

Arbeit als einen Beitrag zur Geschichte der Exegese von Eph. 6, 11–17 im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann. Die von Trevijano vorgenommene Auflösung der paulinischen Perikope in vier Topoi erweitert zwar den Horizont – dieser Erweiterung trägt er auch vollauf Rechnung, indem er sämtliche verfügbaren Quellen (auch die neu erschlossenen Qumran- und Nag-Hammadi-Funde) heranzieht –, birgt aber die Gefahr in sich, den Gehalt von Eph. 6, 11–17, vom „andamiaje de la letra“ befreit, zum allgemeinen Gedankengut zu machen, wodurch die paulinische Bezogenheit bestenfalls in den Bereich des Semasiologischen fällt. Auf dieser Basis lassen sich Vorgänge wie „Entwicklung“, „Werdegang“, „Beeinflussung“ usw. nur schwer feststellen.

Andererseits möchte man vor allem bei Origenes, in dessen Werken die paulinische Stelle verhältnismäßig oft und in verschiedenen Zusammenhängen begegnet, eine nuanciertere Auswertung der Zitate unter hermeneutischen Gesichtspunkten haben. Um die Gedankengänge und die „desarrollos“ des Origenes zu Eph. 6, 11–17 richtig erfassen zu können, wäre es m. E. aufschlußreich sorgfältig zu unterscheiden, wann er zitiert und wann kommentiert, ob dies vorwiegend in seinen exegetischen Arbeiten oder auch in einer systematischen Schrift wie bei *De principiis* geschieht, ob er die gegebene Stelle buchstäblich oder nur allegorisch auffaßt usw. Diese Betonung des exegetischen Aspektes würde freilich kein vollständiges Bild der origenes'schen Dämonologie oder Askese (die ja, wie Trevijano betont, auch von seinen ontologischen und soteriologischen Anschauungen abhängig sind) abgeben können. Dafür könnte man aber einen tieferen Einblick in sein Verständnis von Eph. 6, 11–17 gewinnen.

Die vorhergehenden Bemerkungen sollen vor allem die Grundlinien aufzeigen, in denen sich Trevijanós Untersuchung bewegt. In der Frage nach der von ihm eingeschlagenen Richtung und in einzelnen Punkten dieser umfangreichen Abhandlung kann man anderer Meinung sein als der Verfasser. Das vermag aber nicht, das Verdienst einer Arbeit zu schmälern, die sich durch Sachkenntnis und eine umsichtige Quellenanalyse auszeichnet.

Niederpleis/Siegburg

A. de Santos Otero

Wolfgang Huber: *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (= Beiheft zur ZNW 35). Berlin (Töpelmann) 1969. XI, 255 S., geb. DM 48.–.

Diese Arbeit, die im Wintersemester 1965/66 von der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen worden ist, ist der außerordentlich viel diskutierten Frage nach der Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Passa- und Osterfestes gewidmet, mit der ich mich ebenfalls in meiner Dissertation befaßt habe.¹ Seit der Heranziehung der *Epistula Apostolorum* für das quartadecimanische Passafest sowie seit der Veröffentlichung von Melitons Passa-Homilie sind neue Quellen von größerem Gewicht nicht bekannt geworden. Auch der Verf. hat nicht eigentlich neues Material vorzulegen. Aber er hat doch das bekannte und in seiner Bedeutung vielfach erörterte Material noch einmal selbständig durchgearbeitet, ist dabei zu einer eigenen Auffassung über die Entstehung des Passa- und Osterfestes gelangt und hat dankenswerterweise in größerem Umfang die Geschichte der altkirchlichen Passa- und Osterauslegung, einschließlich des Karfreitags, geschildert, so daß die enge Verflechtung von Kirchenjahr und Predigt hier im Blick auf Ostern zum ersten Mal die gebührende Beachtung erhält.

In dem 1. Kapitel, „Quartadecimanisches Passa und Osterfeier am Sonntag“ (S. 1–88), geht der Verf. auf die Anfänge der Passa- und Osterfeier ein. Hier werden nacheinander die Verbindungen zwischen jüdischem und christlichem Passa, die Bedeutung von Tod und Auferstehung Christi für das quartadecimanische Passa, die Frage, ob Meliton Quartadecimaner gewesen sei, ferner die Anfänge und die Ausbreitung der sonntäglichen Osterfeier, die Osterentscheidung von Nicäa sowie die

¹ B. Lohse *das Passafest der Quartadecimaner*, BFChTh II. Reihe, Band 54, 1953.

Auseinandersetzungen über den Ostertermin nach dem nicänischen Konzil behandelt.

Das 2. Kapitel, „Altes und neues Passa“ (S. 89–147), ist der typologischen und allegorischen Auslegung in der Frühzeit gewidmet. Hier wird vor allem zunächst Melitons Passa-Homilie untersucht. Es folgen Erwägungen zur Passatypologie im Neuen Testament sowie zur Interpretation von Pascha – Passio, transitus u. ä. Schließlich wird die allegorische Deutung von Ex. 12 behandelt.

Das 3. Kapitel, „Karfreitag und Ostern“ (S. 148–208), gibt in knapper Form einen Überblick über die Geschichte der Karfreitags- und Osterpredigt von den Anfängen bei Meliton und Tertullian über Origenes bis hin zu den östlichen und westlichen Theologen des späten vierten Jahrhunderts. Eigene Abschnitte sind der Entstehung des Himmelfahrtsfestes sowie der Bedeutung der Höllenfahrt Christi gewidmet.

Das 4. Kapitel, „Ostern und Parusie“ (S. 209–228), sucht noch einmal die im Verlauf der Arbeit wiederholt angeschnittene Frage der eschatologischen Erwartung im Zusammenhang mit der Passa-Osterfeier abschließend zu klären. Es folgen eine knappe Zusammenfassung (S. 229) sowie Verzeichnisse der Abkürzungen, der herangezogenen Quellen und Literatur und am Schluß ein Register der Quellenzitate.

Da der Verf. seine eigene These über die Anfänge des Passa-Osterfestes vielfach in Auseinandersetzung mit meinem Buch entfaltet hat, ist es vielleicht nicht unangebracht, in dieser Rezension das erste Kapitel des anzuzeigenden Werkes stärker zu berücksichtigen als die anderen.

Der Ausgangspunkt ist bei Herrn Huber nicht ganz der gleiche wie bei mir. Während es mir seinerzeit darum ging, nach der Tradition zu fragen, in der die kleinasiatischen Quartadecimaner des zweiten Jahrhunderts stehen, und von da aus eine Rekonstruktion des ältesten, festzustellenden christlichen Passafestes zu geben, stellt Herr Huber von vornherein Passa und Ostern einander gegenüber. Dadurch werden die Akzente stärker auf dasjenige gelegt, was die Entwicklung vom quartadecimanischen Passa zum großkirchlichen Osterfest als im ganzen geschlossen und kontinuierlich erweist, wohingegen die Unterschiede zwischen jüdischem und frühchristlichem Passa stärker als bei mir bewertet werden (z. B. S. 8). Doch ist es nicht nur der verschiedene Ausgangspunkt, sondern auch die Quelleninterpretation selbst, die zu manchen Differenzen führt.

Der Verf. ist übereinstimmend mit mir der Meinung, daß das quartadecimanische Passa aus dem jüdischen hervorgegangen ist und dessen verchristlichte Form darstellt, daß es durch stellvertretendes Fasten für die Juden begangen worden ist und daß sich für die Passanacht die Parusieerwartung belegen läßt. Damit sind die wichtigsten Bestandteile, die ich seinerzeit für das quartadecimanische Passa zu eruieren gesucht habe, von Herrn Huber als zutreffend akzeptiert worden. Trotzdem gelangt Herr Huber an manchen, z. T. nicht unwichtigen Stellen zu anderen Resultaten.

Herr Huber ist so z. B. der Meinung, daß das quartadecimanische Passafasten etwas früher begonnen habe als die jüdische Passafeier (S. 9 f.). Allerdings muß Herr Huber hier zugeben, daß die Quellen über den genauen Beginn des Fastens keine Auskunft geben. Immerhin scheint es doch, daß die Ep. Apost. das Passa am Abend beginnen läßt (s. mein Buch S. 48 u. ö.). Auf die Stunde genau lassen sich hier sowieso keine Angaben machen.

Auch in manchen anderen Punkten können Herrn Hubers Erklärungen nicht ganz befriedigen. Das gilt vor allem hinsichtlich des Inhaltes der kleinasiatischen Passafeier. Hier ist Herr Huber offenbar selbst nicht zu voller Klarheit gelangt. S. 6 f. heißt es: „Wie im jüdischen, so stand auch im quartodezimanischen² Passa die

² S. 5 Anm. 35 argumentiert der Verf., die korrekte Schreibweise sei „Quartodezimaner“. Ich habe in der Tat überspitzt formuliert (S. 9 Anm. 1 meines Buches), daß die Form „Quartodecimani“ die spätere Wortbildung sei. Trotzdem meine ich nach wie vor, daß die korrekte Schreibweise „Quartadecimaner“ ist, eben weil es um die Einhaltung der quarta decima geht.

Erwartung der Parusie in der Passanacht sehr stark im Vordergrund“. Dagegen hatte er jedoch S. 3 f. gesagt: „Man darf freilich diese christliche Passaerwartung nicht überbewerten“, da sie nur in wenigen Quellen begegne, nämlich eindeutig zuerst in der Ep. Apost. S. 11 wird – in Übereinstimmung mit meiner Untersuchung – auf die Bedeutung des stellvertretenden Fastens für die Juden hingewiesen. S. 13 heißt es: „Es ist nicht auszuschließen, daß die quartodezimanische Passafeier einen größeren Festinhalt hatte, als sich den wenigen Zeugnissen unmittelbar entnehmen läßt“. S. 20 liest man: „Das Gedächtnis des Todes Jesu ist das beherrschende Motiv der Passafeier“. S. 31 heißt es, daß das Gedächtnis des Todes Jesu zum Festinhalt bei den Quartadecimanern gehörte, in geringerem Maße auch das seiner Auferstehung. S. 212 konstatiert der Verfasser, daß es auf Grund der schmalen Quellenbasis unmöglich sei, „Aussagen darüber zu machen, welches Gewicht dieser Parusieerwartung innerhalb der gesamten Passafeier zukam“. Dann aber meint der Verf. S. 220, „daß im quartodezimanischen Passa die Parusie wichtiger gewesen sei als die Auferstehung, in der Osterfeier am Sonntag dagegen die Auferstehung wichtiger als die Parusie“.

In der Tat: die Quellenbasis für die Anfänge des Passafestes ist schmal. M. E. muß aber darüber hinaus eine kritische Sichtung der vorhandenen Quellen vorgenommen werden, worum ich mich seinerzeit bemüht habe. Herr Huber verzichtet auf eine solche kritische Quellenanalyse. Insbesondere geht er auf die von mir behaupteten Differenzen zwischen dem Brief des Irenäus und dem Bericht Eusebs, h. e. V, 23 ff., nicht ein. Daß für diesen oder jenen Festinhalt beim quartadecimanischen Passa die Quellenbasis schmal ist, kann m. E. kein überzeugendes Argument sein, um die Bedeutung der Parusieerwartung in Zweifel zu ziehen. Da die meisten Berichte aus späterer und vor allem aus großkirchlicher Sicht stammen, ist ohne weiteres damit zu rechnen, daß wichtiges Material verloren gegangen ist. Die Tatsache, daß die Parusieerwartung, wenigstens in der Form der Naherwartung, schon früh im Rückgang begriffen war, läßt die Meinung als durchaus vertretbar erscheinen, daß ein solcher Gedanke, der uns später nur sporadisch überliefert ist, einst im Zentrum der quartadecimanischen Passafeier gestanden hat. Daß andererseits Tod und Auferstehung Christi für die Quartadecimaner von Bedeutung waren, ist selbstverständlich und von mir auch nicht bestritten worden. Aber gerade von einer kritischen Quellenanalyse her stellt sich doch die Frage, ob nicht Parusieerwartung und stellvertretendes Fasten ursprünglich eher im Zentrum gestanden haben als die Feier des Gedächtnisses von Kreuz und Auferstehung Jesu. Für die Anfangszeit sind wir, was die Quellen betrifft, im wesentlichen auf den Brief des Irenäus und die Ep. Apost., die Verf. trotz einigen Zögerns (S. 12) ebenfalls für die Quartadecimaner heranzieht, angewiesen, in geringerem Maße auf die Passa-Homilie Melitons. Darüber hinaus sind einzelne verstreute Notizen aus späterer Zeit mit Vorsicht zu verwerten. Hält man jedoch Eusebs Bericht und andere spätere Nachrichten in der Hauptsache für zutreffend, obwohl mindestens starke Akzentverlagerungen gegenüber den ältesten Nachrichten zu beobachten sind, so verschiebt sich das Bild von den Anfängen in erheblichem Umfang.

Der Verf. hat sich mit anderen Meinungen, so auch mit meiner eigenen, im ganzen fair auseinandergesetzt, wie überhaupt die Sekundärliteratur in reichem Umfang herangezogen ist. Ich kann es mir aber doch nicht versagen, auf einige Ungenauigkeiten aufmerksam zu machen, die dem Leser schwerlich ein korrektes Bild von der Auffassung anderer vermitteln. S. 11 behauptet er, ich hätte unter weiteren Belegen für das quartadecimanische Fasten auch Origenes genannt; in meinem Buch S. 65 habe ich jedoch lediglich davon gesprochen, daß es „möglich“ sei, „daß . . . (hier) auf die gleiche Fastentradition angespielt wird“. S. 19 argumentiert der Verf. gegen meine These, quartadecimanisches Passa und großkirchliches Ostern hätten ursprünglich einen verschiedenen Festinhalt gehabt, damit, daß gerade die Parusieerwartung bei beiden begegne, wobei er sich auf Isidor, Etym. VI, 17, 12, beruft; er verschweigt jedoch, daß ich bereits S. 83 f. meines Buches diesen Beleg genannt hatte; zudem wird meine These, daß das Osterfest wesentliche Momente des älteren Passafestes übernommen hat (S. 121 bei mir), nicht recht deutlich vom Verf. referiert. S. 41 behauptet der Verf., ich meinte, in dem Schluß von Melitons Passa-Homilie die Parusie-

erwartung finden zu können; S. 81 hieß es bei mir vorsichtiger: „Vermutlich spielt Meliton . . . auch mehrfach auf diese eschatologische Erwartung an“. Wenn Verf. S. 52 sagt, Lesung und Erläuterung von Ex. 12 sei bei der Osterfeier vom quartadecimanischen Passa übernommen worden, hätte er vielleicht auf S. 77 meines Buches verweisen können, wo bereits das gleiche stand. S. 84 Anm. 54 gibt Verf. es als meine Meinung wieder, das Gesetz Cod. Theod. XVI 10, 24 richte sich „in erster Linie“ gegen die Quartadecimaner, wohingegen in meinem Buch S. 128 Anm. 4 gerade die Worte „in erster Linie“ nicht stehen. Solche Verschärfungen und Verschiebungen, die bei Herrn Huber keineswegs immer begegnen, für die aber noch weitere Beispiele genannt werden könnten, geben die Meinung anderer nicht zutreffend wieder.

Einige andere Ungenauigkeiten oder Mängel seien weiter genannt. Die schon erwähnte Meinung des Verf., das quartadecimanische Passafasten habe früher als die jüdische Passafeier begonnen, wird S. 10 als Vermutung hingestellt, wobei zutreffend hinzugefügt wird, daß es hierfür keine Quellenbelege gibt; S. 11 wird jedoch schon einfach konstatiert: „Das Fasten beginnt vor dem Anfang des Passamahles“, und auch im folgenden wird die Ungesicherheit dieser Vermutung nicht erwähnt, im Gegenteil aus dieser bloßen These auf die stärkere Abgrenzung der Quartadecimaner gegenüber den Juden geschlossen. Was Melitons Passa-Homilie betrifft, so hat Verf. leider noch nicht die Ausgabe von O. Perler, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments, Sources Chrétiennes* 123, 1966, herangezogen. Im übrigen teilt der Verf. S. 12 Anm. 9 die m. E. unrichtige Annahme, als wäre der von Testuz herausgegebene Text B der Homilie zuverlässiger als der Text A. Dagegen hat jüngst St. G. Hall, *The Melito Papyri*, *JThS N. S.* 19, 1968, S. 476 ff. – Herr Huber hat diesen Aufsatz nicht mehr heranziehen können – die Bevorzugung von B gegenüber A grundsätzlich und auch an einer Reihe von einzelnen Stellen in Frage gestellt. – In dem Abschnitt S. 31–45 bemüht sich Herr Huber um den Nachweis, daß Meliton kein Quartadecimaner gewesen sei. Der Hauptgrund, den Verf. geltend macht, ist, daß in der Passa-Homilie – man sollte sie genauso wenig „Osterpredigt“ nennen (Herr Huber S. 31, 41 ff. u. ö.), wie man sie als „Karfreitagspredigt“ bezeichnen darf (Bonner), da sie einfach den Titel „Über das Passa“ trägt – sich kein Hinweis auf die Parusieerwartung der Quartadecimaner finde. Hier gibt es in der Tat manche Schwierigkeiten, deretwegen ich seinerzeit (cf. o.) auch mich sehr vorsichtig ausgedrückt habe. Nach dem Verf. besteht die scharfe Alternative: „Entweder ist die Predigt von einem Quartodezimaner; dann ist die Bestimmung des Festinhalts des quartodezimanischen Passa durch Lohse verfehlt: Die Parusieerwartung hat dann nicht die zentrale Bedeutung, die er ihr zuspricht. Oder Melito, der Verfasser der Predigt, ist kein Quartodezimaner“ (S. 43). Ich halte diese Alternative für unglücklich. Eine glatte Lösung des Problems weiß ich auch nicht, aber es ist doch damit zu rechnen, daß die Parusieerwartung nicht einfach Gegenstand der Predigt sein mußte und doch trotzdem zentral zum Festinhalt gehörte. Verf. meint darüber hinaus, Polykrates von Ephesos habe in seinem Brief an Viktor einfach manche Autoritäten für seine Passafeier angeführt und so auch den Namen Melitons hinzugefügt, ja vielleicht habe er nicht einmal gewußt, daß Meliton bereits von der quartadecimanischen Tradition abgerückt war (S. 37, 45). Diese Behauptung widerspricht allem, was sonst über Polykrates bekannt ist. Der in diesem Zusammenhang wichtige Aufsatz von W. Kühnert, *Der antimontanistische Anonymus bei Eusebius* (*ThZ* 5, 1949, S. 436 ff.; cf. mein Buch S. 82), der gerade auf die Besonnenheit und das Traditionsbewußtsein des Führers der Quartadecimaner hingewiesen hat, ist vom Verf. nicht berücksichtigt worden: wenn Kühnerts Darstellung richtig ist, ist die Behauptung des Verf. ganz unwahrscheinlich. – Auseinandersetzungen mit manchen anderen Ansichten des Verf. muß ich mir hier ersparen, so z. B. mit seiner m. E. verfehlten Darstellung der Bedeutung der synoptischen bzw. johanneischen Chronologie für die Passafeier (Verf. S. 21 ff.); oder mit der Ansicht, Eusebs Bericht über die Passastreitigkeiten verrate eine antirömische Tendenz (S. 70 Anm. 59), was m. E. so pauschal nicht gesagt werden kann; oder mit der Auffassung, daß das Osterfest von Soter in Rom eingeführt worden ist.

Was die Anfänge des Passafestes und auch die Entwicklung im zweiten Jahrhundert betrifft, so kann ich mich von der Richtigkeit der Thesen des Verf. nicht überzeugen. Hingegen meine ich, daß die Einbeziehung der späteren Entwicklung gut ist und daß Herr Huber hier an einer Reihe von Stellen weiterführende Beobachtungen gemacht hat. Beachtung verdient hier u. a. vor allem der Abschnitt über die Entscheidung von Nicäa (S. 61–75). Verf. schließt sich hier wieder stärker an Duchesne an und vermag für seine Deutung, die hier im einzelnen nicht referiert werden kann, einen bisher übersehenen Text aus Filastrius anzuführen (S. 71 f.). Danach dürfte es nun doch gegen meine Darstellung (S. 17 f. u. ö. in meinem Buch) wahrscheinlich sein, daß das Feiern „mit den Juden“ auf die Osterfeier am Sonntag nach dem 14. Nisan hinweist. Andererseits gibt auch Herr Huber zu, daß es damals durchaus noch Quartadecimaner gegeben hat: in Resten haben sie sich bis ins fünfte Jahrhundert gehalten (S. 88).

Das zweite und das dritte Kapitel des Buches, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann, sind durchaus verdienstvoll. Zum Wesen und zur Geschichte der Allegorese, auf die Herr Huber S. 89 ff. eingeht, wäre nunmehr allerdings die weiterführende Untersuchung von Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*, Diss. theol. Kiel 1964, gedr. 1969, heranzuziehen. Eine andere Einzelheit: die Etymologie „Páscha-páschein“ begegnet der Sache nach nicht erst bei Meliton (Verf. S. 112), sondern bereits bei Philo, *Quis rer. div. 192* (s. mein Buch S. 53). Von daher wären die Akzente in der Darstellung der Passa-Typologie etwas anders zu setzen. Die Darstellung der Geschichte der Predigten zu Karfreitag und Ostern bietet viel wertvolles Material, das zudem übersichtlich und profiliert dargestellt worden ist. Zunächst werden die Unterschiede zwischen Meliton, Tertullian, der monarchianischen Osterpredigt sowie Origenes herausgearbeitet. Die folgenden Untersuchungen ergeben, daß der Osterfestkreis in immer stärkerem Maße „historisiert“ wurde: diese Entwicklung führte zu der Beseitigung der Typologie, welche am reinsten bei Meliton begegnet (S. 147) und zum weiteren Vordringen der Heilsereignisse auf verschiedene Feiertage die wesentlichen Momente der altchristlichen Auffassung des Osterfestes lebendig (S. 178).

Hamburg

Bernhard Lohse

Reinhart Staats: *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften* (= *Patristische Texte und Studien*, Band 8). Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1968. VII, 144 S., geb. DM 34.–

Die Schrift *De instituto Christiano* des Gregor von Nyssa, deren vollständigen Text erst W. Jaeger entdeckt und herausgegeben hat, stimmt inhaltlich und besonders in den verwendeten Bibelzitate so weitgehend mit dem von H. Dörries entdeckten sog. Großen Brief des Pseudo-Makarios, also wohl Symeons von Mesopotamien, überein, daß an der Annahme der literarischen Abhängigkeit einer der beiden Schriften von der anderen nicht vorbeizukommen ist. Welche besitzt die Priorität? Jaeger hat die Frage im Sinne der Abhängigkeit Symeons beantwortet (in seinem Buch: *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954). Die umgekehrte Lösung hat J. Gribomont vorgeschlagen (*Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nyse*, *Studia Patr. V*, 1962, 312–322) und Gregor als den Abhängigen hingestellt. Welche Entscheidung ist richtig? Beide Werke tragen das unverkennbare Gepräge von Geist und Sprache ihres Autors, und weder Gregor noch Symeon möchte man zutrauen, daß sie stillschweigend das Werk eines anderen überarbeitet und als ihr eigenes ausgegeben hätten. Es gilt also nicht nur mit überzeugenden Gründen die Abhängigkeit der einen Schrift darzutun, sondern nach Möglichkeit auch die Motive für eine solche Umschrift aufzuhellen. Diese Aufgabe hat sich R. Staats in seiner unter der Obhut von H. Dörries entstandenen Göttinger Dissertation gestellt, deren überarbeitete Fassung hier angezeigt wird. (Seine Ergebnisse hat Staats schon früher in einem Aufsatz zusammengefaßt: *Der Traktat Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano“ und der Große Brief Symeons*, *Stud. Theol.* 17, 1963, 120–128). Staats schlägt den einzigen bei einer solchen