

SOPHIA

QUELLEN ÖSTLICHER THEOLOGIE

Herausgegeben von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen

Band 3

MELITON VON SARDES

VOM PASSA

Die älteste christliche Osterpredigt

Übersetzt,
eingeleitet und kommentiert

von

JOSEF BLANK

1963

LAMBERTUS-VERLAG FREIBURG IM BREISGAU

SEINER EXZELLENZ
DR. ISIDOR MARKUS EMANUEL
BISCHOF VON SPEYER
IN EHRERBIETUNG UND DANK

Kirchliche Druckerlaubnis vom 19. Dezember 1962
Nr. 14 976

Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg im Breisgau
Generalvikar Dr. Föhr

Alle Rechte vorbehalten

© 1963, Lambertus-Verlag Freiburg im Breisgau
Umschlagentwurf: Peter Lorenz, Freiburg im Breisgau
Herstellung: Druck- und Verlagsgesellschaft Emmendingen

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung und Kommentar	11
I Meliton von Sardes, Ein Bischof des zweiten christlichen Jahrhunderts	13
II Die Passa-Homilie	22
III Das Passa-Fest der Quartadezimaner und die Entstehung des christlichen Osterfestes	26
IV Aufbau und Theologie der Passa-Homilie	42
Meliton, Vom Passa (Text)	99

Vorwort

Die Erneuerung der Karliturgie und insbesondere das Wiedererstehen der Feier der heiligen Osternacht haben das theologische Interesse wieder stärker auf den Sinn und den Ursprung der christlichen Osterfeier gelenkt. Ein glücklicher Zufall hat uns den bisher ältesten, nach-neutestamentlichen Ostertext, die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes, in die Hände gespielt. Sie wird hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorgelegt.

Den Herausgebern der Reihe „Sophia“ sei dafür gedankt, daß sie die kleine Arbeit in diese Reihe aufnahmen, ebenso dem Verlag, der sich in zuvorkommender Weise um sie bemühte.

Einleitung und Kommentar

MELITON VON SARDES

Ein Bischof des zweiten christlichen Jahrhunderts

„In jener Zeit leuchteten Meliton, Bischof der Gemeinde von Sardes, und Apollinarios, Bischof jener zu Hierapolis, besonders hervor. Jeder der beiden richtete an den Kaiser der Römer, den wir für diese Zeit genannt haben, Denkschriften zur Verteidigung des Glaubens¹.“ So berichtet Eusebius von Caesarea in seiner Kirchengeschichte.

Einige Kapitel vorher wird Meliton in einer Reihe mit anderen bedeutenden Namen genannt: mit Hegesippos, einem wichtigen Gewährsmann des Eusebius für die palästinensische Kirchengeschichte, mit Dionysios von Korinth, Pinytos, Bischof von Kreta; es folgen ein Philippos, dann Apollinarios, Meliton, Musanos, Modestus und schließlich der berühmteste Name aus jener Zeit, Irenäus von Lyon. Sie alle werden von Eusebius als Zeitgenossen aufgeführt². Der Kaiser, von dem oben die Rede ist und an den Meliton von Sardes sowie sein Amtsbruder von Hierapolis, Apollinarios Apologien, Verteidigungsschriften des christlichen Glaubens gerichtet haben, ist der berühmte „Philosoph auf dem Kaisersthron“ Mark Aurel (161–180). Wir sind also in die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts versetzt, in jene Zeit, die für die Ausbreitung und Entwicklung des Christentums von so außerordentlich großer Bedeutung war und von der wir doch nur verhältnismäßig spärliche Kunde haben, gemessen an den Fragen, die den Historiker gerade für diese Zeit des entscheidenden Überganges des frühen Christentums vom neutestamentlichen Zeitalter zur Großkirche der späthellenistischen

1 Eusebius v. Caesarea, Kirchengeschichte (KG) IV, 26, 1 (Ausgabe von G. Bardy in der Reihe „Sources Chrétiennes“, zit.: SC, tt. 31, 41, 55, 73 Paris 1952–1960).

2 Eusebius KG IV, 21.

Antike bewegen. Von Meliton von Sardes wissen wir gleichfalls sehr wenig. Der Bischof Polykrates von Ephesus, der Wortführer der kleinasiatischen Gemeinden im Osterfeststreit (um 190)³, führt auch Meliton von Sardes als Zeugen für die „quartadezimanische“ Osterpraxis, von der später ausführlich zu handeln ist, an. Er nennt ihn „Meliton den Eunuchen, der sein Leben vollkommen im Heiligen Geiste geführt hat“. Nach seinem Zeugnis ist Meliton um diese Zeit bereits gestorben, „er liegt in Sardes und erwartet die Heimsuchung vom Himmel (d. h. die Parusie Christi), bei der er von den Toten auferweckt werden wird“⁴. Nach dieser Notiz wird man den Tod Melitons vielleicht um 180 (oder zwischen 175–180) anzusetzen haben.

Immerhin wissen wir von Meliton soviel, daß wir ihn zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirche des 2. Jahrhunderts rechnen müssen. Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Anastasius der Sinaite kennen ihn, ebenso die Katenenschreiber. Eusebius selbst scheint in seiner reichhaltigen Bibliothek zu Caesarea noch die Werke Melitons, die er aufführt, besessen zu haben. Von ihnen ist, außer der Passa-Homilie und einigen Fragmenten⁵, keines auf uns gekommen. Eusebius zählt eine Reihe von Werken auf, leider ohne Inhaltsangabe; nur aus der Apologie und aus einem Brief wird je ein längerer Abschnitt zitiert. Die Titel dieser Werke, die in etwa auch die Fragestellungen der in ihnen behandelten Themen erkennen lassen, machen allerdings aufhorchen: „Zwei Bücher über das Passa“⁶, die aber nicht

mit unserer Passa-Homilie identisch sein dürften; es wird sich hier eher um eine Streitschrift gegen das jüdische Passa und eventuell auch gegen judaisierende Tendenzen gehandelt haben. Ein anderes Werk trägt den Titel: „Über den (christlichen) Lebenswandel und die Propheten“, sehr wahrscheinlich ein antimontanistisches Werk. Weitere Titel sind: „Über die Kirche“; „Schrift über den Sonntag“; „Über den Glauben des Menschen“; „Über die Schöpfung“ (vielleicht gegen Marcion und die Gnosis gerichtet); „Über den Gehorsam der Sinne gegenüber dem Glauben“; „Über Seele und Leib und ihre Einheit“: diese beiden Titel verraten ein anthropologisches Interesse, wie denn auch nach Ausweis der Passa-Homilie Meliton sich auffallend an die biblische Anthropologie anschließt und eine ausgesprochene Inkarnations-Theologie vertritt; auch hier könnten antignostische Absichten mitgesprochen haben. In die Nähe dieser Thematik gehören auch zwei andere Schriften: „Über den Glauben und die Geburt Christi“, sowie „Über den fleischgewordenen Gott“. Ferner: „Über die Taufe“⁷; „Über die Wahrheit“; „Über die Prophetie“; „Über die Gastfreundschaft“; „Der Schlüssel“ (vielleicht ein exegetisches Werk, eine Zusammenstellung von Schriftstellen); „Über den Teufel“; „Über die Johannes-Apokalypse“ und endlich noch die schon genannte Apologie an den Kaiser Mark Aurel⁸.

Man wird, wenn man diese stolze Titelreihe überblickt, von einer gewissen Wehmut erfüllt, daß wir keines dieser Werke mehr kennen. Theologisch müssen sie außerordentlich interessant

3 Zum „Osterfeststreit“ vgl. die Kirchengeschichte; bes. gut ist die Darstellung bei Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 2 *De la fin du 2^e siècle à la paix constantinienne*, Paris 1948, v. J. Lebreton und J. Zeiller, *La querelle pascale*, 87 ff.

4 Eusebius KG V, 24, 5.

5 B. Altaner, *Patrologie*, 5. völlig neu bearb. Auflage, Freiburg i. Br. 1958, 106 f. Die Fragmente sind gesammelt bei J. C. Th. de Otto, *Corpus Apologetarum* 1–9, Jena 1847–1872, 9, 374–378, 494–512; ferner bei E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, 306–313.

6 Im Anschluß an J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1960, 9 wird auch hier die Schreibweise „Passa“ übernommen.

7 A. Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1960 (photomech. Nachdruck der 2. Aufl. 1924) hat im Anhang, 421 ff. ein Fragment Melitons aufgenommen: „Ein wahrscheinlich antimarcionitisches Fragment aus der Schrift Melitons von Sardes ‚Über die Taufe‘“ (Text auch bei Goodspeed, *Frgt.* 8, 310 f.): „Das ganze rhetorische und daher echt kleinasiatische Fragment hat sein Akumen in der Verteidigung der Taufe Jesu im Jordan. Da Marcion sie in seinem Evangelium gestrichen hatte, so ist es wahrscheinlich, daß die Verteidigung sich gegen ihn gerichtet hat.“ Anh. 422.

8 Eusebius KG IV, 26, 1–2. Zur Übersetzung der Titel vgl. die Anm. bei G. Bardy z. St. SC 31, 208–210.

gewesen sein, vor allem, wenn sich die Theologie Melitons auch hier in jener großen Linie bewegte, die in der Passa-Homilie zu erkennen ist. Denn diese läßt, wie später zu zeigen ist, in Meliton den ältesten Theologen der „Heilsgeschichte“ erkennen, und es lassen sich Linien aufzeigen, die ihn mit Irenäus, aber auch nach rückwärts mit der johanneischen Tradition verbinden. Vielleicht birgt der Wüstensand für uns noch einige Überraschungen! Soviel geht aus den aufgeführten Titeln hervor, daß dieser Bischof der alten Hauptstadt Lydiens sich an den großen Auseinandersetzungen der Kirche seiner Zeit nach innen und außen intensiv beteiligt hat⁹. Antimarcionitische Tendenzen sind deutlich zu spüren; das verwundert nicht, wenn man berücksichtigt, daß Marcion schon sehr früh, noch vor seinem Aufenthalt in Rom, wo er 144 exkommuniziert wurde, in Kleinasien für sein „Evangelium vom fremden Gott“ warb¹⁰. Gegen Marcion, der das Alte Testament verwarf, hält Meliton an diesem entschieden fest. Er betrachtet es als „Vorbild“ und „Prophetie“, und außerdem hat er den biblischen Schöpfungsglauben verteidigt. Ihm verdanken wir auch das älteste christliche Ka-

9 Man vergleiche dazu die Liste gnostischer Thesen, die in der apokryphen Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern (Mitte 2. Jh.) aufgezählt wird (Text: A. Harnack, Kleine Texte 12, Berlin 1931, jetzt auch Papyrus Bodmer X–XII [X], ed. M. Testuz, 1959). Dort heißt es: „Folgendes sagen und lehren sie (die Gnostiker): Man darf die Propheten nicht gebrauchen (wohl in der gottesdienstlichen Lesung); Gott ist nicht der Allherrscher (Trennung zwischen dem Pantokrator, dem „Weltregenten“, und dem „wahren Gott“); es gibt keine Auferstehung des Fleisches; die Erschaffung des Menschen ist nicht das Werk Gottes (sondern eines bösen Demiurgen bzw. dämonischer Mächte); Christus ist nicht im Fleische gekommen noch aus Maria geboren (Ablehnung der realen Inkarnation); die Welt ist nicht (die Schöpfung) Gottes, sondern der Engelmächte“ (9–15).

Liest man die Buchtitel Melitons auf dem Hintergrunde dieser gnostischen Thesen, dann gewinnen sie auf einmal Relief und man kann sich ungefähr vorstellen, welche Fragen Meliton in seinen Schriften behandelte.

10 Zu Marcion cf. bes. Harnack, Marcion, 24 ff. – Fliche-Martin 2, 26–35.

nonverzeichnis für das Alte Testament¹¹. Gegen die Gnosis, jene mächtige Geistesbewegung der damaligen Zeit, die als Konkurrenzunternehmen zum jungen Christentum auftrat, mit ihrem methaphysischen, kosmologischen und anthropologischen Dualismus verteidigt er als einer der ersten die Bedeutung des Leibes und der Sinne für das Heil! Bei ihm klingen schon eine ganze Reihe jener Motive an, die dann von Irenäus in seiner großen Auseinandersetzung mit dem gnostischen Denken aufgenommen und breit entfaltet werden¹², ein Umstand, der beweist, daß Irenäus von seiner kleinasiatischen Heimat her offenbar in einer viel breiteren, umfassenderen Tradition steht, als es bis jetzt gewöhnlich angenommen wurde. Nicht nur Justin der Märtyrer gehört zu den Vorläufern des Irenäus! Offenbar hat Meliton sich auch noch mit der „kataphrygischen Häresie“ des Montanismus, jener prophetisch-chilastischen Schwärmerbewegung¹³ des zweiten Jahrhunderts, deren Heimat in unmittelbarer Nachbarschaft Lydiens lag, auseinandergesetzt. Meliton selbst hat ja als „Prophet“ gegolten, als charismatisch begabter Mann; was damit gemeint sein könnte, davon mag die pneumatische Ergriffenheit, die in unserer Homilie zu spüren ist, einen gewissen Eindruck geben. Aber, das ist hier das Bemerkenswerte, dieser Prophet war zugleich Gemeindebischof, kirchlicher Amtsträger, bei ihm finden sich das „charismatische“ und das „institutionelle“ Element, die eine besonders bei evangelischen Theologen beliebte Betrachtungsweise gerne voneinander scheiden und in Gegensatz bringen will, vereinigt, und das offenbar in ausgespro-

11 Der Kanon Melitons für das AT ist der sogenannte „Hebräische Kanon“ (im Unterschied zur Septuaginta, der griech. Übersetzung, die Meliton allerdings zitiert). Er enthält die 5 Bücher Moses, Josue, Richter, Ruth, 1–4 Könige, 1–2 Chronik, Psalmen, Proverbien, Prediger, Hoheslied, Job, Isaias, Jeremias, das Zwölfprophetenbuch, Daniel, Ezechiel, Esdras (Esdras-Nehemias). Cf. Eusebius, KG IV, 26, 14.

12 Zur Theologie des Irenäus v. Lyon vgl. jetzt besonders A. Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen, Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses“ des heiligen Irenäus von Lyon, Erfurter theol. Studien 3, Leipzig 1957.

13 Zum Montanismus vgl. Fliche-Martin 2, 35–41.

chen glücklicher Form! Vielleicht meint das Prophetentum bei Meliton seine hohe theologische und sprachmächtige Begabung. Doch Meliton kennt die „Glaubensregel“, in der Homilie finden sich wörtliche Anklänge an das Glaubensbekenntnis, und zwar an das „Apostolicum“, wohl in einer älteren (orientalischen) Form. Es duldet keinen Zweifel, daß Meliton auf „orthodoxem“ Boden steht, auch wenn manche seiner Formeln von späteren Dogmenformulierungen überholt wurden. Man kann sich schlecht denken, daß Meliton trotz der räumlichen Nachbarschaft zur Heimat des Montanismus die überspannten, alle kirchliche Ordnung und Lehrüberlieferung sprengenden Ansichten über den „Parakleten“ geteilt hat, wie sie beim Montanismus im Schwange waren. Das Interessante an einer Gestalt wie Meliton ist ja dies, daß er z. B. mit Marcion von der überlegenen „Neuheit“ des christlichen Glaubens überzeugt ist und sie in beredten Worten kündigt – aber den Zusammenhang mit dem Alten Testament gibt er nicht preis; es finden sich bei ihm zuweilen Anklänge an gnostische Sprache und Begriffe – aber er denkt biblisch und heilsgeschichtlich; er ist eine prophetische Natur, womit vielleicht sogar sein „Eunuchentum“ zusammenhängt¹⁴ – aber die kirchliche Gemeinschaft ist für ihn ein tragendes Fundament, das er nicht verläßt. Die genannten Züge offenbaren eine erstaunliche Aufgeschlossenheit und Weite, eine geistige Sensibilität und Wachheit, die für diese Zeit geradezu unerhört sind; sie lassen auch eine Persönlichkeit ahnen, für die die Bezeichnung „katholisch“ im besten Sinne das einzig richtige Wort ist. Wenn man sich fragt, was Meliton vor einem Abgleiten in die genannten Häre-

¹⁴ Ob sich die Bezeichnung „Meliton der Eunuch“, die Polykrates von Ephesus (Eusebius KG IV, 24, 5) gebraucht, an Mt 19, 12 anschließt, also nur „übertragen“ zu gelten hat und nur die Ehelosigkeit Melitons bezeichnen soll, oder ob Meliton vor seiner Bekehrung zum Christentum Beziehungen zu den Mysterienreligionen (etwa den Gallen der phrygischen „Großen Mutter“) hatte, was an sich nicht unwahrscheinlich ist, oder ob er, ähnlich wie nach ihm Origenes, Mt 19, 12 wörtlich nahm, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Doch dürfte die Annahme, daß Meliton Eunuche im physischen Sinne war, näher liegen, da sich der Zuname auf diese Weise am besten erklärt.

sien des Marcion, der Gnosis oder des Montanismus, mit denen er manche Anliegen und Impulse teilt, bewahrt haben mag, dann dürfte die entscheidende Antwort wohl lauten: das war seine Bindung an die Kirche, an seine Gemeinde, an die kirchliche Lehre und an die apostolische Tradition.

Es gibt noch manche interessante Details aus dem Leben Melitons, die das Bild, das wir uns von ihm zu machen haben, ein wenig verdeutlichen.

Nach Eusebius (KG IV, 26, 13 f.), der hier einen Brief Melitons an einen „Bruder Onesimos“ zitiert, vielleicht einen bischöflichen Kollegen, dessen Eifer für das Wort Meliton rühmt, der gerne Auszüge haben möchte aus dem Gesetz und den Propheten den Erlöser betreffend, und dem Meliton das Kanonverzeichnis zuschickt, war Meliton im Orient, d. h. in Palästina, gewesen. Er hatte, nach seinen eigenen Worten, „den Ort aufgesucht, an dem das Evangelium verkündet und vollbracht (!) worden war“. Nach diesem Zeugnis haben wir in Meliton den ersten christlichen Palästina-Pilger (jedenfalls den ersten, von dem wir das mit Bestimmtheit wissen), der in der Folge zahllose Nachahmer finden sollte. Ihn trieb dabei offensichtlich schon ein „historisches Interesse“; er wollte den Ort, die Stätte der Verkündigung Jesu kennenlernen, aber auch die Stätte, „wo alles vollbracht worden war“, das ist Jerusalem. Denn hier war ja, wie besonders die Homilie darlegt, „das Mysterium vollbracht worden“. Bei dieser Gelegenheit hat er sich auch für den alttestamentlichen Kanon interessiert. „Ich suchte genau die Bücher des Alten Bundes kennenzulernen“, heißt es im Brief. Damit stehen wir mitten im Prozeß der Kanonbildung, der im 2. Jahrhundert einsetzt. Zur Kanonbildung haben innere und äußere Gründe den Anstoß gegeben. Die inneren Gründe sind das Streben der Kirche, definitive Gewißheit über den Umfang der heilig zu haltenden Schriften zu gewinnen, jener Schriften, die als „inspiriert“ und als Gottes Wort aufzufassen sind, und die im christlichen Gottesdienst und Unterricht offizielle Verwendung finden dürfen. Die äußeren Gründe liegen darin, daß es Kreise gab (Marcion und die Gnostiker), die das Alte Testament radikal ablehnten, ja so-

gar das Neue Testament kritisch zu beschneiden wagten (Marcion). Der Irrtum oder der Angriff haben ja meist die positive Wirkung, daß man sich über die umstrittenen Wahrheiten intensiver Gedanken zu machen beginnt, als es vordem der Fall war. Im Zuge dieser Entwicklung sehen wir Meliton sich in Palästina nach dem genauen Umfang des alttestamentlichen Kanons erkundigen. Wenn er den hebräischen Kanon mitbringt, dann deutet das darauf hin, daß er seine Kenntnisse bei den jüdischen Gelehrten des 2. Jahrhunderts, die gleichfalls mit der Umgrenzung des Kanons beschäftigt waren, geholt hat. Ähnlich hat sich später Hieronymus an den hebräischen Kanon angeschlossen, während die Kirche sich den umfangreicheren „alexandrinschen“ (Septuaginta-)Kanon zu eigen machte. Übrigens wirft dieses Vorgehen Melitons ein versöhnlicheres Licht auf seine Einstellung zum Judentum, als seine Ausführungen in der Homilie. Ein wichtiger Schluß aus der „Palästina-Reise“ Melitons darf indessen nicht unterbleiben: Man hat sich im 2. Jahrhundert bereits für die Herkunft der christlichen Lehre interessiert! Man hat nicht einfach nur „Traditionen“ übernommen, sondern man ist schon damals den Dingen nachgegangen und war offenbar nicht so unkritisch, wie man heute zuweilen denken mag. Mögen es auch nicht viele gewesen sein, die dieses Bedürfnis verspürten; es genügt, daß ein Mann vom Range Melitons sich auf den Weg machte. Denn für das, was einer auf solcher Reise erfährt, ist es nicht nur wichtig, daß, sondern auch von wem sie gemacht wird.

Die Theologie Melitons braucht hier nicht behandelt zu werden, da von ihr im Kommentar zur Homilie ausführlich die Rede sein wird.

Die Frage nach der „Tradition“ Melitons soll dagegen noch ein wenig beschäftigen. Die Gemeinde in Sardes wird in der Johannesapokalypse erwähnt (Apk 1, 11; 3, 1. 4). An sie ist eines der Sendschreiben gerichtet (Apk 3, 1–6), in dem der Gemeinde ein herber Tadel ausgesprochen wird. Hier ist vor allem zu beachten, daß Sardes zu den Gemeinden der Apokalypse gehört. Das besagt traditionsgeschichtlich: die Gemeinde von Sardes gehört

zum Kreis jener Gemeinden, die mit dem Schreiber der Apokalypse in einer engeren Verbindung stehen, dieser hat eine gewisse Autorität über sie. Die Apokalypse war zur Zeit Melitons in Sardes wohlbekannt, denn Meliton hat einen Kommentar dazu verfaßt (Eusebius KG IV, 26, 2), der älteste, von dem wir Kunde haben, der allerdings verloren ist. Die Gemeinde von Ephesus, an die das erste Sendschreiben gerichtet ist (Apk 2, 1–17), scheint so etwas wie der Vorort der sieben Gemeinden zu sein. Die Autorität, die hinter der Apokalypse steht, ist vielleicht doch der Apostel Johannes¹⁵. Interessant ist auf jeden Fall, daß die „johanneischen Gemeinden“ der Apokalypse – oder wenn man lieber will, diese kleinasiatischen Gemeinden – auch in einer gemeinsamen Passa-Tradition stehen, nämlich in der quartadezimanischen, und daß der Bischof von Ephesus im Osterstreit die Führung dieser Gemeinden übernimmt. Nach der Apokalypse hören wir von Sardes nichts mehr. In den Ignatiusbriefen wird die Gemeinde nicht erwähnt; vielleicht lag sie zu weit von der Küste ab, als daß Ignatius daran denken mochte, auch dorthin einen Brief zu schreiben. Erst durch Meliton werden wir auf die Gemeinde wieder aufmerksam gemacht. So läßt sich über die Entwicklung und das Leben der Gemeinde nichts sagen.

Jedenfalls übernahm in der Person Melitons ein Mann die Leitung der Gemeinde, der sie für seine Zeit hell in den Blickpunkt der damaligen „christlichen Welt“ rückte, so daß hier wenigstens einige Zusammenhänge und Hintergründe sichtbar werden, die vieles andere, was im Dunkel der Vergangenheit liegt, ahnen lassen.

¹⁵ Die schwierige Verfasserfrage der Apokalypse, ihr Verhältnis zu den anderen johanneischen Schriften (Evangelium, Joh.-Briefe) soll hier nicht beschäftigen. Wenn man einmal die Frage nach dem geographischen Zentrum stellt, ferner das traditionsgeschichtliche Moment hinzunimmt – vor allem, daß sich Meliton in seiner Passa-Homilie sehr eng mit „johanneischen Formulierungen“ und Vorstellungen berührt, vgl. Kommentar –, dann laufen die verschiedenen Linien doch wieder im kleinasiatischen Raum mit dem Mittelpunkt Ephesus zusammen.

DIE PASSA-HOMILIE

Die Passa-Homilie ist die älteste christliche Osterpredigt, die wir besitzen.

Im 19. Jahrhundert waren einige Fragmente der Abschnitte 70–104 der Homilie in syrischer Übersetzung bekannt geworden, als Teile einer Katene¹; sie wurden zum ersten Mal 1855 durch W. Curton nach einem Manuskript aus dem 5./6. Jahrhundert des British Museum veröffentlicht. Otto hat diese Fragmente in seine Sammlung aufgenommen (9, 374–378). Weitere Fragmente wurden durch einen Oxyrhynchus-Papyrus (Ox.-Pap. Part. XIII, ed. Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, London 1919, pp. 19–21, Frgt. 1600, Treatise on the Passion) bekannt, es handelt sich um Ausschnitte aus 57–63. Ein koptisches Pergamentblatt aus dem 3./4. Jahrhundert, das in Ägypten gefunden wurde, enthält eine Übersetzung der Abschnitte 12–16, es wurde 1922 ediert (durch W. E. Crum und H. I. Bell, in *Coptica III*, Kopenhagen). Ein weiteres syrisches Manuskript aus dem 8./9. Jahrhundert enthält Teile aus Abschnitt 94–98 (ediert durch Kardinal J. B. Pitra in: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi IV*, Paris 1883, pp. 199–200; lat. Übs. 433).

Zum ersten Mal wurde der größte Teil der Homilie bekannt durch die Publikation eines Papyruscodex aus dem 4. Jahrhundert, der zu einem Teil M. Chester Beatty, zum andern Teil der Universität Michigan gehörte. Die Publikation erfolgte durch Campbell Bonner im Jahre 1940 (*The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, in: *Studies and Documents XII*, London-Philadelphia 1940). Kurz darauf gab Frederic G. Kenyon einen Faksimile-Druck heraus (*The Chester Beatty Bibli-*

1 Vgl. dazu und zum Folgenden die Ausführungen von M. Testuz in „Papyrus Bodmer XIII“, 10 f.

cal Papyri, VIII: Enoch and Melito, London 1941). Auf diesen Text stützt sich auch die Text-Ausgabe von Bernhard Lohse, *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes* (bei Brill, Leiden 1958, coll. *Textus Minores* vol. XXIV), die wir im Folgenden mit dem Sigel A bezeichnen.

Bonner war der Ansicht, es handle sich bei der Meliton-Homilie um eine Art „Karfreitagspredigt“. P. Nautin bestritt in einem Aufsatz (*L'Homélie de „Meliton“ sur la Passion*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 44/1949, 429 ff.), daß die Homilie von Meliton verfaßt sei, sie stamme vielmehr erst aus dem 4. Jahrhundert. Diese Auffassung, gegen die sich damals schon namhafte Stimmen erhoben, darf heute als erledigt gelten. Lohse hat in seiner Ausgabe (S. 7) bereits mit Recht darauf hingewiesen, daß Meliton von Sardes nicht den „Karfreitag“ und das „Osterfest“ des „späteren“ allgemein kirchlichen Brauches gefeiert habe, sondern das „quartadezimanische Passa“, und daß die Homilie dieser Passafeier zuzuordnen sei, also als Passa-Homilie betrachtet werden müsse.

Durch die Veröffentlichung eines Papyrus-Codex der Sammlung Bodmer (es handelt sich nach M. Testuz um eine größere Papyrus-Sammlung, um eine Art Anthologie, deren 5. Text die Passa-Homilie bildet; die Homilie wurde als „Papyrus Bodmer XIII, Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Manuscrit du IIIe siècle, Bibliotheca Bodmeriana 1960 herausgegeben), der aus dem 3. Jahrhundert stammt², von Michel Testuz, ist sowohl die Verfasserschaft, als auch das Thema der Homilie endgültig festgestellt. Der Abschnitt mit der Homilie trägt sowohl auf dem Titelblatt als auch am Schluß die Angabe: Melitônos, Perì Páscha. Ebenso enthält dieser Text nunmehr die gesamte Passa-Homilie³. Wir bezeichnen diesen Text im Folgenden mit dem Sigel B. Die Lücken in der Bonnerschen Ausgabe erwiesen sich

2 Nach Testuz, a. a. O. 14, Ende 3., Anfang 4. Jh.

3 Eine Lücke in Abschnitt 4–5 vermochte Testuz mit Hilfe einer lateinischen Übersetzung, die in einigen Lektionarien erhalten und Leo d. Gr. zugeschrieben worden war (Migne, PL 54, 493–494), zu schließen, a. a. O. 12.

dabei doch als größer, als ursprünglich angenommen. Nur in seltenen Fällen bot A einen längeren Text als B. Diese Zusätze von A dürften durchweg sekundär sein. Nimmt man zu dieser nunmehr sicheren äußeren Bezeugung der Passa-Homilie noch die inneren Kriterien hinzu, die z. T. schon bisher durch verschiedene Forscher geltend gemacht wurden, dann läßt sich an der Autorschaft Melitons m. E. nicht mehr zweifeln. Wir haben in der Tat die älteste Passa-Homilie vor uns.

Die folgende Übersetzung bietet den Text von Papyrus Bodmer XIII (B), ed. Testuz, wobei der Text mit A verglichen wurde. Die Zusätze von A werden in Fußnoten angeführt. Die französische Übersetzung, die Testuz seiner Textausgabe beigab, wurde mit großem Nutzen zu Rate gezogen; manchmal mußte ein Versuch gewagt werden, wenn der Text allzu verstümmelt war. Auch wurde am Rand der Übersetzung ein möglichst genaues und weitgehendes Schriftstellenverzeichnis beigefügt, was um so mehr angebracht erschien, als sich bei den alten Autoren sehr häufig nur Anklänge an bestimmte Schriftstellen finden, weniger wörtliche Zitate.

Die bisherige Literatur über die Homilie hat sich in der Hauptsache mit der Verfasserfrage, mit dem Stil und nur allgemein mit dem theologischen Inhalt befaßt⁴. Auch B. Lohse ist in seiner Abhandlung über das Passafest der Quartadezimaner⁵ auf

4 A. Wifstrand, *The Homilie of Meliton on the Passion*, in: *Vigiliae Christianae* (VC) 2/1948, 201–223, der den Stil untersuchte; – C. Bonner, *The text of Melito's Homily*, VC 3/1949, -84 f.; die textkritischen Bemerkungen sind vielfach durch Pap. Bodmer XIII überholt; – Robert M. Grant, *Melito of Sardis on Baptism*, VC 4/1950, 33–36; – W. Schneemelcher, *Der sermo „De anima et corpore“*. Ein Werk Alexanders von Alexandrien? in: *Festschrift für G. Dehn*, 1957, 119–143, der Verf. vertrat hier die Echtheit der Passa-Homilie; – E. Peterson, *Ps.-Cyprian, Adversus Judaeos und Melito von Sardes*, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom-Freiburg-Wien 1959, 137–145; weitere Literatur bei Lohse und Testuz.

5 B. Lohse, *Das Passafest der Quartadezimaner* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 54. Band), Gütersloh 1953; zit.: Lohse, Qu.

die Theologie der Homilie nur am Rande eingegangen. Demgegenüber soll hier ein ausführlicher Kommentar die Theologie Melitons besonders herausstellen. Wenn wir dabei zu anderen Ergebnissen bezüglich der altchristlichen Passafeier der Quartadezimaner kommen als B. Lohse in seiner Arbeit, dann hat dies auch darin seinen Grund, daß wir die Homilie für die Inhaltsbestimmung dieser Feier ausgiebig heranziehen.

Es ist in diesem Zusammenhang unerlässlich, die Frage nach dem Ursprung des christlichen Osterfestes, insbesondere die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der sogenannten „quartadezimanischen Passafeier“ zu stellen. Das soll im folgenden Kapitel geschehen. Anschließend folgt der Kommentar zur Homilie.

Auf diese Weise mag der Leser einen Einblick gewinnen in die Entstehung des „Festes der Erlösung“ schlechthin, des Festes aller Feste, ebenso in seinen hohen theologischen Sinn, in jenes „neue“ und „bestürzende“ Mysterium unseres Heiles, von dem wir Christen des 20. Jahrhunderts noch genau so leben wie die des 2. und dessen Sinnerschließung wir aus einem Munde vernehmen dürfen, der dazu wie vielleicht nicht viele berufen war.

DAS PASSA-FEST DER QUARTADEZIMANER und die Entstehung des christlichen Osterfestes¹

In der Kirche des 2. Jahrhunderts gab es zwei Weisen, das Osterfest zu feiern.

In den Gemeinden Kleinasiens, auch in Sardes, der Gemeinde Melitons, feierten die Christen das Passa gleichzeitig mit den Juden am 14.–15. Nisan, indem sie an dem Datum festhielten, das in den Evangelien für das letzte Abendmahl und den Todestag Jesu (synoptische Zählung, wonach das letzte Abendmahl am 14., die Kreuzigung Jesu am 15. Nisan stattfand), bzw. für den Todestag Jesu (johanneische Zählung, wonach Jesus am 14. Nisan gekreuzigt wurde, der 15. wäre nach dieser Zählung der „Karsamstag“) angegeben wird. Hier war die Passafeier am *Datum* des Herrentodes orientiert. Da das jüdische Passa wohl an einen bestimmten Termin, aber nicht an einen bestimmten Wochentag gebunden war, war entsprechend auch das Passa der kleinasiatischen Gemeinden nicht an einen bestimmten Wochentag gebunden, sondern lief genau mit dem jüdischen parallel.

1 Zum Folgenden vgl. Fliche-Martin 2, 87–93; – O. Casel, Art und Sinn der christlichen Osterfeier, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XIV/1938, 1–78; – H. Schürmann, Die Anfänge der christlichen Osterfeier, Theol. Quartalschrift 131/1951, 414–425; – H. Vorgrimler, War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier? Zkath. Theol. 74/1952, 464–472; – Lohse, Qu; – ders., Art. Ostern in RGG³ 4, 1735 f. – J. Jeremias, Abendmahls Worte – A. Strobel, Der Termin des Todes Jesu, Übersicht und Lösungsvorschlag unter Einschluß des Qumrankalenders, ZNW 51/1960, 69–101; – J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, 3. stark erweiterte Auflage, Regensburg 1960 (1. Aufl. Stuttgart 1951).

Die wichtigsten Quellen sind: Eusebius KG V, 23–25; – Die Epistula Apostolorum, übers. von Duensing, bei Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 3. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1959, 126–155; endlich die Passa-Homilie.

Man nannte später diese Christen, die sich an den Termin des 14. Nisan hielten, die „Quartadezimaner“ (im Folgenden abgekürzt Qu.) und ihre Praxis die „quartadezimanische“ (qu.). Die Passa-Homilie Melitons steht in dieser Tradition.

Der qu. Praxis steht die „römische Praxis“² gegenüber. Hier wurde das christliche Osterfest grundsätzlich am Sonntag gefeiert, dem Wochentag der Auferstehung Jesu und „Herrentag“ der Christen. Zwar war man auch hier noch insofern von der jüdischen Praxis beeinflusst, als die jüdische Berechnung des Ostertermins für die Festsetzung der christlichen Osterfeier mitbestimmend war und man sich von der neutestamentlichen Datierung des Herrentodes und der Auferstehung nicht lösen wollte. Doch wurde das Übergewicht des Herrentages und damit der Auferstehung als so gravierend empfunden, daß man das Passa stets an dem auf das Datum folgenden Sonntag feierte. Damit war jene Praxis grundgelegt, die später in der Kirche allgemein Anerkennung fand und sich im wesentlichen bis heute erhalten hat³.

Beide Weisen standen zunächst gleichberechtigt nebeneinander⁴; beide beriefen sich auf alte apostolische Tradition. Doch kam es im Laufe des 2. Jahrhunderts zu ernstesten Konflikten wegen dieser Differenz. Hauptsächlich diesem Konflikt ist es zu danken, daß wir über die qu. Osterpraxis näher unterrichtet sind.

Leider wissen wir sehr wenig über die Gestalt des urchristlichen Gottesdienstes sowie über die Entstehung des „Kirchenjahres“.

2 Wir nennen sie kurz die „römische“, weil sie im Osterfeststreit (um 190) von Papst Victor am energischsten vertreten wurde. Nach Eusebius KG V, 23, 1 wäre sie die außerhalb Kleinasiens allgemein übliche Praxis gewesen (außer in Rom noch besonders in Alexandrien und um diese Zeit in Palästina vertreten).

3 Das Konzil von Nicäa 325 hat die qu. Praxis definitiv verworfen und die Sonntagspraxis als für die Gesamtkirche bindend erklärt, Fliche-Martin 3, 88 f.

4 D. h. zu der Zeit, in der sie historisch zum ersten Mal greifbar werden, und das ist in der Mitte des 2. Jh. Wie weit die Differenz zurückreicht, ob z. B. von Anfang an zwei Traditionen vorhanden waren, wie O. Casel, a. a. O. 12, Anm. 16, meint, ist sehr umstritten.

Am naheliegendsten ist es darum noch immer, von den jüdischen Gegebenheiten auszugehen.

Im Judentum haben wir eine zweifache Ordnung zu unterscheiden: einmal die Wochenordnung mit den sechs Arbeitstagen und dem Sabbat als Ruhetag. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie von den Mondphasen unabhängig ist und fortlaufend weitergeht. Wie wichtig diese in sich selbständige Ordnung war, ist am besten daran zu erkennen, daß sie im ersten Schöpfungsbericht der Genesis (Gen 1–2, 4), der zur priesterlichen Überlieferung gehört, als der die gesamte Schöpfung einbegreifende Zeitrhythmus erscheint. Für das nachexilische Judentum kann die Bedeutung des Sabbat kaum hoch genug veranschlagt werden. Sie läßt sich auch in den Evangelien deutlich erkennen. Die strenge Einhaltung des Sabbat war ein Hauptanliegen der Pharisäer. Neben der Wochenordnung steht der jüdische Jahreskreis mit seinen Festen (Passa- und Mazzotfest; Pfingstfest; Laubhüttenfest; Neujahrsfest und großer Versöhnungstag; Purim-Fest; in neutestamentlicher Zeit Fest der Tempelweihe)⁵. Der Jahresreigen dieser Feste schließt sich, im Unterschied zur Woche, enger an den kosmischen Wechsel der Jahreszeiten, des Sonnen- und Mondlaufs an. Für die religiösen Feste des Judentums ist es kennzeichnend, daß sie nicht einfach Ausdruck der kosmischen Ordnung sind, sondern schon sehr früh mit dem Geschichtsglauben des Alten Testaments verbunden und von diesem überformt wurden⁶. Dieser Vorgang der „Vergeschichtlichung“, in welchem aus kosmischen Naturfesten Geschichtsfeste des biblischen Glaubens wurden, ist für das Verständnis des jüdischen und in mancher Hinsicht auch des christlichen Festkultes (z. B. bei Weihnachten) von größter Wichtigkeit. Dabei hat die Geschichtsgebun-

5 J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2, Regensburg 1925, 10 bis 26.

6 Zum Osterfest vgl. P. Grelot und J. Pierron, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund, Düsseldorf 1959; – H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel, Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, 2. völlig neubearb. Aufl. München 1962, zum Passafest cf. 61–72.

denheit des biblischen Glaubens allemal das kosmische Element in sich aufgenommen, nicht aber umgekehrt. Beide Ordnungen, der Wochenrhythmus und der jährliche Festesreigen, liefen ineinander. Sie gehörten praktisch zusammen, wie es sich ja auch für das Kirchenjahr ergeben hat. Auch hier begegnen wir noch der Überschneidung von Woche und Festtag, allerdings nicht bei Ostern, sondern bei Weihnachten und Epiphanie.

Will man den christlichen Festkalender verstehen, dann hat man von der Tatsache auszugehen, daß nach dem Bericht aller vier Evangelisten Jesus an einem *Freitag* gekreuzigt wurde. Über den Wochentag der Kreuzigung Jesu gibt es keinen Zweifel, ebenso wenig darüber, daß die Kreuzigung in die jüdische Passawoche fiel, in allernächste Nähe zum eigentlichen Hochfest selbst. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß nach den synoptischen Berichten Jesus mit seinen Jüngern am 14. Nisan das letzte Abendmahl hielt und am 15. Nisan (dem eigentlichen Festtag) gekreuzigt wurde, während nach Johannes Jesus am 14. Nisan gekreuzigt wurde und ungefähr um die gleiche Stunde starb, in welcher die Passalämmer im Tempel geschlachtet wurden. Damit hängt die andere Frage zusammen, ob das letzte Abendmahl ein *Passamahl* war (synoptische Darstellung), oder ein Abschiedsmahl. Die Versuche, synoptische und johanneische Chronologie miteinander in Einklang zu bringen, haben bis heute zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt⁷.

Man tut gut, drei Fragenkreise zu unterscheiden und auseinanderzuhalten: 1. Die chronologische Frage: War der Karfreitag der 14.

7 Auch der scharfsinnige Versuch von Mlle. A. Jaubert, La date de la Cène, Paris 1957, mit Hilfe des Qumrankalenders zu einem Ausgleich zu gelangen, überzeugt nicht, da sich die gelehrte Verfasserin gezwungen sieht, das Abendmahl auf den Dienstag der Karwoche vorzuverlegen. Das läßt sich vor dem Zeugnis der Texte kaum rechtfertigen. – J. Jeremias, Abendmahlsworte, 9–82 hat alle Gründe angeführt, die für die synoptische Chronologie sprechen; Lohse, Qu. schließt sich ihm an. – Zuletzt haben die johanneische Chronologie mit beachtenswerten Gründen verteidigt J. Blinzler, Prozeß 76–84; A. Strobel ZNW 51/1960, 69–101. Als Datum des Todes Jesu wird heute von sehr vielen Gelehrten der 7. April 30 angenommen.

oder 15. Nisan? 2. Die Passamahlfrage: War das letzte Abendmahl, das alle vier Evangelien bezeugen, ein Abschiedsmahl oder war es ein ausgesprochenes Passamahl, so daß Jesus mit seinen Jüngern das Osterlamm gegessen hat? 3. Die Einsetzung der Eucharistie, die zwar bei Johannes nicht berichtet wird, aber ohne jeden Zweifel beim letzten Abendmahl stattgefunden hat, ganz gleich, ob das letzte Abendmahl ein Passamahl war oder nicht. Zwischen der Einsetzung der Eucharistie und dem Passamahl braucht eine notwendige Beziehung nicht angenommen zu werden.

Denkt man das chronologische Problem zu Ende, dann wird man sich für eines der beiden Daten entscheiden müssen; der Karfreitag kann nicht der 14. und 15. Nisan zugleich gewesen sein. Doch bleiben in jedem Fall manche Probleme offen. Ich neige mit Blinzler und Strobel zur johanneischen Chronologie, möchte jedoch dem Problem kein zu großes Gewicht geben. – Eine andere, davon abzuhelbende Frage ist die nach der traditionsgeschichtlichen Herkunft der qu. Passafeier. Davon später.

Ein weiterer Umstand für die christliche Neuorientierung der Woche und in Verbindung damit schließlich des christlichen Festkalenders ist dadurch gegeben, daß man am ersten Wochentag nach dem Passa und dem „Karfreitag“, dem Sonntag, das Grab Jesu leer fand und an diesem Tag die ersten Erscheinungen des Auferstandenen stattfanden; darin stimmen die Synoptiker und Johannes überein (cf. Mk 16, 1–8; Mt 28, 1–10; Lk 24, 1–11. 13–35; aber auch Joh 20, 1–10. 11–18. 19–23). Die Verbindung von erstem Wochentag und Auferstehung Jesu gab dem ersten Wochentag ein solches Übergewicht in christlichen Augen, daß demgegenüber der Sabbat nach und nach in den Hintergrund treten mußte und schließlich nach endgültiger Lösung vom Judentum zur Bedeutungslosigkeit eines gewöhnlichen Wochentages herabgesetzt wurde.

Die Feier des Herrentages⁸ ist schon im Neuen Testament bezeugt. 1 Kor 16, 2 und Apg 20, 7 heben den ersten Wochentag besonders hervor; nach der zweiten Stelle ist es ein Tag, an dem man zum Brotbrechen zusammenkommt, d. h. doch wohl zur Feier von Agape und Eucharistie. Die Bezeichnung „Herrentag“ findet

8 Zum „Herrentag“ vgl. Foerster, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament (TWNT), begr. v. G. Kittel, III, 1096.

sich erstmals Apk 1, 10 (ferner Ignatius v. Ant., An die Magnesier 9, 1; Didache 14, 1). Sie weist darauf hin, daß der Sonntag als Tag der Auferstehung gefeiert wurde. Im Barnabasbrief wird Kap. 15 ausführlich über die Ablösung des Sabbats gehandelt. Es heißt 15, 8–9: „Nicht die jetzigen Sabbate sind mir angenehm, sondern der, den ich gemacht habe und nach dessen allgemeiner Feier ich den Anfang des achten Tages machen werde, das heißt den Anfang einer anderen Welt. Darum begehen wir auch den achten Tag in Freude, an welchem auch Jesus von den Toten auferstand und nach seinem Offenbarwerden emporstieg in den Himmel.“ Hier wird der Sonntag als der „achte Tag“⁹ bezeichnet. Er ist der Auferstehungstag des Herrn, der in Freude begangen wird, und zugleich der Anfang einer anderen Welt, d. h. er wird zur „Neuschöpfung“ in Beziehung gesetzt. Daß man sich schon sehr früh (älteste Belege: Apg 20, 7; Did 14, 1), wenn nicht gar von Anfang an, an diesem Tag zur Feier des Herrenmahles, der Eucharistie, versammelte, darf mit großer Sicherheit vermutet werden. Auch wenn man das Herrenmahl, dessen Gedächtnischarakter von Paulus und Lukas („Wiederholungsbefehl“ 1 Kor 11, 24 f.; Lk 22, 20) besonders stark unterstrichen wird¹⁰, als eine selbständige Größe auffaßt, die vor der regelmäßigen Begehung des Herrentages und unabhängig von ihm existierte, so muß man doch zugeben, daß wenigstens die Feier des Herrentages ohne gottesdienstliche Gemeindeversammlung, also auch ohne Eucharistie, schlecht denkbar ist. Zudem machte der feste Rahmen der jüdischen Woche das Festhalten an einem bestimmten Versammlungstag außerordentlich leicht, so daß man annehmen darf, daß die Einführung eines solchen für die christliche Gemeinde in der jüdischen Umgebung das Naheliegende war und sich der Sonntag mit Gemeindeversammlung und Eucharistiefeyer sehr früh schon eingebürgert haben muß. Offen-

9 Zur Theologie des Sonntags als „achter Tag“ in der alten Kirche vgl. J. Daniélou, Bible et Liturgie, Paris 1951, 355 ff.

10 P. Neuenzeit, Das Herrenmahl, München 1960, 136 ff. – H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht, Lk 22, 19–20, Ntl. Abh. XX, 4, Münster i. W. 1955, 30 ff.

bar kennt schon Paulus diese Sitte (1 Kor 16, 2). Sie wird durch Barn 15, 9 bestätigt, wenn er sagt, daß die Christen diesen Tag „mit Freude“ begehen, d. h. in jener eschatologischen Hoch- und Freudenstimmung, die andererseits nach Apg 2, 46 für das „Brotbrechen“ so charakteristisch ist. Immerhin sei noch vermerkt, daß der sonst so typos-freudige Barnabas von einer Passa-Typologie nichts weiß und das Passa überhaupt nicht erwähnt.

Herrenmahl und Herrentag: Das eine mit deutlichem Bezug auf den Herrentod, der andere mit einem Bezug zur Auferstehung (ohne daß man beides scharf voneinander abgrenzen möchte, Tod und Auferstehung des Herrn gehören zusammen), in diesen beiden Ur-Elementen lag der Kern der gesamten Heilswirklichkeit eingeschlossen. Durch ihre heilsgeschichtliche Herkunft enthalten sie eine bleibende Rückbeziehung auf das grundlegende Passa-Geschehen (des Jahres 30), sie repräsentieren in nuce das Passa. In komplexer, außerordentlich dichter Form enthalten sie gleichsam alles, was in späteren Festen entfaltet werden wird, wie denn auch bis heute, wenigstens in der katholischen und orthodoxen Kirche, die Eucharistiefeyer das Herzstück des christlichen Gottesdienstes, auch jedes Festes, geblieben ist.

Aber hat sich aus dem „Herrentag“, aus der neuen christlichen Wochenfeier, geradlinig eine jährliche Feier des Osterfestes in der Form entwickelt, wie sie uns als „römische Praxis“ im 2. Jahrhundert begegnet?¹¹ Man wird mit diesem Schluß zu-

11 Diesen Punkt hat Schürmann, Anfänge, nicht genügend berücksichtigt, wenn er, bes. 420–423 durch eine Untersuchung der synoptischen Einsetzungsberichte Spuren, die auf eine eventuelle Passafeier verweisen, aufzeigen und damit eine frühchristliche Osterfeier am Sonntag nachweisen will. Lohse will aus solchen Spuren die synoptischen Berichte zu Zeugen für eine Verbindung mit der qu. Feier machen. Man muß auseinanderhalten: 1. Den Herrentag mit Eucharistiefeyer, der ja ein stetig wiederkehrendes „Osterfest“ war und darum gerade keinen notwendigen Ansatzpunkt für eine besondere jährliche Osterfeier bietet, wenigstens zunächst nicht. 2. Das Jahresfest, das nur in Verbindung mit dem jüdischen Festkalender entstanden sein kann, eben wegen der historisch-faktischen und zugleich heilsgeschichtlich-theologisch relevanten Verbindung von Tod und Auferstehung Jesu mit dem jüd. Passa. 3. Von hier aus ließe sich dann freilich das Eindringen von

rückhalten, um so mehr, als Barnabas, den wir als ältesten Theologen des Herrentages kennenlernten, von einem christlichen Passa nichts zu wissen scheint. Zudem läßt die Wochenfeier eher vermuten, daß man an einer jährlichen Feier weniger interessiert war. Vor allem müßte man einleuchtend zeigen können, wie aus dem Herrentag eine jährliche Osterfeier wurde!

Die jährliche Feier dürfte eher aus dem jüdischen Jahresfestreigen herausgewachsen sein¹². Zweifellos sind Herrenmahl und Herrentag ohne die Rückbeziehung auf jene Ereignisse, denen sie ihren Ursprung verdanken, nicht zu verstehen. Aber sowohl die Wochenordnung als auch der Festkalender waren bereits im Judentum vorgegeben, so daß es naheliegt, von dieser Grundlage aus für das junge Christentum ähnliche Verhältnisse anzunehmen, wie sie im Judentum durch das Ineinander von Woche und Jahresfestreigen bestanden. Hinzu kommt die historische Tatsache, daß die zentralen christlichen Heilsereignisse, nämlich Tod und Auferstehung des Herrn, mit dem jüdischen Passafest unablösbar verquickt waren; sie hatten eben in diesen Tagen stattgefunden. Es ist vollkommen undenkbar und psychologisch unwahrscheinlich, daß eine Christengemeinde, die den Ereignissen selber zeitlich noch nahestand, das jüdische Passafest habe am Himmel heraufziehen sehen, ohne dabei lebendig an all das erinnert zu werden, was im Jahre 30 mit Jesus von Nazareth geschehen war. Dazu bedurfte es nicht einmal eines Theologumenons, sondern nur eines intakten normalen menschlichen Gedächtnisses. Gerade von hier aus gesehen fällt es schwer, anzunehmen, daß die Jerusalemer Urgemeinde sich noch mit der jüdischen Passafeier ohne Hemmungen hätte identifizieren kön-

„Passa-Tendenzen“ in die synoptischen Abendmahlsberichte erklären. Diese wären dann in der Tat Zeugnisse einer frühchristlichen Passafeier, und zwar einer am jüd. Passa (also am Datum) orientierten, und hier läge dann die Verbindung zur qu. Praxis.

12 Schürmann, Anfänge, 415, hat wohl recht, wenn er sagt: „Bei dem vielfach bezeugten Festhalten der Gemeinde in Jerusalem an Tempel-, Gebets- und Festsitten ist es unwahrscheinlich, daß sie (jedenfalls der judenchristliche Teil der Gemeinde) das große jüdische Hauptfest inmitten des jüdischen Volkes gänzlich unbeachtet gelassen haben soll.“

nen. Man wird eher umgekehrt zu der Annahme neigen, daß das Passafest die Unterschiede deutlicher als zu anderen Zeiten ins Bewußtsein hob, und daß sich von hier aus bald das Theologumenon von Jesus als dem wahren Passalamm ergeben haben wird (vgl. 1 Kor 5, 7; Joh 19, 36). Andererseits liegt es aber auch nahe, daß man, da mit der jüdischen Passafeier das „Datum“ von Tod und Auferstehung des Herrn alljährlich wiederkehrte, unter Beibehaltung dieses nicht nur historisch, sondern heilsgeschichtlich bedeutsamen Termins das christliche Passa zu feiern begann, so daß die Ursprünge des christlichen Osterfestes eher hier als in der Wochenfeier des Herrentages liegen dürften. Die qu. Tradition hat sich an diesen Termin gehalten und B. Lohse hätte dann wahrscheinlich mit seiner These recht, daß die qu. Feier mit ihren Ursprüngen bis in die Jerusalemer Urgemeinde zurückreiche¹³. Die „römische Praxis“, von der wir nicht genau wissen, wann, wo und unter welchen Umständen sie entstand, da die Zeugnisse fehlen, wäre dann eine „sekundäre“ Praxis. Man darf wohl annehmen, daß sie auf heidenchristlichem Boden entstand und daß ihr das Bestreben zugrunde lag, die christliche Feier vom jüdischen Passa auch äußerlich schärfer zu distanzieren, wozu durch den Herrentag die ideale Möglichkeit geboten war. Man kann an den Texten der qu. Tradition beobachten (vor allem bei Meliton), daß die allzu enge Nähe zum jüdischen Passa bei den Qu. eine antijüdische Polemik erzeugte, weil man unter keinen Umständen „judaisieren“ wollte. Insofern war die „heidenchristliche“ bzw. „römische“ Praxis sicher die glücklichere Lösung, weil sie den christlichen Gegebenheiten unbefangener gerecht werden konnte, und es war nur natürlich, daß sie sich in der Gesamtkirche durchsetzte¹⁴.

13 Lohse, Qu. 111. Er meint: „daß das Passa der Qu. auf die Passafeier der Urgemeinde und der paulinischen Missionsgemeinden zurückgeht und mit dieser in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt“.

14 Die Meinung Lohses, das römische Osterfest sei eine völlig andere Feier mit anderem Inhalt, als das qu. Passa gewesen bzw. geworden, kann ich nicht teilen, warum, wird man sehen. Wenn hier die „römische“ Praxis als „sekundär“ bezeichnet wird, dann schließt das ein hohes Alter (wohl noch im 1. Jh.) nicht aus.

Eine weitere Frage ist nun, mit welcher urchristlichen (neutestamentlichen) Tradition die qu. Feier zusammengehöre und welches ihr Inhalt gewesen sei. B. Lohse will über Paulus und Markus (mit Hilfe der synoptischen Chronologie des letzten Abendmahles und des Todestages Jesu) zur Urgemeinde zurück und bestreitet eine genuine Beziehung zur johanneischen Tradition. Dagegen spricht Schürmann im Anschluß an O. Casel von „Traditionen, die ins apostolische Zeitalter weisen“, und meint, daß man gemäß der johanneischen Tradition den 14. Nisan für den Todestag Jesu hielt¹⁵.

Entgegen der Meinung Lohses haben sich die Qu. im Osterfeststreit, nach dem Zeugnis ihres Wortführers, des Bischofs Polykrates von Ephesus, ausdrücklich auf die johanneische Tradition berufen. Das wird Eusebius KG V, 24, 3 klar gesagt. Neben dem Evangelisten Philippus und seinen Töchtern (vgl. Apg 8, 5. 6. 12. 13. 26 ff.; 21, 8 f.), deren eine in Ephesus begraben sei, führt Polykrates als apostolischen Gewährsmann für die kleinasiatische Praxis „Johannes, der an der Brust des Herrn lag“ an, ebenso Polykarp von Smyrna, V 24, 4. Dasselbe bezeugt Irenäus in seinem Brief an Papst Victor, wo er erwähnt, daß bereits Polykarp in der Osterfrage mit Papst Aniketos verhandelt habe und beide trotz den bestehenden Differenzen einander die Gemeinschaft nicht aufgekündigt hätten. Das war 154 gewesen. Auch hier gilt namentlich „Johannes der Jünger unseres Herrn“ als Kronzeuge (V, 24, 16), neben dem dann noch „die anderen Apostel, mit denen er (Polykarp) Umgang hatte“, erwähnt werden, ohne daß man Genaueres darüber erführe, wer im einzelnen damit gemeint sei. Auch die Bemerkungen des Irenäus in Adv. haer. III, 4 (ed. Sagnard, SC 34, Paris 1952) führen zu Johannes (und Paulus) zurück. Die einzige apostolische Persönlichkeit, die hinter der „sehr alten Überlieferung“, auf die sich die Qu. berufen, konkret greifbar wird, ist Johannes, daneben ev. noch Paulus. Dazu stimmt der geographische Rahmen. Daß auch die Texte, insbesondere unsere Homilie, auf Johannes, und hier ganz besonders auf das Johannesevangelium hinweisen (obwohl Meliton auch die Synoptiker kennt), wird noch deutlicher werden. Diese Zeugnisse scheint Lohse doch nicht genügend gewürdigt zu haben.

Eine kritische Würdigung der Thesen Lohses läßt sich also nicht umgehen. Nach ihm stellt sich die Passa-Feier der Qu. so dar:

15 Schürmann, Anfänge, a. a. O. 417.

Der Name der Feier heißt „Passa“; als terminus technicus kommt allenfalls „Mysterium“ in Frage (55). Es wird gefeiert an dem Tag, an dem die Juden das Passa-Lamm schlachten, also am 14./15. Nisan (43). Am 14. Nisan wurde gefastet (48). Dieses Fasten war kein Trauerfasten wegen des Todes Christi, sondern ein Sühnefasten für das Heil und die Bekehrung der Juden (62 ff.). Das Fasten dauerte bis in die frühen Morgenstunden (3 h) des 15. Nisan, darauf folgten Agape und Eucharistiefeier (120). Am Abend des 14. Nisan versammelte sich die Gemeinde zur Vigilia. Der Bericht Exodus 12 vom Auszug aus Ägypten wurde vorgelesen und in einer anschließenden Homilie ausgelegt (75 ff.). In der Passanacht erwartete man die Wiederkunft Christi, die Parusie; wenn diese bis Mitternacht ausblieb, schritt man zur Feier von Agape und Eucharistie (78 ff.). Diese hochgespannte Parusieerwartung entspräche der jüdischen Tradition, wonach der Messias am Passatag kommen wird (119 f.). Auch die gegen 3 Uhr beim Hahnenschrei stattfindende Agape und Eucharistie hatte vorwiegend eschatologischen Sinn. Zwar zieht Lohse auch die Möglichkeit in Erwägung, daß man die Gegenwart des lebendigen Herrn gefeiert habe, was den eschatologischen Ausblick nicht ausschließen dürfte. Aber die eschatologische Naherwartung des „Unser Herr, komm!“ erscheint ihm wahrscheinlicher und soll überhaupt das bestimmende Kolorit der qu. Feier gewesen sein. Fasten für die Juden und besonders intensive Parusieerwartung, das sind nach Lohse die wichtigsten Eigentümlichkeiten dieser Passafeier. „Während die Juden feiern und die Ankunft des Messias erwarten, fasten und beten die Christen stellvertretend für sie und hoffen auf die Parusie Jesu als des Messias designatus. Die Juden erzählen die Geschichte von Ex 12 nach und denken an die einst in Ägypten geschehene Erlösung. Zu derselben Zeit lesen die Christen Ex 12. Aber für sie ist die Erlösung in Ägypten nur ein Typos der Erlösung durch Jesus als das wahre Passalamm“ (112). Diese Passafeier soll, wie Lohse verschiedentlich betont, zwar Tod und Auferstehung Jesu voraussetzen, aber eigentlich keine Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu gewesen sein. Das sei

erst das christliche Osterfest (die „römische Praxis“) geworden (vgl. besonders 119 f. „Hier ein Passa mit der Parusieerwartung und dem stellvertretenden Fasten für die Juden, dort ein Fest zur Erinnerung an die historischen Ereignisse der Erlösung. Das römische Fest hat einen *völlig anderen Sinn*“ – Hervorhebung von mir – „als das qu.“ (121).

Über das hohe Alter des qu. Passa sind wir uns mit Lohse einig¹⁶. Aber es läßt sich bestreiten, daß dieser älteste Brauch gerade über die synoptische Abendmahlstradition zu erreichen sei, und es läßt sich weiter bestreiten, daß die qu. Feier den Sinn gehabt haben soll, den Lohse ihr entnehmen zu können meint, d. h. vor allem, daß sie nicht auch, und sogar wesentlich, Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu gewesen sein soll. Angenommen, in der Paulusstelle 1 Kor 5, 6–8 spiegle sich bereits eine urchristliche Passafeier, so wird man doch zögern, Eucharistie und Passa-Typologie (Jesus als wahres Passa-Lamm) in eine direkte, unmittelbare Verbindung miteinander zu bringen, sondern eher G. Bornkamm recht geben, der meint: „Wo vom Passalamm geredet wird, wird nirgends vom Herrenmahl gesprochen, und umgekehrt: Wo vom Herrenmahl die Rede ist, fehlt der Bezug auf das Passa¹⁷.“ Wenn, auch in Beziehung auf Ex 12, das Neue Testament eine ausgesprochene Passa-Typologie erkennen läßt, dann kommen dafür neben der oben zitierten Paulusstelle vor allem die johanneischen Schriften, besonders das Evangelium (Joh 1, 29. 36, und der von einer Passa-Typologie mit-

16 Wenn sich die palästinensischen Gemeinden und sogar Jerusalem um 190 zur „römischen Praxis“ bekennen, dürfte das seinen Grund darin haben, daß nach dem jüdischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems 70. n. Chr. sowie nach dem Bar-Kochba-Aufstand (135) in diesem Gebiet die Verbindung mit jüdischen bzw. judenchristlichen Traditionen weitgehend verlorengegangen war, also alexandrinischer Einfluß vorliegt. Es handelt sich nicht mehr um den urständigen, sondern um „eingeführten“ Brauch.

17 G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, jetzt in: Studien zur Antike und Urchristentum, München 1959, 150. Die Bemerkung stimmt für Paulus und für Johannes. – cf. auch Neuenzeit, Herrenmahl 148.

geprägte johanneische Passionsbericht, besonders 18, 28 und 19, 36¹⁸), sowie die in Kleinasien heimische Apokalypse in Frage (Apk 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8; 14. 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3)¹⁹. Für die Apokalypse sei noch daran erinnert, daß hier das „Lamm, das geschlachtet wurde“, in besonderer Weise im Mittelpunkt des christlichen Kultes steht. Die qu. Praxis läßt sich mit der johanneischen Chronologie viel einleuchtender erklären, als mit der synoptischen²⁰. Allerdings wird man dann auch viel stärker

18 Daß sich Typologie und Geschichte bei Johannes ausschließen sollen, wie Blinzler, Prozeß 79 anzunehmen scheint, ist unerfindlich. Die Alternative: entweder typologisch oder historisch erscheint unannehmbar, weil unsachgemäß.

19 Zum Problem des „Lammes“ in der Apk vgl. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Handbuch z. NT 16, 2. erg. Aufl. Tübingen 1953, 54 f.

20 Schürmann, Anfänge, 417 f. meint: „Man kann aber vermuten, daß diese Kreise nicht nur die Terminfrage wie das Johannesevangelium beurteilten, sondern daß die Termine des Johannesevangeliums selbst schon eine christliche Passafeier spiegeln und Polykarp recht hat, wenn er diese Praxis bis auf den Apostel Johannes zurückführt.“ – Ich halte diese Vermutung für sehr wahrscheinlich. Dann würde daraus folgen, daß johanneische Chronologie und älteste Passafeier-Tradition zusammengehören. Wie weit reichen sie zurück? Hier erschiene der Kult als ein traditionsbildendes Element, diese Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen. Das würde die Geschichte nicht ausschließen, im Gegenteil. In Verbindung mit dem oben über den festen Zusammenhang von jüd. Passa und Tod und Auferstehung Jesu Gesagten könnte man durchaus zu dem Schluß kommen, daß, wenn diese Überlieferung vorhanden ist, gerade hier die beste Gewähr gegeben ist, über die johanneische Tradition zurück zum historischen Kern der johanneischen Chronologie vorzustoßen. Die kultisch gebundene Überlieferung wäre, wegen ihrer Stetigkeit, ein Index für, nicht gegen die Richtigkeit der johanneischen Chronologie.

Allerdings, das sei zugegeben, unbedingt zwingend ist dieser Schluß noch nicht. Für den Rückschluß aus der Geschichte einer, wenn auch kultisch gebundenen Überlieferung auf die Richtigkeit des chronologischen Datums des Todes Jesu bei Johannes besteht auch nach diesen Überlegungen nur der Sicherheitsgrad einer begründeten Wahrscheinlichkeit. Einen höheren Gewißheitsgrad möchte ich für meine Hypothese nicht beanspruchen.

als Lohse betonen müssen, daß diese Passa-Feier wirklich „Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu“ gewesen ist und nicht primär von der Parusie-Naherwartung beherrscht war. Auch nach der Epistula Apostolorum ist das Passa „Gedächtnis des Todes“ Jesu („Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, das Pascha“, heißt es äth. Text 15)²¹. Das schließt eine Parusieerwartung nicht aus, gibt dem Ganzen aber einen anderen Akzent. Auch kann man mit Lohse annehmen, daß das Fasten, das am 14. Nisan gehalten und in der Nacht vom 14./15. Nisan gebrochen wurde, ein stellvertretendes Fasten für die Juden gewesen sein mag. Gerade dieser Zug wird von der johanneischen Tradition her verständlicher, wie denn überhaupt im Johannesevangelium eine gewisse „antijüdische Tendenz“ nicht zu verkennen ist, und den „Juden“ die eigentliche Verantwortung am Tode Jesu zuerkannt wird, ein wichtiger Zug, der sich in der Passa-Homilie wiederfindet. Endlich könnte von hier aus neues Licht auf eine weitere Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums fallen, nämlich auf die enge Zusammenziehung von Kreuz und Auferstehung, Erhöhung und Verherrlichung, die bei Johannes als ein einziges, zusammenhängendes Geschehen erscheinen, und das, obwohl Johannes von den Erscheinungen des Auferstandenen am Sonntag weiß und somit den „Herrentag“ kennt (erst recht, wenn die Apk von ihm oder aus seiner „Schule“ stammt). Dieser Zug ließe sich besser verstehen, wenn in der Passafeier der johanneischen Gemeinden (und sie dürften mit den qu. Gemeinden identisch sein) Tod und Auferstehung des Herrn in einem Zuge, d. h. in der Nacht vom 14./15. Nisan gefeiert wurden.

Damit stimmen nun die Aussagen der Passa-Homilie Melitons aufs beste überein. Es fällt auf, daß Lohse diese Homilie, obwohl er sie bereits kannte (nach der Bonnerschen Ausgabe), für die Inhaltsbestimmung der qu. Feier relativ wenig heranzieht und sie keineswegs ausschöpft. Sie ist ohne Zweifel älter als die bei Eusebius zitierten Quellen zum Osterstreit und sicher nicht

21 Hennecke-Schneemelcher 133.

erheblich jünger als die *Epistula Apostolorum*. Hielt Lohse die Passafeier Melitons bereits für eine gewisse „Deformierung“ der urchristlichen Passafeier in Richtung auf die „römische Praxis“, oder stand sie seiner Theorie im Wege? Denn aus ihr geht mit aller nur wünschenswerten Klarheit hervor, daß die qu. Passafeier, wie sie in Sardes um 160 begangen wurde, eine *Feier des Todes und der Auferstehung Christi* war²², in Verbindung mit dem alttestamentlichen Typus Ex 12. Das neutestamentliche Passa erscheint als die Erfüllung des alttestamentlichen; das aber, was die Erfüllung bringt, sind Tod und Auferstehung des Herrn. Dagegen tritt merkwürdigerweise die Parusieerwartung kaum in Erscheinung²³. Das müßte jedenfalls ganz anders sein, wenn die Parusieerwartung der eigentliche Inhalt dieser Feier gewesen wäre. Dagegen kennt Meliton eine Christusgegenwart, die ihr neutestamentliches Vorbild in der Vergegenwärtigungstheologie des Johannes besitzt. Die Eschatologie des Meliton deckt sich auf weite Strecken mit der johanneischen. Man mag dagegen einwenden, daß in einer einzigen Predigt nicht alle Seiten einer Sache berührt werden müssen. Da aber bei Meliton die wichtigsten Seiten des „neuen Mysteriums“ durchweg zur Sprache kommen und er sich zur Höhe geschichtstheologischer Betrachtung erhebt, bleibt sein Schweigen über die Parusieerwartung auffällig genug. Erklären läßt es sich nur so, daß gegenüber der Heilsgewalt die Naherwartung längst nicht (oder längst nicht mehr) die Rolle spielte, die man ihr für die qu. Passafeier gerne zuschreiben möchte, wenn man nicht eine sehr weitgehende Wandlung der Feier seit ihren Anfängen annehmen will. Dazu liegt kein nötiger Grund vor. Man wird sich also bei der

22 Richtig Testuz, Papyrus Bodmer XIII, 20: „Méliton commémore donc bien, ce jour-là . . . la mort et la résurrection de Jésus-Christ.“

23 Lohse meint allerdings, bei Meliton eine solche finden zu können, aber leider versäumte er, die Stellen anzugeben. Daß am Schluß alle Menschen herbeigerufen werden, um Vergebung der Sünden zu empfangen, hat mit der Naherwartung gar nichts zu tun, ist auch keine Gerichtsszene, sondern ist die Aufforderung, sich zum lebendigen Christus zu bekehren.

Frage nach der Tradition der qu. Feier für die johanneische Tradition erklären müssen, was durch die Passa-Homilie Melitons nur bestätigt wird²⁴. Dann wäre das Ergebnis: Das quartadezimanische Passa ist das Osterfest der johanneischen Überlieferung, dessen Wurzeln bis in die Anfänge der christlichen Osterfeier zurückreichen.

24 Zu den Passamahl-Zeugnissen der Synoptiker bemerkt Schürmann, *Anfänge*, 424: „Eine Gemeinde, die in ‚neuer‘, christlicher Weise das jüdische Passafest weiterfeierte, suchte das Vorbild für ihr neuartiges Tun im letzten Mahl Jesu und hatte von daher Interesse an den Überlieferungen und Erinnerungen, die den Passamahlcharakter dieser ersten Eucharistiefeyer erkennen ließen. So sind die synoptischen Abendmahlberichte und die in ihnen verarbeiteten frühen Traditionen aller Wahrscheinlichkeit nach ein Spiegelbild urchristlicher Paschafeier im apostolischen Zeitalter.“

AUFBAU UND THEOLOGIE DER PASSA-HOMILIE

Der Aufbau¹

- A. Einleitung und Angabe des Themas, 1
- B. Das Mysterium des Passa, 2–10
- C. Das alttestamentliche Passa als Typos, 11–34
 - a) Der alttestamentliche Bericht Ex 12, 11–30
 - b) Das „Mysterium“ des alttestamentlichen Berichtes, 31–34
- D. Vorbild (Typos) – Wahrheit (Alétheia), 35–46
- E. Das neutestamentliche Passa-Mysterium, 46–105
 - a) Passa und Passion, 46–47
 - b) Adams Erschaffung und Fall. Die Sünde, 47–48
 - c) Adams Erbe: die Herrschaft der Sünde, 49–56
 - d) Die prophetische Vorherverkündigung, 57–65
 - e) Jesus Christus, das Passa unseres Heiles, 66–71
 - f) Christi Tod und Israel, 72–86
 - g) Prozeßrede gegen Israel, 87–99
 - h) Die Auferstehung Jesu, 100–101
 - i) Der lebendige Christus, 102–105

Ein erster Blick auf die Gliederung läßt einen klaren, wohl-durchdachten Aufbau erkennen. Nach einer knappen Einleitung, die das Thema angibt, folgt eine Art von Präludium über das „Mysterium des Passa“, bei welchem gleichsam die ganze Klangfülle des gewaltigen Passa-Mysteriums zum Strahlen kommt. Hier zeigt Meliton, daß er dem großen Thema, über das er zu

¹ Die Zählung der Abschnitte folgt der von Testuz (Bonner, Lohse) dargebotenen.

reden sich vorgesetzt, rhetorisch gewachsen ist². Das Präludium ist ein Meisterwerk frühchristlicher Predigt, dessen großartiges, mächtig dahinrauschendes Pathos, das sich in pointierten Antithesen steigert, den Leser mit bezwingender Sprachgewalt in Bann schlägt. Dann werden die einzelnen Themen durchgespielt. Das Thema des alttestamentlichen Passa war bereits mit der vorausgegangenen Lesung von Ex 12 gegeben. Der Bericht wird in einer die Vorgänge beim Auszug aus Ägypten zugleich auslegenden Form rekapituliert, dabei werden die Geschehnisse oft bis ins Unheimliche gesteigert. Die eigentliche Auslegung besteht indessen darin, daß Meliton nach dem Bericht (der Litteral-Exegese, wie man heute sagen würde) dessen „Mysterium“ ausdeuten will. Zwischen der Darlegung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Passa-Geschehens ist eine ausführliche Erörterung des Verhältnisses von Vorbild (Typos) und Wahrheit (Alétheia, Erfüllungswirklichkeit) eingeschoben, die man geradezu als einen „hermeneutischen Traktat“ über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bezeichnen kann. Diese Erörterung hat im Zusammenhang des Ganzen ihren wichtigen Sinn und findet sich auch genau an der richtigen Stelle. Anschließend kommt Meliton zum neutestamentlichen Passa. Nach einer kurzen Worterklärung („páscha“ kommt von „páschein“ = leiden) beginnt er seine Darlegung bei Erschaffung und Fall Adams, die er dann über die prophetische Verheißung bis zu Christus weiterführt. Es handelt sich um eine in ihrer grundsätzlichen Spannweite groß angelegte heilsgeschichtliche Betrachtung. Hatte man bisher vor allem Irenäus für den ersten Kronzeugen dieses heilsgeschichtlichen Denkens gehalten³, so muß man jetzt diesen

² Zum Stil Melitons vgl. A. Wifstrand, *The Homilie of Meliton on the Passion*, VC 2/1948, 201–223. Wifstrand findet, daß Meliton seine Aussagen in genauer Übereinstimmung mit einem bestimmten, griechischen Stil seiner Zeit macht, den er übrigens glänzend beherrscht. Ferner dürfte Meliton beeinflusst sein vom Predigtstil, wie er in der jüdisch-hellenistischen Synagoge üblich war. Vgl. auch Testuz, *Papyrus Bodmer XIII*, 20 f.

³ Vgl. bes. A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen*.

Ruhmestitel Meliton von Sardes zugestehen. Hier wird wohl erstmalig die bei Paulus (Röm 5, 1 Kor 15) angelegte Adam-Christus-Parallele in systematischem Zusammenhang entfaltet und eine christologische Schau der gesamten Heilsgeschichte versucht. Bei der Darstellung der Passion nimmt die antijüdische Polemik einen erstaunlich breiten Raum ein. Doch bleibt auch hier die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise das beherrschende Motiv. Ein äußerer Anlaß für diese Polemik, über die noch ausführlicher zu reden sein wird, mag das Bedürfnis gewesen sein, das christliche Passa scharf gegen das jüdische abzugrenzen. Vielleicht steht Meliton hier auch unter johanneischem Einfluß⁴. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum schließt in einer Art sakraler Prozeßrede gegen die Juden. Den Abschluß der Homilie bilden Aussagen über die Auferstehung Christi und eine im hymnischen Stil der Offenbarungsrede (Ich bin-Rede) gehaltene eindrucksvolle Bezeugung der heilschaffenden Gegenwart des erhöhten Christus in seiner Gemeinde. Dieser Abschluß zeigt die am meisten interessante und überzeugendste Verbindung des Meliton-Textes mit dem Johannesevangelium.

Ein Vergleich mit dem Aufbau der von P. Nautin herausgegebenen Passa-Homilie aus der (römischen!) Tradition des Hippolyt von Rom⁵ ist recht aufschlußreich:

„Einleitung, Inhalt und Plan (1–3, 4–8); 1. Teil: Die Vorbilder: das Gesetz (9–10), das Passa (11–42); 2. Teil: Die Wahrheit: die An-

4 Man sollte unbefangen genug sein, um die Darlegung objektiver Tatbestände nicht gleich als „Antisemitismus“ zu verdächtigen. Zu den Ausführungen Melitons, diesen Punkt betreffend, ist später ausführlich Stellung zu nehmen.

5 P. Nautin hat in der Reihe „Sources Chrétiennes“ fünf Passa-Homilien in griech. Text und Übersetzung veröffentlicht: PH 1) SC 27, Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, Paris 1950; – PH 2) SC 36, Trois homélies dans la tradition d'Origène, Paris 1953; – PH 3) SC 48, Une homélie anatolienne sur la date de Pâque en l'an 387, Paris 1957. – Es ist interessant, diese Homilien, besonders PH 1 und PH 2, zum Vergleich heranzuziehen. Die Gliederung findet sich PH 1, 67. (Einfache Zahlenangabe = Seite; doppelte Zahlenangabe, z. B. 5, 58 = Kapitel, Seite.)

kunft Christi (43–48); die Passion (49–61); panegyrischer Abschluß (62–63.“

Eine Ähnlichkeit des Aufbaus ist nicht zu verkennen. Sie zeigt, daß sich in der Ostertheologie der alten Kirche diese Betrachtungsweise, die alttestamentliches und neutestamentliches Passa einander gegenüberstellte und aufeinander bezog, ziemlich früh eingebürgert haben muß. Wenn Hippolyt von Irenäus beeinflusst sein sollte (was Nautin annimmt), dann dürfte über diesen auch die „Heimat“ gesichert sein: Kleinasien, das qu. Passa!

Die Theologie der Passa-Homilie

A. Einleitung und Angabe des Themas, 1

B. Das Mysterium des Passa, 2–10

Die Einleitung bezeugt, daß in der Passafeier, wie sie Meliton mit seiner Gemeinde hielt, der alttestamentliche Passabericht Exodus 12 vom Auszug aus Ägypten vorgelesen wurde. Daß dies in hebräischer Sprache geschehen sei, wie Lohse annimmt, ist für den griechischen Sprachbereich, erst recht in den christlichen Gemeinden, unwahrscheinlich. Meliton hat hier, wie auch sonst in seiner Homilie, die Septuaginta benutzt. Es scheint, daß dieser Abschnitt vollständig vorgelesen wurde⁶. Bei Meliton

6 Lohse, Qu. 75. Vgl. auch Testuz, Papyrus Bodmer XIII, 18 f., der die These, Ex 12 sei hebräisch verlesen worden, ebenfalls ablehnt.

Daß die Lesung von Ex 12 „fester Bestandteil der qu. Passafeier war“, trifft zu. Übrigens haben auch PH 1 und PH 2 den Hinweis auf Exodus 12. In PH 1 ist sogar der vollständige Text von Ex 12, 1–15. 43 bis 49 wiedergegeben; 5, 125–127; er wird 11–42 ausführlich als Typos behandelt. PH 2 sind die Homilien gleichfalls weitgehend als typologische Auslegung von Ex 12 gegeben. Daraus dürfte hervorgehen, daß die Bezugnahme auf Ex 12 in der christlichen Passatheologie allgemein üblich war und kein Spezificum der Qu.

Über die Bedeutung des Exodusberichtes als Passa-Haggada bei der jüdischen Passafeier siehe Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Aufl., München 1956, IV, 167 f. – Zur biblischen Passatheologie vgl. P. Grelot und J. Pierron, Osternacht und Osterfeier.

tritt die typologische Bedeutung, die der Passabericht für die Christen gewonnen hatte, bereits in der ganzen Art, wie er sein Thema ankündigt, in Erscheinung. Er gibt ihm die Bezeichnung „Mysterium“: „die Worte des Mysteriums wurden verkündigt“. Damit ist der Bericht bereits aus seiner historisch-jüdischen Begrenztheit herausgehoben und in eine neue Dimension eingeordnet.

Das Wort „Mysterium“ hat in der Sprache Melitons einen vollen Klang mit zahlreichen Ober- und Untertönen. Zwar läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, daß „Mysterium“ der Name der qu. Passafeier gewesen sei⁷, dafür aber läßt sich ziemlich genau angeben, was Meliton unter „Mysterium“ versteht. Der Begriff „Mysterium“, wie Meliton ihn verwendet, geht über den neutestamentlichen Sprachgebrauch erheblich hinaus; am nächsten stehen ihm der Epheser- und Kolosserbrief⁸. Man wird bei Meliton bereits Anklänge hellenistischer Mysteriensprache annehmen müssen; z. B. heißt es 16 von Ägypten, daß es in das Mysterium nicht eingeweiht gewesen sei (amýetos tou mysteríou), das ist typische Mysteriensprache. Das mag weiter nicht verwundern; denn Lydien/Phrygien gehören zu den klassischen Landschaften der hellenistischen Mysterienreligionen. Indessen stellt Meliton all diesem heidnischen Mysterienwesen sein großes „neues Mysterium“ entgegen. Aber was versteht Meliton inhaltlich unter diesem Wort? Er spricht vom „Mysterium des Passa“ (2, 11, 56, 65); vom „neuen Mysterium“ (34)⁹; ebenso vom „Mysterium des Herrn“ (58, 59, 61), das „alt und neu zugleich ist: alt nach dem Vorbild, neu nach der Gnade“ (58). Dieses Mysterium kann man „erblicken“, schauen (59). Mysterium des Herrn und My-

sterium des Passa sind identisch, wie aus dem Abschnitt 61–65 hervorgeht; hier heißt es am Anfang: „Durch die prophetische Stimme ist das Mysterium des Herrn vorherverkündet“ und am Schluß: „Noch vieles andere wurde von vielen Propheten verkündet über das Mysterium des Passa, welches Christus ist.“ Das Mysterium ist unsagbar, es vermag in seiner Fülle nicht ausgedrückt zu werden (31: „o unsägliches“ oder „unausdeutbares Mysterium“). Das Mysterium hat eine „Kraft“, eine „dynamis“ (34), von ihm strahlt eine gnadenhafte Wirkung auf die gläubigen Zuhörer, die Mysterien der neuen „Mysteriengemeinde“ aus. Es hat Ereignischarakter, denn das Mysterium wurde „vollbracht“ (16). Es schließt eine Geschichte ein; denn zur rechten Entfaltung des Mysteriums gehört die Darstellung von „Vorbild“ und „Wahrheit“, sowie die Darlegung der biblischen Geschichte in ihren großen Zügen von Adam bis Christus. Die große Mitte dieses „neuen Mysteriums“ aber ist Christus selbst. In Ihm ist das Mysterium konzentriert. Der christologisch-soteriologische Charakter des Mysteriums kommt bei Meliton deutlich zum Vorschein. Dieses Mysterium will Meliton als christlicher Mystagoge von besonderen Gnaden ausdeuten und preisen, und er tut es in Worten, die eine von der Fülle des Mysteriums bis ins Tiefste bewegte, ergriffene Seele verraten. Das „Mysterium des Passa“ ist für Meliton ohne Zweifel der Inbegriff aller Heilswirklichkeit und Heilsfülle. Mysterium ist das Ganze des christlichen Heils, das alles in sich einschließt, was Alter und Neuer Bund darüber zu sagen wissen und was die feiernde Gemeinde bei ihrer Begehung des Passafestes an sich selbst als Heilskraft erfährt. Man kann dieses Mysterium eigentlich nicht definieren.

7 Lohse Qu. 55. „Passa unseres Heiles“ wäre mit „unser Heilslamm“ wiederzugeben, aber das ist sehr unsicher. – Zu „mysterion“ im NT vgl. Bornkamm, TWNT IV, 809–834.

8 Eph 1, 9; 3, 3. 4. 9; 5, 32; 6, 19; Kol 1, 26. 27; 2, 2; 4, 3.

9 Vgl. dazu auch den schon länger bekannten Meliton-Text:

Die Natur erschauerte und sprach erstaunt:

Was ist dies für ein neues Mysterium?

Der Richter wird gerichtet und verhält sich ruhig,

der Unsichtbare wird geschaut und schämt sich nicht;
der Unfaßbare wird erfaßt und entrüstet sich nicht;
der Unmeßbare wird gemessen und widerstrebt nicht;
der Leidlose leidet und rächt sich nicht;
der Unsterbliche stirbt und weigert sich nicht;
was ist das für ein neues Mysterium?

Zit. nach E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. Tübingen 1924, 598.

Man kann es nur in einer Art ergriffener Mystagogie deutend erschließen, es im Wort „darstellen“, es mit immer neuen Aussagen umkreisen. Daher die immer neuen Ansätze, die paradoxen Wendungen und sich fortbewegenden Umschreibungen.

Ein Moment tritt dabei besonders hervor: Der Bezug von Altem und Neuem Testament. Das Mysterium umgreift jene im christlichen Raum einzig legitime Dialektik von Analogie und Antithese, wie sie durch die Entsprechungen: Altes Testament – Neues Testament; Gesetz und Evangelium; Vorbild und Wahrheit; Gesetz und Gnade; altes und neues Passa; „Altheit“ und „Neuheit“ ausgedrückt wird. Meliton hat für diese Einheit von Beziehung und Gegensatz, für den dialektischen Charakter von Analogie und Typologie ein waches Empfinden und beweist damit, daß er den christlich-theologischen Sinn der Typologie, die nie einläufig ist, genau erfaßte. Darum ist schon die Verlesung des Alten Testaments, der Bericht von Ex 12 „Verkündigung“, „Ansaage“ des Mysteriums. Wenn Moses das Schaf schlachtet, dann „vollbrachte er bei Nacht das Mysterium mit den Söhnen Israels“ (15). Das aber ist nur darum möglich, weil das Alte Testament eine Offenheit zum Neuen hin besitzt, keineswegs nur im literarischen Verstand, sondern in seinen geschichtlichen Ereignissen selbst. Die geschichtlichen Begehungen haben selbst einen hinweisenden, über sich hinausweisenden „Sinn“, und das macht sie zu einem „Mysterium“.

Man muß die typologische Deutung, wie sie in der alten Kirche üblich war, vollkommen mißverstehen, wenn man darin nur eine „Auslegungsmethode“ erblicken will, die sich in einem für uns künstlichen Verfahren an literarischen Texten zu schaffen machte. Hier ging es um mehr, nämlich um den Sinn der geschichtlichen Begebenheiten selbst, was eine Trennung zwischen einem bloßen Faktum und seiner (literarisch festgehaltenen) Bedeutung ausschließt. Die grundlegende Voraussetzung der altchristlichen Typologie, wie sie uns hier bei Meliton begegnet, besteht in der durch die biblische Geschichte begründeten Überzeugung, daß die Geschichte selbst in sich einen (zunächst noch verborgenen) Sinn enthält, der durch Jesus Christus an den Tag gebracht, enthüllt

wird. Ohne die feste Annahme des geschichtlichen Moments wäre eine typologische Betrachtung genau so undenkbar wie bei der modernen Auffassung einer reinen Tatsachengeschichte ohne geschichtsimmanenten Sinngehalt¹⁰, die dann notwendig nach einem „ideologischen Überbau“ verlangt.

Von Jesus Christus her und auf Jesus Christus hin muß das Alte Testament als „Typos“, als „Mysterium“ verstanden werden, so daß z. B. die Schlachtung des Schafes und die Rettung des Volkes, der Tod des Schafes und das Leben des Volkes, das Blut und die Abschreckung des Würgengels durchsichtig, transparent werden auf ihre eschatologische Sinnerfüllung in Christus hin (32). Ein ganz besonders feinsinniges Beispiel dieser typologischen Mysteriendeutung findet sich in Abschnitt 32–33, wo Meliton seine Zuhörer mit großer pädagogischer Kunst zur Einsicht in das Mysterium führt. Er fragt rhetorisch den Engel, wovor er damals in Ägypten zurückgeschrocken sei: „Vor dem Tod des Schafes, oder vor dem Vorbild des Herrn?“ und antwortet: „Offensichtlich warst du erschreckt, weil du das Mysterium des Herrn in dem Schaf geschehen sahst.“ Im alttestamentlichen Passa geschah in verhüllter, zeichenhafter Vorwegnahme „das Mysterium des Herrn“. Dieses hat, das Licht seiner Wahrheit gleichsam in Abschattung vorausschickend, bereits in jenes heringewirkt, so daß der Würgengel weniger vor jenem, als vielmehr vor diesem zurückschrak.

Dieses „In und Gegen“, um mit Przywara zu sprechen, bestimmt die Gedankenbewegung und Sprachform der Homilie, so daß sich in der sprachlichen Form mehr abzeichnet als nur meister-

10 Auf diesem Boden wäre eine Aussage, wie jene bekannte Sentenz Lessings: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“ (Über den Beweis des Geistes und der Kraft), mit all den verhängnisvollen Folgen, die sich an sie knüpfen, vollkommen undenkbar. Hier sind Geschichtswahrheiten weder „zufällig“, noch ohne Sinn und Vernunft. Und warum? Weil sie in der Dimension des „Wortes“ stehen, durch das sie gesetzt sind und auf dessen Erscheinung in der Geschichte sie vorausweisen. Durch den Zusammenhang „im Wort“ ergibt sich dann auch der heilsgeschichtliche Zusammenhang, das „Mysterium“.

hafte Rhetorik. Es ist die in der Sache selbst gelegene Spannung, die sich in der Sprache ihren entsprechenden Ausdruck schafft. In der gesammelten Fülle aller Beziehungen und Entgegensetzungen, als Paradox im Überschwang, steht das christliche „Mysterium“ gegenüber allen heidnischen Mysterien einzig da. Die schwebende Mitte aber dieses hin- und widerlaufenden Gefüges, der Punkt, in dem sich alles sammelt, der auch die Gegenwart des Mysteriums verbürgt, ist „Christus, der in sich das All umfaßt“ (5), ja, der „das All“ oder „Alles“ ist (9).

Nach diesen Überlegungen dürfte das Verständnis der kurzen Einleitung (1) und des großen Proömiums (2–10) über das Passa-Mysterium nicht mehr allzu schwierig sein.

Bereits in der Einleitung, die das Thema angibt, scheint das Heilsereignis in seiner Ganzheit und Fülle auf: „Wie das Lamm geschlachtet wird und wie das Volk gerettet wird.“ Man sieht sogleich, worin Meliton den Kern des alttestamentlichen Berichtes erblickt und was er für seine Mystagogie für wesentlich hält: Die Schlachtung des Passalammes und die Rettung, Befreiung und Erlösung des Volkes. Damit hat er den zentralen Sinngehalt erfaßt. Die folgende Predigt wird nichts anderes tun, als diesen Sinngehalt entfalten.

Wahrscheinlich ist Meliton nicht der erste, der die Begriffe „Passa“ und „Mysterium“ miteinander verband. Justin der Märtyrer sagt in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“: „Das Mysterium des Lammes, das Gott als Passa zu opfern geboten hat, war ein Vorbild (für das Mysterium) des Messias, des Gesalbten, mit dessen Blut – auf Grund des Glaubens an Ihn – ihre Häuser salben, die an Ihn glauben, d. h. sich selbst.“ (Dial. 40, 1)¹¹. Von den neutestamentlichen Ansätzen der Passa-Typologie bei Paulus und Johannes war schon die Rede. Wann man begann, diese Typologie weiter zu entfalten, ist nicht mehr auszumachen. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß der Gottesdienst, insbesondere die jährliche Passa-Feier, den

11 Zit. nach K. Thieme, Kirche und Synagoge, Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis, Der Barnabasbrief und der Dialog Justin des Märtyrers, Olten 1945, 123. Griech. Text: E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten. – Vgl. auch die andere Passa-Typologie Justin, Dialog 111, 3.

entscheidenden Anstoß zu dieser Passatheologie gab. Auch die Wendung von der „Salbung der Häuser, d. h. sich selbst“ bei Justin läßt an eine Feier denken, nämlich an die Tauffeier. So dürften am Ausgangspunkt weniger exegetisch-methodische Überlegungen allgemeiner Art stehen, als vielmehr ein konkreter „Sitz im Leben“. Und dieser kann kaum ein anderer sein als die frühchristliche Passa-Feier selbst¹², wie denn jedenfalls bei Meliton der Gebrauch von Mysterium, und zwar verstanden als Mysterium, das aktuell geschieht, auf die österliche Feier verweist¹³. Hier bot sich, und zwar in der an die Lesungen anschließenden Homilie, die beste Gelegenheit, das neue theologische Verständnis des Passa zu entfalten.

Das geschieht denn auch sogleich in dem der Einleitung folgenden Aufriß 2–10. Dieser ist völlig beherrscht durch die antithetische Gegenüberstellung des „Alten“ und „Neuen“.

„Neu“ (kainós) ist für Meliton eine ebenso bezeichnende wie wichtige Kategorie. In der Art, wie Meliton den Ausdruck gebraucht, schwingen verschiedene Bedeutungsmomente mit. Das Passa ist das „neue Mysterium“, nicht nur in chronologischer Hinsicht, das wäre viel zu blaß. „Neuheit“ bedeutet vielmehr überbietende Fülle. Zuweilen klingt darin das Moment des Bestürzenden, Überwältigenden, alle Vorstellungen Sprengenden

12 Justin, Dialog 111, 3 heißt es: „Das Passa nämlich war der Messias, der später geopfert ward, wie auch Isaias sprach: Wie ein Lamm ward er zur Schlachtbank geführt (Verbindung von Passatypologie und Gottesknecht!). Auch daß ihr ihn am Passa-Tag ergriffen und gleichermaßen am Passa-Tag habt kreuzigen lassen, steht geschrieben. Wie aber jene in Ägypten das Blut des Passa-Lammes rettete, so entreißt auch das Blut des Messias die Gläubigen dem Tode.“ Der Hinweis auf den Passa-Tag im Zusammenhang mit der Typologie ist doch auffallend. 13 Nach Ausweis der Passa-Homilie wäre Meliton der älteste Theologe, bei dem der Begriff „Mysterium“ auf den christlichen Kult verweist, freilich in einem ganz bestimmten Zusammenhang, nämlich auf die kultische Osterfeier in ihrem gesamten Umfang (nicht auf die Eucharistiefeier allein). Auch PH 1 gebraucht „Mysterium“ hauptsächlich in Verbindung mit dem Oster-Geschehen, dem Passa-Mysterium, vgl. z. B. 3, 123; 5, 125: hier soll gesagt werden, „was das Passa ist, das aus Ägypten seinen Ursprung hat, und was die Heilsordnung (die oikonomía) des Passa ist, und was das ganze, das gesamte Passa umgreifende Mysterium ist“.

an, so daß man das Wort mit „unerhört“ übersetzen muß. Vor dieser staunenerregenden Neuheit erschauert die Natur, ja die gesamte Schöpfung (vgl. Anm. 9). Die christliche Neuheit ist eine Neuheit, die nie veraltet, die vielmehr unvergänglich und ewig ist, und also je neu bleibt. Das neue Mysterium reißt hin, fasziniert, es umgreift alles. Man versteht den Gegensatz von „alt und neu“ nur dann, wenn man sieht, daß das Neue das Alte zur Erfüllung bringt und in seine Neuheit hinein „aufhebt“, aber auch, daß das Neue im Alten schon verhüllt anwesend war und darum den eigentlichen Sinn des Alten ans Licht zu führen vermag. Vom Passa sprechen heißt darum, vom Alten und Neuen zugleich sprechen¹⁴. Schon für Melitons Denken gilt die herrliche Formulierung des Irenäus: „Omnem novitatem attulit“, Er, der Christus, hat alle Neuheit gebracht¹⁵, nämlich durch seine Auferstehung von den Toten.

Von dieser ist in der Homilie von Anfang an die Rede (3, 4). Die Neuheit ist die Neuheit Christi: an die Stelle des Schafes trat ein Mensch, in dem Menschen aber Christus, der in sich alles umfaßt (5). In Christus ist die Schlachtung des Schafes, die Feier des Passa und die Schrift des Gesetzes, also das ganze Alte Testament, enthalten (6). Weil Neuheit, darum Wahrheit (und umgekehrt) als das eigentliche Sein, als die Wirklichkeit selbst gegenüber dem „Vorbild“. Und dies alles als das „neue Wort“, der *kainós lógos*, wobei wohl der Gedanke an Joh 1, 1 mitschwingt. Meliton formuliert „heilsgeschichtlich“, wie besonders der häufige Gebrauch von „werden“ beweist.

Bedeutsam sind die christologischen Aussagen von 8 und 9. 8 heißt es: „Christus wurde als Sohn geboren, als Lamm hinausgeführt, als Schaf geschlachtet und als Mensch begraben, von den Toten erstand er als Gott, von Natur Gott seiend und Mensch.“

14 Auch PH 1, 3, 123 verkündet das Passa „alte und neue Mysterien“.

15 Irenäus, Adv. haer. IV, 34, 1: „Was also hat der Herr Neues gebracht, da Er kam? Erkennt, daß Er alle Neuheit (omnem novitatem, auch: die ganze Neuheit) brachte, indem Er Sich selbst brachte, der vorherverkündet war.“ Vgl. Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen, 97 f.

Wenn man dazu noch andere fragmentarische Texte und Bemerkungen zur Christologie Melitons heranzieht¹⁶, dann scheint er der erste Theologe gewesen zu sein, der von „zwei Naturen“ bzw. zwei Wesenheiten (*ousíai*) in Christus gesprochen hat, von seiner Gottheit (*theótes*) und Menschheit (*anthropótes*), und der mit diesen Aussagen einen wichtigen Schritt auf Chalkedon zu tat. Lassen diese christologischen Aussagen an Deutlichkeit wenig zu wünschen übrig, so steht es mit der Klärung des Verhältnisses von Christus als Sohn zu Gott als Vater nicht ganz so gut. Da begegnen zuweilen Wendungen, die einen modalistischen oder sabellianischen Klang haben, oder wenigstens mißverständlich sind. Am besten geht man von den Stellen aus, wo sich Meliton unmißverständlich äußert, z. B. in den stark von bekenntnis-mäßigen Formeln geprägten Aussagen 104–105. Hier ist der Unterschied zwischen Christus und dem Vater klar bezeugt und man hat von daher auch das Recht, die mißverständlichen Stellen „orthodox“ zu interpretieren. Vielleicht trifft man den Sachverhalt bei Meliton am ehesten, wenn man sagt: Meliton glaubt an die wirkliche Menschwerdung Gottes in Christus, und dafür, daß ihn diese Wahrheit lebendig ergriffen und in seinem Geist Wurzeln gefaßt hat, legen seine Worte beredtes Zeugnis ab. Dagegen ist das Problem des Verhältnisses von Vater und Sohn in

16 Eusebius KG V, 28, 5: „Wer kennt nicht die Bücher des Irenäus und des Meliton und der übrigen, die Christus als Gott und als Menschen verkünden?“ – Goodspeed, Apologeten 310 (Meliton-Frgte): „Für diejenigen, die Vernunft haben, besteht keine Schwierigkeit, aus dem, was Jesus nach der Taufe vollbrachte, die Wahrheit und Untrüglichkeit seiner Seele und seines Leibes zu beweisen, seiner uns entsprechenden menschlichen Natur. Denn was von Jesus nach der Taufe getan wurde, und besonders die Zeichen, offenbaren seine im Fleische verborgene Gottheit, und bestätigen sie der Welt. Denn da er als derselbe vollkommener Gott war und Mensch zugleich, hat er uns die beiden Wesenheiten (*ousías*) bestätigt: seine Gottheit durch die Zeichen, (die er) in den drei Jahren (wirkte) nach der Taufe, seine Menschheit in den dreißig Jahren vor der Taufe, in welchen er wegen der dem Fleische entsprechenden Unvollkommenheit die Zeichen seiner Gottheit verbarg, obwohl er wahrer, voräonischer Gott war.“

Gott, die eigentliche Trinitätslehre also, bei ihm begrifflich noch wenig durchgeklärt, hier sind die Formulierungen oft ungenau und fließend. Auch wo bei Christus das Prinzip der Einheit für die beiden Naturen anzusetzen ist, bleibt ungeklärt. Aber, so wird man fragen müssen, konnten diese Probleme für Meliton schon existieren? Man würde Meliton und seine Zeit überfordern, wenn man hier Antworten auf Fragen finden wollte, die sich erst einige Generationen später, im 4. und 5. Jahrhundert mit aller Schärfe stellten. Immerhin behalten die christologischen Aussagen ihre Bedeutung. Auch wird man nicht übersehen dürfen, daß bei Meliton gegenüber diesen „Wesensaussagen“ das heilsgeschichtliche Denken viel stärker ins Gewicht fällt. Hier liegt seine Stärke und wohl auch seine eigentliche theologische Leistung. Das Proömium schließt mit der Aussage: „Er, der Christus, ist das All“, die in acht weiteren Aussagen entfaltet wird. Am meisten Kopfzerbrechen dürften uns hier die beiden nebeneinandergestellten Aussagen machen: Christus ist „gemäß seinem Zeugen Vater, gemäß seinem Gezeugtsein Sohn.“ Hier könnten sich sabellianische Tendenzen abzeichnen, wobei zunächst zuzugeben ist, daß es uns nicht mehr möglich ist, mit Sicherheit auszumachen, was Meliton damit genau hat sagen wollen. Wollte Meliton damit eine Aussage über die Gottheit Christi machen, dann wäre sie in dieser Form nicht zu halten. Aber wollte er das? Denn die Aussagenreihe spricht in der Hauptsache von dem, was Christus „für uns“ ist. Dann bestünde vielleicht die Möglichkeit, daß Christus „Vater“ genannt wird, weil er für uns „Lebensprinzip“ ist (und so zeugt). Aber auch diese Auskunft ist für uns heute schwer annehmbar, obwohl es in der alten Theologie (z. B. bei Origenes) Parallelen dafür gibt. Es könnte aber auch sein, daß hier die Rhetorik den Gedanken einfach überspielt hat und man darum nicht zuviel Gewicht auf die Unterscheidung legen sollte. Lassen wir darum die für uns „unmögliche“ Aussage stehen, als Zeugnis eines frühen, wenn auch nicht haltbaren Versuchs, das Geheimnis Christi zu deuten. Wichtiger ist die „Intention“ der Aussagenreihe, die sagen will, daß Christus als die Wirklichkeit gewordene Erfüllung und alles überbietende Neuheit in sich

Selbst als Gottmensch alle Dinge zusammenfaßt und dies hauptsächlich darum, weil Er der Auferstandene ist. Mit dieser Meinung steht Meliton auf orthodoxem und gut neutestamentlichem Boden¹⁷.

C. Das alttestamentliche Passa als Typos, 11–34

Es folgt nun die Darlegung und Deutung des alttestamentlichen Passa-Mysteriums. Diese geschieht in zwei Abschnitten: Zunächst wird der alttestamentliche Bericht im Anschluß an Ex 12 wiedergegeben, sodann wird das „Mysterium“ des alttestamentlichen Berichtes erschlossen.

a) Der alttestamentliche Bericht Ex 12, 11–30

Eine kurze Einleitung markiert den Übergang zur Darlegung des alttestamentlichen Passaberichtes: „Dieses ist das Mysterium des Passa, wie im Gesetz geschrieben steht, wie es vor kurzem vorgelesen wurde.“ Auch beim alttestamentlichen Bericht handelt es sich um das eine, große, umfassende Mysterium. Wenn das Gesetz erwähnt wird, dann dürfte das kaum auf Zufall beruhen, vielmehr ist mit „Gesetz“ die alte Heilsordnung gemeint (vgl. 3: „alt nach dem Gesetz“, ähnlich 4; dabei ist jedesmal dem Gesetz der „neue Logos“ gegenübergestellt). Das alte Passa, wie es in Ägypten seinen Anfang nahm, gehört der Ordnung des Gesetzes an, es gehört zum „Nómos“ im paulinischen und johanneischen Sinn. Das mag durch die Wendung „Dieses ist das Gesetz des Passa“ (Ex 12, 43 LXX) noch besonders nahegelegt worden sein¹⁸. „Es ist das Alte Testament, das uns jene Dimensionen eröffnet, nach denen das christliche Mysterium gedacht werden

17 Vgl. bes. Eph 1, 10; Kol 1, 15–20.

18 Nach PH 1 wird man in der Behandlung des „Gesetzes“ einen festen Topos der altchristlichen Passa-Theologie zu sehen haben, vgl. 5, 123: „Zuerst werden wir damit beginnen, in Kürze zu sagen, was das Gesetz und was die Notwendigkeit des Gesetzes ist“ . . .; ferner 9, 135 f., wo die Bedeutung des Nomos breit entfaltet wird.

muß¹⁹.“ Es sind also nicht nur historische Reminiszenzen, die den christlichen Theologen veranlassen, beim alttestamentlichen Passa zu beginnen, sondern er findet im alttestamentlichen Bericht bereits jene Kategorien angelegt, die ihm das Verständnis der neutestamentlichen Erfüllung ermöglichen (die Schlachtung des Schafes, die Rettung des Volkes). Darum sollen nun die Worte der Schrift ausgelegt werden.

Im ganzen hält sich die Auslegung Melitons innerhalb der durch den Schrifttext gegebenen sachlichen Grenzen; trotz der Ausmalung der ägyptischen Strafe bleibt seine Exegese, sieht man genauer hin, an den Text und an die Themenstellung gebunden. Meliton führt die Gegebenheiten aus, aber er allegorisiert nicht. Wir finden bei ihm keine Ausdeutung des ersten Monats, des zehnten und vierzehnten Tages. Der Pharao wird erst in späterem Zusammenhang als der Teufel und Herr des Kosmos gedeutet. Meliton verliert sich nicht in Einzelheiten, ihm kommt es auf die großen Linien an²⁰, dafür entwirft er ein prächtig-düsteres, zuweilen ans Grotesk-Unheimliche grenzendes Gemälde des Ganzen.

12–14 referiert zusammenfassend den Exodusbericht. Die angeführten Stellen lassen erkennen, worauf es ihm ankommt: das fehlerlose Lamm, gegen Abend, bei Nacht, ein Gebein sollt ihr an ihm nicht brechen, es ist Passa des Herrn – ein ewiges Gedächtnis den Söhnen Israels, das Blut, um den Engel zu verschrecken, die Ankündigung der Vernichtung der Erstgeburt Ägyptens. Diese Stellen sind für die Typologie wichtig. „Dann schlachtete Moses das Schaf und vollbrachte bei Nacht das Mysterium mit den Söhnen Israels; er besiegelte die Türen der Häuser zum Schutze des Volkes und zur Abwehr des Engels“ (15). Die Deutung des Bestreichens der Türpfosten mit dem Blut als „Versiegelung“ („versiegeln“ kommt in dem Ex-Text nicht vor) ist zu beachten. Hier schlägt ein christlicher Sprachgebrauch durch, der offensichtlich auf die Taufe, auf die Versiegelung mit

19 J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 388.

20 Vgl. Daniélou, a. a. O., 389 ff.; ders., *Sacramentum Futuri*, *Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 154 f.

dem Heiligen Geist, verweist²¹. Ebenso ist die Wendung vom „Zeichen des Blutes“ (Ex 12, 13 vgl. 14) bestimmt keinem aufmerksamen Leser, wie es die altchristlichen Theologen waren, entgangen. Dann ist hier ein Hinweis auf die *Taufe* gegeben und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß auch schon in der Passafeier, deren Typ die Homilie Melitons vertritt, die Taufe gespendet wurde. Andere Hinweise darauf werden noch begegnen.

Nun folgt 16–30 die Schilderung der „ägyptischen Finsternis“ und des Todes der ägyptischen Erstgeburt, die an Eindruckskraft und Dramatik nicht leicht zu überbieten ist. Diesem Eindruck mag sich der Leser selbst hingeben. Hier ist die Frage nach dem Sinn dieser düsteren Ausmalung zu stellen. Zweifellos geht Meliton hier weit über den Exodustext hinaus. Indessen hat seine Ausdeutung des Geschehens schon im Alten Testament ein gewisses Vorbild, nämlich in der spätjüdischen „Weisheit Salomos“, wo 17, 1–18, 25 die ägyptische Finsternis und der Tod der Erstgeborenen in ähnlichen Farben geschildert werden. Es ist wohl anzunehmen, daß Meliton von dieser Schrift beeinflusst ist²². Ihm geht es darum, die „greifbare Finsternis“, die dichte Nähe der grauenhaften, unheimlichen Todesmacht möglichst eindrucksvoll darzustellen. In seiner Theologie sind Tod und Sünde die Unheilmächte schlechthin²³, darin steht er in der Linie von

21 „Versiegeln“ als Ausdruck für die Taufe, speziell für die Handauflegung bei der Taufe, ist im NT wohl in Eph 1, 13 (u. 4, 30) nachzuweisen, vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 70 f., bes. Anm. 3. PH 1, 15, 143 legt so aus: „Das Blut also ist ein Schutzzeichen; was aber das ‚an den Häusern‘ angeht, so gilt es als von den Seelen, denn das ist die durch den Glauben heiliggeziemende Wohnung des göttlichen Geistes.“ Ähnl. schon Justin, *Dialog* 40, 1.

22 Die Bibel Melitons ist die Septuaginta, zu der die Sap Sal gehört. Wenn er den hebr. Kanon vertritt (vgl. Eusebius KG IV, 26, 13 f), schließt dies eine Kenntnis der Sap Sal nicht aus, zumal da er den hebr. Kanon offenbar erst in Palästina kennenlernte.

23 Dazu kommt in 67 noch der Teufel, aus dessen Knechtschaft Christus den Menschen befreit. Sünde, Tod, Kosmos, Teufel: sie bezeichnen zusammen die Unheilssphäre; damit ist auch bereits angedeutet, daß der Tod von Meliton nicht biologisch, sondern metaphysisch-heilsgeschichtlich verstanden wird.

Paulus und Johannes. Von diesen Unheilmächten wird der Mensch durch Christus befreit. Aus diesem theologischen Anliegen muß man seine Schilderung verstehen. Die Hörer sollen einen fühlbaren, sie selbst erschütternden Eindruck bekommen von dem Unheil, in dem sie sich befanden und aus dem sie durch Christus befreit werden. Auch das ist ein Moment, das auf das Taufgeschehen hinweisen könnte, denn in der Taufe entreißt Christus den Menschen dieser Unheilssphäre. Von 30 an schlägt wieder das Thema durch: „Israel aber blieb verwahrt durch die Schlachtung des Schafes, und es wurde erleuchtet (auch dies ein Wort aus der Taufsprache, wo die Taufe „Erleuchtung“ genannt wird) durch das vergossene Blut, und der Tod des Schafes wurde als ein Schutzmittel für das Volk erfunden.“ Soweit der alttestamentliche Bericht.

b) Das „Mysterium“ des alttestamentlichen Berichtes, 31–34

Schon die Darlegung des alttestamentlichen Passa hatte durchscheinen lassen, daß es nicht nur um eine Belehrung über reine historische Fakten, oder überhaupt nur um Vergangenheit ging. Im Hintergrund stand immer schon das „Mysterium“ als das eigentliche Anliegen. Gerade die Schilderung des unheimlichen Todes mit seiner das menschliche Dasein bedrängenden Allgegenwart ist als eine mystagogische Erinnerung anzusehen; sie ist erst dann richtig verstanden, wenn klargeworden ist: Das ist das Bild des Menschen im Unheil! Tua res agitur, es geht um deine Sache, schon damals, und so jetzt.

31–34 wird das Mysterium ein wenig gelüftet, der Schleier wird etwas zurückgezogen. Man kann hier die mystagogische „Methode“ Melitons bewundern, wie er die heilsgeschichtliche Darlegung zugleich als Stufen der Heranführung bis in das Innerste des Heiligtums auffaßt und den Hörer zugleich in die Bewegung mit hereinnimmt. Die volle Enthüllung geschieht denn auch am Ende, wo der Mensch vor der Majestas Domini, dem auferstandenen Herrn selber steht.

Die Schlachtung des Schafes bringt die Rettung des Volkes; der Tod des Schafes wird zum Leben des Volkes; das Blut des Scha-

fes schreckt den Würengel ab: das *ist* das Mysterium; wer Ohren hat, höre! Und schon damals in Ägypten geschah, verborgen und doch prophetisch vorausweisend, „im Vorbild“ das Herrenmysterium.

Und wieder die Frage: „Was ist das für ein neues Mysterium? Ägypten wird geschlagen zum Verderben, Israel wird behütet zum Heil.“

Damit schließt der erste Teil der großen Passa-Mystagogie ab.

D. Vorbild (Typos) – Wahrheit (Alétheia), 35–46

Gleichsam als eine Art Zwischenspiel und zugleich als Brücke zum Innenraum des Mysteriums selbst fügt Meliton eine Betrachtung ein über das Verhältnis von Vorbild und Wahrheit, d. h. über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Er greift darin ein großes Grundthema auf, das mit dem christlichen Offenbarungsverständnis selber gegeben ist und das die christliche Theologie bis auf den heutigen Tag in wechselnden Aspekten begleitet. Das Thema hängt mit dem Sein von Christentum und Kirche unlöslich zusammen. Es gehört zur sachlich-seinshaften, zur immanenten Grundstruktur des „Mysteriums“ und muß darum immer neu durchdacht werden. Wo man die Dimensionen des Mysteriums ausschreiten will, muß man auf dieses Thema stoßen. Und vielleicht ist keine andere Gelegenheit geeigneter, dieses „In und Gegen“ zu erfassen, als das Passa.

Das typologische Schriftverständnis²⁴ war in der alten Kirche unbestritten. Alle teilen es, auch die dem Litteralsinn mehr zuge-

24 Der Ausdruck „typologisches Schriftverständnis“ erscheint uns sachgemäßer zu sein als „typologische (oder gar ‚allegorische‘) Methode“. Denn es geht um ein neues Gesamtverständnis der Schrift (des AT), und was man „Methode“ nennt, ist von diesem Gesamtverständnis als dem leitenden „Vorverständnis“, nämlich daß in Christus die ganze Schrift erfüllt ist, durchhellte. Nur von diesem Ganzen her bekommt man die Schriftauslegung der Alten wirklich in den Blick und vermag ihr, auch kritisch, wo es nötig ist, gerecht zu werden.

neigten Theologen der „antiochenischen Schule“ stellen es nicht grundsätzlich in Frage, sie sind nur in seiner Anwendung zurückhaltender. Aber selten wird, wie es bei „Selbstverständlichkeiten“ der Fall zu sein pflegt, ausdrücklich auf dieses Verständnis reflektiert; meist muß man es aus dem exegetischen Verfahren indirekt erschließen. Und noch seltener wird davon so lichtvoll gesprochen, wie in diesem Teil unserer Passa-Homilie²⁵. Der Text Melitons dürfte wohl das älteste nachneutestamentliche Beispiel sein, wo das „hermeneutische Problem“ des Verhältnisses von Altem Testament und Neuem Testament ausdrücklich gestellt und behandelt wird²⁶. Der Barnabasbrief, Justin in seinem Dialog wenden zwar das typologische Auslegungsverfahren an, aber sie stellen noch nicht oder nur en passant die „hermeneutische Frage“ als solche. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, die Auffassung Melitons kennenzulernen und zu verstehen, d. h. in ihren theologischen Sinn einzudringen.

Für das Neue Testament hat Samuel Amsler in seinem bemerkenswerten Buch über die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments

25 Es sei auf einige Arbeiten hingewiesen, die uns den Sinn für das Schriftverständnis der Kirchenväter neu erschlossen haben: J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*; – ders., *Bible et Liturgie*; – dann bes. H. de Lubac, *Catholicisme* (1. Aufl., Paris 1938; 4. Aufl., Paris 1947), hier vor allem die Abschnitte: *Le christianisme et l'histoire*, 105–132; *L'interprétation de l'Écriture*, 133–178; – ders., *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; – ders., *Exégèse Médiévale, Les quatre sens de l'Écriture I*, 1–2 Paris 1959; – Samuel Amsler, *L'Ancien Testament dans l'église*, Neuchâtel 1960. – Probleme alttestamentlicher Hermeneutik, München 1960 (ges. Aufsätze, dort weitere Lit.-Angaben).

26 Wenn Meliton das Problem ausdrücklich stellt, könnte dies durch Marcions Ablehnung des Alten Testaments mit veranlaßt sein. – Ein „hermeneutischer Traktat“ ist uns ferner erhalten in dem „Brief an Flora“ des Gnostikers Ptolemaios, eines Schülers des Valentin (ed. G. Quispel SC 24, Paris 1949), der ungefähr um dieselbe Zeit entstanden sein dürfte wie unsere Homilie. Der wichtigste Unterschied zwischen Meliton und Ptolemaios besteht darin, daß Meliton seine Gedanken im engsten Zusammenhang mit der christlichen Heilswirklichkeit, wie sie im Passa gegeben ist, entwickelt, während Ptolemaios rational-abstrakt verfährt.

ments drei Grundzüge der neutestamentlichen Typologie herausgestellt. Nach ihm ist die neutestamentliche Typologie gekennzeichnet: 1. durch ihren Gelegenheitscharakter, der eine gewisse Variationsbreite in der Verwendung alttestamentlicher Vorbilder ermöglicht, eine mehr zwanglose und keineswegs methodisch starre oder rigorose Anwendung der Typologie; 2. durch den christozentrischen Bezug der Typen. Es ist Jesus Christus selbst, in dem die Vorbilder ihre Erfüllung finden. Dieser christozentrische Bezug schließt, wie Amsler richtig sieht, den eschatologischen und den ekklesiologischen Bezug mit ein; 3. durch den progressiven Charakter der Typologie, der die Dialektik von Ähnlichkeit und Unterschied zwischen Altem Testament und Neuem Testament einschließt²⁷.

Wir werden feststellen, daß sich Meliton in dieser Linie hält.

Meliton beginnt seine Ausführungen mit dem Hinweis: „Höret die Kraft des Mysteriums“: es geht um die Dynamis, die Virtus des Mysteriums. Damit ist, im Sinne des Neuen Testaments, die Offenbarungs- und Wahrheitsmacht des Mysteriums gemeint. Es ist jene Gotteskraft, wie sie nach Röm 1, 16 dem Evangelium eignet. In gewisser Hinsicht könnte für „Dynamis“ auch „Pneuma“ stehen, denn um die pneumatische Macht handelt es sich. Einführung in das Mysterium bedeutet, die Glaubenden in das Kräftefeld, in den Strahlungsbereich der Heilswirklichkeit, in den pneumatischen Machtbereich Christi einführen. Das geschieht in der Verkündigung und im sakramentalen Heilsgeschehen (so vor allem in Taufe und Eucharistie), die alle zusammen Christus und seine Gnade vergegenwärtigen.

Wie geschieht diese Einführung? Zunächst wird die Dimension des „Mysteriums“ in allgemeinen Aussagen erschlossen. Das Berichtete und das Geschehene wären nichts außerhalb des Sinnbildes oder Gleichnisses und des göttlichen „Vorsatzes“ (35). Was heißt das? Dem Bericht wird das Gleichnis (parabolé) zugeordnet und dem Geschehenen der göttliche Vorsatz (prokénema). Bericht und Geschehen des Alten Testaments haben ihren eigentümlichen Sinn in einer „anderen“ Ordnung, die durch „Gleichnis“ und „Vorsatz“ bezeichnet wird. Alles „Gelesene“

27 S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'église*, 141–147; vgl. dazu auch die Tafel 142 f.

gehört dem Gleichnis zu, alles Geschehene dem Vorbild (protýposis). M. a. W. von Typologie kann nach Meliton nur dann gesprochen werden, wenn es möglich ist, einen alttestamentlichen Bericht als „Gleichnis“ aufzufassen. Denn das Gelesene wird „im Gleichnis erhellt“. Seine Sinnhaftigkeit liegt nicht in ihm selbst beschlossen, sondern es findet sie in einem Anderen. Die Sinnhaftigkeit des alttestamentlichen Berichtes liegt in seiner Beziehung (seiner Relation) auf dieses Andere hin. Ohne das Gleichnis, sagt Meliton, wäre es „nichts“, es wäre sinnlos. Denn das bloße faktische Daß eines Berichtes ist für sich genommen ohne Sinn und Verstand. Die Möglichkeit aber, daß ein Bericht „Gleichnis“ sein kann, liegt in seiner Wort-Gestalt. Denn das „Wort“ enthält in sich die Möglichkeit der Analogie. Freilich muß, damit diese Analogie sichtbar werde, etwas hinzukommen, das gleichsam von innen her den Bericht „erleuchtet“, das ist die „Wahrheit“. Was damit gemeint ist, wird noch deutlich werden.

Die Geschichte (das Geschehene) aber kann nur innerhalb des „göttlichen Vorsatzes“ zum Vorbild werden. Was ist damit gemeint? „Vorsatz“ bezeichnet hier die göttliche Heilsabsicht, wie sie sich in der Heilsgeschichte des Alten Testaments und Neuen Testaments verwirklicht, den göttlichen „Heilsplan“, die Heilsökonomie. Und zwar ist es die in der Bibel berichtete Geschichte selbst, die gerade als „Geschichte“, d. h. als eine Folge von tatsächlichen Ereignissen, den zugrunde liegenden göttlichen Vorsatz offenbar macht und zur Darstellung bringt. Weil die Ereignisse der Bibel nicht zufällige, zusammenhanglos nebeneinanderstehende Fakten sind, sondern Stationen auf dem Weg der Durchführung eines göttlichen Vorhabens, welches sich „zuletzt“ in Jesus Christus enthüllt, darum – und *nur* darum – kann das Geschehene selbst als Vorbild verstanden werden. Wo man die Vorsehung im Sinne des biblischen Geschichtsglaubens – und das ist etwas anderes als eine allgemeine stoische Weltenlenkung durch Gott – leugnet, da ist es unmöglich, von Typologie zu sprechen. Darum sind „Gleichnis“ und „göttlicher Vorsatz“ in der Tat die beiden grundlegenden Komponenten, die gegeben sein müssen,

wenn man von Typos sprechen will. Gleichnis und Vorsatz aber entsprechen der Zweiheit von Bericht und geschichtlichem Ereignis, von Wort als Botschaft und Geschichte als Ereignis. In dieser Einsicht, das läßt sich nicht bezweifeln, steht Meliton im Gefolge der Bibel. Denn Wort und Geschichte, Ereignis und Botschaft sind tatsächlich die beiden nicht weiter aufeinander zurückführbaren Grundelemente ein und derselben Sache, der „biblischen Geschichte“. Man darf behaupten, daß man ohne Einsicht in diesen fundamentalen Sachverhalt niemals verstehen kann, was in der Bibel Wort und Ereignis ihrem innersten Wesen nach sind. Denn hier gehören Ereignis und Wort unlöslich zusammen; schließlich fallen sie in Jesus Christus, dem Wahrheits-Ereignis Selbst, in eins zusammen. Diese Einheit macht das Wesen der biblischen Offenbarung aus, als „Geschichte im Wort“ und „Wort als Geschichte“.

In dieser Perspektive wollen die Ausführungen Melitons verstanden sein. Meliton bedient sich, um das, was er meint, zu veranschaulichen, eines Bildes. Ein Künstler macht zuerst ein Modell, ein „vorzeichnendes Bild“ (typiké eikón) aus Wachs, Lehm oder Holz, damit das ausgeführte Kunstwerk, „das Zukünftige, das errichtet werden soll“, um so herrlicher und glänzender erstrahle. Diese Erklärung ist recht interessant, besonders wenn man sie mit der platonischen Ideenlehre vergleicht. Bei Platon ist das Vorbild, die Idee, die im Geiste geschaut wird, viel herrlicher und schöner, als das im Materiellen ausgeführte Nachbild, das immer nur „Schatten“ ist. Auch liegt die „Idee“ bei Platon dem Abbild voraus. Meliton spricht, vielleicht absichtlich, nicht von dem Verhältnis von Idee und materiellem Abbild. Das würde seinem Anliegen nicht entsprechen. Er muß hier von Platon abrücken. Aber genau das ist bezeichnend für das Wesen der christlichen Typologie. Worin liegt der Unterschied? Einmal darin, daß Vorbild und Wahrheit nacheinander in einer zeitlichen Ordnung erscheinen; schon dies ist so unplatonisch, wie es nur sein kann; sodann, daß das „Vorbild“, der Typos, der Wahrheit vorhergeht. Typos heißt: Das Zukünftige wird durch das vorzeichnende Bild vorausentworfen und vorausgeschaut. Der

Typos ist der geschichtliche Vorschein der zukünftigen „geschichtlichen Wahrheit“. Das Licht, das im Vorschein des Typos zeichen- und umrißhaft aufstrahlt, keineswegs in seiner ganzen Helle, ist bereits das Licht eines Kommenden. Das Vorbild erscheint zeitlich vor der Wahrheit; aber der Grund, warum es erscheint und der seine zeitlich frühere Existenz rechtfertigt, ist die zeitlich später erscheinende Wahrheit selbst. Diese Wahrheit, auf deren endgültiges Erscheinen alles ausgerichtet ist, ist der ausgeführte Vorsatz, der als das eigentliche Ziel und Ende auch die vorausliegende Heilsordnung bestimmt und damit dem Vorbild seinen Sinn verleiht.

Wenn nun die Wahrheit selbst, „das, was wahr ist von Wesen“ (τὸ φῦσει αληθές), erscheint, wird das Vorbild abgelöst. Das Bild geht auf die Wahrheit über, in der es aufgehoben wird und bleibt. Es geht in die Wahrheit ein. Damit wird der eschatologische Charakter der Typologie deutlich. Denn das „vollendete Werk“ ist die Erfüllung, die das Bild, dessen „Zeit“ abgelaufen ist, überbietet, weil sie als Wahrheit alles das enthält, was auch schon im Bilde war, aber noch etwas mehr, nämlich die volle Wirklichkeit dessen, wovon das Bild nur schattenhafter, unfertiger Entwurf gewesen ist. Genau so verhält es sich zwischen Altem und Neuem Bund. Im Volke Israel wurden die Wahrheit und das Heil Christi vorgebildet und im Gesetz wurde das Evangelium vorherverkündet. Jetzt aber ist das Evangelium die Auslegung und die Fülle des Gesetzes und löst damit das Gesetz ab. Die Kirche aber ist die „Stätte der Wahrheit“, was nicht nur heißt, daß die Kirche die Wahrheit besitzt, lehrt usw., sondern in ihr ist die volle Offenbarungs- und Heilswirklichkeit – das ist hier mit Wahrheit gemeint – gegenwärtig. Die Kirche ist das Anwesen der Wahrheit. Wahrheit ist nichts anderes als das Mysterium. In der Kirche wird die Wahrheit nicht nur in Bildern dargestellt, sondern hier ist sie selbst da, hier läßt sie ihre Offenbarungsfülle erstrahlen und in diesem Raum übt sie ihre Macht aus. „Doch seit die Kirche erstand und das Evangelium vorgelegt wurde, wurde das Vorbild entwertet und übergab seine Kraft an die Wahrheit“ (42). Weil Christus der Herr, das

Evangelium und die Kirche gekommen sind, ist die Zeit des „Alten“ vorbei. Denn das Neue ist ja die Auslegung des Alten, die Entschlüsselung seines wahren Sinnes, nicht im abstrakt theoretischen Sinn, sondern durch seine heilsgeschichtliche Ereignishaftigkeit selbst.

Dieses Neue sprengt den Rahmen des alten Israel, es bringt eine universale Erfüllung. „Wertvoll war das begrenzte Erbe, nun ist es wertlos wegen der weiten Gnade.“ Es ist bemerkenswert, daß der Abschnitt über den Sinn der Typologie mit einem universalistischen Ausblick schließt. Das Kommen der Wahrheit, der eschatologischen Offenbarungs- und Heilsfülle in Jesus Christus bringt eine Ausweitung des in Israel vorbildhaft Grundgelegten auf die gesamte Menschheit. Die eschatologische Erfüllung ist zugleich universale Erfüllung; sie bringt, nach dem herrlichen Wort Melitons, „die weite Gnade“. Die Herrlichkeit Gottes, so sagt Meliton, ist jetzt nicht mehr an einen beschränkten Ort, nämlich an Jerusalem und den Tempel, gebunden, vielmehr ist die Gnade Gottes über die ganze bewohnte Erde ausgegossen. Das Zelt Gottes unter den Menschen, das ist jetzt nichts anderes mehr als die aus allen Völkern zusammengerufene Gemeinschaft der Kirche, das durch Christus erleuchtete Zelt, paulinisch: der Christusleib, dessen Haupt der Erlöser Selbst ist.

E. Das Neutestamentliche Passa-Mysterium, 46–105

Nach der „Darlegung des Vorbilds und seiner Entsprechung“ ist, dem durchgehenden Sinnzusammenhang der Homilie gemäß, nunmehr vom christlichen Mysterium selbst die Rede. Die Hörer werden dem Allerheiligsten des Mysteriums wieder einen Schritt nähergeführt.

a) Passa und Passion, 46–47

Meliton stellt die Frage: Was ist das Passa? Er gibt eine Worterklärung, die er vom Ereignis herleitet: „ἀπὸ τοῦ παθεῖν τὸ πάσχα“, „Passa halten kommt von der Passion“, so kann man

im Deutschen diese etymologische Erklärung umschreiben. Diese Erklärung ist sehr alt und erfreute sich in der alten Kirche großer Beliebtheit²⁸. Vielleicht stammt sie aus dem kleinasiatischen Raum, der Heimat der qu. Passafeier, da diese Erklärung in sachlicher Hinsicht eine enge Verbindung von Passafeier und Passionsgedächtnis voraussetzt, wie wir sie bei den Qu. finden. Etymologisch stimmt die Herleitung nicht; denn *Passa* (hebr. *pesach*) kommt wohl von *psh*, vorbeigehen, schonen²⁹. Aber sie ermöglichte es auf eine simple Weise, *Passa* und *Passion* miteinander zu verbinden. Meliton bleibt dabei nicht stehen, sondern geht gleich zur Sache über: wir sollen erfahren, wer der Leidende sei und wer der Mitleidende. D. h. es geht Meliton sogleich darum, den uns selbst meinenden („existentiellen“) Bezug des Herrenleidens herauszustellen. Wenn von der *Passion Christi* die Rede ist, soll niemand den Eindruck haben, das ginge ihn nichts an, vielmehr kommt es darauf an, sich das *Mysterium des Herrenleidens* so zuzueignen, daß man zum „Mitleidenden“ wird, „damit man, nachdem man den Leidenden angezogen hat, Er uns in Himmelshöhen hinaufreißt.“ So schließt das *Mysterium des Herrn* die Glaubenden in sich ein.

b) Adams Erschaffung und Fall. Die Sünde, 47–48

An dieser Stelle erfährt der bisherige Gedankengang, der sich eng an den Exodusbericht und an das alttestamentliche *Passa* angeschlossen hatte, eine unerwartete Ausweitung und eine damit verbundene Vertiefung. Meliton kommt auf den Schöpfungsbericht und besonders auf die Erschaffung und den Fall *Adams* zu sprechen. Damit wird nun das universale Ausmaß des My-

28 Vgl. Daniélou, *Sacramentum Futuri* 182 f., Anm. 1. Danach ginge die Etymologie (nicht ihr christl. Sinn) schon auf Philo zurück; Irenäus *Adv. haer.* IV, 10, 1 kennt sie, von dem sie Hippolyt übernimmt, cf. *PH* 1, 53; 4, 123; 49, 175.

29 Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1958, 769; – J. Jeremias, *TWNT* V, 895 f. – H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 62, deutet es als „einen Begriff, . . . der das schonende Vorübergehen einer verderblichen Macht bezeichnet“.

steriums deutlich. Dieses *Mysterium des Heiles* betrifft nämlich Adam, den Menschen schlechthin. Wenn man von der durch Christus bewirkten Erlösung zulänglich reden will, dann muß man von der Unheilsgeschichte des Menschen reden, man muß also „bei Adam und Eva“ anfangen. Offensichtlich folgt hier Meliton jenem „Schema“, das durch die Adam-Christus-Parallele in *Röm 5* (auch *1 Kor 15*) von Paulus grundgelegt war. Vielleicht spielt dabei auch jener Gedanke herein, der sich *Barn 6, 13* ausgedrückt findet: „Das zweite Geschöpf machte er (Gott) in der Endzeit. Denn so spricht der Herr: Siehe, ich mache das Letzte wie das Erste.“

Gott schuf im Anfang, als er den Himmel und die Erde machte, den Menschen durch das Wort (den Logos, im Anschluß an *Joh 1, 3*). Der Mensch wird ins Paradies versetzt, wo er glücklich leben soll. Das Gebot Gottes an Adam (*Gen 2, 16 f.*) wird kurz erwähnt. Der Mensch selbst ist „von Natur aus aufnahmefähig für Gutes als auch für Böses, wie eine Ackerfurche für zweierlei Samen“. Meliton erblickt wohl in dieser naturgegebenen Aufnahmefähigkeit sowohl für Gutes als auch für Böses den Möglichkeitsgrund für die freie Entscheidung. Der Sinn der Aussage geht sichtlich dahin, die Sünde des Menschen nicht als eine notwendige Folge aus der menschlichen Geschöpflichkeit erscheinen zu lassen, sondern als eine freie Tat des Ungehorsams. Der Mensch nahm einen feindlichen Rat auf, er übertrat das Gebot und wurde ungehorsam gegen Gott. Zur Strafe wurde er aus dem Paradies hinausgeworfen „in diesen Kosmos“. Die Formulierung ist merkwürdig. Sie scheint anzudeuten, daß sich Meliton das Paradies außerhalb „dieser Welt“ gelegen dachte (vielleicht als eine überirdische Region), und daß der Mensch von dort in „diesen Kosmos“ hinabgestürzt wurde. Anschließend wird der Kosmos als Gefängnis bezeichnet: Im Kosmos lebt der Mensch in einem Gefängnis. Das sind Bilder, wie sie im gnostischen Denken geläufig sind. Aber die Grundanschauung, die durch diese Bilder illustriert wird, ist ohne Zweifel christlich; denn Meliton setzt, im Unterschied zum gnostischen Denken, Schöpfung und Sündenfall deutlich voneinander ab. Das Hinausgeworfener-

den in den Kosmos ist die Folge der Sünde, und diese ist, wie der Hinweis auf die Indifferenz der Wahl zeigt, freie Tat des Menschen.

c) Adams Erbe: Die Herrschaft der Sünde, 49–56

Es folgt die Beschreibung der „Erbsünde“: Adam hat vom Baum gegessen und wurde aus dem Paradies vertrieben. Nun „wurde er sehr zahlreich und alt“. „Adam“ selbst breitet sich – in seiner Nachkommenschaft – auf der Erde aus. Adam – der Mensch – ist hier nicht einfach als individuelle, sondern als kollektive Persönlichkeit gedacht; Adam, das ist die gesamte Menschheit. Und diese wird hinwiederum in Adam als eine Einheit gesehen³⁰. Die Zurückführung der Sünde auf Adam, entsprechend dem Genesisbericht (und Röm 5, 12 ff.), hat hier eine sehr wichtige Funktion: sie dient dazu, die Einheit der Menschheit und ihre Schicksalsverbundenheit in der Unheilsgeschichte aufzuzeigen. Die Universalität der Sünde (des Erbes Adams) ist die dunkle Folie zur Universalität des Heils, der „weiten Gnade“. Indem Adam sich ausbreitet, breitet sich zugleich sein Erbe, die Sünde aus. Dieses Erbe wird kurz beschrieben durch die Begriffe: Unzucht, Vergängnis, Unehre, Knechtschaft, Tyrannei, Tod, Verderben (49). Es wird dann, wohl in engem Anschluß an neutestamentliche Lasterkataloge (z. B. Röm 1, 20 ff.), in seiner ganzen verderbenbringenden Allgewalt bis ins einzelne ausgemalt (50–53).

Auch hier besteht das Unheil des Menschen wesentlich in der Herrschaft der Sünde und des Todes. Die Sünde, fast als quasipersonliche Unheilsmacht gesehen, worin Meliton sich mit Paulus berührt, ist die Mithelferin des Todes. Sie hält vor dem Tod Einzugs in die Menschenseelen und bereitet, durch ihre verderbliche Kraft, gleichsam wie ein Gift, das man eingenommen hat, die „Leiber der Toten“ als Nahrung dem Tode zu. Sünde

³⁰ Zur Auslegung von „Adam“ als Korporativperson in der alten Theologie, vgl. bes. de Lubac, *Catholicisme* 1–17; ferner de Fraine, *Adam et son lignage*, Brügge 1959.

und Tod gehören als Unheilsmächte eng zusammen. Der Tod ist beinahe nichts anderes als die Erscheinung der Sünde, ihre konsequente Auswirkung. Die Sünde, die sich in der Seele festgesetzt hat, wirkt sich am Leibe aus als Tod. Der Mensch wird wie ein Kriegsgefangener unter dem Schatten des Todes festgehalten. „So lag vereinsamt des Vaters Bild.“ Auch dies ist eine Wendung, die sich mit gnostischen Vorstellungen (z. B. Lied von der Perle) berührt. Aber während in der Gnosis allein das „Bild“ (das unweltliche pneumatische Selbst des Gnostikers) „erlöst“ und der himmlischen Lichtwelt zugeführt wird, ist es bei Meliton gerade so nicht gemeint.

Meliton steht in der Linie der biblischen, von Paulus und Johannes herkommenden Anthropologie. Sünde und Tod sind das Unheil des einen und ganzen Menschen, auch wenn Sünde und Tod der Seele bzw. dem Leib zugeordnet werden. Denn sonst könnte Meliton aus seiner Unheilsgeschichte nicht die Folgerung ziehen, die er (56) als Endergebnis tatsächlich daraus zieht: „Aus diesem Grunde also wurde das Mysterium des Passa am *Leibe* des Herrn vollbracht.“ Das ist nicht gnostisch, sondern christlich. „Am Leibe des Herrn“, in seinem körperlichen Leiden, geschieht das Heilmysterium, und zwar weil der ganze Mensch erlöst werden muß. Der Mensch muß von der Sünde und vom Tod befreit werden, weil beide das eine Unheil sind. Das weist schon voraus auf die enge Beziehung von Tod und Auferstehung Christi und zeigt zugleich, wie tief Meliton als Theologe im biblischen Denken verwurzelt ist. Weder auf dem Boden der griechischen, noch viel weniger auf dem Boden der gnostischen Anthropologie wären solche Aussagen möglich.

d) Die prophetische Vorherverkündigung, 57–65

Es mag überraschen, daß erst jetzt von der prophetischen Vorherverkündigung der Passion die Rede ist; man hätte die Behandlung dieses Themas im ersten alttestamentlichen Teil erwarten können. Was könnte Meliton dazu veranlaßt haben, es an dieser Stelle zu bringen? Zunächst wäre daran zu erinnern, daß

das Verhältnis von Altem und Neuem Bund in der ganzen Homilie anwesend ist und gleichsam von innen ihre Dialektik bestimmt. Dann wäre zu sagen, daß bei der Gegenüberstellung des alten und neuen Passa das Moment des Gegensatzes im Vordergrund steht, während die Prophetie gerade nicht den Gegensatz, sondern das „zu . . . hin“, die Hinordnung des Alten Bundes auf den Neuen zum Ausdruck bringt. Die Prophetie ist das dynamische Element, das das „Gesetz“ dem „Evangelium“ entgegenreibt, sie ist gleichsam das im Gesetz schon verborgene Evangelium. Aus diesem Grunde läßt Meliton die Prophetie an dieser Stelle zu Wort kommen, und das durchaus zu Recht. Dieses Vorgehen stellt ihm das Zeugnis aus, daß er das Verhältnis von Altem und Neuem Testament in der Tiefe durchgedacht und nicht nach äußerlich-mechanischen Gesichtspunkten beurteilt hat. Auch die Wiederaufnahme von Motiven, die schon angeklungen waren und die nun das „zu . . . hin“ unterstreichen sollen, spricht für sein Vorgehen.

Auch hier wird ein allgemeiner Grundsatz über die heilsgeschichtliche Rolle der Prophetie vorausgeschickt (57). Der Herr selbst hat seine Leiden „vorausgeordnet“ (prookonómisen). Es ist die göttliche Heilsökonomie, die dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung zugrundeliegt. Ohne diesen vorausliegenden, die Heilsgeschichte schöpferisch – ganz im Sinne der Schöpfung, wie ja auch schon das Alte Testament die Erschaffung der Welt und die Erschaffung Israels nebeneinanderstellen und mit dem nämlichen Wort (bara) beschreiben kann, vgl. Is 45, 7–8; 46, 11; 54, 16 – bewirkenden Grund wäre das Verhältnis von Weissagung (Verheißung) und Erfüllung ebensowenig denkbar wie das Verhältnis von Vorbild und Wahrheit. Der Herr, der „seine Leiden“ in den Patriarchen, den Propheten und in dem ganzen Volke Israel vorausgeordnet hat, ist kein anderer als Jesus Christus. Christus ist das bewirkende Prinzip der Heilsgeschichte. Darin denkt Meliton genauso wie Irenäus. Was man von Irenäus gesagt hat: „Das gewohnte Schema von Verheißung und Erfüllung ist bei Irenäus in einer straffen Christozentrik weitergeführt. Die ganze Heilsordnung zielt nicht nur auf Christus hin, sondern sie

ist sein Werk³¹“, das gilt schon uneingeschränkt für Meliton. Irenäus und Meliton dürften hier in derselben (kleinasiatischen) Tradition stehen.

Der Sinn der Verheißung ist, daß das „neue“ Ereignis als von langer Hand vorbereitet erscheinen soll, damit es, wenn es geschieht, Glauben fände. Die Prophetie, deren Erfüllung in Christus geschaut wird, ist dadurch ein Glaubenszeugnis und ein Glaubensmotiv. Im Hintergrund mag noch ein anderer Gedanke beiherspielen. Es ist bekannt, daß in der alten Zeit die Heiden dem Christentum als einer „neuen Religion“ diese „Neuheit“ (und das bedeutete damals soviel wie Traditionslosigkeit) zum Vorwurf machten³². Während manche, wie vor allem Marcion, die „Neuheit“ des Christentums als so grundstürzend empfanden, daß sie jede Kontinuität zum Alten Testament ablehnten und dieses radikal bekämpften (sie faßten, so könnte man sagen, die „Neuheit“ undialektisch), sah die „orthodoxe“ Theologie, ohne den Gedanken der Neuheit preiszugeben, vor allem in der Verbindung mit dem Alten Testament die Möglichkeit, das „hohe Alter“ der christlichen Religion zu erweisen. In dieser Linie steht auch Meliton, wenn er mit Hilfe der Prophetie zeigen will, wie das „neue Mysterium“ eine lange Vorbereitungszeit hatte. Aber er gebraucht das Argument nicht nur „apologetisch“, sondern faßt es „theologisch“, indem er nicht beim Historischen stehenbleibt, sondern aufs Grundsätzliche geht: Das Herrenmysterium ist neu und alt zugleich! Alt nach dem Vorbild, neu nach der Gnade; denn die Erfüllung hat die Wahrheit gebracht, so daß in der Verbindung von Verheißung und Erfüllung die Wahrheit erst richtig einsichtig wird.

31 Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen 80; dazu den Abschnitt: „Dispositio Filii Dei“ a. a. O., 74–87.

32 Zu den Fragen, die der Verf. des „Briefes an Diognet“ (2. Hälfte d. 2. Jh.) beantworten will, gehört auch diese: „Warum ist dieses neue Geschlecht oder diese neue Lebensweise erst jetzt ins Leben getreten und nicht schon früher?“ (Ad Diogn., ed. H. I. Marrou SC 33, Paris 1951, 1, 1), Das „Warum erst so spät?“ gehört zu den Fragen, mit denen sich die gesamte altchristliche Apologetik auseinandersetzt, es ist ein Gemeinplatz derselben, vgl. dazu Marrou, a. a. O., 202 ff.

Es werden eine Reihe von „Vorbildern“ für das Herrenmysterium genannt: Abel, die Opferung Isaaks, der ägyptische Joseph, die Aussetzung des Mosesknäbleins, der verfolgte David, die verfolgten und leidenden Propheten, schließlich das Passalamm. Wie besonders der Barnabasbrief lehrt, hat sich die älteste christliche Theologie im Anschluß an das Neue Testament (hier vor allem: Paulus, Matthäusevangelium, Johannes, Hebräerbrief) offenbar intensiv mit der Frage nach alttestamentlichen Vorbildern Christi beschäftigt. Diese Beschäftigung war alles andere als eine methodische Spielerei, als die sie heute zuweilen noch aufgefaßt wird. Es handelte sich vielmehr um ein wichtiges theologisches Anliegen: die „Erfüllung“ des Alten Testaments in Jesus Christus als der letzten (eschatologischen), höchsten, abschließenden und allgemeingültigen (absoluten) Offenbarung Gottes mit allen verfügbaren Mitteln aufzuzeigen. Dieses theologische Grundanliegen ist auch heute noch längst nicht überholt, auch wenn die Auslegungsmethoden der Exegese weithin andere geworden sind. Ohne diesen Grundgedanken gibt es kein theologisches Verständnis der Heilsgeschichte in ihrer Ganzheit.

Nach den „Vorbildern“ werden einige „Weissagungen“ aus dem Alten Testament, das Meliton nach der Septuaginta zitiert, wörtlich angeführt: Dtn 28, 66 (freies Zitat nach LXX), Psalm 2, 1–2; Jeremias 11, 19; und besonders Is 53, 7–8. Mit dem zweiten und dem vierten Zitat steht Meliton wieder in einer von der Urkirche herkommenden Tradition³³. Im ersten Zitat klingt der Unglaube Israels an; der am Kreuze hängende Christus wird hier als „euer Leben“ bezeichnet. Hier steht Johannes im Hintergrund. Mit einer kurzen Doxologie auf das „Mysterium des Passa, welches Christus ist“, schließt dieser Abschnitt.

e) Jesus Christus, das Passa unseres Heiles, 66–71

Meliton ist ein Meister des Überleitens und Weiterführens. Das konnte schon verschiedentlich beobachtet werden. Er läßt die ein-

³³ Zu Ps 2, 1–2 vgl. Apg 4, 25–27; zu Is 53 vgl. H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum, 3. Aufl., Berlin 1952.

zelnen Abschnitte so schließen, daß ihr „Ende“ zwar deutlich zu erkennen ist, aber so, daß dieses „Ende“ bereits die Weiterführung zum folgenden Abschnitt in sich enthält, der Schluß also zugleich bereits das Thema des nächsten Abschnittes angibt. Auch hier begegnet diese kunstvolle Verknüpfung. Im Schlußsatz war vom „Mysterium des Passa, welches Christus ist“, die Rede; das wird jetzt mit einem „Dieser ist . . .“ aufgenommen, so daß die Weiterführung aus dem Vorhergehenden gleichsam zwanglos herauswächst.

Wir sind jetzt beim Allerheiligsten des Mysteriums angelangt, gleichsam am Chorraum, auf den sich die Homilie von Anfang an hinbewegte. Dieses Allerheiligste ist Christus der Herr, Sein heiliges Leiden und Seine heilige Auferstehung.

Der erste Abschnitt handelt von der notwendigen Voraussetzung des Herrenleidens, von der Inkarnation. Jesus kam vom Himmel auf die Erde; er ist der „vom Himmel“ bzw. „von oben“ Gekommene (vgl. Joh 3, 31). Bei Meliton schwingt stark das Moment der „Ankunft“ (aphikómenos) Christi auf Erden mit. Das ist nicht „mythologisch“ gemeint, sondern besagt, daß das Heilsgeschehen in Christus göttliches Geschehen, göttliche Tat ist. Er kam „um des Menschen willen, der litt“, und zwar so, daß er „den Menschen selbst anzog“. Daß auch dies nicht doketisch-gnostisch gemeint ist, obschon die sprachliche Wendung in dieses Denken verweisen könnte, geht vor allem daraus hervor, daß ausdrücklich der „leidensfähige Leib“ genannt wird, und Meliton mit großem Nachdruck auf der Realität des Christusleidens besteht³⁴. Dieser harte Realitätscharakter des Herrenleidens am Kreuz bedeutet grundsätzlich das Ende jedes Mythos, aller Gno-

³⁴ Bekanntlich haben die Gnostiker gerade das wirkliche körperliche Leiden des Christus am Kreuz scharf abgelehnt, oder es irgendwie zu doketisieren versucht, etwa dadurch, daß man zwischen dem himmlischen, pneumatischen Christus und dem Menschen Jesus unterschied und sagte, nur dieser habe gelitten, jener nicht. Demgegenüber wird Meliton in schneidender Schärfe sagen: Gott hat gelitten! und damit das Paradoxe und Anstößige, den Skandal des Kreuzes, unmißverständlich herausstellen.

sis und aller Philosophie. Den Leib hat Christus angenommen „durch Maria die Jungfrau“. Das ist christliche Bekenntnissprache, der Anklang an das „Apostolicum“ ist unüberhörbar, vielleicht hören wir hier die Sprache des in der Gemeinde Melitons gebräuchlichen Taufsymbols.

Es fällt auf, wie stark Meliton hier das Dasein des gefallen Menschen als ein „Leiden“ bezeichnet: der Mensch „leidet“, er ist der „Leidende“, der den „Leiden des Fleisches“ unterworfen ist. Man ist versucht zu sagen: menschliches Dasein im Unheilsstand des gefallen Menschen ist nach der Auffassung Melitons „Leiden“. Das klingt beinahe buddhistisch. Aber auch wenn es das wäre, so ist doch die Folgerung, die Meliton daraus zieht, eine völlig andere als im Buddhismus. In diesem soll das vierfache Leiden des Daseins durch Askese und Meditation aufgehoben und überwunden werden. Für Meliton wird es zu einem Anlaß, die Notwendigkeit der Erlösung durch das Leiden Christi zu betonen. Christus geht dadurch, daß er einen leidensfähigen Leib annimmt und somit das „menschliche Dasein als Leiden“ übernimmt, in die Tiefe selbst des Leidens ein. Er zerstört die Leiden des Fleisches, indem er alles Leid auf sich zieht und in seinem Leib versammelt und es so durch seinen eigenen Leib vernichtet³⁵. Im Leiden aber zieht er den Tod auf sich. Doch „durch sein Pneuma, das nicht sterben konnte, tötete er den menschenmordenden Tod“.

Das hat Christus getan als das neue und wahre Passa (67). Die Passa-Typologie wird hier wieder aufgenommen und nun christlich ausgelegt: Christus befreit uns aus der Dienstbarkeit des Kosmos wie aus dem Lande Ägypten; aus der Knechtschaft des Teufels wie aus der Hand des Pharao, er versiegelt unsere See-

35 Vgl. dazu Eph 2, 14–16: „Denn Er ist unser Friede, der da beide zu einem machte und die Scheidewand des Zaunes niederriß, die Feindschaft in seinem Fleisch, das Gesetz der Gebote, die Satzungen sind, vernichtete, auf daß Er die zwei in ihm zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und versöhne die beiden in einem Leib Gott durch das Kreuz, er, der die Feindschaft getötet in ihm.“ Dazu den Kommentar bei Schlier, Der Brief an die Epheser, 129 ff.

len mit seinem Geist, seinem Pneuma und die Glieder unseres Leibes mit seinem Blut: das letzte dürfte wohl wieder Taufsprache sein. Nun wird (68 ff.) in einem hymnischen Stil, der nacheinander die Heilstaten Christi „erzählt“ (dieser ist . . .), Christus als der wahre Erlöser und Befreier seines Volkes gepriesen.

Auch hier dürfte die Tauftheologie im Hintergrund stehen, so wenn es im Anschluß an Wendungen aus dem Kolosserbrief (1, 13), an das Johannesevangelium (5, 24; 1 Joh 3, 14).

Dieser ist es, der uns entriß	
aus der Knechtschaft	in die Freiheit
aus der Finsternis	in das Licht
aus dem Tod	in das Leben
aus der Tyrannei	in das ewige Reich

(A: der uns zu einem neuen Priestertum machte, zu einem ewigen Eigentumsvolk.)^{35a}

Wenn man sich die Frage stellt, zu welchem konkreten Hintergrund solche Aussagen gehören, dann kommt man wohl kaum darum herum, den sich förmlich aufdrängenden Schluß zu ziehen: Dieser Text gehört zur Taufe. In Verbindung mit dem Taufgeschehen wird die Rede von diesem neuen Exodus des Christenvolkes „aus der Knechtschaft in die Freiheit“ erst voll verständlich. Da beginnt sie recht eigentlich zu leuchten. Ist dem aber so, dann haben wir hier ein klares Zeugnis dafür, daß man in der Gemeinde Melitons in der Passanacht auch die Taufe feierte. Die verschiedenen Anspielungen auf das Taufsymbold, besonders im letzten Abschnitt der Homilie, bestärken diese Auffassung mehr und mehr. Die Christen feierten ihren Exodus unter dem neuen Heilsführer, dem neuen Passalamm Christus. Das ist das christliche Passa, wie es jedenfalls von Meliton bezeugt wird, also für

35a Die längere Lesart von A ist wohl späterer Zusatz. Sie bezieht sich auf 1 Ptr 2, 9 und Apk 1, 6 und deutet gleichfalls die vorausgehenden Verse auf die Taufe.

die Mitte des 2. Jahrhunderts. Wir hätten damit den ältesten Beleg für die Verbindung von christlicher Osterfeier und Taufe. Die Tradition dürfte wohl aber noch weiter zurückreichen.

Der Abschnitt 69 bringt das (wohl auf judenchristliche Anschauungen zurückgehende) Theologumenon, daß Christus „in vielen vielerlei ertrug“, d. h., daß die Leiden der alten Gerechten eigentlich schon Christusleiden waren, weil in ihnen schon Christus gelitten hat. Das ist eine christologische Konzentration und Schau der gesamten Heilsgeschichte, für die Meliton einer der ältesten Zeugen ist.

In 70 ist wieder der Anklang an das Glaubensbekenntnis zu beachten: Geboren aus Maria der Jungfrau, gekreuzigt, begraben, auferstanden von den Toten, aufgenommen in den Himmel. Bei Meliton sind diese Glaubensformeln in die Sprache seines hymnisch-pathetischen Stils übertragen. Das wird 71 noch einmal amplifiziert. Die Wendung: „Am Abend wurde er geschlachtet und bei Nacht begraben“ hängt sicher mit der qu. Passafeier zusammen. Der Abend, die Nacht und der Morgen dieser Feier wurden dem Kreuzestod, dem Begräbnis und der Auferstehung zugeordnet, und dies scheint denn auch der Inhalt der bei Meliton bezeugten Osterfeier gewesen zu sein. Was sich für uns heute (historisierend) auf die drei Tage Karfreitag, Karsamstag und Ostern verteilt, beging man damals in den drei Phasen einer einzigen Nacht³⁶.

Christus, so heißt es am Ende des Abschnittes, erstand von den Toten und ließ, nämlich in seiner eigenen Auferstehung, „den Menschen aus der Tiefe des Grabes erstehen“. Das ist nun das Gegenstück zu dem kollektiven Adam-Verständnis: In Christus

36 Man könnte sich einmal fragen: Wie liest sich im Lichte dieser Ausführungen die Tauftheologie des Paulus in Röm 6, 1–12? Man wird daraus zwar nicht schließen wollen, Paulus hätte schon eine österliche Tauffeier gekannt; aber gewisse Verbindungen zwischen dem theologischen Sinn der Taufe bei Paulus und dem Verständnis von Herrentod, Begräbnis und Auferstehung bei Meliton lassen sich nicht völlig von der Hand weisen. Möglicherweise steht hinter beiden eine gemeinsame frühchristliche Tradition.

ist DER MENSCH, also die Menschheit aus dem Grabe erstanden! Der auferstandene Christus ist Anfang und Haupt der erstandenen Menschheit. Er hat ADAM mit sich aus dem Grabe geführt. Und so kann von diesem universal-heilsgeschichtlichen Denken aus klargemacht werden, daß und warum die Auferstehung Christi nicht ein isoliertes, in sich selbst stehendes Faktum ist, das nur den individuellen Menschen Jesus beträfe (wie es in der heute noch immer vorherrschenden Sicht dargestellt wird), sondern „die Wende der Äonen“, ein Ereignis, das durch sich selbst die Menschheit in ihrer Gesamtheit angeht. Ebenso wird nun auch einsichtig, daß die Auferstehung des Herrn auf die Menschheit übergreifen und ihre Kraft auf alles auszudehnen vermag, was sich zu ihr bekennt oder ihr wenigstens nicht ausdrücklich widersetzt.

f) Christi Tod und Israel, 72–86

Bei alledem verliert Meliton keineswegs den geschichtlichen Boden unter den Füßen. Das wäre übrigens sehr seltsam bei einem Mann, der ein persönliches Interesse daran hatte, die Stätten kennenzulernen, wo alles vollbracht worden war, und der zu diesem Zweck nach Palästina gewandert ist. So kommt er jetzt auf den Kreuztod Christi zu sprechen. In diesem Abschnitt tauchen Elemente der christlichen gläubigen Betrachtung des Herrenleidens auf, die sich, wie hier klar wird, aus der ältesten Zeit des Christentums bis in unsere Gegenwart erhalten haben, wie die Improperien des Karfreitags, manche Stellen der großen Matthäus-Passion von J. S. Bach und in den Passionsandachten unserer Gesangbücher beweisen.

Er setzt ein mit der lapidaren, ungeheuerlichen Feststellung: Dieser wurde getötet. Wo? Mitten in Jerusalem? Warum? Das Folgende dient dazu, die ganze Grundlosigkeit der Tötung Christi, ja noch mehr, den maßlosen Undank gegenüber allen Guttaten des Heilandes an den Tag zu bringen³⁷. Es kommt nun zu

37 Bei J. S. Bach in der Matthäus-Passion findet sich eine ähnliche Stelle: „Er hat uns allen wohlgetan . . .“ (II 57).

einer Auseinandersetzung mit „Israel“. Der Tod Christi ist der Tod des unschuldig getöteten „Gerechten“, wie in der Schrift geschrieben steht (72). Meliton erhebt, in der Form einer sakralen Schelt- und Prozeßrede, Anklage gegen Israel. „Welch schlimmes Unrecht, Israel, hast du getan?“ Die einzelnen „Straftaten“ werden nun aufgezählt. Hier gilt es, zunächst festzustellen, was bei Meliton steht, um anschließend nach dem tieferen Grund der gemachten Aussagen zu fragen. Auch der Frage, wie es hier mit dem heute vielberufenen „theologischen Antisemitismus“ bestellt ist, wollen wir nicht ausweichen, sondern am Schluß sagen, was wir darüber denken.

Israel hat den, der ihm predigte, abgelehnt und seinen Lebensspender getötet (73). Es muß bekennen: „Ich habe den Herrn getötet“ (74). Warum? Weil er leiden *mußte*? Meliton entgegnet: Dieses göttliche und heilsgeschichtliche „Muß“ des Leidens und Sterbens Christi hebt die Schuld derer, die Jesus getötet haben, nicht auf. Israel hätte sich weigern sollen. Es hätte zum Herrn emporschreien sollen: „Wenn schon der Sohn leiden soll und dies dein Wille ist, dann aber nicht durch mich!“ (76). Das hat Israel nicht getan. Es hat sich durch die Zeichen und Wohltaten des Herrn nicht rühren lassen. Vielmehr hat Israel die „Schlachtung des Herrn“ (als des wahren Passa-Lammes) durchgeführt am Passa-Abend („gegen Abend“, 78). „Und so tötetest du deinen Herrn an dem großen Festtag“ (79)³⁸. Israel war fröhlich, trank Wein und aß Brot, war voll Jubel, sang Psalmen und lag zu Tische: ein im wesentlichen zutreffendes Bild der jüdischen Passafeier. Zu der gleichen Zeit (!) hungerte Jener, trank Essig und Galle, war in Drangsal, schrie am Kreuz, wurde gekreuzigt, begraben und lag in Grab und Linnen³⁹. Der Kontrast zwischen der

38 Daß Meliton hier nicht die synoptische Chronologie vertreten will, geht daraus hervor, daß er die „Schlachtung des Herrn“ gegen Abend geschehen läßt, also zu der Zeit, da die Juden das Passa aßen. Er faßt den Passaabend und den „großen Festtag“ zusammen.

39 Diese zeitliche Parallelisierung, die in dieser Form weder mit den Synoptikern noch mit Johannes konform geht, ist sicher veranlaßt durch die der jüdischen parallele qu. Feier.

Festesfreude am jüdischen Passa und der Ausgestoßenheit des Gekreuzigten kommt durch diese Darstellung wirksam zur Geltung.

Das gesetzlose Israel hat seinen Herrn in unerhörte Leiden gestürzt (81). Hier tritt die christologische Betrachtung der Heilsgeschichte, wie Meliton sie treibt, wieder in den Vordergrund. Christus ist der, „der dich Israel genannt hat“. „Du aber wurdest nicht als Israel erfunden, denn du hast Gott nicht gesehen, du hast den Herrn nicht erkannt“ (82). Meliton bezieht sich hier auf die Erzählung von „Jakobs Kampf mit dem Engel“ (Gen 32, 23–33). Nach der nächtlichen Begegnung sagt Jakob: „Ich habe Gott gesehen, Antlitz zu Antlitz, und meine Seele ist errettet.“ Die Gotteserscheinung ist von Meliton, was nicht ausdrücklich vermerkt wird, christologisch interpretiert⁴⁰. Dieses Verständnis dient ihm dazu, Israel den Anspruch, Gott gesehen zu haben, zu bestreiten⁴¹, mit anderen Worten, er spricht dem alten Gottesvolk den Namen Israel überhaupt ab. Denn Israel hat den Erstgeborenen Gottes nicht erkannt, denjenigen, durch den die gesamte Schöpfung, aber auch die gesamte Geschichte Israels als Geschichte seiner Berufung gewirkt ist. Alle Wohltaten an seinem auserwählten Volk hat Gott durch Christus gewirkt, und dennoch: gegen diesen seinen Wohltäter von Anbeginn bis zu der Zeit, da Er Selbst kam, war Israel gottlos, gegen ihn tat es Unrecht, ihn tötete es. Soweit die Anklagerede.

g) Prozeß-Rede gegen Israel, 87–99

Die Form des vorausgegangenen Abschnittes und des nun folgenden ist die eines Prozesses, in dem zuerst die Anklage erhoben und nun das Verfahren in einem regelrechten Rechtsstreit ausgetragen wird. Diese Form des Rechtsstreits, der sakralrechtlichen Auseinandersetzung, wo Gott sein Volk in großer Ge-

40 Zur christologischen Interpretation von Gen 32, 23–33 vgl. Justin, Dial 125, 3; 126, 3.

41 Vgl. dazu Joh 5, 37. Hier sagt Jesus zu den Juden: „Weder habt ihr Seine (Gottes des Vaters) Stimme je gehört, noch Seine Gestalt geschaut.“

richtsrede verklagt, geht im Grunde auf das Alte Testament selbst zurück; dort hat sie ihren Ursprung⁴². Auch die „Improperien“, die Fragen Gottes an sein Volk, sind im Alten Testament grundgelegt, namentlich bei dem Propheten Micha: „Mein Volk, was habe ich dir getan, womit dich belästigt? Antworte mir! Ich führte dich aus Ägyptenland und befreite dich aus dem Sklavenhause, und gab dir Moses als Führer, Aaron und Mirjam“ (Mi 6, 3–4).

Diese Form der sakralrechtlichen und offenbarungsgeschichtlichen Prozeßrede der prophetischen Tradition übernimmt nun Meliton⁴³: „Undankbares Israel“ (so spricht Christus zu Israel), „komm und rechte mit mir ob deiner Undankbarkeiten.“ Ähnlich wie beim Propheten Micha werden nun die Wohltaten Gottes an seinem Volke aufgeführt und jedesmal wird gefragt, wie hoch Israel diese Taten einschätze, was sie ihm wert seien? Offenbar gar nichts, denn sonst hätte Israel Jesus nicht getötet. Eigentlich hätte Israel, so meint Meliton, für seinen König, den Messias, kämpfen und sterben müssen (vgl. dagegen Joh 18, 36b!).

42 E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, ZThK 49/1952, 1–15. – Meliton greift hier sowohl die heilsgeschichtliche Gerichtsrede der prophetischen Tradition auf (vgl. z. B. Ps 78; 106; Jer 2, 4–13; dann besonders Ez 20; im Neuen Testament die Stephanusrede Apg 7, 1–53), als auch das Motiv des „Rechtsstreites Jahwes mit Israel“ (Ps 50; Hos 4, 1 ff.; 12, 3 ff.; Mi 6, 1 ff.; Is 3, 13 f.; Jer 2, 4 ff.; 25, 30 ff.; Mal 3, 5). Zur Wiederaufnahme dieser Form der sakralrechtlichen Auseinandersetzung im Johannesevangelium vgl. meine demnächst erscheinende Arbeit: Krisis, Studien zur Christologie und Eschatologie des 4. Evangeliums.

43 Wie kommt Meliton dazu, diese sakralrechtliche Prozeßrede aufzunehmen? Man kann als Hintergrund vermuten: a) das Johannesevangelium, bei dem der „Prozeß“ ein wesentliches formales und sachliches Gestaltungsmotiv für die gesamte Auseinandersetzung zwischen Jesus und den „Juden“ ist; b) die Nachwirkung, die der Prozeß gegen Jesus offenbar gehabt hat; c) die Auseinandersetzung zwischen christlichem und jüdischem Offenbarungsverständnis; d) dann dürfte im Hintergrund auch der Kult stehen; der christliche Kult (insbesondere die Passafeier) bedeutete inklusive die sakralrechtliche Ablehnung des alttestamentlichen Kultes.

Jedenfalls läßt man es nicht zu, daß der König eines Volkes in die Gefangenschaft seiner Feinde gerät. Lieber zahlt man ein Lösegeld, daß der König frei wird. Aber Israel hat gegen seinen Herrn gestimmt; darum ist für Israel das Fest der ungesäuerten Brote bitter geworden (93).

Von 94 an bekommt die Rede eine solch betroffene Gewalt, daß man nicht mehr viel dazu sagen, sondern sie nur noch auf sich wirken lassen kann.

„Es ist schwer, das zu sagen, aber noch schrecklicher, es nicht zu sagen:

Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;
der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;
der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.

Der Herr – ist geschmäht worden;

der Gott – ist getötet worden;

der König von Israel – ist beseitigt worden von Israels Hand“ (96).

Israel hat Gott getötet: es scheint, daß hier bei Meliton zum ersten Mal diese Formel vom „Gottesmord“ der Juden begegnet, eine Formel, die zu folgenschweren Mißverständnissen führen mußte. – An der Trauer um den Tod Gottes nimmt die gesamte Schöpfung teil: die Gestirne verhüllen ihr Angesicht und wenden sich ab; der Tag verfinstert sich, um den am Kreuze Entblößten zu verbergen; die Erde erzittert, die Himmel erschrecken, die Engel zerreißen ihr Gewand und vom Himmel her läßt der Herr seine Donnerstimme erschallen. „Den Herrn hast du zugrunde gerichtet – gründlich bist du zugrunde gerichtet worden. Und jetzt liegst du tot darnieder.“ Damit endet dieser Abschnitt.

*

Wie soll man diese Ausführungen beurteilen? Soll man versuchen, sie zu entschuldigen? Soll man sie als Quelle alles künftigen Antisemitismus verdammen? Oder sollen wir selbst uns einmal durch diesen Text befragen lassen?

Eines ist klar: angesichts solcher Texte ist ein „rein wissenschaftliches Verhalten“, das sich auf die Position des objektiven und

distanzierten Historikers zurückzieht, einfach nicht möglich. Gerade diese Vergangenheit stellt uns heute und verlangt eine Stellungnahme. Das schließt zwar ein Bemühen um historisches Verständnis nicht aus, dieses soll vielmehr die Vorarbeit zu einer Stellungnahme leisten. Nur dürfen wir es nicht bei diesem rein historischen Verständnis bewenden lassen.

Zunächst kommt es darauf an, den genauen Charakter des Textes zu bestimmen. Wir sahen, daß dieser seiner Form nach zur „sakralrechtlichen Prozeß- und Scheltrede“ gehört, und daß diese Redeform eigentlich aus dem Alten Testament stammt, wo sie in der prophetischen Gerichtsrede, vor allem im „Rechtsstreit Jahwes mit Israel“ ihr ursprüngliches Vorbild besitzt. Meliton wendet diese Form gegen Israel an, und zwar, weil Israel Jesus verworfen und getötet habe. Das läßt vermuten, daß die Größe „Israel“ hier in erster Linie, genau wie bei den Propheten, als die heilsgeschichtliche Größe des alten Bundesvolkes gesehen ist und erst in zweiter Linie als Volk im ethnologischen Sinne. Insofern muß man einen gewichtigen Unterschied machen gegenüber dem „Antisemitismus“ nationalistischen und von einer fragwürdigen Rassentheorie herkommenden Gepräges. Meliton steht hier in einer Tradition, als deren bedeutsamster Hintergrund wohl das Johannesevangelium zu gelten hat. Von dorthin dürfte er auch den entscheidenden Anstoß zu seinem christologischen Verständnis des Alten Testaments empfangen haben. Auf dieser Ebene führt das zu der Frage, ob dieses christliche Offenbarungsverständnis im letzten Grunde legitim ist oder nicht; d. h. es führt auf die entscheidende Glaubensfrage zu, ob die Geschichte Jesu von Nazareth wirklich die eschatologische Gottesoffenbarung ist oder nicht. Ist der Gekreuzigte wirklich der gottgesandte Messias und Offenbarer, oder ist er es nicht? Je nachdem, wie man sich zu dieser Frage stellt, wird man auch die prinzipielle Legitimität einer christologischen bzw. christozentrischen Schau des Alten Testaments gelten lassen, oder aber bestreiten⁴⁴. Bei Meliton, auch das ist deutlich, ist der Vorgang der Trennung zwischen Kirche und

44 Der Verf. hält sie als christlicher Theologe für legitim.

Judentum abgeschlossen. Die Kirche betrachtet sich als das neue Israel und als die legitime Erbin des Alten Testaments. Sie reklamiert das Alte Testament für sich, und zwar auf Grund der in Jesus Christus geschehenen Erfüllung⁴⁵. Das ist bereits die grundsätzliche Einstellung des Neuen Testaments, und das ist auch die Haltung Melitons. Man muß dann aus diesem offenbarungsgeschichtlichen Grund zwischen dem Alten Testament als Offenbarung und der nachchristlichen Judentum, der Synagoge, unterscheiden⁴⁶. Die Kluft, die sich hier auftut, wird bereits bei Paulus und vollends in den johanneischen Schriften spürbar⁴⁷. „Die Juden“ sind bei Johannes weithin als die Vertreter des Unglaubens gezeichnet, die sich Jesus und seinem Offenbarungsanspruch widersetzen. Sie erscheinen bei ihm (und allerdings nicht nur bei ihm) als die treibenden Kräfte, die für die Hinrichtung Jesu die Hauptverantwortung tragen⁴⁸. Indessen ist bei Johannes eine Differenzierung innerhalb der verhältnismäßig global gefaßten Größe „die Juden“ zu erkennen; die Verantwortung für den Tod

45 Würde diese „Erfüllung in Jesus Christus“ ausfallen, dann wäre der christliche Anspruch auf das Alte Testament in der Tat nicht zu halten. Beides hängt unlösbar zusammen.

46 Diese Unterscheidung, das gilt es klar zu sehen, besagt auf keinen Fall, daß damit die geschichtlichen Grundlagen des AT preisgegeben würden. Eine Typologie, die die geschichtlichen Grundlagen aufhobe, wäre im Grunde nicht mehr christlich und würde sich im Endergebnis gegen den geschichtlichen Ereignis-Charakter der neutestamentlichen Christus-Offenbarung kehren. Hier liegt ein Problem, das heute wieder aufgenommen und wieder einmal gründlich durchgedacht werden müßte.

47 J. Jocz, Die Juden im Johannesevangelium, *Judaica* 9/1953, 129–142. – W. Gutbrod, Art. Israel TWNT IV, 378–381. „Die Juden“ ist dann (bei Joh) Bezeichnung derer, die den Herrschaftsanspruch Jesu ablehnen und eben damit Juden bleiben. . . . So ist also in der Joh. Verwendung von ‚Die Juden‘ sowohl eine historisch allgemeine Entfernung, mindestens der Leser, zu bemerken, als dann besonders die Entfernung, die durch das im Evangelium berichtete Geschehen zwischen Christenheit und Judentum entstand“ (a. a. O., 381).

48 Vgl. dazu J. Blank, Die Verhandlungen vor Pilatus, Joh 18, 28 bis 19, 16 im Lichte johanneischer Theologie, in: *Bibl. Zeitschr. neue Folge* 3/1959, 60–81.

Jesu wird vor allem den führenden Kreisen in Jerusalem zur Last gelegt⁴⁹. Bei Johannes findet sich schließlich, was eigentlich nie vergessen werden dürfte, der Satz: „Das Heil kommt aus den Juden“ (4, 22). Allerdings spürt man bei Meliton von einer Differenzierung im Sinne einer Abstufung der Verantwortlichkeit herzlich wenig. Hier ist Israel tatsächlich eine kompakte Größe, von der es heißt, es habe den Herrn, ja sogar Gott getötet. In dieser Hinsicht ist unser Text, das muß zugegeben werden, einer der am meisten „judenfeindlichen“ Texte des frühen Christentums. Man mag der zuweilen zum Bizarren, ja Unheimlichen neigenden Rhetorik Melitons manches zugutehalten, an der Sache ändert das leider nicht viel.

Möglicherweise ist die antijüdische Schärfe durch die enge Nähe der qu. Passafeier zum jüdischen Passa bedingt. Das würde sie psychologisch sehr gut verständlich machen, und man muß dann zugeben, daß die spätere großkirchliche Lösung der Osterfrage ohne Zweifel die bessere war. Darüber hinaus scheint speziell im Kleinasien des ausgehenden 1. und des 2. Jahrhunderts zwischen Christen und Juden kein besonders gutes Verhältnis geherrscht zu haben. Nach der Apokalypse hatten die Christen in Smyrna und in Philadelphia unter Invektiven und Bedrängnissen durch Juden zu leiden (cf. Apk 2, 9; 3, 9; wo die Judenschaft als „Sattanssynagoge“ bezeichnet wird). Ebenso weiß der Bericht vom Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna (um 155) von jüdischer Beteiligung an der Verfolgung und Exekution dieses Bischofs zu berichten⁵⁰. Daß es das gab, ist historisch nicht zu bezweifeln.

Dennoch werden wir, genötigt durch bittere Erfahrungen, sagen müssen, daß sich die Aussagen Melitons, auch wenn man alle genannten Faktoren in Betracht zieht und manches verstehen kann, in dieser Form nicht halten lassen. Hier hat eine „schreckliche Vereinfachung“ stattgefunden. Es ist nicht die heilsgeschichtlich-theologische Schau, die zu kritisieren wäre. Für einen gläubigen

49 Zum Problem der Schuldfrage vgl. die abschließenden Ausführungen bei Blinzler, Prozeß, 334–338.

50 Mart. Polyc. 12, 2; 17, 2 ed. Funk-Bihlmeyer, Tübingen 1924.

Christen kann es kein Gespräch über das Alte Testament geben, das nicht über kurz oder lang zu der Frage käme: Wer ist Jesus von Nazareth? Das Gespräch zwischen Christen und Juden wird, wenn es verbindlich werden oder bleiben soll, im tiefsten immer ein Gespräch um die Christusfrage sein. Hier geht es letzten Endes immer um die Offenbarung; eine rein humanitäre Einstellung zu diesem Problem bleibt der Sache und ihrer Tiefe unangemessen. Aber die Christen werden sich noch viel eingehender mit dem Alten Testament und mit dem Judentum befassen müssen. Wer ist denn, theologisch gesprochen, unschuldig am Tode Jesu, wenn er, was wir Christen gläubig bekennen, der gottgesandte Erlöser der ganzen Menschheit, der Heiden und der Juden, wenn er der gekreuzigte Gottessohn ist? Gibt es einen Sterblichen, der sich angesichts des Kreuzes Christi rechtfertigen kann? Oder haben hier nicht alle zu verstummen, damit Gott allein die Ehre gegeben werde und kein Fleisch vor Gott sich rühme? Könnte das Kreuz, als Aufdeckung der Schuld „Adams“, das ist unser aller Schuld, nicht gerade so zum Ausgangspunkt einer neuen Solidarität werden? Hat nicht „Gott alle zusammengeschlossen im Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (Röm 11, 32)? Die Solidarität in der Schuld, die wir gerade als Christen anerkennen müssen, würde die Solidarität des göttlichen Erbarmens, der Gnade, offenbar machen. Das wäre der Anfang einer neuen Brüderlichkeit.

Auch das Gespräch zwischen Israel und Jesus von Nazareth ist noch nicht zu Ende; vielleicht tritt es heute in ein neues Stadium ein.

Wir Christen müssen uns ehrlich fragen, ob wir durch unser Verhalten gegenüber den Juden im Laufe der Jahrhunderte dieses in letzte Dimensionen führende Gespräch (es kann nur ein Gespräch sein, in welchem die Frage nach dem Heil der Welt und der Menschheit im Mittelpunkt steht) nicht weit eher verhindert als positiv gefördert haben? Sind die Leiden, die von Christen (und wenn auch von abgefallenen Christen) über die Juden gebracht wurden, nicht in letzter Sicht auch ein Teil der Christusleiden? Wenn es die Wahrheit ist, daß Christus der offenbare Sinn, die

„Wahrheit“ des Alten Testaments ist, und nicht nur eine von kirchlichen Theologen erfundene Theorie, um mit diesem Buch irgendwie fertig zu werden, dann wird auch die Stunde heraufkommen, da sich für Israel diese Wahrheit als Frucht eines intensiven Gesprächs mit der ihm zuteil gewordenen Offenbarung zu erkennen gibt. Uns bleibt vor allem das lebendige Zeugnis unseres Christenglaubens, der das Wissen um „das Heil aus den Juden“ aus seinem Glaubensbewußtsein nicht verdrängen darf. Wir müßten, um des Gekreuzigten willen, die Verpflichtung zur Brüderlichkeit gegen alle intensiver empfinden und leben. Das Kreuz, das ist die Einsicht, die hier zu gewinnen ist, eignet sich schlecht zum Schwertknauf solcher Polemik. Es ist und bleibt vielmehr das Zeichen des die ganze Menschheit umspannenden Erbarmens, der Ort der höchsten Liebesoffenbarung Gottes, an welchem Jesus Christus alle Feindschaft tötet „im eigenen Fleische“⁵¹.

h) Die Auferstehung Jesu, 100–101

Wie ein Fanfarenstoß, wie das Alleluja in der Osternacht, wie in der Osterfeier der Ostkirche der Auferstehungsruf, so klingt bereits bei Meliton die Botschaft von der Auferstehung des Herrn hell herein:

„Jener aber ist von den Toten erstanden,
und aufgestiegen in die Himmelshöhen!“ (100).

Vielleicht hatte die Feier gerade die Mitte der Nacht überschritten, oder es war bereits gegen Morgenrauen, als dieser Ruf erklang. Die Resonanz, die dieser Ruf erweckte, muß dieselbe gewesen sein, wie er sie bis heute in allen gläubigen Menschen auslöst: der Anbruch einer unsagbaren inneren Freude. Der Tag des Heiles, „der Tag, den der Herr gemacht hat“, war angebrochen.

⁵¹ Blinzler, Prozeß 337: „Die Haltung des Herrn sollte der Christenheit stets von neuem zu denken geben. Sie allein macht schon deutlich, wie unchristlich, ja widerchristlich es wäre, wollten die Christen von heute den Nachkommen jener schuldig gewordenen Menschen im Blick auf die Geschehnisse des Karfreitags mit Gefühlen der Abneigung und Feindschaft begegnen.“

Und mit der Kunde der Auferstehung war der Gemeinde die Gewißheit der heil- und gnadenvollen Gegenwart des auferstandenen Christus geschenkt. Man kann es sich nicht anders vorstellen. Meliton faßt Auferstehung und Himmelfahrt als eine Einheit auf; das ist altchristliche, insbesondere johanneische Erhöhungstheologie.

Hier, bei der verkündigenden Ansage der Auferstehung Christi erfolgt noch einmal eine geraffte Zusammenfassung der wichtigsten christologisch- soteriologischen Aussagen: Der Herr, der den Menschen angezogen hat (Inkarnation), der gelitten hat, gebunden, gerichtet und begraben wurde um „des Menschen“ willen (Passion): der ist von den Toten erstanden. Damit soll gesagt werden: die Auferstehung, als das alles überbietende und krönende Heilsereignis, schließt die gesamte Christusgeschichte in sich zur einen göttlichen Heilstat zusammen. Die Auferstehung ist jene Vollendung des „Mysteriums“, die es zu einem in sich stehenden Ganzen macht und die „weite Gnade“ entbindet. In Christus ist alles Heil beschlossen, und in Ihm ist es nun für alle Zeit ewig da.

Ein weiterer Zug ist für Melitons Auferstehungstheologie charakteristisch: Der Auferstandene ist der Sieger im Rechtsstreit mit den kosmischen Mächten. Er ist aus dem Prozeß als Sieger hervorgegangen. „Er ruft einen Ruf“ – das könnte wieder „gnostisch“ formuliert sein⁵². Aber mag auch die Formel aus der Gnosis stammen, der Inhalt des Rufes weist in eine andere Richtung: „Wer rechtet mit mir? Er trete zu mir heran!“ Das ist wörtliches Zitat aus dem 3. Gottesknechtslied (Is 50, 8–9). Das ist ausgesprochen alttestamentliche Rechtfertigungsterminologie: Die Auferstehung Jesu ist seine Rechtfertigung durch Gott! So wie im Gottesknechtslied (Is 50, 4–9; aber auch im Lied vom „leidenden Gottesknecht“, Is 52, 13–53, 12) der Knecht Jahwes sein Vertrauen auf Gott setzt, der ihm sein Recht verschaffen, d. h. es wirksam durchsetzen wird, gilt es hier von Christus. Christus

⁵² Zum „Ruf“ des gnostischen Erlösers vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, Göttingen 1934, 120 f.

hat den Verurteilten (es geht immer um „Adam“, den Menschen) befreit, den Toten lebendig gemacht, den Begrabenen auferweckt. Er ist damit der Sieger im Rechtsstreit mit den Unheilmächten; diese sind vernichtet, Jener lebt.

Das ist eine ähnliche Vorstellung, wie sie bei Joh 16, 8–11 herrscht. Auch dort geht Jesus aus dem Prozeß mit dem Kosmos als Sieger hervor; denn der Geist-Paraklet, so heißt es da, wird die Welt „der Gerechtigkeit“ überführen, und zwar: „weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht“ (vgl. auch Joh 16, 33: „In der Welt habt ihr Bedrängnis; aber habt Vertrauen: Ich habe die Welt besiegt“)⁵³. Die Auferstehung Jesu wird umschrieben mit den Ausdrücken alttestamentlicher Rechtfertigungssprache: Hier liegen wohl auch die Ursprünge der neutestamentlichen Erhöhungstheologie; Meliton steht in dieser Tradition und läßt zugleich den traditionsgeschichtlichen Hintergrund sichtbar werden. Von hier aus fällt auch bedeutendes Licht zurück auf die neutestamentliche Begriffsbildung, besonders der Auferstehungs- und Rechtfertigungstheologie. Es scheint z. B., daß man Sinn und Tragweite der paulinischen Rechtfertigungslehre weitgehend von der Auferstehung Jesu her verstehen muß. Wenn Meliton die Auferstehung Christi als die göttliche Rechtfertigung des leidenden Gottesknechtes versteht, das ist als seine „Erhöhung“, dann steht er wohl in der ältesten urchristlichen Tradition.

i) Der lebendige Christus, 102–105

Der auferstandene Herr ist aber zugleich der bei seiner Gemeinde Gegenwärtige, der sie nunmehr anredet. Wie in den Apsiden der alten Basiliken, so erscheint hier am Schluß der Homilie die „Majestas Domini“, um in ihrer ganzen Heil und Leben spen-

53 Hier ist auch die paulinische Formel Röm 4, 25 zu erwähnen:

„Der überliefert wurde um unserer Übertretungen willen,
und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen.“

Im Hintergrund dieser Formel steht ohne Zweifel Is 53. Paulus denkt offenbar Tod und Auferstehung Christi, und zwar beide, innerhalb des „Stellvertretungshorizontes“, wie das zweifache „um unserer ... willen“ bezeugt.

denden Herrlichkeit über der zur Osterfeier versammelten Gemeinde aufzustrahlen. Es geschieht eine kultische Epiphanie des Auferstandenen, und sie vollzieht sich „im Wort“. Welches Wissen um die vergegenwärtigende Kraft des Wortes muß Meliton gehabt haben; wenn man diesen Text liest, dann versteht man, daß man Meliton einen Propheten nennen konnte⁵⁴. „Prophet“, Kündler im echt biblischen Sinn, ist er darin, daß er selbst nunmehr völlig in den Hintergrund tritt und einen anderen sprechen läßt, dem er gleichsam nur den Mund leiht: Christus Selbst. Und was sagt Christus?

„EGO – ICH, spricht der Christus.“

Es kommt darauf an, Situation und Aufbau des Schlusses der Rede (102–105) genau zu erfassen, da dieser Schluß uns wichtige Einsichten vermitteln könnte. Der ganzen Form nach handelt es sich um eine „kultische Epiphanie“, wie sie auch aus dem Alten Testament bekannt ist (z. B. Sinai-Bericht, Ex 19 f.; Ps 50). Die Homilie gipfelt darin – und erweist sich darin als eine echte Mystagogie –, daß der Auferstandene selbst „erscheint“ und zur Gemeinde spricht. Natürlich haben wir hier nicht an eine optische Vision zu denken; davon kann keine Rede sein. Man darf aber auch den Vorgang nicht verflachen, indem man rationalistisch von einem „als ob“ redet, etwa, Meliton spräche, „als ob der Auferstandene gegenwärtig wäre“. Das wäre vollkommen unantik gedacht und eine Verkennung der kultischen Situation. Vielmehr: Indem Meliton dem gegenwärtigen, auferstandenen Herrn seinen Mund leiht, wird seine Rede, also das Wort selbst, zur Epiphanie des auferstandenen Kyrios. Die Erscheinung geschieht gerade „im Wort“; im Wort der Verkündigung spricht der Herr selbst. Wenn man für das sakramentale Handeln des Priesters beim Meßopfer den Ausdruck geprägt hat: „personam gerit Domini nostri Jesu Christi“ ...⁵⁵, dann kann dies in einer analogen Form auch von der Verkündigung gesagt werden; ja wir sehen hier bei Meliton den konkreten liturgiegeschichtlichen

54 Hieronymus, De viris illustribus 24, Migne PL 23, 277 A.

55 Pius XII., Mediator Dei, zit. nach Denz-Rahner 2300, wörtlich: „Er trägt die persona (Maske) Christi.“

Ort, von dem sich diese Formulierung ursprünglich herleitet: Meliton spricht hier tatsächlich „in persona Christi“, gleichsam in der „Maske Christi“⁵⁶. In diesem Sinne übernimmt Meliton hier den „Ich-Stil“⁵⁷. Es wird darum kaum verwundern, wenn sich hier die unmittelbar überzeugendsten Anklänge an das Johannesevangelium, vor allem an die „Ich-bin-Worte“ finden, 103 begegnet nacheinander neunmal das „Egó eimi“⁵⁸. Ohne Zweifel ist Meliton hier von Johannes abhängig. Im Johannesevangelium ist ja mit der theologischen Leitidee, daß im Evangelium (als kirchlicher Verkündigung) Jesus Christus Sich Selbst verkündigt, daß er also Subjekt und Inhalt der Verkündigung ist, am entschiedensten Ernst gemacht⁵⁹. Auch die These, daß der Überlieferungsgeschichtliche „Sitz im Leben“ (nicht der historische Ursprung!) für das 4. Evangelium der Kult sei⁶⁰, dürfte hier eine unerwartete Stütze finden.

56 Die ursprüngliche Bedeutung von „persona“ (v. personare) bzw. griech. prósopon ist bekanntlich „die Maske“, die der Schauspieler trägt und durch die hindurch er spricht, mit der er seine „Rolle“ darstellt.

57 Diesen Stil hat erstmals untersucht E. Norden, *Agnostos Theos*, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 4. unv. Aufl., Darmstadt 1956, 177 ff.

58 Vgl. dazu: E. Schweizer, *Ego eimi . . .*, Göttingen 1939; – K. Kundsin, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga 1939; – H. Zimmermann, *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, *Bibl. Zeitschr.*, neue Folge 4/1960, 54–69. 266–276. – W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, in: *Geschichte und Altes Testament* (Festschrift f. A. Alt), Tübingen 1953, 179–209.

59 Das hat schon Origenes gesehen: „So ist es also nicht verwunderlich, wenn Jesus denen, die die Heilsbotschaft verkünden sollen, selber das Heil verkündigt, das nichts anderes ist als Er selbst. Sich selbst nämlich verkündigt der Sohn Gottes, da wir ihn nicht durch andere erlernen könnten.“ Zit. nach Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, übers. und eingel. v. R. Göglér (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde 4), Einsiedeln-Zürich-Köln 1959, 107 f.

60 Diese Auffassung wird vertreten von O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 3. Aufl., Zürich 1956; – A. Corell, *Consummatum est*, *Eschatology and Church in the Gospel of St. John* (Stockholm 1950) engl. Übersetzung, London 1958; – W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon 1958.

Inhaltlich gliedert sich das Schlußwort in eine heilsgeschichtliche „Ich“-Reihe; auf diese folgt eine kurze Aufforderung zur Bekehrung (ein „lógos protreptikós“); nach diesem kommt die große „Ich-bin“-Rede; danach kommt eine Art Glaubensbekenntnis, eingeleitet durch „Dieser ist . . .“; an dieses schließt sich eine weitere Reihe mit Christus-Prädikationen, die durch die feierliche Schluß-Doxologie abgeschlossen werden.

Die erste mit „Ich, spricht der Christus“ eingeleitete und abgeschlossene Reihe bringt eine inhaltliche Auslegung des Auferstehungsereignisses. In der Form handelt es sich um „Geschehens-Aussagen“, die das Heilshandeln Christi in der Auferstehung umschreiben: Ich habe den Tod vernichtet, über den Feind triumphiert, das Totenreich niedergetreten, den Starken gebunden und den Menschen zu den Höhen des Himmels entrissen. Dabei läßt sich wieder beobachten, wie Meliton christologische und soteriologische Aussage, das „für Christus“ und das „für uns“ aufs engste zusammenbindet; er kann die Auferstehung Christi gar nicht anders begreifen als in ihrer Heilsbedeutung „für den Menschen“. Nur wenn man sie in ihrer ganzen Tragweite für das menschliche Heil erfaßt, hat man sie richtig verstanden⁶¹. Die Auferstehung ist also im Prinzip die Vernichtung des Todes und der Triumph über den „Feind“, d. h. wohl über den Teufel, wie die „Bindung des Starken“ (cf. Mk 3, 27 par.) andeutet. Und sie ist die „Befreiung des Menschen“ (vgl. dazu

61 Es ist das – dies sei vermerkt – etwas anderes, als wenn man heute von einer „existentiellen“ Anwendung oder „existentiellen Interpretation“ spricht. Hier scheint doch häufig der Gedanke mitzuspielen, als wäre dieses „existentielle Moment“ ein neues „Verständnis“ bzw. etwas nachträglich Hinzukommendes: zuweilen geht dabei, wie etwa bei Bultmann, der sachlich-objektive Grund verloren. Bei Meliton ist es anders: Meliton faßt das Heilsereignis in Grund und Folge, also: die Auferstehung Jesu und ihre menschliche Heilsbedeutung, im Ursprung zusammen, so daß sich von hier aus der „existentielle Bezug“ folgerichtig ergibt und man die Auferstehung Jesu ohne ihre Heilsbedeutung eigentlich nicht denken kann, weil sie von vornherein gar nicht als ein nur das Individuum „Jesus“ betreffendes Faktum verstanden ist. M. a. W. der Verständnishorizont ist bei Meliton im Grundansatz viel weiter gefaßt als im heutigen theologischen Denken.

Eph 4, 8–10). Auf die „Höllenfahrt Christi“, die gewöhnlich in diesem Zusammenhang erwähnt wird⁶², kommt Meliton nicht eigens zu sprechen; der Grundgedanke dieses Theologumenons ist aber wohl in der Aussage „und habe den Menschen entrissen“ eingeschlossen. So wird hier das „Ich“ des Christus ausgelegt: der Christus hat dies alles getan; damit ist zugleich seine alles überragende Heilsbedeutung für die Menschheit ausgesprochen. Derjenige, der sich hier selbst „vorstellt“, ist der Retter der Menschheit. Der Mensch, der sich ihm gegenüber befindet, sollte daher gar nichts anderes tun können, als die Heilsbedeutung dieser Person, das „Sein für mich“ des Christus für sich anzuerkennen.

Insofern ist es nur folgerichtig, wenn jetzt der „Lógos protreptikós“ folgt, die kurze Mahnrede, sich zu Christus zu bekehren und von Ihm das Heil zu empfangen. Meliton lehnt sich da an ein zu seiner Zeit, besonders in der Diatribe der hellenistischen Wanderprediger, vielleicht auch der Mysterienreligionen, verbreitetes Schema an⁶³. Inhaltlich ist freilich das christliche Gepräge der Bekehrungspredigt nicht zu verkennen. Alle Stämme der Menschen werden aufgefordert, herbeizukommen, um die Sündenvergebung zu empfangen. Auch diese Aufforderung könnte wieder im Hinblick auf die anschließend zu spendende Taufe erfolgt sein. In diesem konkreten Zusammenhang ergäbe sie einen besonders guten Sinn. Gewiß kann man sich kaum vor-

62 Vgl. dazu die aufschlußreichen Formulierungen PH 1, 56–57, 185; bes.: „Darum übergab er sich selbst vollständig dem Tode, damit das gefräßige Tier und seine unersättliche Schlinge an sich selber zugrunde gehe.“

63 Zum Schema hellenistischer Missionspredigt vgl. Norden, *Agnostos Theos* 6, 10; *Corpus Hermeticum I* (Poimandres; ed. Nock-Festugière, Paris 1960), 27; – Clemens v. Alexandrien, *Protreptikos* (ed. Mondésert SC 2, Paris 1949) 52, Anm. 1. – Das Ziel der christlichen Bekehrung sind Glauben und Taufe, wobei man die Sündenvergebung empfängt. Vgl. besonders G. Bardy, *La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théol. 15), Paris 1949. Der Christ „n'est pas seulement converti à un nouveau culte; il a inauguré une existence nouvelle“ 147.

stellen, daß Meliton hier nicht an die Taufe gedacht haben sollte. Positiv wird es durch die vierte „Ich-bin“-Aussage ausdrücklich bestätigt, die da lautet: „Ich bin euer Tauchbad“, oder „Ich bin eure Taufe“ (griechisch: *egó eimi tò loûtron hymón*). Wenn man in Rechnung stellt, daß in den alten Texten solche Aussagen gewöhnlich nicht rhetorisch gemeint sind, sondern immer einen konkreten Hintergrund haben, dann dürfte der Schluß: Zur Osterfeier, wie Meliton sie bezeugt, gehörte die Taufe, soweit als hier möglich gerechtfertigt sein. Wir haben damit das früheste Zeugnis für die Verbindung von Osternacht und Tauffeier, und das für die Mitte des 2. Jahrhunderts! Das ist ohne Zweifel ein wichtiger Mosaikstein für das Bild der Kirche im 2. Jahrhundert. Alle anderen, bisher bekannten Zeugnisse gehören einer späteren Zeit an.

Der Lógos protreptikós wird nun noch dadurch wirksam unterstrichen, daß als Begründung („Denn . . .“) der Bekehrungspredigt die Heilsbedeutung Christi in neun direkt aufeinanderfolgenden „Ich-bin“-Aussagen den Hörern vorgestellt wird. Das ist noch vollkommen lebendige johanneische Tradition. Von den „Ich-bin“-Aussagen sind vier aus dem Johannesevangelium bekannt (Leben, Joh 11, 25; 14, 6; Auferstehung 12, 25; Licht 8, 12; König 18, 33. 37). Die übrigen (Vergebung, Passa des Heiles, das Lamm geschlachtet für euch; Tauchbad, Rettung) mag Meliton selber gestaltet haben. Während Johannes aber absolut formuliert (z. B. „Ich bin das Licht der Welt“), fügt Meliton jedesmal ein „euer“ bzw. „für euch“ ein. Wenn damit auch der konkrete Bezug auf die angesprochenen Hörer deutlicher herauskommt, so bedeutet das gegenüber der johanneischen Formel doch eine leichte Abschwächung der „Absolutheitsaussage“. Interessant ist auch, daß die „Vergebung“ zuerst genannt wird; das scheint in Verbindung mit „Ich bin eure Taufe, eure Auferstehung, euer Licht, eure Rettung“ doch wieder stark auf die anschließende Tauffeier zu deuten und besagt dann, daß die Taufe Anteil schenkt an dem auferstandenen Christus selbst, der ja in seiner Person das alles „für den Menschen“ ist. Der Gedanke der personalen Christugemeinschaft, die das Taufsakra-

ment begründet, findet sich hier ausgesprochen. Die Heilswirkung des Auferstandenen wird in den letzten vier Wendungen noch einmal besonders hervorgehoben: Er führt die Glaubenden zum Himmel empor; sie sollen also „dort sein, wo auch ich bin“ (Joh 14, 3). „Dort“ läßt er sie auferstehen; hat Meliton dabei an eine himmlische Auferstehung gedacht? Das wäre schon möglich, nachdem er sich ja auch das Paradies in den oberen Regionen gelegen dachte: der von Christus auferweckte „Mensch“ käme dann wieder ins Paradies zurück. Hier könnte ein „gnostisches Weltbild“ im Hintergrund stehen⁶⁴. Ungeachtet des Weltbildes ist der Grundgedanke festzuhalten: Der Auferstandene ist Grund der Auferstehung der Glaubenden. Ihnen zeigt Christus „den Vater von Ewigkeit“ (vgl. dagegen Joh 14, 8 ff.); bereits jetzt? oder auch erst „im Himmel“⁶⁵? Zum Abschluß dieser Reihe heißt es noch einmal: „Ich lasse euch auferstehen durch meine Rechte“: Es ist die Vollmacht des Auferstandenen, die die Auferstehung der Glaubenden bewirkt.

Bei dem nun folgenden Abschnitt (104) sind die Anspielungen auf das Glaubensbekenntnis nicht zu übersehen, er hat überhaupt stark „bekenntnishaften“ Charakter. Es werden genannt: Die Schöpfung von Himmel und Erde; die Erschaffung des Menschen; die Ankündigung durch „das Gesetz und die Propheten“ (vgl. Joh 1, 45); die Geburt aus der Jungfrau („der durch eine Jungfrau Fleisch wurde“, *sarkotheis*); dann: Kreuzigung, Begräbnis, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters; Christi Herrschaft: „der alle Gewalt hat, zu richten und zu retten“. Der Abschnitt schließt mit dem Bekenntnis: „Durch den der Vater alles gemacht hat, vom Anfang bis in die Äonen.“ In

64 Das ist offenbar eine andere Wendung, als sie bei Joh vorliegt; nach Joh 5, 28 f.; 6, 40. 54, erfolgt die Auferweckung „am Jüngsten Tag“, obschon der Glaubende bereits jetzt das „Leben“ besitzt.

65 Es läßt sich, bei aller Nähe Melitons zum Johannes-Evangelium, doch nicht verkennen, daß er theologisch oft hinter Johannes zurückbleibt. Die joh. Aussagen sind in ihrem inneren Zusammenhang viel genauer und konsequenter durchdacht und formuliert. Das sollte man nicht übersehen.

diesem Bekenntnis sind die Grundelemente des Apostolicums enthalten⁶⁶. Es fällt besonders auf, daß dieses Bekenntnis nicht trinitarisch gegliedert ist, sondern eine durchgehende christologische Struktur besitzt, die durch den Schlußsatz noch herausgehoben wird. Es ist ein „Christus-Bekenntnis“. Allerdings könnte es auch sein, daß Meliton hier das Glaubensbekenntnis (wohl das Tauf-Symbol der Gemeinde zu Sardes) in einer leicht paraphrasierten Form wiedergibt, also nicht wörtlich zitiert. Wenn man von B. Lohse herkommt, ist weiterhin das Fehlen eines Hinweises auf die bevorstehende Wiederkunft Christi auffällig; höchstens in der Formulierung: „der alle Gewalt hat, zu richten und zu retten“ könnte man einen solchen Hinweis erblicken. Ganz sicher ist das nicht; denn die Formulierung kann auch präsentisch verstanden werden (vgl. den Anklang an den „Taufbefehl“ Mt 28, 18–20). Übrigens stimmt das „Bekenntnis“ ziemlich genau mit dem Aufbau des zweiten Hauptteiles der Homilie überein. Hat Meliton hier seine Homilie noch einmal zusammengefaßt? Oder liegt das Bekenntnis dem Aufbau seiner Homilie zugrunde? Das zweite ist wohl wahrscheinlicher: das Glaubensbekenntnis war der Rahmen für die Homilie! Aus dem Bekenntnis ist die Theologie herausgewachsen⁶⁷.

Auch hier steht, wie im ganzen Schlußabschnitt, die Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Kyrios beherrschend im

66 Zu den alten Formeln des Apostolicums vgl. Denz-Rahner, 1 ff.; bes. 9, „forma orientalis“. Die Übereinstimmung besteht vor allem mit 2–7 der *forma orientalis*.

67 Auch bei Irenäus, *Demonstratio* (Franz. Übersetzung v. L. M. Froidevaux SC 62, Paris 1959) geschieht die „systematische“ Entfaltung der Theologie an Hand des Glaubensbekenntnisses. Der Grundstamm des christlichen Credo ist aber wohl das Auferstehungsbekenntnis (vgl. 1 Kor 15, 1 ff.). Dann ergäbe sich: christlicher Glaube und christliche Theologie sind ganz wesentlich „Osterglaube“ und „österliche Theologie“. Das „theologische System“, das wir heute kennen und das der Dogmatik gewöhnlich zugrunde liegt, ist aus dem Bekenntnis herausgewachsen und nichts anderes als dessen systematische Entfaltung und Ausarbeitung. Vielleicht ließen sich daran manche fruchtbaren Überlegungen knüpfen.

Vordergrund. Der christliche Glaube an die bereits geschehene Auferstehung Christi läßt das in Christus schon realisierte Heil weit gewichtiger erscheinen als die noch ausstehende Zukunft. Das bedeutet ein außerordentlich starkes Argument gegen eine allzustarke Betonung der eschatologischen „Naherwartung“, und erst recht gegen den Versuch, aus der Naherwartungsproblematik bzw. aus der ausgebliebenen Parusie die gesamte altkirchliche Theologie erklären zu wollen⁶⁸. Von einer großen Krise, die besonders im 2. Jahrhundert die Kirche wegen der ausgebliebenen Parusie erschüttert haben soll, ist in unserer Passa-Homilie, in der sich ein ungebrochenes Glaubensbewußtsein überzeugend ausspricht, nicht das geringste zu bemerken. Wir erfahren auch, warum diese These nicht stimmen kann: Weil durch den Glauben an Christi Auferstehung das bereits gewirkte und gegenwärtige Heil in den Mittelpunkt gerückt war. Viel eher könnte man sagen, daß die Gegenwart des Auferstandenen bereits der siegreiche Anfang seiner Parusie ist. Der Herr ist bereits bei seiner Gemeinde, und darin hat sie das sichere Unterpfand für sein dereinstiges Kommen.

Die Homilie schließt mit einer christologischen Aussagenreihe ab. „Dieser“ ist „Alpha und Omega“ (vgl. Apk 1, 7. 17), Anfang und Ende; Er ist der Messias (der Christus), der König. Er ist „Jesus“, diese schlichte Namensnennung, die sich vielleicht gegen eine gnostische Trennung von „Jesus“ und „Christus“ richtet, sticht in diesem Zusammenhang besonders hervor, der Auferstandene ist kein anderer als der geschichtliche Jesus von Nazareth. Er ist Heerführer und Kyrios. Es folgt noch: „Er trägt den Vater und wird vom Vater getragen“, wohl eine Umschreibung des johanneischen „Ich im Vater und der Vater in Mir“ (Joh 14, 10), die zwar sprachlich schön ist, aber leider auch wieder die etwas unglückliche Hand unseres Mystagogen in bezug auf die Trini-

⁶⁸ So vor allem M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 2. Aufl., Bern-Tübingen 1954; gek. Ausgabe Stuttgart 1959. Das umfangreiche Werk ist leider eine in seinen Grundthesen völlig unhaltbare Konstruktion, die durch die Passa-Homilie restlos erledigt sein dürfte.

tätslehre erkennen läßt. Mit der feierlichen Doxologie: „Ihm sei die Herrlichkeit und die Kraft in die Äonen, Amen“, schließt die Homilie. Auf dem Manuskripttext folgt noch die Unterschrift: Meliton, vom Passa. Dazu die schöne Bitte des Abschreibers: „Friede sei dem Schreiber und dem Leser und denen, die den Herrn lieben in Einfalt des Herzens“, die nun über die Jahrhunderte zu uns herüberklingt und damit zum Zeichen jener großen, umspannenden Gemeinschaft wird, die der Auferstandene grundgelegt hat.

Der christliche Glaube, wie ihn Meliton hier bezeugt, ist zuletzt nichts anderes als die Begegnung des Menschen mit DIESEM. Wenn, wie mit guten Gründen zu vermuten steht, anschließend die Taufe gefeiert wurde, dann erfuhren die in das neue Mysterium Einzuweihenden die Gnadenkraft des christlichen Passa an sich selbst. Und in der sicher darauffolgenden Eucharistiefeier, die wohl noch mit der Agape verbunden war, schmeckte man die „Kräfte des kommenden Äons“ (Hebr 6, 5), so daß bei der sakramentalen Feier in dichtester Wirklichkeit noch einmal alles zusammenklang, was der Bischof von Sardes seiner Gemeinde im deutenden, hinführenden Wort vom Mysterium des Passa, des Herrenleidens und der seligen Auferstehung erschlossen hatte.

Meliton

Vom Passa

A. EINLEITUNG UND ANGABE DES THEMAS

- 1 Der Bericht der Schrift vom Auszug der Hebräer wurde
verlesen und die Worte des Mysteriums wurden verkündet,
wie das Lamm geschlachtet wird *zum Ganzen:*
und wie das Volk gerettet wird. *Ex 11, 1—14, 22*

B. DAS MYSTERIUM DES PASSA

- 2 Nun begreift also, Geliebte,
wie neu und wie alt, *vgl. Mt 13, 52*
wie ewig und augenblickshaft,
wie vergänglich und unvergänglich,
wie sterblich und unsterblich es ist,
das Mysterium des Passa.
- 3 Alt nach dem Gesetz,
neu nach dem Wort, *vgl. Job 1, 17*
augenblickshaft nach dem Vorbild¹, *(2 Kor 3, 1—18)*
ewig nach der Gnade;
vergänglich durch die Schlachtung des Schafes,
unvergänglich durch das Leben des Herrn;
sterblich durch das Grab in der Erde,
unsterblich durch die Auferstehung von den Toten.
- 4 Alt ist das Gesetz,
neu das Wort;
augenblickshaft das Vorbild,
ewig die Gnade;
vergänglich das Schaf,
unvergänglich der Herr, *vgl. Job 19, 33 f. 36;*
der, wie das Lamm, nicht gebrochen wurde, *Ex 12, 46*
sondern auferstand als Gott.

1 A: Gnade.

Er wurde wie ein Schaf zur Schlachtung geführt, *Is 53, 7*
aber ein Schaf war er nicht;
und wie ein stummes Lamm,
aber er war auch kein Lamm.
Denn das Eine geschah (als) Vorbild,
das Andere ward als Wahrheit erfunden.
5 Denn an die Stelle des Lammes trat Gott
und an die Stelle des Schafes ein Mensch,
in dem Menschen aber Christus, *vgl. 1 Kor 8, 6; Gal 3, 28*
der (in sich) das All umfaßt. *Eph 4, 10; Kol 1, 15—17; 3, 11*
Hb 1, 3
6 Denn wirklich,
die Schlachtung des Schafes
und die Feier des Passa
und die Schrift des Gesetzes
ist in Christus enthalten,
um dessentwillen alles im alten Gesetze geschah,
um wieviel mehr in dem neuen Wort!
7 Denn das Gesetz wurde zum Wort
und das Alte ward neu, *2 Kor 3, 6—9; 5, 17;*
hervorgehend aus Sion und Jerusalem, *Is 2, 3; Mi 4, 2*
und das Gebot wurde zur Gnade,
das Vorbild zur Wahrheit,
das Lamm zum Sohn,
das Schaf zum Menschen,
der Mensch zu Gott. *vgl. Mt 1, 18—25;*
Lk 1, 32; 2, 7
8 Als Sohn wurde er geboren
als Lamm hinausgeführt,
als Schaf geschlachtet
und als Mensch begraben; *1 Kor 15, 4*
von den Toten erstand er als Gott
von Natur Gott seiend und Mensch.
9 Er ist das All:
Gemäß seinem Richten (ist er) Gesetz,
gemäß seinem Lehren Wort,
gemäß seinem Retten Gnade,
gemäß seinem Zeugen Vater,

gemäß seinem Gezeugtsein Sohn,
gemäß seinem Leiden Schaf,
gemäß seinem Begrabenwerden Mensch,
gemäß seiner Auferstehung Gott.
10 Das ist JESUS CHRISTUS,
dem die Ehre sei in (die Äonen), Amen.

Gott, Licht

C. DAS ALTTESTAMENTLICHE PASSA ALS TYPOS

a) Der alttestamentliche Bericht Exodus 12

- 11 Dieses ist das Mysterium des Passa,
wie im Gesetz geschrieben steht,
wie es vor kurzem vorgelesen wurde.
Ich werde jetzt auslegen die Worte der Schrift,
wie Gott dem Moses in Ägypten gebot,
als er beschlossen hatte,
den Pharao unter Qualen zu versetzen,
Israel dagegen aus der Qual zu erlösen durch die Hand
des Moses.
- 12 Denn siehe, so sprach er, *Ex 12, 1 ff.*
du sollst nehmen ein fleckenloses *Ex 12, 5*
und fehlerloses Lamm *(1 Petr 2, 19)*
du sollst es gegen Abend schlachten *Ex 12, 6*
mit den Söhnen Israels
und bei Nacht sollt ihr es essen in Eile *Ex 12, 11*
und ein Gebein sollt ihr an ihm nicht brechen; *Ex 12, 46*
- 13 so, heißt es, sollst du tun,
in einer Nacht sollt ihr es essen *Ex 12, 3 f.*
nach Familie und Haus,
eure Lenden gegürtet
und Stäbe in euren Händen,
denn es ist Passa des Herrn,
ein ewiges Gedächtnis den Söhnen Israels. *Ex 12, 14*

- 14 Dann sollt ihr das Blut des Schafes nehmen *Ex 12, 7*
 und die Außentüren eurer Häuser bestreichen,
 ihr sollt das Zeichen des Blutes auf die Pfosten am Eingang
 auftragen,
 um den Engel zu verscheuchen.
 Denn siehe, ich will Ägypten schlagen *Ex 12, 12 f. 27*
 und in einer Nacht soll es kinderlos werden,
 von Vieh bis Mensch.
- 15 Dann schlachtete Moses das Schaf
 und vollbrachte bei Nacht das Mysterium
 mit den Söhnen Israels;
 er besiegelte die Türen der Häuser
 zum Schutze des Volkes und zur Abwehr des Engels.
- 16 Wenn nun aber das Lamm geschlachtet wird
 und das Passa genossen wird
 und das Mysterium vollbracht wird
 und das Volk fröhlich wird,
 und Israel versiegelt wird,
 dann kommt der Engel, um Ägypten zu schlagen,
 das in das Mysterium nicht eingeweiht ist,
 das am Passa nicht teilhat,
 das nicht mit dem Blute versiegelt ist,
 das nicht geschützt ist mit dem Geist,
 das feindselige,
 das ungläubige.
- 17 In einer einzigen Nacht *Ex 12, 29 ff.*
 schlug er sie, machte sie kinderlos.
 Denn als der Engel durch Israel ging,
 sah er es als versiegelt mit dem Blute des Schafes;
 dann kam er nach Ägypten
 und machte durch Leid
 den halstarrigen Pharao gefügig;
 nicht ihn nur kleidete er in ein Trauerkleid,
 in ein zerrissenes Obergewand,
 sondern ganz Ägypten (war) zerrissen,
 voll Trauer über seine Erstgeborenen.

- 18 Ganz Ägypten war in Mühsal und Plagen versetzt,
 in Tränen und in Wehklagen;
 es kam zum Pharao voll Trauer,
 nicht nur dem Ansehen nach,
 sondern auch in der Seele,
 nicht nur mit zerrissener Kleidung,
 sondern auch die hegenden Brüste (zerrissen).
- 19 Jetzt konnte man ein neues Schauspiel sehen:
 hier solche, die sich (an die Brust) schlugen,
 dort andere, die wehklagten,
 in ihrer Mitte den Pharao in Sack und Asche sitzend,
 eingehüllt in die dichteste² Finsternis *Sap 17, 5—20*
 wie in ein Trauergewand,
 umgeben von ganz Ägypten
 wie von einem Trauerkleid.
- 20 Denn Ägypten umhüllte den Pharao
 wie ein Überwurf aus Wehklage.
 Ein solches Obergewand hatte man für den Leib
 des Tyrannen gewebt;
 ein solches Kleid hatte dem hartnäckigen Pharao
 übergeworfen
 der Engel der Gerechtigkeit:
 bitteren Schmerz,
 dichteste Finsternis
 und Kinderlosigkeit.
 Und er wütete gegen seine (Ägyptens) Erstgeborenen,
 denn schnell und unersättlich
 war der Tod der Erstgeborenen.
- 21 Ein neues Siegeszeichen war zu sehen
 über den in einem einzigen Augenblick gefallenen Toten.
 und was sich da wendete und fiel,
 wurde ein Fraß des Todes.
- 22 Wenn ihr diese neue Geschichte hört,
 seid ihr voll Staunen.

2 wörtl.: „fühlbare Finsternis“.

- Denn solches umgab die Ägypter:
langandauernde Nacht
und dichteste Finsternis
und handgreiflicher Tod
ein würgender Engel
und ein Hades,
der ihre Erstgeborenen verschlang.
- 23 Doch was noch viel neuartiger und schrecklicher ist,
sollt ihr (nun) hören.
In dieser greifbaren Finsternis
war der ungreifbare Tod verborgen.
Die unglückseligen Ägypter fühlten zwar die Finsternis,
aber der kundige Tod
griff die Erstgeborenen der Ägypter
wie es der Engel befahl.
- 24 Wenn einer nun mit der Finsternis in Berührung kam,
wurde er von dem Engel hinausgeführt;
wenn ein Erstgeborener mit der Hand einen finsternen
Körper umfaßte,
stieß er, in der Seele erschrocken,
einen erbarmenswürdigen und schrecklichen Schrei aus:
Wen hat meine Rechte ergriffen?
Wen fürchtet meine Seele?
Welche Finsternis umfaßt meinen ganzen Leib?
Ist es der Vater? – er helfe!
Ist es die Mutter? – sie habe Mitleid!
Ist es der Bruder? – er rede mir zu!
Ist es ein Freund? – er stehe mir bei!
Ist es ein Feind? – er entferne sich:
denn ein Erstgeborener bin ich!
- 25 Aber ehe noch der Erstgeborene verstummte,
hatte ihn das große Schweigen ergriffen
und sprach zu ihm:
Erstgeborener, du gehörst mir,
ich bin dir zubestimmt,
ich, das Schweigen des Todes.

- 26 Ein anderer Erstgeborener,
da er die Beseitigung der Erstgeborenen erkannte,
verleugnete sich selbst,
damit er nicht bitterlich stürbe:
Ich bin kein Erstgeborener,
ich wurde als dritte Frucht geboren!
Er aber (der Tod, bzw. der Todesengel),
der nicht getäuscht werden konnte,
klammerte sich an dem Erstgeborenen fest
und dieser fiel schweigend kopfüber.
Unter einem einzigen Schlag
ging die erstgeborene Frucht der Ägypter zugrunde,
die erste Saat,
der zuerst Geborene,
der Ersehnte,
der Auserwählte,
er wurde niedergestreckt;
nicht nur der (Erstgeborene) der Menschen,
sondern auch der der unvernünftigen Lebewesen.
- 27 Auf den Triften des Landes
hörte man das Gebrüll
des über seine Jungen klagenden Viehes,
das der Kuh über ihr Kälbchen,
das der Stute über ihr Fohlen,
und die anderen Tiere alle,
die niederkommen und säugen,
sie klagten bitter und erbarmenswert
über ihre erstgeborene Frucht.
- 28 Seufzen und Wehklagen erhob sich
über den Untergang der Menschen,
über die toten Erstgeborenen;
denn ganz Ägypten war verpestet
durch die unbegrabenen Leichen.
- 29 Bei den Ägyptern war ein schreckliches Schauspiel
zu sehen:
Mütter mit ungeordneten Haaren,

- Väter mit verstörtem Sinn,
 die in ägyptischer Sprache fürchterliche Klageschreie
 ausstießen:
 Unglückselige wir,
 kinderlos wurden wir
 auf einen Schlag,
 ledig unserer erstgeborenen Frucht!
 Sie schlugen sich auf die Brust!
 sie klatschten laut mit den Händen
 über das Dahinscheiden der Toten.
- 30 Das ist das Unglück, das Ägypten traf:
 es hatte es plötzlich kinderlos gemacht.
 Israel aber blieb verwahrt
 durch die Schlachtung des Schafes
 und es wurde erleuchtet
 durch das vergossene Blut
 und der Tod des Schafes
 wurde als Schutzwall für das Volk erfunden.

b) Das „Mysterium“ des alttestamentlichen Berichtes

- 31 O unsägliches Mysterium!
 Die Schlachtung des Schafes
 wurde als die Rettung des Volkes erfunden,
 und der Tod des Schafes
 wurde des Volkes Leben
 und das Blut
 schreckte den Würgeengel ab.
- 32 Sage mir, Engel,
 wovor schrakst du zurück?
 Vor der Schlachtung des Schafes,
 oder vor dem Leben des Herrn?
 Vor dem Tod des Schafes,
 oder vor dem Vorbild des Herrn?
 Vor dem Blut des Schafes,
 oder vor dem Geist des Herrn?

- 33 Offensichtlich warst du erschrocken,
 weil du das Mysterium des Herrn
 in dem Schaf geschehen sahst,
 das Leben des Herrn
 in der Schlachtung des Schafes,
 das Vorbild des Herrn
 in dem Tod des Schafes;
 darum schlugst du Israel nicht,
 sondern machtest nur Ägypten kinderlos.
- 34 Was ist das für ein neues Mysterium?
 Ägypten wird geschlagen zum Verderben,
 Israel wird behütet zum Heil!

D. VORBILD (TYPOS) — WAHRHEIT (ALÉTHEIA)

- Höret die Kraft des Mysteriums:
- 35 Nichts wäre, Geliebte,
 das Berichtete und Geschehene
 außerhalb des Sinnbildes und des (göttlichen) Vorsatzes:
 Alles, was geschieht und was man liest,
 gehört dem Gleichnis zu.
 Das Gelesene (ist) Gleichnis,
 das Geschehene (ist) Vorbild,
 damit das Geschehene durch das Vorbild gezeigt
 und das Gelesene durch das Gleichnis erhellt würde.
- 36 Ohne Vorbild wird kein Werk errichtet.
 Oder wird nicht das Zukünftige
 durch das vorzeichnende Bild geschaut?
 Um des Zukünftigen willen entsteht das Vorbild,
 aus Wachs, aus Lehm oder aus Holz,
 damit das Zukünftige, das errichtet werden soll,
 als an Größe überragender,
 als an Kraft mächtiger,
 als an Ansehen schöner,

- als in der Ausstattung reicher
geschaut würde
durch das kleine und vergängliche Vorbild.
- 37 Wenn nun aber aufgerichtet wird,
worauf das Vorbild (hinwies),
dann wird das, was das Bild
des Kommenden trug, *vgl. Röm 5, 14;
Kol 2, 17; Hebr 10, 1*
als nicht mehr brauchbar abgelöst;
denn auf das, was wahr ist von Wesen,
ist das, was dessen Bild war, übergegangen.
Das, was einst wertvoll war, wird wertlos,
wenn das wesenhaft Wertvolle offenbar wird.
- 38 Denn Jeglichem ist seine Zeit beschieden³. *vgl. Pr 3, 1—8*
Du begehrt dieses Vorbild,
weil du in ihm das Bild des Kommenden erblickst.
Du besorgst den Stoff für das Vorbild,
du begehrt dieses um jenes willen,
das einmal aus ihm errichtet werden soll.
Du führst das Werk aus:
dieses allein begehrt du,
dieses allein liebst du,
in ihm siehst du das Vorbild,
den Stoff
und die Wahrheit.
- 39 Wie es sich nun mit den vergänglichen Gleichnissen
verhält,
so auch mit den unvergänglichen;
wie mit den irdischen Dingen, *vgl. Joh 3, 12*
so auch mit den himmlischen Dingen.
Denn so wurde auch des Herren Heil und Wahrheit
in dem Volke (Israel) vorgebildet
und die Lehren des Evangeliums
wurden vom Gesetz vorherverkündet.

3 A: Das Vorbild hat seine Zeit, das Stoffliche hat seine Zeit, du machst das Vorbild der Wahrheit.

- 40 So wurde das Volk (Israel) zum Vorbild einer Absicht,
und das Gesetz zur Schrift eines Gleichnisses:
Das Evangelium ist die Auslegung des Gesetzes
und seine Fülle, *vgl. Mt 5, 17 ff.
Röm 10, 4; 13, 10;
1 Tim 3, 15*
und die Kirche die Stätte der Wahrheit.
- 41 Das Vorbild besaß seinen Wert
vor der Wahrheit,
und das Gleichnis war bewundernswert
vor der Auslegung;
das bedeutet:
Das Volk (Israel) war wertvoll,
bevor die Kirche erstand,
und das Gesetz war bewundernswert, *vgl. Joh 1, 17*
bevor das Evangelium aufstrahlte.
- 42 Doch seit die Kirche erstand
und das Evangelium vorgelegt wurde,
wurde das Vorbild entwertet
und übergab seine Kraft an die Wahrheit;
und das Gesetz wurde erfüllt *vgl. Röm 8, 4*
und übergab seine Kraft an das Evangelium,
wie das Vorbild entwertet wird
und das Bild dem wesenhaft Wahren übergibt,
und wie das Gleichnis entwertet wird
durch das Aufleuchten der Auslegung.
- 43 So auch wurde das Gesetz erfüllt
durch das Aufleuchten des Evangeliums, *vgl. 2 Kor 4, 4 ff.*
und das Volk (Israel) wurde entwertet
durch das Erstehen der Kirche,
und das Vorbild wurde aufgelöst
durch die Erscheinung des Herrn.
Und heute ist das, was einst wertvoll war,
wertlos geworden
durch die Offenbarung des wesenhaft Wertvollen.
- 44 Denn wertvoll war einst die Schlachtung des Schafes,
nun ist sie wertlos wegen des Lebens des Herrn.
Wertvoll war der Tod des Schafes,

nun ist er wertlos wegen des Heiles des Herrn.
 Wertvoll war einst das Blut des Schafes,
 nun ist es wertlos wegen des Geistes des Herrn.
 Wertvoll war einst das stumme Lamm,
 nun ist es wertlos wegen des schuldlosen Sohnes.
 Wertvoll war der Tempel unten,
 nun ist er wertlos wegen des Christus droben.

- 45 Wertvoll war das untere Jerusalem,
 nun ist es wertlos wegen des
 oberen Jerusalem. *vgl. Gal 4, 25—28;
 Hbr 12, 22; Apk 21, 2 ff.*
 Wertvoll war das begrenzte Erbe,
 nun ist es wertlos wegen der weiten Gnade.
 Nicht an einem einzigen Ort,
 noch auf einen kleinen Raum
 wurde die Herrlichkeit Gottes eingesetzt,
 sondern auf alle Grenzen der bewohnten Erde
 wurde seine Gnade ausgegossen.
 Dort hat der allherrsche Gott sein Zelt errichtet
 durch Jesus Christus,
 dem die Ehre sei in die Äonen, Amen.

E. DAS NEUTESTAMENTLICHE PASSA-MYSTERIUM

- 46 Ihr habt nun die Darlegung des Vorbildes
 und seiner Entsprechung gehört;
 nun hört auch die Darstellung des Mysteriums!

a) Passa und Passion

Was ist das Passa?
 Der Name ist nach dem Ereignis genannt:
 „Passa halten“ kommt von der „Passion“.
 So lerne denn, wer der Leidende ist
 und wer der mit dem Leidenden Mitleidende,

- 47 und warum der Herr auf Erden anwesend ist,
 damit man,
 nachdem man den Leidenden angezogen hat,
 er uns in Himmelshöhen hinaufreißt.

b) Adams Erschaffung und Fall. Die Sünde

Im Anfang, *Gen 1, 1 ff.; 2, 4b ff.*
 als Gott den Himmel und die Erde machte
 und alles, was in ihnen ist,
 bildete er durch das Wort *Gen 1, 26; 2, 7;
 Job 1, 3*
 aus Erde den Menschen
 und diese Gestalt teilte er (seinem) Anhauch mit.
 Diesen setzte er in das Paradies
 gegen Osten in Eden, *Gen 2, 8*
 dort sollte er glücklich leben.
 Dieses Gesetz gab er ihm durch das Gebot: *Gen 2, 16*
 Von jedem Baum kannst du zu deiner Sättigung essen,
 aber von dem Baum, der Gutes und Böses kennt,
 darfst du nicht essen;
 denn des Tags, da du davon issest,
 mußt du des Todes sterben.

- 48 Der Mensch aber, *Gen 3, 1—19*
 von Natur aus aufnahmefähig für Gutes als auch für Böses
 wie eine Ackerfurche für zweierlei Samen,
 nahm auf einen feindlichen und gierigen Rat;
 er griff nach dem Baum,
 übertrat das Gebot
 und wurde Gott ungehorsam.
 Er wurde hinausgeworfen in diese Welt,
 wie ein Verurteilter ins Gefängnis.

c) Adams Erbe: Die Herrschaft der Sünde

- 49 Dieser aber,
 nachdem er sehr zahlreich und alt geworden war,

dadurch, daß er vom Baume gekostet
und sich ausgebreitet hatte auf Erden –
von ihm wurde ein Erbe hinterlassen seinen Kindern;
er hinterließ nämlich seinen Kindern
als Erbe

*vgl. zum Ganzen
Röm 1, 21–32*

nicht Züchtigkeit, sondern Unzucht;
nicht Unvergänglichkeit, sondern Vergängnis;
nicht Ehre, sondern Unehre;
nicht Freiheit, sondern Knechtschaft;
nicht Königsherrschaft, sondern Tyrannei;
nicht Leben, sondern Tod;
nicht Heil, sondern Verderben.

- 50 Unerhört und schrecklich
wurde auf Erden das Verderben der Menschen.
Dieses nämlich fiel ihnen zu:
Von der tyrannischen Sünde wurden sie unterjocht
und wurden in die Wogen der Begierden geführt,
in die sie von den unersättlichen Lüsten hineingetaucht
wurden
durch Ehebruch,
durch Hurerei,
durch Schwelgerei,
durch Geiz,
durch Morden,
durch Blutschuld,
durch Tyrannei der Schlechtigkeit,
durch Tyrannei der Gesetzlosigkeit;
- 51 der Vater zog gegen den Sohn den Dolch
und der Sohn legte Hand an den Vater;
und der Frevler schlug die nährenden Brüste,
und Bruder tötete den Bruder,
und Gast tat dem Gaste Unrecht
und Freund mordete den Freund
und Mensch schlachtete den Menschen
mit tyrannischer Rechten hin;

Gen 4, 1 ff.

- 52 alle waren sie
entweder Menschenmörder
oder Brudermörder
auf Erden geworden.
Aber noch schlimmere und schrecklichere Dinge
wurden erfunden:
Ein Vater legte Hand an sein eigenes,
von ihm gezeugtes Fleisch;
eine Mutter legte Hand an jene,
die sie mit ihren Brüsten genährt;
sie vergrub die Frucht ihres Schoßes im Schoße
und die unglückliche Mutter wurde ein schreckliches Grab,
da sie das Kind verschlang,
das sie getragen hatte.
- 53 Doch zu alledem
wurde noch viel Ungeheuerlicheres
und Schrecklicheres und Zügelloseres
unter den Menschen gefunden.
Der Vater hatte Umgang mit der Tochter
und der Sohn mit der Mutter
und der Bruder mit der Schwester
und der Mann mit dem Manne
und jeder trieb es mit der Frau seines Nächsten.
- 54 Darüber frohlockte die Sünde,
die, als die Mithelferin des Todes
vor diesem in die Menschenseelen einzog
und ihm die Leiber der Toten als Nahrung zubereitete.
Auf jede Seele prägte die Sünde ihre Spur,
und denen sie sie eingepägt hatte,
die mußten sterben.
- 55 Alles Fleisch unterlag auf solche Weise der Sünde
und jeder Leib dem Tod
und jede Seele wurde aus ihrer fleischlichen Wohnung
vertrieben;
das aus der Erde Genommene
löste sich wieder in Erde auf

*Joh 8, 44
1 Joh 3, 12*

vgl. Gen 3, 19

und das von Gott Gegebene
 wurde in der Unterwelt eingeschlossen;
 und Auflösung fand statt der schönen Verbindung,
 und der wohlgefügte Leib wurde zerstückt.
 56 Es wurde nämlich der Mensch durch den Tod geteilt.
 Denn neues Unglück und Gefangenschaft
 hatten ihn umzingelt,
 und wie ein Kriegsgefangener
 wurde er unter dem Schatten des
 Todes festgehalten;
 so lag da vereinsamt
 des Vaters Bild.
 Aus diesem Grunde also
 wurde das Mysterium des Passa
 am Leibe des Herrn vollbracht.

*vgl. Jb 3, 5; 12, 22;
 24, 17; 28, 3;
 Pss 23, 4; 44, 19;
 Is 9, 2; Lk 1, 79*

d) Die prophetische Vorherverkündigung

57 Es hatte aber der Herr
 seine Leiden vorausgeordnet
 in den Patriarchen,
 in den Propheten
 und in dem ganzen Volke,
 sie durch das Gesetz und die Propheten eingepägt;
 das, was sich in der Zukunft
 auf neue und großartige Weise ereignen sollte,
 das wurde von langer Hand vorbereitet,
 damit, wenn es geschähe,
 es Glauben finde,
 indem es als seit langem vorgebildet geschaut würde.
 58 So findet auch das Mysterium des Herrn,
 da es als seit langem vorbereitet geschaut wird,
 heute, wo es vollbracht ist,
 Glauben,
 obschon es von den Menschen für neu gehalten wird.
 Denn alt ist und neu

das Mysterium des Herrn;
 alt nach dem Vorbild,
 neu nach der Gnade.
 Wenn du aber auf dieses Vorbild blickst,
 siehst du die Wahrheit durch die Erfüllung.
 59 Wenn du das Mysterium des Herrn erblicken willst,
 dann sieh auf Abel, der ebenso getötet wurde, *Gen 4, 1—16*
 auf Isaak, der ebenso gebunden wurde, *Gen 22, 1—19*
 auf Joseph, der ebenso verkauft wurde, *Gen 37, 12—30*
 auf Moses, der ebenso ausgesetzt wurde, *Ex 2, 1—4*
 auf David, der ebenso verfolgt wurde, *1 Sam 19, 9 ff.*
 auf die Propheten, die ebenso
 um Christi willen
 litten.
 60 Blicke auch
 auf das in Ägypten geschlachtete Lamm,
 das Ägypten schlug
 und Israel rettete durch sein Blut.
 61 Durch die prophetische Stimme
 ist das Mysterium des Herrn vorherverkündet;
 denn Moses sprach zum Volke: *Dtn 28, 66*
 „Und ihr werdet sehen
 euer Leben aufgehängt vor euren Augen
 Tag und Nacht
 und ihr werdet nicht glauben
 an euer Leben.“
 62 David aber sprach: *Ps 2, 1—2*
 „Warum erzittern die Nationen
 und sinnen Eitles die Völker?
 Es erhoben sich die Könige der Erde
 und die Fürsten schlossen sich zusammen
 gegen den Herrn und seinen Gesalbten.“ *vgl. Apg 4, 25—28*
 63 Jeremias aber: *Jer 11, 19*
 „Ich bin wie ein schuldloses Lamm,
 das man zum Schlachten führt;
 es ratschlagten gegen mich die Übeltäter und sprachen:

Auf, laßt uns Holz in sein Brot mischen
und ihn ausrotten aus dem Land der Lebendigen,
und seines Namens werde nicht mehr gedacht.“

64 Und Isaias: Is 53, 7—8

„Wie ein Schaf ward er zur Schlachtung geführt
und wie ein stummes Lamm vor seinem Scherer,
so öffnete er seinen Mund nicht.

Wer wird sein Geschlecht verkünden?“

65 Noch vieles andere wurde von vielen Propheten verkündet
über das Mysterium des Passa,
welches Christus ist,
dem die Ehre sei in die Aonen, Amen.

e) Jesus Christus das Passa unseres Heiles

66 Dieser kam vom Himmel auf die Erde
um des (Menschen) willen, der litt,
und indem er diesen selbst anzog
durch Maria die Jungfrau,
und so als Mensch erschienen
nahm er auf sich die Leiden des Leidenden
durch seinen leidensfähigen Leib,
und so zerstörte er die Leiden des Fleisches.
Durch sein Pneuma, das nicht sterben konnte,
tötete er den menschenmordenden Tod.

67 Er ist es,
der wie ein Lamm abgeführt
und wie ein Schaf geschlachtet wurde;
er befreite uns von der Dienstbarkeit des Kosmos
wie aus dem Lande Ägypten,
er löste uns aus der Knechtschaft des Teufels
wie aus der Hand des Pharao
und er versiegelte unsere Seelen mit seinem Blut⁴.

4 A: und er versiegelte unsere Seelen mit seinem Geist, und die Glieder unseres Leibes mit seinem eigenen Blut.

68 Dieser ist es,
der sich hüllte in den Tod der Schmach
und den Teufel in Trauer versetzte
wie Moses den Pharao.

Dieser ist es,
der die Gesetzlosigkeit schlug
und die Ungerechtigkeit kinderlos machte
wie Moses Ägypten.

Dieser ist es,
der uns entriß *vgl Kol 1, 13 ff.*
aus der Knechtschaft in die Freiheit,
aus der Finsternis in das Licht, *Kol 1, 13*
aus dem Tod in das Leben, *Joh 5, 24; 1 Joh 3, 14*
aus der Tyrannei in das ewige Reich⁵.

69 Dieser ist
das Passa unseres Heiles.
Dieser ist es,
der in vielen vielerlei ertrug.

Dieser ist es,
der in Abel getötet wurde,
in Isaak gebunden wurde,
in Joseph verkauft wurde,
in Moses ausgesetzt wurde⁶,
in David verfolgt wurde,
in den Propheten verachtet wurde.

70 Dieser ist es,
der in der Jungfrau Fleisch wurde,
der am Holze aufgehängt wurde, *vgl. Gal 3, 13*
in der Erde begraben wurde
und von den Toten auferstand,
der in die Himmelshöhen aufgenommen
wurde. *Apg 1, 11;*
vgl. 1 Tim 3, 16

5 A: der uns zu einem neuen Priestertum machte, zu einem ewigen Eigentumsvolk (1 Ptr 2, 9; Apk 1, 6).

6 A: in dem das Lamm geschlachtet wurde.

71 Dieser ist
das Lamm, das stumme;
dieser ist
das Lamm, das getötet wurde;
dieser ist es,
der aus Maria, dem schönen Mutterschaf,
geboren wurde;
dieser ist es,
der aus der Herde herausgenommen
und zur Schlachtung geführt wurde.
Am Abend wurde er geschlachtet
und bei Nacht begraben;
der an dem Holze nicht zerbrochen wurde, *Joh 19 32 ff.*
der in der Erde sich nicht auflöste,
der von den Toten auferstand
und der den Menschen aus der Tiefe des Grabes
erstehen ließ.

f) *Christi Tod und Israel*

72 Dieser wurde getötet.
Und wo wurde er getötet?
Mitten in Jerusalem.
Warum?
Weil er ihre Gelähmten geheilt, *Mk 2, 1—12 par.; Joh 5, 1—9*
ihre Aussätzigen rein gemacht, *Mk 1, 40—45 par.; Lk 17, 11—19;*
ihre Blinden wieder ans Licht *Mk 8, 22—26; 10, 46—52 par.;*
geführt *Joh. 9;*
und ihre Toten auferweckt *Mk 5, 21—43 par.; Lk 7, 11—17;*
hatte. *Joh 11, 1—44*
Darum mußte er leiden.
Wo steht im Gesetz und in den Propheten geschrieben:
„Sie vergalteten mir Gutes mit Bösem *vgl. Gen 44, 4; Ps 35, 12*
und meine Seele ist verlassen;
sie ratschlagten gegen mich Böses *vgl. Pss 35, 4; 41, 7*

und sprachen: Laßt uns den Gerechten
binden, *Is 3, 10 (G, wörtl.)*
weil er uns unerträglich ist.“ *vgl. Sap 2, 12*
73 Welch schlimmes Unrecht, Israel, hast du getan?
Du hast den, der dich ehrte, geschändet;
den, der dich verherrlichte, hast du entehrt;
den, der sich zu dir bekannte, hast du
verleugnet; *vgl. Mt 10, 32 f. par.*
den, der dir gepredigt hat, hast du abgelehnt;
getötet hast du den, der dich lebendiggemacht.
Was hast du getan, o Israel?
74 Oder steht nicht für dich geschrieben:
„Du sollst kein unschuldiges Blut vergießen, *vgl. Ex 23, 7;*
damit du nicht elend zugrunde gehst?“ *Dtn 27, 25*
– Wahrhaftig, ich habe, spricht Israel, den Herrn getötet.
Warum?
Weil er leiden mußte. *vgl. Mk 8. 31 par.;*
Joh 3, 14; Lk 24, 26
Du hast dich getäuscht, o Israel,
da du solches von der Schlachtung des Herrn dachtest.
75 Gewiß, er mußte leiden,
aber nicht durch dich⁷;
er mußte aufgehängt werden,
aber nicht durch deine Rechte.
76 Diesen Ruf hättest du, o Israel,
zum Herrn emporschreien müssen:
O Herr,
wenn auch dein Sohn leiden muß
und dies dein Wille ist,
dann möge er leiden,
aber nicht durch mich soll er leiden.
Von Fremdstämmigen möge er gerichtet werden,
von Proselyten werde er gekreuzigt,
von einer tyrannischen Hand,
aber nicht von mir.

7 A: er mußte entehrt werden, aber nicht von dir; er mußte verurteilt werden, aber nicht von dir.

77 Du aber, Israel,
hast solchen Ruf nicht zu Gott geschrien;
du hast dich vor deinem Herrn nicht entsühnt;
vor seinen Werken empfandest du keine Furcht.

78 Nicht erfüllte mit Furcht
die verdorrte Hand, die dem Leib wieder
hergestellt wurde; *Mk 3, 1—6 par.*
nicht die Augen der Blinden,
die durch seine Hand geöffnet wurden;
nicht die Leiber der Gelähmten,
die durch seine Stimme aufgerichtet wurden;
noch erschreckte dich jenes unerhörte Zeichen, *Job 11, 1—44*
daß ein Toter aus dem Grab herauskam,
in dem er schon vier Tage lag.
Du aber ließest das alles unbeachtet,
um gegen Abend die Schlachtung des Herrn (auszuführen):
Du bereitetest ihm
spitze Nägel
und falsche Zeugen *Mk 14, 56 par.*
und Fesseln *Mk 15, 1 par.*
und Geißeln *Mk 15, 15 par.*

79 und Essig *Mk 15, 36 par.*
und Galle
und das Schwert
und die Trübsal
wie für einen Raubmörder;
denn du auferlegtest ihm
Geißeln für seinen Leib
und Dornen für sein Haupt;
und du bandest seine schönen Hände,
die dich aus Erde gebildet haben;
und seinen schönen Mund,
der dich mit Leben genährt hatte,
den nährtest du mit Galle;
und so tötetest du deinen Herrn
an dem großen Festtag.

80 Und du warst fröhlich,
Jener aber hungerte;
du trankst Wein und aßest Brot,
Jener Essig und Galle;
du warst strahlenden Angesichts,
Jener dagegen verfinsterte sich;
du warst voll Jubel,
Jener dagegen in Drangsal;
du sangest Psalmen,
Jener schrie;
du gabst Befehle,
Jener wurde gekreuzigt;
du tanztest,
Jener wurde begraben;
du lagst auf weichem Lager ausgestreckt,
Jener lag in Grab und Linnen.

81 O du gesetzloses Israel,
warum tatest du dieses unerhörte Unrecht,
indem du deinen Herrn in unerhörte Leiden stürztest,
deinen Herrn,
der dich gebildet,
der dich gemacht,
der dich geehrt,
der dich Israel genannt hat?

82 Du aber wurdest nicht als Israel erfunden, *vgl. Gen 32, 31*
denn du hast Gott nicht gesehen;
du hast den Herrn nicht erkannt,
du hast, o Israel, nicht gewußt,
daß dieser der Erstgeborene Gottes ist, *vgl. Kol 1, 15;*
der vor dem Morgenstern gezeugt wurde, *Job 1, 14. 18;*
der das Licht aufgehen läßt, *Ps 110, 3 (G)*
der den Tag erleuchtet,
der die Finsternis schied,
der die erste Schranke setzte,
der die Erde aufhing,
der den Abgrund bändigte,

der das Gewölbe ausspannte,
 der den Kosmos ordnete,
 83 der die Sterne am Himmel in Bewegung setzte,
 der die Lichter strahlen läßt,
 der die Engel im Himmel machte,
 der dort Throne aufstellte,
 der auf Erden den Menschen bildete.
 Er ist es gewesen,
 der dich auserwählte
 und dich von Adam bis Noe führte,
 von Noe bis Abraham,
 von Abraham bis Isaak, Jakob
 und bis zu den zwölf Patriarchen;
 84 dieser war es,
 der dich nach Ägypten führte,
 und der dich dort behütete und ernährte;
 dieser war es,
 der durch eine (Feuer-)Säule deinen Weg erhellte
 und der dich mit einer Wolke beschattete,
 der das Rote Meer zerteilte
 und dich hindurchführte
 und der deinen Feind vernichtete.
 85 Dieser ist es,
 der dir aus dem Himmel das Manna gab⁸,
 der dir die Propheten sandte
 und dir die Könige erweckte;
 86 dieser ist es,
 der zu dir kam,
 der deine Kranken gesund machte,
 der die Toten auferweckte.
 Dieser ist es, gegen den du gottlos warst;
 dieser ist es, gegen den du Unrecht tatest;
 dieser ist es, den du getötet hast;

8 A: der dich aus dem Felsen tränkte, der dir am Horeb das Gesetz gab, der dir im Lande Erbsitz gab.

dieser ist es, den du für Geld verkauft hast,
 nachdem du von ihm
 die Doppeldrachme gefordert hattest *vgl. Mt 17, 24—27*
 für sein Haupt.

g) Prozeßrede gegen Israel

87 Undankbares Israel,
 komm und rechte mit mir
 ob deiner Undankbarkeit: *vgl. Mi 6, 1 ff.*
 Wie hoch veranschlagest du, von ihm gebildet zu sein?
 Wie hoch veranschlagest du die Berufung der
 Väter? *Gen 12, 1 ff.*
 Wie hoch veranschlagest du
 die Wanderung nach Ägypten und deine Ernährung
 daselbst durch den guten Joseph? *Gen 37, 1—48, 22*
 88 Wie hoch veranschlagest du die zehn Plagen? *Ex 7, 14—11, 10*
 Wie hoch veranschlagest du die nächtliche
 (Feuer-)Säule *Ex 13, 21 f.*
 und die Wolke bei Tag
 und den Durchzug durchs Rote Meer? *Ex 14, 1—15, 21*
 Wie hoch veranschlagest du *Ex 16, 1—5. 13—21.*
 die Mannagabe vom Himmel *31—36;*
 und die Wassergabe aus dem Felsen *Ex 17, 1—7*
 und die Gesetzgebung am Horeb *Ex 19, 1—24, 18*
 und die Erbschaft des Landes *Jos*
 und die Gaben daselbst?
 89 Wie hoch veranschlagest du deine Leidenden,
 die er selbst, da er anwesend war, alle heilte?
 Schätze mir die verdorrte Hand,
 die er dem Leib wiederherstellte!
 90 Schätze mir die von Geburt an Blinden,
 die er durch seine Stimme dem Licht zuführte!
 Schätze mir die Toten, die schon im Grabe lagen
 und die er aus dem Grabe auferweckte
 nach zwei oder drei Tagen ...

Unschätzbar sind seine Wohltaten an dir!
Du aber hast schändlich
ihm nur mit Undank vergolten
und vergaltest ihm Gutes mit Bösem
und Freude mit Trübsal
und Leben mit Tod!

91 Du hättest für ihn sterben müssen; *vgl. Joh 18, 36b*
denn,

wenn der König eines Volkes von Feinden geraubt wird,
dann gibt es seinenwegen Krieg;
seinetwegen wird die Stadtmauer gebrochen,
seinetwegen wird die Stadt erobert,
seinetwegen schickt man Lösegeld,
seinetwegen sendet man Gesandte,
damit er freigegeben werde,
damit er zum Leben zurückgeschickt werde,
oder damit er (wenn er tot ist), begraben werde.

92 Du aber, im Gegenteil,
hast gegen deinen Herrn gestimmt.

Den die Heiden angebetet haben *Mt 2, 1—12*
und den die Unbeschnittenen
bewunderten *vgl. Mt 8, 5—13 (Lk 7, 1 ff.)*
und Fremdstämmige verehrten, *Mt 15, 21—28 (Mk 7, 24 ff.)*
für den Pilatus sich die Hände wusch, *Joh 12, 20 f.*
diesen hast du getötet *Mt 27, 24*
an dem großen Fest.

93 Daher ist bitter geworden
dir das Fest der ungesäuerten Brote,
wie von dir geschrieben steht:
Ihr werdet Ungesäuertes mit Bitterkräutern essen. *Ex 12, 8*
Bitter sind dir die Nägel, die du zugespitzt hast;
bitter die Zunge, die du geschärft hast;
bitter die falschen Zeugen, die du aufgestellt hast;
bitter die Stricke, die du bereitgelegt hast;
bitter die Geißeln, die du geflochten hast;
bitter Judas, den du gekauft hast;

bitter Herodes, dem du gefolgt bist;
bitter Kaiphas, dem du vertraut hast;
bitter die Galle, die du bereitet hast;
bitter der Essig, den du angebaut hast;
bitter die Dornen, die du gepflückt hast;
bitter die Hände, die du gebunden hast.
Getötet hast du den Herrn
inmitten Jerusalems!

94 Höret es, alle Geschlechter der Völker
und sehet:
Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems
in der Stadt des Gesetzes,
in der Stadt der Hebräer,
in der Stadt der Propheten,
in der Stadt, die für gerecht galt!
Und wer wurde gemordet?
Wer ist der Mörder?
Ich schäme mich, es zu sagen
und bin doch gezwungen, es zu sagen.
Wäre der Mord bei Nacht geschehen,
oder wäre (der Herr) in der Wüste umgebracht worden,
wäre wohl Schweigen angebracht.
Nun aber geschah
mitten auf der Straße
mitten in der Stadt, *vgl. Is 53, 9; Sap. 2, 10 ff.*
wo alle es sahen, *Apg 3, 14*
der ungerechte Mord des Gerechten.

95 Und so wurde er am Holze erhöht *vgl. Joh 3, 14; 8, 28;*
und eine Schrift wurde darübergeheftet, *12, 32. 34;*
die anzeigte, wer der also Umgebrachte sei. *Mk 15, 26 par.*

Es ist schwer, das zu sagen,
aber noch schrecklicher ist, es nicht zu sagen;
doch höret mit Zittern,
um wessentwillen die Erde erzitterte:

96 Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;
Der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;

Der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.
 Der Herr – ist geschmäht worden;
 Der Gott – ist getötet worden;
 Der König Israels – ist beseitigt worden von Israels Hand.

97 O des unerhörten Mordes!
 O des unerhörten Unrechts!
 Der Herr ist entstaltet,
 nackten Leibes,
 nicht einmal eines Gewandes ist er gewürdigt,
 damit man ihn nicht (nackt) sähe.
 Darum wandten die Gestirne sich ab *vgl. Mk 15, 33 par.*
 und der Tag verfinsterte sich,
 um den zu verbergen,
 der am Kreuz entblößt worden war;
 nicht um den Leib des Herrn zu verfinstern,
 sondern die Augen dieser Menschen.

98 Und da das Volk nicht erbebte,
 erbebte (an seiner Stelle) die Erde;
 da das Volk nicht erschrak,
 erschranken die Himmel;
 da das Volk sein Gewand nicht zerriß,
 zerrissen die Engel (das ihre);
 da das Volk nicht klagte,
 donnerte vom Himmel her der Herr
 und der Höchste ließ seine Stimme hören. *vgl. Ps 18, 14;
 Job 12, 28 f.*

99 Warum, o Israel,
 bist du vor dem Herrn nicht erbebt?
 Warum bist du vor dem Herrn nicht erschrocken?
 Warum hast du über den Erstgeborenen nicht geklagt?
 Warum vor dem aufgehängten Herrn
 dein Gewand nicht zerrissen?
 Den Herrn hast du verlassen,
 du hast kein Erbarmen bei ihm gefunden.
 Den Herrn hast du zugrunde gerichtet,
 gründlich bist du zugrunde gerichtet worden.
 Und jetzt liegst du tot danieder.

b) Die Auferstehung Jesu

100 Jener aber ist von den Toten erstanden
 und aufgestiegen in die Himmelshöhen!
 Der Herr,
 der angezogen hat den Menschen,
 und der gelitten hat um des Leidenden willen,
 und gebunden wurde um des Festgehaltenen willen,
 und gerichtet wurde um des Schuldigen willen,
 und begraben wurde um des Begrabenen willen:

101 Er ist von den Toten erstanden
 und rief diesen Ruf:
 Wer rechtet mit mir?
 Er trete zu mir heran! *Is 50, 8—9*
 Ich habe den Verurteilten befreit!
 Ich habe den Toten lebendig gemacht!
 Ich wecke den Begrabenen auf!

102 Wer ist mein Widersacher?

i) Der lebendige Christus

ICH
 spricht der Christus,
 ICH habe den Tod vernichtet
 und über den Feind triumphiert
 und das Totenreich niedergetreten
 und den Starken gebunden *vgl. Mk 3, 27 par.*
 und habe den Menschen entrissen *vgl. Eph 4, 8—10*
 zu den Höhen des Himmels,
 ICH, spricht der Christus.

103 Nun also,
 kommet alle, ihr Stämme der Menschen,
 die ihr in Sünden schmachtet
 und empfanget Vergebung der Sünden!
 Denn
 ICH bin eure Vergebung;

ICH bin das Passa des Heiles;
 ICH bin das Lamm, geschlachtet für euch;
 ICH bin eure Taufe;
 ICH bin euer Leben; *Job 11, 25; 14, 6*
 ICH bin eure Auferstehung; *Job 11, 25*
 ICH bin euer Licht; *Job 8, 12*
 ICH bin eure Rettung;
 ICH bin euer König. *Job 18, 33—37*
 ICH führe euch hinauf zu den Himmelshöhen;
 ICH lasse euch dort auferstehen;
 ICH zeige euch den Vater von Ewigkeit;
 ICH lasse euch auferstehen durch meine Rechte!

104 Dieser ist es,
 der den Himmel und die Erde machte
 und im Anfang den Menschen gebildet hat;
 der durch das Gesetz und die Propheten angekündigt
 wurde;
 der durch eine Jungfrau Fleisch wurde;
 der am Holze aufgehängt wurde;
 der in der Erde begraben wurde;
 der von den Toten auferstanden ist
 und aufgestiegen ist zu den Himmelshöhen;
 der zur Rechten des Vaters sitzt;
 der alle Gewalt hat, zu richten und zu retten;
 durch den der Vater alles gemacht hat
 vom Anfang bis in die Äonen.

105 Dieser ist das Alpha und das Omega; *Apk 1, 7. 17*
 dieser ist Anfang und Ende,
 unaussprechlicher Anfang
 und unbegreifliches Ende,
 dieser ist der Christus,
 dieser ist der König,
 dieser ist Jesus,
 dieser ist der Heerführer,
 dieser ist der Herr,
 dieser ist der Auferstandene von den Toten,

dieser ist der zur Rechten des Vaters Thronende.
 Er trägt den Vater
 und wird vom Vater getragen:

IHM SEI DIE HERRLICHKEIT UND DIE KRAFT
 IN DIE ÄONEN. AMEN.

Meliton, Vom Passa

Friede sei dem Schreiber und dem Leser
 und denen, die den Herrn lieben in Einfalt des Herzens.