpft wurde. Es ist allerdings bemerkenswert, dass sich antijüdische Rhetorik im Osterfeststreit des 2. Jhs. – zumindest nach der Darstellung bei Eusebius, h. e. 5, 23-25 (GCS 2/1, 488-498) – weder in der einen noch in der anderen Form niedergeschlagen zu haben scheint; alle Hinweise auf die terminliche Koinzidenz sind unpolemisch.

⁶⁴ Zum Forschungsstand vgl. *Visonà*, Ostern (s. Anm. 2) 523; das Konzil von Nicaea befasste sich demnach mit „Gemeinden ...“, die zwar das Sonntagspascha

gigkeit der christlichen Paschafeier vom jüdischen Termin ab und verunglimpft sie als „Feier mit den Juden“.⁶⁵

Schließlich befasst sich der Enkelschüler des Origenes auch selbst als Theologe mit dem Pascha; eine Katene überliefert Reste einer monographischen Abhandlung über das Thema.⁶⁶ In dieser Schrift „Über das Paschafest“ tradiert und modifiziert Eusebius einerseits ältere theologische Auffassungen;⁶⁷ andererseits stellt er sich angesichts der gewandelten historischen Situation der Aufgabe, das Verhältnis von biblischem, jüdischem und christlichem Pascha systematisch zu klären.⁶⁸

3.1 „Seit bei den Heidenvölkern das wahre Fest der Mysterien zur Geltung gekommen ist, wird bei den Juden nicht einmal mehr die Erinnerung der Symbole beobachtet“: Zur Geschichts- und Liturgie-theologie des Eusebius

So entfaltet Eusebius zunächst eine differenzierte Typologie des Pascha, die sowohl die verbreitete Passionstypologie als auch das von Origenes in die christliche Theologie eingeführte philonische Ver-

feierten, sich aber nach der jüdischen Kalenderrechnung richteten, die im Verlauf des 3. Jh. Veränderungen erfahren hatte und insbesondere den vierzehnten Tag, den Vollmondstag des Passa, berechnete, ohne dabei noch die Frühlings-Tagundnachtgleiche zu berücksichtigen ...“

⁶⁵ Vgl. *W. Huber*, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier in der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969, 69-75, u. a. mit Hinweis auf vit. Const. 3, 5,1 (GCS 1/1², 83,3-7).

⁶⁶ Eusebius selbst nimmt in vit. Const. 4, 34f auf das Werk Bezug (vgl. Anm. 68). Terminus post quem ist das Konzil von Nicaea (325), terminus ante quem der Tod Konstantins (337). Der in PG 24, 693-705 wiedergegebene Text folgt der von A. Mai nach einer Vatikanischen Handschrift (Vat. gr. 1611) edierten Lukas-Katene des Niketas.

⁶⁷ *Huber*, Passa (s. Anm. 65) 186f., findet darin zu Recht „noch eine Auffassung des Osterfestes, die mit der vorangehenden Zeit übereinstimmte.“ Ich hoffe, demnächst eine annotierte Übersetzung der gesamten Schrift vorlegen zu können, die u. a. von einer traditionskritischen Analyse begleitet sein soll.

⁶⁸ Eusebius selbst spricht von einer dem Kaiser gewidmeten „mystischen Enthüllung über den Sinn des Festes (μυστική ἀνακάλυψις τοῦ τῆς ἑορτῆς λόγου)“ (vit. Const. 4, 34 [GCS 1/1², 133,5]); der von ihm zitierte Dankbrief des Kaisers Konstantin nennt als Thema „die Mysterien Christi ... und die Auseinandersetzung über das Pascha und (deren) Entstehung“ (vit. Const. 4, 35,1 [GCS 1/1², 133,10f]); nach diesem Dokument hat der Kaiser das „Büchlein“ (βιβλίον) nicht nur selbst gelesen, sondern – auf Wunsch des Eusebius selbst – auch für andere Kirchenleute vervielfältigen und ins Lateinische übersetzen lassen. (vit. Const. 4, 35,2f [GCS 1/1², 133,13-23])

ständnis des Pascha als „Hinübergang“ der Christen umfasst,⁶⁹ dazu bedient er sich der überkommenen Hermeneutik von Schatten, Abbild, Vorausbild und Symbol auf der einen, Wirklichkeit und Erfüllung auf der anderen Seite.⁷⁰ Als „Wahrheit der alten Symbole“⁷¹ ist das Christuserignis dabei nicht nur der typologische Referenzpunkt des „alten Pascha“,⁷² sondern auch der Angelpunkt, um den sich die Universalisierung seiner soteriologischen Bedeutung dreht:

„Weil nämlich ‚das Lamm Gottes‘ (vgl. Joh 1,29) von den Juden ‚wie ein Schaf zur Schlachtung geführt‘ (vgl. Jes 53,7) werden und dies für das allgemeine Heil aller Menschen leiden sollte, ... befahl Gott, das Kommende bildhaft durch Symbole vorwegnehmend, ... daß von den Juden ein sinnlich wahrnehmbares Schaf geopfert werde. Und das wurde von ihnen jedes Jahr vollzogen, bis die sich erfüllende Wahrheit die alten Abbilder begrenzte.“⁷³

In weiterer Folge identifiziert Eusebius die universal heilbringende Passion Christi mit der Inauguration des „wahren Mysterienfestes“; im Gegenzug reduziert er die Bedeutung des jüdischen Pascha völlig auf seine vorausbildliche Funktion:

„Seit aber bei den Heidenvölkern das wahre Fest der Mysterien zur Geltung gekommen ist, wird bei den Juden nicht einmal mehr die Erinnerung (μνήμη) der Symbole beobachtet; wurde ihnen doch der Ort weggenommen, an welchem ihnen vom Gesetz geboten war, zu vollziehen, was zum Fest gehört.“⁷⁴

⁶⁹ Die Interpretation des Pascha als διαβατήρια bestimmt den ganzen ersten Teil der Abhandlung; vgl. pasc. 1 (PG 24, 696 A); pasc. 2 (PG 24, 696 B); pasc. 3 (PG 24, 697 A); pasc. 4 (PG 24, 697 D); pasc. 7 (PG 24, 701 B). Die Passions-typologie wird ebenfalls schon in der Einleitung grundgelegt; vgl. pasc. 1 (PG 24, 696 A-B).

⁷⁰ Vgl. schon den ersten Satz von pasc. 1: Das Pascha sei „den Kindern der Hebräer als Bild (εἰκονικῶς) übergeben“; die Hebräer hätten „Schatten des Künftigen (vgl. Kol 2,17; Hebr 10,1)“ vollzogen (PG 24, 693 A). „Das ist ihnen als Typos widerfahren“ (1 Kor 10,11); mit 1 Kor 5,7 lässt Paulus „die Wahrheit/Wirklichkeit (ἀλήθεια) der alten Symbole durchscheinen“ (PG 24, 696 A). Die Belege ließen sich vervielfachen.

⁷¹ Vgl. Anm. 70 zu pasc. 1 (PG 24, 696 A).

⁷² pasc. 3 (PG 24, 697 A).

⁷³ pasc. 6 (PG 24, 700 D). Der Abschnitt zieht Fäden, die schon früher gelegt wurden: Schon pasc. 1 (PG 24, 696 A) universalisiert die Aussage von Joh 1,29 („nahm die Sünden der *ganzen* Welt hinweg“); nach einem Zitat von Jes 53,7 ist von der Erlösung „des Geschlechts aller Menschen“ die Rede (pasc. 2 [PG 24, 696 B]). Die prinzipielle und postulatorische Negation jeglicher Kontinuität und v. a. deren innere Verknüpfung mit der Passion als „Erfüllung der Wahrheit der alten Abbilder“ ist eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber Origenes (s.o. 2.1).

⁷⁴ pasc. 6 (PG 24, 700 D-701 A).

Wie schon die ältesten Apologeten verknüpft Eusebius den Gemeinplatz von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels also mit der „Erfüllung der Wahrheit der alten Abbilder“ in der Passion Christi,⁷⁵ darüber hinaus das Pesach der nachbiblischen Juden nicht nur zu ignorieren, sondern auf derart postulatorische Weise zu negieren, ist freilich eine neue Seite in der Geschichte der Polemik um dieses Fest.

Wie Origenes stellt Eusebius dem jährlichen Fest der Juden die zeitlich entschränkte Praxis der Christen gegenüber. Dabei baut er zwar grundsätzlich auf der metaphorischen Festtheorie seines großen Vorgängers auf und folgt ihr sogar bis in manche Details der Auslegung;⁷⁶ zugleich ergänzt er dessen anspruchsvolle Metaphorik aber um eine liturgische Alternative:

„Und jene, die Mose folgen, opferten einmal in jedem Jahr das Pascha-Schaf am Vierzehnten des ersten Monats, gegen Abend; wir aber, die vom Neuen Bund, vollziehen an jedem Herrentag unser Pascha, indem wir uns immer mit dem Leib des Erlösers sättigen und am Blut des Schafes teilnehmen; ... (indem) wir uns immer auf dem Weg zu Gott bewegen, feiern wir immer die διαβατήρια ... Deshalb vollziehen wir jede Woche am Tag des Herrn und Erlösers das Fest unseres Pascha, indem wir die Mysterien des wahren Schafes, durch das wir losgekauft wurden, erfüllen.“⁷⁷

Sachhälfte der Metapher ist also nicht mehr der tägliche Wortgottesdienst mit der Teilhabe am Logos im Medium der Schrift,⁷⁸ sondern die sonntägliche Eucharistiefeyer mit der eucharistischen Kommunion.⁷⁹ Mit dieser Sakramentalisierung transformiert Eusebius nicht nur das metaphorische Paschaverständnis auf die Ebene gemeindlicher Fasslichkeit und volkskirchlicher Realisierbarkeit; er schafft damit

⁷⁵ Zur Deutung der Katastrophen des Jahres 70 durch Eusebius vgl. *Ulrich*, *Euseb* (s. Anm. 62) 135-140.

⁷⁶ In pasc. 2 (PG 24, 696 B 6-8) kennt Eusebius die Allegorese des Pesachmahles als Nahrung mit den „logoshaften Fleischteilen, die als die Lehren und Worte, die das Himmelreich verkünden, zu verstehen sind“; dabei handelt es sich um einen Lieblingsgedanken des Origenes; vgl. *Buchinger*, *Pascha* (s. Anm. 9) Bd. 2, Kapitel 2.9.3.1. Zu pasc. 7 (PG 24, 701 A-B) vgl. Anm. 77f.

⁷⁷ pasc. 7 (PG 24, 701 A-B). Der Grundgedanke der zeitlichen Entschränkung des Pascha durch Metaphorisierung stammt genauso wie die Konkretisierung als Hinübergang zu Gott eindeutig von Origenes; vgl. v. a. CC 8,22 (SC 150, 224,11-16). Auch der anschließende Hinweis auf den „Juden im Verborgenen“ (Röm 2,29; PG 24, 701 C) mag von der häufigen Verwendung des Motivs bei Origenes angeregt sein; im paschalen Kontext vgl. den Stellenindex bei *Buchinger*, *Pascha* (s. Anm. 9), allgemein vgl. *Sgherri*, *Chiesa* (s. Anm. 31) 356f.

⁷⁸ Zu HomGen 10,3 (GCS 6, 97,4-9) s.o. 2.2.

⁷⁹ Eusebius kommt auch im zweiten Teil der Schrift darauf zurück; vgl. pasc. 12 (PG 24, 705 D).

auch den wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Durchbruch zum Verständnis des Herrentages als Wochenpascha.⁸⁰

3.2 „Ich sage, daß die Juden von Anfang an von der Wahrheit abirrten ...“: Die Radikalisierung der antijüdischen Polemik nach Nicaea

Der zweite Teil der Schrift ist zumindest im fragmentarisch überlieferten Zustand wesentlich kürzer; er argumentiert zugunsten der Entscheidung des Konzils von Nicaea gegen die Feier des Pascha „mit den Juden“ und lässt eine deutliche Verschärfung der antijüdischen Polemik beobachten.⁸¹ Einerseits führt das universalistische Anliegen zur Abwertung des biblischen Pascha: Angesichts der Bindung an Jerusalem habe „das Pascha des Mose nicht zu allen (Heiden-) Völkern gepaßt; wie auch?“⁸² – ein Argument, das Eusebius auch in der *Demonstratio Evangelica* gegen die universale Geltung des biblischen Gesetzes ins Treffen führt.⁸³ Andererseits verknüpft er die nicaenische Entscheidung zugunsten eines einheitlichen Ostertermins mit dem Vorwurf des „Herrenmordes“.⁸⁴ Schließlich beschränkt sich Eusebius nicht darauf, auf das Ende des biblischen Pascha hinzuweisen und das zeitgenössische jüdische Pascha zu negieren; die Erörterung über das chronologische Verhältnis von Pascha und Passion gipfelt in der gewagten These, die Juden seien „von Anfang an von der Wahrheit ab-

⁸⁰ Etwa gleichzeitig bezeichnet Athanasius in seinem ersten Osterfestbrief von 329 Ostern umgekehrt als den „großen Herrentag“ (ep. fest. 2,10 [lt. PG 26, 1366 A]).

⁸¹ Für eine Übersetzung und Analyse des Abschnittes vgl. *A. Strobel*, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121), Berlin 1977, 24-27; vgl. ferner *K. Gerlach*, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical History* (Litururgia Condenda 7), Leuven 1998, 272-275. Es ist im einzelnen nicht immer klar zu erkennen, wie weit die Darstellung des Eusebius von der Argumentation des Konstantin oder anderer Konzilsväter geprägt ist; Eusebius erwähnt zwar einleitend, der Kaiser habe „gesagt, was er gesagt hat“ (pasc. 8 [PG 24, 701 C]), setzt dann aber mit einer historischen Schilderung der Konzilssituation ein, bevor er sich Einwänden stellt und darauf antwortet. pasc. 8 nennt jedenfalls die beiden Motive, die auch den Kern der Argumentation von vit. Const. 3, 18f (GCS 1/1², 90-92; vgl. dazu Anm. 62) ausmachen: Einheit unter den Christen und Distanzierung von den Juden (PG 24, 701 C-D). Zur Ablehnung der „Feier mit den Juden“ vgl. die in Anm. 65 zitierte Darstellung.

⁸² pasc. 9 (PG 24, 704 C).

⁸³ Vgl. dem. ev. 1, 3,20-25 (GCS 6, 14).

⁸⁴ pasc. 8 (PG 24, 701 C-D); vgl. auch den Vorwurf der Blutschuld in pasc. 10f (PG 24, 794 D-705 A). Ein enger und möglicherweise sogar kausaler Zusammenhang mit gewissen Traditionen christlichen Osterverkündigung ist nicht auszuschließen; vgl. schon Melito, PP 72-99 (Hg. *Hall* 38-56). Bei Origenes ist der entsprechende Vorwurf seltener und überdies nirgends integraler Bestandteil der Paschatheologie; s.o. Anm. 31.

geirrt, weshalb sie auch der Wahrheit selbst nachstellten, indem sie das ‚Wort des Lebens‘ (vgl. 1 Joh 1,1) von sich fortjagten.“⁸⁵ Aus den verschiedenen Angaben der Evangelien folgert Eusebius nämlich, dass die Juden in ihrer boshaften Verblendung das Pesach nicht gesetzesgemäß am vierzehnten, sondern am fünfzehnten Nisan begangen hätten.⁸⁶ Die Argumentation des Eusebius ist kühn, wenn auch keineswegs ohne Analogie in der christlichen Literatur des vierten Jahrhunderts.⁸⁷

Es lässt sich festhalten: Bei Eusebius laufen nicht nur die wichtigsten Stränge älterer christlicher Paschatheologie zusammen. Als Geschichtstheologe bringt er biblisches, jüdisches und christliches Pascha in ein stringentes Gesamtkonzept; als Religionspolitiker versucht er, der nicaenischen Terminentscheidung ein theologisches Fundament zu geben. Beide Systematisierungen bringen eine Radikalisierung der Abwertung des jüdischen und sogar des biblischen Pascha mit sich; auf der anderen Seite führt seine Entfaltung origeneischer Deutungen zu einer Sakramentalisierung des christlichen Paschaverständnisses.

4 „*In diesem Monat ist das Fest des Pascha, früher des vorausbildlichen, jetzt des wahren*“: *Das Auseinandertreten von jüdischem und christlichem Fest bei Kyrill von Jerusalem*

Bei Kyrill von Jerusalem haben sich jüdisches und christliches Pascha völlig voneinander gelöst. Wenn er die Illuminanden auf das bevorstehende Osterfest hinweist,⁸⁸ stellt er keinerlei Zusammenhang mit dem gleichnamigen biblischen oder jüdischen Fest her;⁸⁹ wo er dage-

⁸⁵ pasc. 12 (PG 24, 705 B).

⁸⁶ pasc. 12 (PG 24, 705 B-C). In Zusammenschau der synoptischen und johanneischen Passions- und Paschachronologie geht Eusebius einerseits davon aus, dass Jesus das Pascha nicht mit den Juden, sondern einen Tag vor ihnen gehalten habe (vgl. Joh 18,28); da das aber andererseits nach dem Zeugnis der Synoptiker „am ersten Tag von Mazzot, an welchem man das Pascha opfern mußte“ (vgl. Mt 26,17parr; nur der letzte Teil des Zitates entspricht wörtlich dem von Eusebius genannten Lukas) gewesen sei, hätten die Juden selbst das Pascha nicht am 14., sondern am 15. begangen.

⁸⁷ Vgl. die inhaltlich völlig anders gelagerte, im Effekt aber ähnlich abstruse Theorie einer Verlegung des Pascha durch die Juden in Didasc. 21 (CSCO 407 = CSCO.S 179, 213) sowie bei Epiphanius, panar. 51, 26,2 (GCS 2², 295,22-296,2).

⁸⁸ cat. 17,20 (Hg. Rupp 276); cat. 18,32.33 (Hg. Rupp 336).

⁸⁹ In der zweiten Hälfte des 4. Jhs. waren die Christen längst nicht mehr auf jüdische Kalenderberechnungen angewiesen, wie dies in den ersten drei Jahrhunder-

gen theologischen Gebrauch von paschalen Traditionen und Motiven macht, bleibt das Pascha in der Distanz eines vergangenen Geschehens.⁹⁰ Der Gegenwartsbezug beschränkt sich auf zeitlose Metaphorik.⁹¹ Die „ungehorsamen Juden“ kommen zwar einmal als Adressaten einer auf das Pascha bezogenen Prophetie zur Sprache; dabei geht es aber nur um die Interpretation jenes historischen Festes, an welchem Jesus gekreuzigt wurde.⁹² Das Pascha seiner jüdischen Zeitgenossen

ten der Fall war; vgl. *T. C. G. Thornton*, Problematical Passovers: Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D., in: *StPatr* 20 (1989) 402-408. Die Abhängigkeit wurde inzwischen auch aus ideologischen Gründen abgelehnt; s.o. Abschnitt 3 mit Anm. 65 und 81.

⁹⁰ Kyrill macht das Pascha wiederholt zum Gegenpol überbietender Aussagen über das Christuseignis: sowohl cat. 13,3 (Hg. *Rupp* 52) als auch die möglicherweise seinem Nachfolger Johannes zuzuschreibende myst. 1,2f (FC 7, 96-98) stellt der apotropäischen Wirkung des paschalen Blutanstriches (vgl. Ex 12,22f) die Befreiung durch Christus gegenüber. Neben diesem typologischen Rückgriff auf das alttestamentliche Pascha bezieht sich Kyrill auch auf jenes historische Pascha, an welchem Jesus gekreuzigt wurde; vgl. cat. 13,19 (Hg. *Rupp* 76; es ist bemerkenswert, dass Kyrill keinen inhaltlichen Bezug zur Lamm-Typologie des Kontextes herstellt); cat. 13,25 (Hg. *Rupp* 84; vgl. Anm. 92). In cat. 14,10 (Hg. *Rupp* 116-118) schließlich verbindet sich die historische Frage („Zu welcher Zeit wird der Erlöser auferweckt?“) mit einer realienkundlichen Information („Dieser Monat ist bei den Hebräern der erste [vgl. Ex 12,2] ...“), die schließlich in eine typologische Gegenüberstellung mündet („... in welchem [Monat] das Fest des Pascha ist, früher des vorausbildlichen, jetzt aber des wahren“); auch hier ist klar, dass dem biblischen Pascha nur die Rolle eines vergangenen Typos zukommt. Die anschließende Gegenüberstellung von Schöpfung und Erlösung geht von der im 4. Jh. auch christlicherseits längst traditionellen Verbindung von Frühjahr, Pesach und Schöpfung aus; vgl. *A. J. Chupungco*, *The Cosmic Elements of Christian Passover* (StAns 72 = ALit 3), Roma 1977, 49-54. Es weist nichts darauf hin, dass der die Ausführungen rahmende Bezug zu Hld 2,11f in einem Zusammenhang mit der Funktion des Hld als Festrolle von Pesach zu sehen wäre (zur Datierung dieses Brauches vgl. *G. Stemberger*, *Schriftlesung II. Judentum*, in: *TRE* 30 [1999] 558-563, hier 560).

⁹¹ In cat. 12,1 (Hg. *Rupp* 2) spricht Kyrill in Rückgriff auf etablierte Allegorien (zur exegese-geschichtlichen Einordnung vgl. z. B. *Visonà*, *Pseudo Ippolito* [s. Anm. 12] 399) von der allegorischen Teilhabe der Christen am „intelligiblen Schaf“ (sc. Christus).

⁹² Die in cat. 13,25 (*Rupp* 84) rhetorisch an die „ungehorsamen Juden“ adressierte Prophetie von Am 8,9f erfüllt sich für Kyrill rein historisch in jenem Fest von Pesach und Mazzot, an welchem Jesus gekreuzigt wurde. Die Verwendung von Am 8,9f als Vorhersage der Sonnenfinsternis bei der Kreuzigung ist ein schon von Irenäus bezeugtes Motiv; vgl. *haer.* 4, 33,12 (FC 8/4, 272,12-20). Tertullian verbindet die Prophetie mit der Zerstreuung der Juden (iud. 10,17-19 [CChr.SL 2, 1380,133-154]). Origenes hebt die bleibende Bedeutung von Am 8,10 hervor; vgl. v. a. *HomJos* 26,3 (GCS 7, 462,17-463,1), und auch Eusebius macht Gebrauch von diesem Zitat und verknüpft es mit der Zerstörung des

war Kyrrill kein Thema; das Fest scheint für den Bischof der heidenchristlichen Kirche von Jerusalem seine interreligiöse Brisanz verloren zu haben.

5 „...?“. Die Ausblendung des biblischen Pascha bei Hesychius von Jerusalem

Die im frühen fünften Jahrhundert dokumentierte Osterliturgie der Jerusalemer Kirche liest zwar noch die alttestamentlichen Paschatexte, allen voran Ex 12;⁹³ die ältesten erhaltenen Predigten Jerusalemer Provenienz sind davon allerdings unberührt. Keine der beiden erhaltenen Paschahomilien des Presbyters Hesychius nimmt auf das biblische Pascha Bezug; damit verlässt Hesychius einen jahrhundertealten Brauch, der noch am Ende des vierten Jahrhunderts weitestgehend befolgt wurde.⁹⁴ In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts konnte man dagegen bereits Ostern feiern, ohne die alttestamentlichen Paschatexte auch nur als exegetische Herausforderung wahrzunehmen;⁹⁵ von einer interreligiösen Sensibilität ist in diesem Zusammenhang keine Spur mehr übrig.⁹⁶ Das ist umso bemerkenswerter, als Hesychi-

Zweiten Tempels; vgl. dem. ev. 10, 6,5-8 (GCS 6, 468f); nach CoPs 73 (74) 3-7 (PG 23, 857 B) sei gar „passend mitten am Fest (sc. des Pascha) der Zorn Gottes über sie (sc. die Juden) gekommen“ und hätte die Prophetie von Am 8,10 erfüllt.

⁹³ Nach dem Armenischen Lektionar wird in der Paschavigil Ex 12,1-24 gelesen (§ 44bis [PO 36, 298f]). Der Hohe Donnerstag wird zwar eucharistietypologisch „Donnerstag des Alten Pascha“ genannt (§ 28 [PO 36, 264f]), ist aber theologisch nicht weiter vom alttestamentlichen Pascha geprägt; immerhin beginnt die Evangelienlesung der nachmittäglichen Eucharistiefeier im Martyrium nach den Manuskripten JE mit Mt 26,17 (§ 39bis [PO 36, 266f]); die Evangelienperikope des anschließenden Gottesdienstes in der Hagia Sion beginnt ebenfalls mit einem Bezug auf das Pascha: Mk 14,1 (§ 39bis [PO 36, 268f] Mss JE; Ms P: Mk 14,12); die Lesung von Lk 22,1-65 in der nächtlichen Feier am Ölberggipfel setzt mit der Parallelstelle ein (§ 40 [PO 36, 274f]).

⁹⁴ Zum Wandel der Ostertheologie um die Wende vom 4. zum 5. Jh. vgl. z. B. Huber, Passa (s. Anm. 65) 189-197; zum Schwinden von Ex 12 aus dem Horizont der lateinischen Paschahomiletik vgl. H. Buchinger, Zur Nachwirkung der Paschatheologie des Origenes: Sondierungen in der lateinischen Paschahomiletik bis zu Gregor dem Großen, in: Adamantius 9 (2003) 128-169, hier 129 Anm. 8.

⁹⁵ hom. 3,3 (SGH 59/1, 92,10f) stellt dem Untergehen des Pharaos (vgl. Ex 15,4, ein Teil der 5. Lesung der Paschavigil; vgl. ArmLek § 44bis [PO 36, 300f]) die Vernichtung des Teufels gegenüber, ohne diesen Topos mit dem Pascha zu verbinden.

⁹⁶ Auf die Juden nimmt Hesychius in seinen Paschahomilien nur ganz beiläufig Bezug; vgl. hom. 4,4 (SHG 59/1, 116,11).

us in außerliturgischem Kontext zeigt, dass er durchaus aus dem breiten Strom patristischer Paschatheologie zu schöpfen imstande war.⁹⁷

6 Liturgietheologische Zusammenfassung unter christlich-jüdischer Perspektive

Unter der Perspektive christlich-jüdischer Begegnung lässt sich zusammenfassen: Schon bei *Justin* ist das biblische Pascha ein typologisches Interpretament der Passion Christi; daraus ergibt sich freilich nicht notwendig ein ausdrücklicher Bezug zu einer christlichen Jahresfeier des Pascha. Die polemische Verknüpfung des christologisch verstandenen Paschamysteriums mit der Zerstörung Jerusalems führt aber zur theologischen Negation eines nachbiblisch-jüdischen Pascha.

Origenes ist der einzige hier untersuchte Autor, von dem mit Sicherheit angenommen werden darf, dass er tatsächlich einen christlich-jüdischen Dialog über das Pascha geführt hat; er nimmt das jüdische Pascha sowohl theologisch als auch praktisch wahr und ernst. Zwar kennt auch er den Gemeinplatz vom Ende des gesetzesgemäßen Pascha; in anderen Zusammenhängen gesteht er der jüdischen Feier aber eine prinzipielle Kontinuität zur biblischen Vorschrift zu.⁹⁸ Die entscheidende Differenz ist für ihn die hermeneutische zwischen der sinnlich wahrnehmbaren und der intellegiblen Wirklichkeit; zur ersten, die der zweiten untergeordnet ist, gehört nicht nur der biblische Text in seinem wörtlichen Verständnis, sondern auch die historische Passion Christi und die Liturgie der Kirche.⁹⁹ Darum realisieren die Christen das ihnen aufgetragene Pesachgesetz grundsätzlich nicht liturgisch – weder in einer Jahresfeier noch in der Eucharistie –, sondern metaphorisch in der Beziehung zum Logos.

Eusebius beseitigt die Spannungen und Widersprüche in der differenzierten Paschatheologie seines Vorgängers. Den theologischen Preis für die Kohärenz seines geschichtstheologischen Gesamtbildes haben freilich die Juden zu zahlen: Die traditionelle Verknüpfung der

⁹⁷ Der allegorische Kommentar des Hesychius zu Lev 23,5 (CoLev 6 [PG 93, 1082 B-D]) vereinigt eine Reihe traditioneller Exegesen des Pesachgesetzes Ex 12, darunter Bezüge auf Kreuz und Eucharistie; er unterlässt auch nicht einen antijüdischen Seitenhieb: „Wenn wir das Pascha im eigentlichen und wahren Sinn feiern wollen, müssen wir ungesäuert von aller Schlechtigkeit sein, und noch viel mehr vom Fehler und vom alten Brauch (?) der Juden (*a Judaico errore et vetustate*)“ (ebd. C; vgl. 1 Kor 5,7f).

⁹⁸ Implizit ist dieser hermeneutische Mechanismus möglicherweise auch bei Justin zu beobachten; vgl. Anm. 13.

⁹⁹ Die Ablehnung der traditionellen Passionstypologie des Pascha bei Origenes kann hier nicht weiterverfolgt werden; vgl. *Buchinger*, 1Kor 5,7 (s. Anm. 33).

Passion Christi mit der Zerstörung des Tempels und dem Ende des biblischen Pascha führt bei ihm nicht nur zur Negation des nachbiblisch-jüdischen Pesach, sondern auch zur grundsätzlichen Entwertung des biblischen Pascha und zum Vorwurf, die Juden seien „von Anfang an von der Wahrheit abgeirrt“. Den Christen bietet Eusebius mit der eucharistischen Sakramentalisierung des Paschaverständnisses dagegen eine leichter praktikable Alternative zur anspruchsvollen Metaphorik des Origenes.

Eine Generation später war das jüdische Pascha für *Kyrill von Jerusalem* überhaupt kein Thema mehr; der exegetische Rückgriff auf das biblische Pascha und die liturgische Realität der christlichen Jahresfeier stehen bei ihm in der Regel unverbunden nebeneinander.¹⁰⁰

In der Verkündigung des *Hesychius von Jerusalem* hat sich die christliche Jahresfeier schließlich sogar von ihren biblischen Vorgaben gelöst; er predigt zu Ostern über das Christusergebnis, ohne überhaupt noch auf kanonische Paschatraditionen Bezugzunehmen.

Zumindest bei den hier untersuchten Autoren lässt sich beobachten, dass mit der zunehmenden Liturgisierung der Paschatheologie und der Etablierung einer selbständigen christlichen Jahresfeier des Pascha nicht nur das jüdische Pascha immer radikaler negiert wird, sondern auch die gemeinsamen biblischen Wurzeln des gleichnamigen christlichen Festes allmählich völlig aus dem Bewusstsein schwinden.¹⁰¹

¹⁰⁰ Vgl. aber Anm. 90.

¹⁰¹ Die Ausdehnung der Untersuchung auf weitere Autoren, die in Palästina gewirkt haben (z. B. Hieronymus) oder aus Palästina stammten (z. B. Epiphanius/Salamis) würde das hier gezeichnete Bild ergänzen; eine umfassende Erhellung des Verhältnisses von jüdischem Pesach und christlichem Pascha in der Spätantike ist von den laufenden Forschungen Clemens Leonhards zu erwarten.