

ZUR ENTFALTUNG DES ORIGENEISCHEN PASCHAVERSTÄNDNISSES: || CAESAREENSISCHER KONTEXT UND ALEXANDRINISCHER HINTERGRUND

In diesem Beitrag soll das in einer umfassenden Studie über das Pascha bei Origenes untersuchte Material vom Blickpunkt des *Colloquium Origenianum Octavum* aus betrachtet werden: die Frage nach «Origenes und der alexandrinischen Tradition» lädt dazu ein, das Thema unter diachroner und traditionskritischer Perspektive in den Blick zu nehmen¹. Die Traditionslinien lassen sich zwar nur sehr unvollständig nachzeichnen, da allein von Origenes eine ganze Reihe von Homilien über das Pascha verloren ist² und von den bezeugten Werken des Klemens von Alexandrien, Apollinaris von Hierapolis und Hippolyt über das Pascha nur spärliche Fragmente oder unsichere Bearbeitungen erhalten sind³; auch vom reichen hellenistisch-jüdischen Schrifttum zum Thema ist einiges verlorengegangen, was Origenes noch bekannt gewesen sein mag⁴. Trotz aller durch diese unzulängliche Quellenlage bedingten Unsicherheit soll im Folgenden zunächst die Entfaltung des origeneischen Paschaverständnisses skizziert werden (1)⁵, bevor sein historischer Kontext zu erörtern ist (2); abschließend wird die traditionskritische Rückfrage nach seinem literarischen Hintergrund gestellt (3). So kann anhand eines repräsentativen Themas von exegetischer, liturgischer, hermeneutischer und nicht zuletzt interreligiöser Bedeutung exemplarisch der Umgang des Origenes mit dem literarischen Erbe seiner Vorgänger und den zeitgenössischen Herausforderungen analysiert werden; dabei wird auch das Profil seiner eigenen theologischen Arbeit hervortreten.

1. Für umfassende Quellen- und Literaturangaben cf. meine 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien verteidigte Dissertation *Pascha bei Origenes* (2 Bände; 270+399 pp.), die 2003 bei Tyrolia, Innsbruck als ITS 62/1-2 erscheinen soll.

2. Cf. Hieronymus, *Ep XXXIII*, 4, 6 (CSEL 54, 257.11); das Verhältnis dieser 8 Homilien *De pascha* zu den 2 Büchern der gleichnamigen Schrift kann nur hypothetisch bestimmt werden.

3. Probleme bereitet vor allem die Datierung der Paschahomilie des Ps-Hippolyt; cf. abschließend G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito*, In *sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Milano 1988. Vollständig und in vertrauenswürdiger Überlieferung ist aus vororigeneischer Zeit also sonst nur die Paschahomilie des Melito von Sardes erhalten; das Bild wird allerdings durch zahlreiche verstreute Äußerungen verschiedener Autoren ergänzt.

4. Die Bedeutung der Bibliothek des Origenes für die Überlieferung des philonischen Œuvre ist bekannt; cf. D.T. RUNIA, *Filone e i primi teologi cristiani*, in *ASEs* 14 (1997) 355-380. Auch die von Eusebius tradierten Fragmente des Tragikers Ezechiel gingen wohl durch die Hände des Origenes. Hingegen ist es kaum zu entscheiden, ob dieser die Werke jener hellenistisch-jüdischen Autoren kannte, auf die sich schon der von Eusebius zitierte Anatolius nur mehr recht pauschal beruft; cf. *HE VII*, 32, 16f (GCS 2, 724).

5. Weitere Probleme bereitet die unsichere Datierung zahlreicher Werke des Origenes; neben der umstrittenen Einordnung der Homilien ist hier vor allem die Frage nach dem zweiten Teil der Schrift *Über das Pascha* von Bedeutung; cf. p. 572 mit Anm. 35-41.

1. Zur Entfaltung des origeneischen Paschaverständnisses: diachrone Aspekte

Die erste systematische Auseinandersetzung des Origenes mit dem Pascha hat einen rein exegetischen Anlaß; der von der Erwähnung des «Pascha der Juden» in Joh 2, 13 ausgelöste umfangreiche Exkurs im 10. Buch des *Johanneskommentars*⁶ enthält allerdings schon die wesentlichen Konstanten des origeneischen Paschaverständnisses: Nach einer Abgrenzung vom Fest der Juden⁷, dem Origenes eine anagogische Festtheologie gegenüberstellt, erörtert Origenes das christologische Verständnis des Pascha⁸; noch unabhängig von der philologischen Diskussion um die Etymologie des Wortes «Pascha» lehnt er dessen passionstypologische Deutung aus Gründen der exegetischen Logik ab⁹. Während freilich das paulinische Theologoumenon von der Opferung Christi als unseres Pascha (*IKor* 5, 7) in diesem Zusammenhang aporetisch bleibt¹⁰, bietet Origenes mit der allegorischen Erklärung des Pesachmahles als Teilhabe am fleischgewordenen Logos im Medium der Schrift eine Alternative zur gängigen heilsgeschichtlichen Typologie. Wenn der Auslegungsgang in das hermeneutische Kriterium mündet, es müsse «möglich sein, daß der das Gesetz übertritt, der das Schaf nicht opfert, und daß der das ganze Gesetz beobachtet, der opfert, durch und durch kocht und kein Bein an ihm zerbricht (vgl. *Ex* 12, 10)»¹¹, verlangt Origenes die vollständige Erfüllung des Pesachgesetzes durch die Christen; damit erhebt er einen theologischen Anspruch, der in dieser Konsequenz christlicherseits vor ihm nicht gestellt wurde. Das zugrundeliegende typologische Konzept bedingt einerseits eine totale Metaphorisierung der alttestamentlichen Vorschriften, was man heute vielleicht lieber als Allegorisierung bezeichnen würde¹²; andererseits bringt die transzendente Hermeneutik des Origenes eine fast vollständige Ausblendung von Bezügen des Pascha zur Heilsgeschichte mit sich¹³. So kommt auch der Exodus nur in einem abschließenden eschatologischen Ausblick zur Sprache¹⁴; die anamnetische Dimension ist kein

6. *Clo* X, 13-19, 67-118 (GCS IV, 183-191).

7. Zu *Clo* X, 13-14, 67-82 (GCS IV, 183.8-185.5) cf. H. BUCHINGER, *Ex* 12, 11.27.48 LXX bei Origenes: *Textkritik und Antijudaismus*, in *StPatr* 34 (2001) 285-293, hier v.a. pp. 285-288.

8. Zu *Clo* X, 16-18, 88-110 (GCS IV, 186.8-189.29) cf. H. BUCHINGER, *IKor* 5, 7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes: *Das Pascha der Juden, das Opfer Christi und das Pascha der Christen – eine Aporie?*, in *ZNW* 91 (2000) 238-264, hier pp. 240-245.

9. *Clo* X, 16-17, 88-98 (GCS IV, 186.8-187.22).

10. Cf. BUCHINGER, *IKor* 5, 7 (n. 8), 242f, n. 32. Die abschließende Forderung, «von jedem von uns soll also das Schaf in jedem Haus unserer Familien geopfert werden (cf. *Ex* 12, 3)...» (*Clo* X, 18, 109 [GCS IV, 189.32f]) bleibt formal; der Anspruch, «so ... Christus als das geopferte Pascha interpretiert» zu haben (*Clo* X, 18, 110 [GCS IV, 189.25-27]), wird inhaltlich nicht eingelöst.

11. Cf. *Clo* X, 18, 109 (GCS IV, 189.23-25).

12. Zum anachronistischen Charakter dieser modernen Unterscheidung, die bei Origenes kein Fundament hat, cf. z.B. H. CROUZEL, *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, in *BLE* 65 (1964) 161-174.

13. Als hermeneutisches Resümee des Auslegungsganges formuliert Origenes das vielzitierte Axiom, «man darf nämlich nicht meinen, daß das Geschehene (τὰ ἱστορικά) Typos von Geschehenem sei und das Leibliche (τὰ σωματικά) von Leiblichem, sondern das Leibliche von Geistigem (πνευματικῶν) und das Geschehene von Intelligiblem (νοητῶν)» (*Clo* X, 18, 110 [GCS IV, 189.27-29]).

14. Cf. *Clo* X, 18, 111 (GCS IV, 189.29-31): Das «dritte Pascha» werde «in einer „Festversammlung zehntausender Engel“ (cf. *Hebr* 12, 22) im vollkommensten und seligsten Exodus begangen werden».

Grundzug der Festtheologie des Origenes, wie überhaupt die existentielle Aneignung eine liturgische Aktualisierung bei weitem überwiegt¹⁵. Von einer christlichen Jahresfeier des Pascha ist dabei überhaupt nicht die Rede¹⁶.

Die spätere Entfaltung der Paschatheologie des Origenes verläßt diesen in der caesarensischen Frühzeit abgesteckten Rahmen nicht. Auch dem Kommentar zum Pesachgesetz im ersten Teil der Schrift *Über das Pascha*¹⁷ liegt eine ahistorische Hermeneutik zugrunde¹⁸; das Christusereignis bleibt konsequent ausgeklammert¹⁹. Obwohl sich Origenes systematisch mit dem typologischen Verständnis der Opferung Christi als unseres Pascha (vgl. *IKor* 5, 7) auseinandersetzt und sie in die zeitlose Interpretation des Pesachgesetzes als Allegorie der Christusbeziehung integriert²⁰, bleibt die Sachhälfte dieser Metapher letztlich offen; eindeutig ist dagegen wieder die detailliert durchgeführte Deutung des Pesachmahles als Teilhabe an Christus im Medium der Schrift als dem Fleisch des Logos²¹.

15. Cf. *CC VIII*, 22f (SC 150, 222-226, hier v.a. 224.1-4), wonach «die Menge derer, welche sich für gläubig halten, es aber nicht wirklich sind, um der Erinnerung willen ... sinnlich wahrnehmbarer Beispiele bedarf». Immerhin weiß Origenes in *HNm XVII*, 4 (GCS VII, 163.8f): *commemoratio fit egressionis ex Aegypto per pascha et azyma*, was sich freilich auf das biblische Fest bezieht.

16. Im gesamten Werk des Origenes ist nur ein einziges Mal eindeutig vom Pascha als christlicher Jahresfeier die Rede: in *CC VIII*, 22 (SC 150, 222-224) führt er den Hinweis auf die «Herrentage oder Rüsttage oder das Pascha oder die Pentekoste» als fiktiven Einwand gegen seine zuvor entfaltete metaphorische Festtheorie ein, um ihn seinerseits sofort zu transzendieren.

17. Die Zitation von *Pas* folgt hier der Paragrapheneinteilung bei B. WITTE, *Die Schrift des Origenes «Über das Passa»*. Textausgabe und Kommentar, Altenberge 1993; zugleich werden Seiten- und Zeilenangabe des Papyrus (P) nach der *editio princeps* angegeben; cf. Origène, *Sur la Pâque*. *Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, eds. O. GUÉRAUD – P. NAUTIN, Paris 1979. Nach der gründlichen Annotierung bei G. SGHERRI, *Origene, Sulla Pasqua. Il papiro di Tura*, Milano 1989, cf. jüngst auch R.A. CLEMENTS, *Peri Pascha: Passover and the Displacement of Jewish Interpretation Within Origen's Exegesis* (Diss.), Cambridge MA 1997; für einige wichtige Ergebnisse cf. EAD., Τέλειος ἄμωμος: *The Influence of Palestinian Jewish Exegesis on the Interpretation of Exodus 12,5 in Origen's Peri Pascha*, in C.A. EVANS – J.A. SANDERS (eds.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, Sheffield 1998, 285-311.

18. Entsprechend dem Prinzip, daß «durch die Darlegung der Sinn gezeigt werde, der über die Geschichte hinaus im Geschehen liegt» (*Pas I*, 9 [P 3.27-30]), verläßt Origenes die einleitende Betrachtung «nach der Geschichte» (κατὰ τὴν ἱστορίαν; cf. *Pas I*, 11 [P 4.6]) bald zugunsten einer Hermeneutik, welche dem sinnlich Wahrnehmbaren das Intelligible gegenüberstellt (cf. n. 37) und die biblischen Vorschriften auf das «wahre Pascha» (cf. n. 22) und das «wahre Schaf», nämlich Christus, anwendet (*passim*), ohne sie dabei auf das historische Christusereignis zu beziehen.

19. Zur vertieften Auseinandersetzung des Origenes mit der Passionstypologie in *Pas I*, 40-49 (P 12.22-16.4) cf. N. BROX, *Pascha und Passion. Eine neugefundene Exegese des Origenes* (De Pascha 12, 22-16, 4), in K. KERTELGE et al. (eds.), *Christus bezeugen*. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 267-274, sowie BUCHINGER, *IKor* 5, 7 (n. 8), hier v.a. pp. 246-255.

20. In zwei Anläufen betont Origenes, daß «wir das wahre Schaf opfern müssen..., und wir es braten und wir seine Fleischteile essen müssen; wenn das bei der Passion des Erlösers nicht geschehen ist, ist folglich seine Passion nicht Typos des Pascha, sondern das Pascha wird Typos Christi selbst, der von uns geopfert wird» (Zu *Pas I*, 41f [P 13.3-22; Zitat 1. 3-14] cf. BUCHINGER, *IKor* 5, 7 [n. 8], 247-253). Die Vollzüge des Pesachgesetzes sind «nichts anderes als die typologische Beschreibung der christlichen Existenz auf dem anspruchsvollsten Niveau der Christus-Gemeinschaft und Logos-Nähe» (BROX, *Pascha* [n. 19], 272).

21. Nach der programmatischen Einleitung zur Interpretation von *Ex* 12, 8f («Wenn aber das Schaf Christus ist und Christus das Wort ist: welche sind die Fleischteile der göttlichen Worte, wenn nicht die göttlichen Schriften?») in *Pas I*, 77 (P 26.5-8) cf. v.a. *Pas I*, 96 (P 33.22-24): «Wenn wir

Am Beispiel der Etymologie des Wortes «Pascha» ist eine sukzessive Anreicherung philologischer Kenntnisse festzustellen. Wenn Origenes seine schon früher formulierten theologischen Reserven gegenüber der verbreiteten passionstypologischen Interpretation des Pascha in *Pas I*, 1-4 (P 1.1-2.17) mit der Ablehnung der πάσχα-πάθος-Etymologie auf eine neue philologische Basis stellt, gibt die Verbindung mit dem Exodus-Kerygma der origeneischen Paschatheologie eine starke tauftheologische Prägung²². Auch wenn sich die Erklärung des Pascha als διάβασις nur am programmatischen Anfang des Kommentars zum Pesachgesetz findet²³, reicht ihr mittelbarer Einfluß zumindest insofern darüber hinaus, als die weiteren Bezugnahmen dieser Schrift auf den Prozeß der christlichen Initiation sonst kaum zu erklären wären²⁴, zumal Ostern in der Gemeinde des Origenes noch kein Taftermin gewesen zu sein scheint²⁵. Später hat Origenes sein philologisches Wissen um andere Etymologien erweitert, die baptismale Deutung des Pascha aber nicht weiter vertieft²⁶; diese bleibt also strikt an die διάβασις-Etymologie gebunden²⁷.

Die anhand von Bezügen zur Eucharistie zu beobachtende Verdichtung sakramentaler Bezüge hängt vom exegetischen Kontext ab: Die von *Joh 6*, 53-55

diese (sc. die göttlichen Schriften) verzehren, haben wir Christus». Die Mahlmetaphorik dominiert die Auslegung auch über den unmittelbaren Kommentar zu den Bestimmungen über den Verzehr des Pascha hinaus.

22. Das «wahre Pascha» als «der wahre Hindurchgang (διάβασις)» geschieht im existentiellen Geschehen der Taufe: «Ich spreche auf eine Weise, die zu dem Sakrament (σύμβολον) paßt, das durch Wasser denen gegeben wird, die auf Christus hoffen (cf. *IKor 15*, 19)...» (*Pas I*, 12f [P 4.17-33]). Durch diese zeitlos-sakramentale Interpretation bricht Origenes die heilsgeschichtliche Spitze des Exodus-Kerygmas und zieht die historische Deutung der Einleitung auf die hermeneutische Ebene des «wahren Pascha»; cf. n. 18.

23. Nach *Pas I*, 13 (P 4.23) schwindet das Wortfeld διάβασις/διαβαίνειν aus dem Horizont der Schrift.

24. In der weiteren Auslegung von *Ex 12*, 1f hebt Origenes die Bedeutung der (Tauf-) Absage hervor (*Pas I*, 17 [P 6.7f]); der Prozeßcharakter der Initiation zeigt sich im Kommentar zu den Terminangaben des Pesachgesetzes (zu *Ex 12*, 3.6 cf. *Pas I*, 54-57 [P 18.1-19.2]), welcher sich wie eine verschlüsselte Mystagogie lesen läßt (cf. schon GUÉRAUD – NAUTIN [n. 17], 125). Mit der Deutung des paschalen Blutanstriches auf die (Tauf-) Salbung greift Origenes zwar auf ein gängiges Interpretament zurück; bemerkenswert ist aber die Ausdrücklichkeit, mit der er in *Pas I*, 75 (P 25.-14f) von einer Salbung des Leibes spricht, zumal eine Taufsabung zur Zeit des Origenes in Alexandria noch nicht belegt ist und auch in Palästina eindeutige frühe Zeugnisse rar sind. Schließlich meint Origenes wohl die Taufeucharistie, wenn er anschließend davon spricht, daß «wir, nachdem wir gesalbt wurden..., dann auch gerufen werden, zur Speise Christi zu kommen» (*Pas I*, 76 [P 25.-8.-4]).

25. Generell gilt für die älteste christliche Paschatheologie: «Le fonti ... parlano bensì del *battesimo*, ma mai, neppure velatamente, dell'*amministrazione del battesimo*» (R. CANTALAMESSA, *L'omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967, 285). Eindeutig sind nur die Zeugnisse des Hippolyt, *CDan 1*, 16 (GCS I/1, 26.18), und des Tertullian, *Bapt 19*, 1 (CCSL 1, 293.1); cf. P.F. BRADSHAW, «*Diem baptismi sollemniorum: Initiation and Easter in Christian Antiquity*, in E. CARR et al. (eds.), *EYAIOTHMA*. FS R. Taft, Roma 1993, 41-51.

26. Die Metaphorisierung des Pascha in *CC VIII*, 22 (SC 150, 224.11-17) basiert auf der Übersetzung als διαβατήρια; zum kühnen christologischen Konzept des Pascha als ὑπέρβασις Christi in *Pas II*, 28f (P 47.32-36) cf. p. 572. Beides sind Spätwerke.

27. Der Zusammenhang zwischen διάβασις-Etymologie und Tauftheologie wird dadurch bestätigt, daß das Pascha bei Origenes keine baptismalen Assoziationen weckt, wenn er anderweitig Pascha und Exodus in Verbindung bringt, ohne auf diese Etymologie zu rekurrieren; zu *Clo X*, 18, 111 (GCS IV, 189.29-31) cf. n. 14; zu *HNm XVII*, 4 (GCS VII, 163.8f) cf. n. 15.

bestimmte Interpretation des Pesachmahles als Teilhabe an Christus erlaubt zunächst allenfalls implizit eucharistische Konnotationen. Diese bleiben meist dem dominanteren Motiv der geistigen Kommunikation mit dem Logos untergeordnet, welche sich vorrangig durch die im Schriftverständnis vermittelte Erkenntnis vollzieht²⁸; der liturgische und der geistige Vollzug sind dabei analog zu verstehen²⁹. In voller Klarheit stellt Origenes die Verbindung von Pascha und Eucharistie erst dort her, wo sie unausweichlich ist, nämlich im Umfeld der Abendmahlsperikope³⁰. In der Auslegung des Einsetzungsberichtes tritt freilich die alttestamentliche Pascha-Metaphorik völlig zurück; die Eucharistie ist für Origenes nur insofern und im abgeleiteten Sinne Paschamahl des Neuen Bundes, als sie Symbol jenes Festes ist, das Jesus mit seinen Jüngern gefeiert hat und das von den Synoptikern als Paschamahl beschrieben wird³¹. Zugleich ist sie eine gebrochene Erfüllung des eschatologischen «vollen Pascha»³². Wie weit die eucharistischen Assoziationen des paschalen Blutanstriches für Origenes reichen, ist nicht klar zu erkennen, da er sich auf indirekte Anspielungen beschränkt und das Blut des Pascha nirgends eindeutig mit dem eucharistischen Trank identifiziert³³.

Trotz aller kontextbedingten Akzentuierungen bestätigt der Blick auf die verstreuten Äußerungen des Origenes über das Pascha die große Homogenität des Bildes, das sich aus seinen systematischen Abhandlungen des Themas ergibt; bemerkenswert ist auch die Konstanz, mit der Origenes manche Fragen offen hält³⁴. Eine *substantielle diachrone Entwicklung* läßt sich in der Paschatheologie des Origenes nur unter der plausiblen, aber keineswegs gesicherten Bedingung erkennen,

28. In paschatheologischem Kontext gibt Origenes in der Regel keine eindeutigen Hinweise auf die Eucharistie; cf. *Clo* X, 17, 99 (GCS IV, 187.22-33); *Pas* I, 43 (P 13.23-35); *Pas* II, 17f (P 44.17-28); offen bleibt auch das Verständnis von *Hier* XII, 13 (SC 238, 44.15-46.20). Wie weit allfällige eucharistische Implikationen von *Joh* 6, 53 in *CMtS* 10 (GCS XI, 21.10-15) reichen, wird nicht völlig deutlich; cf. n. 33. In *HNm* XXIII, 6 (GCS VII, 218.16-18) stellt Origenes hingegen klar: «Was wir gerade sagen, sind die Fleishteile des Wortes Gottes». Diese Interpretation dominiert auch die Auslegung des Pesachmahles in *Pas* I; cf. n. 21.

29. Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck 1978, 1982².

30. *CMtS* 79 (GCS XI, 189.28-30): «Wir feiern das Pascha, indem Christus mit uns Mahl hält, nach dem Willen des Lammes, das sagt:...<*Joh* 6, 53f>»; zur signifikanten Vermeidung der Rede vom «Opfern» des Pascha in diesem Kontext cf. BUCHINGER, *IKor* 5, 7 (n. 8), 258f.

31. Cf. *Hier* XIX, 13 (SC 238, 228.46-48).

32. *CMtS* 86 (GCS XI, 198.22-199.3).

33. In *Clo* X, 17, 99 (GCS IV, 187.22-31) fehlen eindeutige Hinweise auf die Eucharistie, und auch in *Pas* I, 96f (P 33.15-34.2) spielen nur das «Bundesblut» (cf. *Hebr* 10, 29) und der «Neue Bund» (cf. *Lk* 22, 20; *IKor* 11, 25) entfernt auf die Eucharistie an. In *CMtS* 10 (GCS XI, 21.13-15) verwendet Origenes allerdings ein Motiv, das sich schon bei Klemens findet: Das Trinken des Blutes Christi als Salbung (der Seele) ist freilich in *Paed* II, 1, 19, 4 (GCS I, 167.28-168.2) noch nicht paschal, bei Origenes dagegen nicht eindeutig eucharistisch geprägt. In *CMtS* 79 (GCS XI, 189.29-190.3) geht die apotropäische Wirkung nicht vom Blut, sondern vom Feiern des Paschafestes mit dem Lamm Jesus aus; cf. auch *Pas* I, 44 (P 14.9-13): «Wer vom wahren Schaf ißt...».

34. Neben fundamentalen Problemen wie der bereits erwähnten Offenheit der Metapher von der Opferung Christi durch die Christen (cf. *IKor* 5, 7) ist hier auch auf Details wie z.B. die Frage nach der anagogischen Bedeutung der biblischen Datumsangaben hinzuweisen: noch im späten *CMt* XV, 31 (GCS X, 444.3-13) äußert sich Origenes dazu nur mit dem gleichen staunenden Respekt wie in *Orat* XXVII, 14 (GCS II, 373.3-13) am Anfang seiner caesareensischen Zeit.

daß der zweite Teil der Schrift *Über das Pascha* keine ursprüngliche literarische Einheit mit dem ersten darstelle, sondern erst aus der letzten Schaffensperiode des Origenes stamme³⁵. Origenes greift im zweiten Buch zwar auf verschiedene Elemente des ersten zurück, während andere signifikant fehlen³⁶; es unterscheidet sich aber von allen anderen Ausführungen des Origenes durch seine heilsgeschichtliche Betrachtung des Pascha: Einerseits betont Origenes in der hermeneutischen Grundlegung des zweiten Buches nicht wie im ersten die erkenntnistheoretische Differenz zwischen sinnlich wahrnehmbarem und intellegiblem Pascha³⁷, sondern die prophetische Dimension und den Handlungscharakter des biblischen Zeugnisses³⁸; andererseits illustriert er im Corpus des Textes mit Hilfe zahlreicher biblischer Motive die soteriologische Bedeutung des Christusereignisses³⁹. Die überaus komplexe Darlegung gipfelt im bahnbrechenden philologisch-christologischen Konzept, welches das «Pascha des Herrn» von Ex 12, 11 als «Hinübergang» (ὕπερβασις) Christi deutet und als Hadesfahrt in kosmischen Dimensionen entfaltet⁴⁰; diese hochsynthetische heilsgeschichtliche Schau verbindet das Versöhnungswerk Christi theologisch und philologisch mit dem Pascha und ist der wichtigste Schritt der christologischen Durchdringung des Pascha seit dem Aufkommen der vor Origenes allgemein verbreiteten *pascha-passio*-Etymologie. Inhaltlich kommt Origenes der von ihm abgelehnten Passionstypologie allerdings ziemlich nahe, wenn er im Finale der Schrift die traditionelle Auffassung wiedergibt, «das in Ägypten geschlachtete Schaf, das die damaligen Hebräer aus der Macht des damaligen Herrschers Ägyptens errettet hat», sei «Typos des wahren Schafes, das ist Christus Jesus», welcher «die Befreiung aus der Knechtschaft des „Herrschers der Finsternis dieses Äons“ (vgl. Eph 6, 12) bewirkte»⁴¹; daß er seinen früheren Prinzipien formal treubleibt, indem er bei der Formulierung dieser christologischen Typologie die Begriffe «Pascha» und «Passion» vermeidet, wirkt freilich bemüht und grenzt an Mentalrestriktion.

35. Für Nautin war die Unterscheidung der beiden Teile derart künstlich, daß er dafür einen äußeren Anlaß sucht (GUÉRAUD – NAUTIN [n. 17], 110f); cf. auch WITTE, *Schrift* (n. 17), 71 («zweifelloso eine Einheit»), sowie jüngst CLEMENTS, *Pascha* (n. 17), 360 («a unified composition»). Eine umfassende theologische und v.a. semantische Untersuchung der Schrift (cf. BUCHINGER, *Pascha* [n. 1], vol. 1) bestätigt und ergänzt allerdings die Argumente, die Sgherri zur Annahme einer großen zeitlichen Distanz zwischen den beiden Teilen veranlaßten; cf. SGHERRI, *Origene* (n. 17), 33-42.

36. Als besonders eklatantes Beispiel sei nur erwähnt, daß in *Pas II* jegliche Anspielung auf *IKor* 5, 7, den Schlüsselvers der origeneischen Paschatheologie, fehlt.

37. Neben *Pas I*, 43 (P 13.23-35) cf. n. 18.

38. Cf. v.a. *Pas II*, 4 (P 40.8-15). Dementsprechend ist die Erfüllung des Pesachgesetzes in *Pas II* auch nicht wie in *Pas I* ein Auftrag (cf. n. 20), sondern der Zuspruch des in Christus vollendeten Heiles an die Christen; cf. *Pas II*, 5 (P 40.34-36); *Pas II*, 6 (P 41.5-7) etc.

39. *Pas II*, 7 (P 41.13-30) verknüpft das soteriologische Konzept (cf. n. 38) mit der biblisch-christologischen Lamm-Metaphorik (*Jes* 53, 4-8; *IPetr* 1, 19), die Origenes in seiner Paschatheologie sonst gerade wegen ihrer heilsgeschichtlichen Implikationen zu vermeiden scheint. *Pas II*, 17-19 (P 44.17-30) bringt das Pesachgesetz, die Passion und das «Lamm Gottes» (*Joh* 1, 29) in eine Synthese mit sakrifizieller Soteriologie; in *Pas II*, 31 (P 48.28-49.1) identifiziert Origenes das als Versöhnung (cf. *2Kor* 5, 19) interpretierte Christusereignis (cf. *Mk* 8, 31parr; hier wird ausdrücklich auch die Passion genannt) mit *Jer* 11, 19 («wie ein unschuldiges Lamm, das zur Opferung geführt wird...»). Zu *Pas II*, 34 (P 49.20-29) s.u. n. 41.

40. *Pas II*, 28ff (P 2.32ff).

41. *Pas II*, 34 (P 49.20-29); cf. z.B. Melito, *Pas* 67 (ed. HALL 34.459-36.464).

2. Zum Umfeld der origeneischen Auseinandersetzung mit dem Pascha: Caesarensischer Kontext

Origenes hat seine Paschatheologie offensichtlich erst in Caesarea entfaltet⁴²; darum ist zu fragen, ob und wie die spezifische Situation der palästinischen Metropole seine Auseinandersetzung mit dem Pascha beeinflusst hat. *Das religiöse Umfeld des aufblühenden rabbinischen Judentums* schuf einerseits den Rahmen für akademische Diskussion und Polemik⁴³; es ist mehrfach erwiesen, daß das Pascha Gegenstand derartiger christlich-jüdischer Kontroversen war⁴⁴. Auch in der Einleitung zur Schrift *Über das Pascha* nimmt Origenes ausdrücklich auf Streitgespräche von Christen mit jüdischen Zeitgenossen Bezug, in denen sich die Christen durch blamable Unkenntnis zum Gespött machten⁴⁵; es wurde vermutet, daß Origenes hier aus eigener Erfahrung spreche⁴⁶.

Andererseits ergab sich aus der religiösen Konkurrenzsituation eine handfeste Bedrohung für die Identität der Gottesdienstgemeinde des Origenes, was sich besonders am Pascha zeigte; möglicherweise erlagen vor allem Frauen aus ihren Reihen der Versuchung judaisierender Praktiken⁴⁷, was nicht ohne Einfluß auf die

42. Es ist anzunehmen, daß der umfangreiche paschatheologische Exkurs in *Clo X*, 13-19, 67-118 (GCS IV, 183-191) die erste systematische Auseinandersetzung des Origenes mit dem Thema darstellt, das «einer eigenen vielbändigen Schrift bedürfte» (cf. *Clo X*, 16, 88 [GCS IV, 186.9]; *Clo X*, 17, 96 [GCS IV, 187.15f]). Sollten die in den Pentateuchkatenen und bei Prokopius überlieferten Fragmente zum Pesachgesetz nach dem von CLEMENTS vorgeschlagenen Modell tatsächlich nicht sekundäre Exzerpte aus *Pas I* wiedergeben, sondern auf die Scholien der frühen caesarensischen Zeit zurückzuführen sein (CLEMENTS, *Pascha* [n. 17], 195-207; zur kritischen Würdigung dieser These cf. meinen Beitrag *Zur Textkritik der Schrift des Origenes «Über das Pascha»* in den *Akten des 23. Internationalen Kongresses für Papyrologie* [im Druck]), könnte man darin ein Indiz sehen, daß Origenes zu diesem Zeitpunkt noch nicht konkret an die Abfassung einer Schrift über das Pascha gedacht habe. Origenes dürfte nämlich nur zu solchen Texten Scholien herausgegeben haben, zu denen er keinen umfangreichen Kommentar plante; cf. P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 372-375; É. JUNOD, *Que savons-nous des «Scholies» (σχόλια-σημειώσεις) d'Origène?*, in *Orig. VI*, 133-149, esp. p. 148. Daß Origenes einige Jahre später dennoch eine derartige Abhandlung verfaßte, wäre dann ein Hinweis darauf, daß er erst in Caesarea ein differenziertes Problembewußtsein über das Pascha entwickelt habe und würde die Frage nach den dafür ausschlaggebenden Gründen verschärfen.

43. Nach den klassischen Beiträgen von H. BIETENHARD, *Caesarea, Origenes und die Juden*, Stuttgart 1974, und N. DE LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976, cf. jetzt v.a. CLEMENTS, *Pascha* (n. 17), sowie jüngst H. LAPIN, *Jewish and Christian Academies in Roman Palestine. Some Preliminary Observations*, in A. RABAN – K.G. HOLM (eds.), *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, Leiden 1996, 496-512. Sehr materialreich cf. auch G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origenes*, Milano 1982.

44. Cf. *CRm II*, 7 (9) (VL.AGLB 16, 135.22-25), wo bezeichnenderweise nicht anachronistisch vom Paschalamm, sondern vom Essen von Ungesäuertem die Rede ist.

45. *Pas I*, 3 (P 1.32-2.4). Selbstverständlich darf man diesen Hinweis nicht als monokausalen Anlaß für die Abfassung der Schrift überbewerten.

46. Cf. DE LANGE, *Origen* (n. 43), 95: «It very much sounds as if Origen himself has been made to learn this lesson the hard way».

47. *CMIS* 79 (GCS XI, 189.15-18) bezeichnet es allgemein als «Ebionismus», in Nachahmung des Beispiels Jesu das Pascha auf jüdische Weise feiern zu wollen. *Hler XII*, 13 (SC 238, 46.25f) redet Gemeindeglieder an, welche «die leiblichen Mazzot begehen»; während der überlieferte Text hier maskulin Plural liest und nur anschließend Frauen erwähnt, welche den Sabbat halten (*ibid.* l. 28-30), spricht *FrPs* 118 (119), 38 (SC 189, 256.14f) ausdrücklich von «Frauen, die den Sabbat halten und Mazzot begehen».

Schärfe der origeneischen Polemik blieb⁴⁸. Antijüdische Argumentation nimmt in der Paschatheologie des Origenes allerdings generell ziemlich breiten Raum ein⁴⁹; neben der zentralen Frage der spiritualisierten Hermeneutik des biblischen Gesetzes, dem klischeehaften Litteralismusvorwurf und der damit verbundenen Kritik an einer «leiblichen» Praxis rekurriert Origenes immer wieder auch auf traditionelle Topoi einer heilsgeschichtlichen Substitutionstheorie⁵⁰; die historische Argumentation bleibt dabei aber immer der hermeneutischen untergeordnet.

Gegenüber dem häufigen polemischen Verweis des Origenes auf den angeblichen jüdischen Litteralismus wurde zurecht auf das hermeneutische Gewicht seiner gelegentlichen Berufung auf jüdische Praxis zur Erläuterung des biblischen Wortsinnes hingewiesen⁵¹: Während die Schilderung der *Bdiqa*, der Säuberung von Gesäuertem, in der Auslegung von *IKor 5, 7f* noch auf allgemeine Beobachtung dieses Brauches zurückzuführen und die vage Nähe zu einer Formulierung der Mischna Zufall sein mag⁵², verrät Origenes an anderer Stelle wiederholt die erstaunliche Kenntnis eines halakhischen Details: die Informationen des Origenes über die Zueignung des Pesachschafoes gehen sogar mehrfach über die Mischna hinaus, auch wenn sie in mancher Hinsicht kryptisch sind⁵³ und offenbleibt, ob seine Angaben auf eigene Anschauung zeitgenössischer Praxis oder auf die Übernahme einer literarischen Tradition zurückgehen. Origenes gibt jedenfalls keinen Hinweis darauf, daß er sich des Problems eines möglichen Anachronismus bewußt gewesen wäre, und spricht auch sonst gelegentlich von jüdischen Pesachopfern⁵⁴,

48. So verleitet die Nähe des bevorstehenden Pascha Origenes in *Hier* XII, 13 (SC 238, 46.20-26) zu einem seiner schärfsten antijüdischen Angriffe bis hin zum Vorwurf einer kollektiven und bleibenden jüdischen Schuld am Tod Christi.

49. Die Frontstellung gegen das Pascha der Juden reicht von der ersten Erörterung des Themas in *Clo* X, 13ff, 67ff (GCS IV, 183ff; cf. BUCHINGER, *Ex 12, 11.27.48* [n. 7]) bis zur mutmaßlich letzten in *Pas* II.

50. Zum traditionellen Argument aus der deuteronomischen Kultzentralisation cf. n. 55. Kühn ist die Argumentation mit dem «ersten» und «zweiten» Pascha (cf. *Num* 9, 10f) in *HEX* VII, 4 (GCS VI, 209.12-22). Auch in *HLC* V (GCS IX, 30.18-20) soll der Hinweis auf das Pascha die Substitutionstheorie stützen (cf. *ibid.* p. 31.19f). Von einer Substitution des «alten» durch ein «neues» Pascha spricht schließlich *CMtS* 75 (GCS XI, 175.19-176.6); cf. ferner *CMtS* 76 (GCS XI, 178.2-4).

51. CLEMENTS, *Pascha* (n. 17), *passim*. Es ist aber anzumerken, daß Origenes seine Diskussion schwieriger oder widersprüchlicher biblischer Angaben in vielen Fällen nicht auf außerbiblische Angaben stützt und deswegen immer wieder auf Mutmaßungen angewiesen bleibt. Dazu gehören alle Probleme um das Datum des Pascha, dessen Verhältnis zu Mazzot und zum Wochenfest, aber auch Details wie der Gegenstand des Eintauchens beim Paschamahl; cf. *CMtS* 82 (GCS XI, 194.8f) zu *Mt* 26, 23. Die Kenntnis jüdischer Monatsnamen (cf. *Clo* XIII, 39, 251 [GCS IV, 264.4-8]) ist im multikulturellen Caesarea der Spätantike vorauszusetzen.

52. *FrCor* 25 (*JThS* 9 [1908] 365.8-10); zur Zeitangabe ἐν ἐπιφώσκει ἡ ἡμέρα ἡ τῶν ἀζύμων cf. *mPes* 1, 1: אור לארבעה עשר.

53. Zu *Clo* VI, 45, 233 (GCS IV, 154.15), *Pas* I, 42 (P 13.15-17) und v.a. *Pas* I, 51f (P 16.18-33) cf. bereits O. GUÉRAUD – G. NAUTIN, *Origène et le rite de la dédicace de l'agneau pascal*, in *BIFAQ* 60 (1960) 1-8. Leider ist gerade die Angabe über die maximale Anzahl derer, für die ein Schaf gewidmet werden dürfe, verderbt überliefert. Bemerkenswert ist aber die in *Pas* I, 52 (P 16.27-29) zitierte Formel der Zueignung.

54. In *Pas* I, 11 (P 4.6-13) ist das Partizip ὄντες, das die Kontinuität zwischen dem biblischen Gesetz und der jüdischen Praxis illustrieren soll, allerdings konjiziert, und in *Clo* X, 16, 89 (GCS IV, 186.11-14) kann das Präsens der Aussage über das «Pascha der Juden» (cf. *Joh* 2, 13) auch als

obwohl er an anderen Stellen auf den polemischen Topos rekurriert, nach der Zerstörung des Tempels sei ja gar kein gesetzesgemäßes Pesachopfer mehr möglich⁵⁵.

Abgesehen von dieser erratischen Erklärung läßt sich bei Origenes nicht nur kein direkter Einfluß rabbinischen Schrifttums feststellen⁵⁶; auch seine Unkenntnis zentraler Riten und Theologoumena des zeitgenössischen Pesach ist wohl als signifikant zu beurteilen⁵⁷. Selbst unter historischen Umständen, unter denen die tatsächliche Begegnung bei aller Polemik noch nicht einer völlig ignoranten Distanz gewichen war, scheint sich die faktische Kenntnis der konkurrierenden Religion und ihrer Traditionen sogar in zentralen Fragen der Theologie und Feierpraxis weitgehend auf Klischees beschränkt zu haben, deren sachlicher Gehalt sich bei näherem Zusehen auf pauschale Angaben reduziert; Information aus erster Hand ist trotz des hohen Stellenwertes der Auseinandersetzung mit dem Judentum rar. Um in der Paschatheologie des Origenes jüdische Spuren zu identifizieren, ist man jedenfalls wesentlich stärker auf den literarischen Einfluß des alexandrini-schen Judentums als auf einen lebendigen Kontakt mit rabbinisch geprägten Gemeinden Palästinas verwiesen⁵⁸.

3. Zum literarischen Hintergrund des origeneischen Paschaverständnisses: Traditionskritische Rückfrage

Es ist bekannt, daß Origenes in seiner Paschatheologie *wiederholt auf Philo zurückgreift*. Origenes merkt zwar nur in zwei Fällen ausdrücklich die Übernahme älterer Vorstellungen an: einerseits gibt er im Kommentar zu *Ex* 12, 3 eine von Philo vertretene Auffassung über den Mondzyklus als astronomische Expertenmeinung wieder und lehnt sich auch an dessen anthropologische Allegorisierung an⁵⁹;

Ausdruck der Verallgemeinerung verstanden werden. Außerdem ist es möglicherweise signifikant, wie oft Origenes nicht vom Opfern des Pascha spricht.

55. Cf. *CMtS* 10 (GCS XI, 20.3-6); *CRm* II, 9 (13) (VL.AGLB 16, 162.335-340); *CRm* VI, 7 (VL.AGLB 33, 491.147-150); *HGn* VI, 3 (GCS VI, 69.2-5); *Hlos* II, 1 (GCS VII, 296.15-19). Das explizit oder implizit auf *Dn* 16, 5f gestützte Argument ist ein apologetischer Gemeinplatz: cf. bereits Justin, *Dial* 40, 1f (PTS 47, 136.6-10); nach *Dial* 46, 2 (PTS 47, 144.8f) soll Trypho die Unmöglichkeit, das Pesachsopfer anderswo zu opfern, anerkannt haben. «What the Jewish reply to this argument was we cannot say; the Rabbis refrain, almost pointedly, from commenting on the crucial words in Deuteronomy» (DE LANGE, *Origen* [n. 43], 94).

56. Auch die von CLEMENTS (n. 17) vorgebrachten Thesen zwingen nicht zur Annahme einer unmittelbaren exegetischen Auseinandersetzung.

57. So findet sich bei Origenes keine Spur einer Kenntnis des in *mPes* 10 geschilderten Sederabends und der darin erwähnten Kernelemente der späteren Pesachhaggada; *Dn* 26, 5ff wird von Origenes nicht rezipiert. Auch die zentralen Motive des Vier Nächte-Hymnus des palästinischen Targums, die sich später auch in christlicher Ostertheologie und -feier wiederfinden (cf. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Rome 1963), haben sich bei Origenes nicht niedergeschlagen. Weiters cf. n. 51.

58. Nach dem Diasporaauftand konnte Origenes nur mehr mit der literarischen Hinterlassenschaft des alexandrinischen Judentums Bekanntschaft machen; jüdische Präsenz ist zu seiner Zeit dort nicht belegt.

59. Zu *Pas* I, 60-62 (P 20.-15-21.7) cf. Philo, *Congr* 106 (eds. L. COHN – P. WENDLAND 3, 93.17-23). Origenes übernimmt den Gedanken nicht durch Vermittlung des Klemens von Alexandria, der *Congr* 106 in *Strom* II, 11, 51, 2 (GCS 2, 140.9-11) wesentlich knapper rezipiert; cf. dazu A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An Early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden 1988, 160.

andererseits beruft er sich in einem Fragment zu *Ex* 12, 22 auf eine in ihrem Kern philonische Interpretation⁶⁰. Origenes bringt aber auch sonst mehrere Exegesen, die vermutlich von Philo geprägt wurden: Die Allegorese der Mazzot (*Ex* 12, 8) und ihrer Bezeichnung als «Brot der Erniedrigung» (*Dtn* 16, 3) im Dienst einer asketisch-metaphorischen Festtheorie findet sich schon bei Philo⁶¹; der allegorische Vergleich derer, welche gegen die Vorschrift von *Ex* 12, 9 das Pascha roh essen, mit Tieren⁶² ist genauso bei Philo grundgelegt wie die Allegorese des Kopfes als des «Höchsten und Grundlegenden»⁶³, auch wenn erst Origenes diese Elemente in das übergeordnete Interpretament des Schriftverständnisses integriert und nicht auszuschließen ist, daß er dabei unabhängig von Philo exegetische Gemeinplätze formuliert. Ob es sich bei der Assoziation der Böcke von *Ex* 12, 5 zum Sündopfer um einen Topos oder um eine Übernahme aus *QuaestEx* 1, 8 handelt⁶⁴, ist angesichts der starken Transformation des Motivs durch Origenes nicht klar zu erkennen. Auch andere Auffassungen, die ebenfalls von Philo bezeugt sind, sind weder bei diesem noch bei Origenes spezifisch paschal geprägt und darum zur *weiter verbreiteten Symbolik* zu rechnen⁶⁵.

Teil des allgemeinen Bildungsgutes sind schließlich einerseits gewisse vage Reminiszenzen an das Pascha am Zweiten Tempel⁶⁶, andererseits die biblische Onomastik hellenistisch-jüdischen Ursprungs, die Origenes vor allem im zweiten Teil der Schrift *Über das Pascha* benützt⁶⁷; dazu gehören auch die verschiedenen

60. PG 12, 285A 11-13; die Auslegung entspricht freilich nicht exakt der von Philo, *QuaestEx* 1, 12 (LCL.S 2, 22 = OPA 34c, 84). Origenes zitiert Philo gerne als τῆς τῶν πρὸ ἡμῶν; cf. D.T. RUNIA, *Philo and Origen: A Preliminary Survey*, in Id., *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden 1995, 117-125, esp. p. 120f.

61. Vermutlich steht der Gedanke von *Congr* 161f (eds. L. COHN – P. WENDLAND 3, 105.24-106.5) hinter der Exegese von *Hler* XIV, 16 (SC 238, 104.24-106.45) und *HNm* XXIII, 10 (GCS VII, 221.2-13), die sich bis zu ihrer Rezeption in *CC* VIII, 23 (SC 150, 226.14-23) bereits als festtheologischer Topos verselbständigt hat.

62. Zu *Clo* X, 18, 103 (GCS IV, 188.15-18) und *Pas* I, 78 (P 26.10--13) cf. *QuaestEx* 1, 16 (LCL.S 2, 25f = OPA 34c, 90).

63. Zu *Clo* X, 18, 106 (GCS IV, 189.2f) cf. *QuaestEx* 1, 17 (LCL.S 2, 26 = OPA 34c, 90).

64. Zu *Pas* I, 69 (P 23.--11--9) cf. *QuaestEx* 1, 8 (LCL.S 2, 17 = OPA 34c, 78). *QuaestGen* 4, 200 (OPA 33, 203) läßt möglicherweise an einen Topos denken.

65. Die Auffassung von der Vollkommenheit der Zehnzahl ist genauso jenseits der Auslegung von *Ex* 12, 3 verbreitet wie die eschatologische Deutung des Abends von *Ex* 12, 6 unabhängig ist. Die allegorische Interpretation der Gürtung der Hüften (cf. *Ex* 12, 11) als sexuelle Enthaltsamkeit ist Origenes auch in anderem Zusammenhang geläufig; cf. *HLv* IX, 2 (GCS VI, 420.31-421.5). *Pas* I, 105-108 (P 35.29-37.2) muß darum nicht in einen literarischen Traditionszusammenhang mit Philos *QuaestEx* 1, 19 (LCL.S 2, 28 = OPA 34c, 94; OPA 33, 236f) oder Ps-Hippolyts *Pas* 33 (SPMed 15, 278) gebracht werden.

66. Die Hervorhebung der unzähligen Opfertiere gehört zu allen zeitgenössischen Schilderungen des Pesach am Zweiten Tempel, ließe sich theoretisch aber auch durch den Hausverstand aus *Ex* 12, 3 extrapolieren; cf. *Clo* X, 16, 89 (GCS IV, 186.12-14); *Clo* X, 25, 145 (GCS IV, 197.14-18). Origenes kennt vermutlich auch das bereits von Philo wiederholt hervorgehobene Theologoumenon der priestergleichen Darbringung des Pesach durch das ganze Volk; cf. v.a. *QuaestEx* 1, 10 (LCL.S 2, 18f = OPA 34c, 80-82); *SpecLeg* II, 145 (eds. L. COHN – P. WENDLAND 5, 120.18-22); *Mos* II, 224 (eds. L. COHN – P. WENDLAND 4, 252.13-16). *Pas* I, 41 (P 13.3-6) ist allerdings verderbt überliefert. Unklar ist im übrigen, woher Origenes zur Auffassung von *Pas* I, 40 (P 12.25f) kommt, daß «das Schaf von Heiligen oder Nasiräern geopfert wird».

67. Cf. *Pas* II, 11 (P 42.24-29: «Israel»); *Pas* II, 13f (P 43.6-30: «Ägypten»); *Pas* II, 15 (P 44.1-3: «Jerusalem»); *Pas* II, 20 (P 45.5-14: «Hebräer» und «Pascha»); *Pas* II, 28 (P 47.32-34: «Pascha»);

Etymologien des Wortes Pascha. Origenes übernimmt diese philologischen Grundlagen allegorischer Deutungen sämtlich aus der alexandrinischen Tradition; anders als Klemens, der mit der *διάβασις*-Etymologie auch das inhaltliche Konzept des Pascha bis in einzelne Formulierungen von Philo übernimmt⁶⁸, integriert Origenes die traditionellen Übersetzungen in unterschiedliche, aber durchwegs eigenständige exegetische Konzepte. Eine literarische Abhängigkeit von einem bestimmten älteren Text ist dabei nirgends festzustellen⁶⁹. Es wurde sogar in Betracht gezogen, daß Origenes die *διάβασις*-Etymologie aus mündlicher Information bezogen habe; dafür spricht neben dem bereits erwähnten Verweis auf den Dialog mit Hebräern vor allem die singuläre phonetische Argumentation⁷⁰.

Gegenüber diesem großen Einfluß von jüdisch-hellenistischem Material aus der alexandrinischen Tradition ist es bemerkenswert, daß sich in der Paschatheologie des Origenes kaum ältere christliche Traditionen niedergeschlagen haben; daß Origenes an anderer Stelle die Paschahomilie des Melito zu kennen scheint, legt nahe, daß es sich dabei um eine bewußte Enthaltung handelt⁷¹. Dieser Befund ist keineswegs nur auf seine Ablehnung der universal bekannten Passionstypologie zurückzuführen, auch wenn in deren Gefolge weitere Aspekte des Christusereignisses über weite Strecken aus dem Horizont der origeneischen Paschatheologie schwinden⁷²; über die Zurückweisung inkonsistenter Typologien hinaus grenzt sich Origenes aus fundamentalen hermeneutischen Gründen weitgehend von gängigen Auffassungen seiner Vorgänger ab⁷³. Wenn er gelegentlich dennoch traditionelle Motive in seine Paschatheologie übernimmt, handelt es sich in der Regel um Gemeinplätze wie die weitverbreitete Interpretation des Blutanstriches von Ex 12, 7 als (Tauf-) Salbung⁷⁴ oder den polemischen Hinweis auf die deuteronomi-

Pas II, 34 (P 49.27-29: «Ägypten»; «Pharao»). Der Rekurs auf die Etymologien ist methodisch komplex und bleibt immer wieder implizit. Die meisten Erklärungen finden sich schon bei Philo; die weite Verbreitung des zugrundeliegenden Materials im spätantiken Palästina wird aber durch die Rezeption mehrerer dieser Etymologien in der rabbinischen Literatur, vereinzelt sogar bei christlichen Autoren, illustriert; cf. neben den jeweiligen Anmerkungen bei SGHERRI, *Origene* (n. 17) v.a. die Belege bei L.L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Atlanta 1988.

68. Cf. n. 59.

69. Gerade am Beispiel der Etymologien des Wortes *πάσχα* zeigt sich, daß Origenes zwar auf alexandrinisches Gedankengut zurückgreift, aber erstens erst in caesareensischer Zeit und zweitens inhaltlich weitestgehend unabhängig von Philo und Klemens.

70. Cf. CLEMENTS, *Pascha* (n. 17), 223 mit n. 8; cf. auch n. 46.

71. Cf. *HLV* X, 1 (GCS VI, 441.5-11) mit Melito, *Pas* 36-45 (ed. HALL 18.224-22.300). Klemens von Alexandrien, der ja in seinem Werk *Über das Pascha* auf das des Melito bezuggenommen haben soll – cf. Eusebius, *HE* IV, 26, 4 (zit. GCS Clemens 3, 216.10-12) –, soll ein ähnliches Konzept diskutiert haben; cf. *FrPas* 33 (GCS 3, 218.3-6).

72. Es ist bemerkenswert, daß Origenes im paschatheologischen Zusammenhang erst und nur in *Pas* II, 31 (P 48.35-49.1 zit. *Mk* 8, 31parr) auf die Auferstehung Christi zu sprechen kommt. Auch die Hadesfahrt – ein Theologoumenon, das gerade im liturgischen Kontext altkirchlicher Paschahomiletik entfaltet wurde – findet sich nur im Finale dieser Schrift, wird dort mittels der *ὑπέβουσις*-Etymologie allerdings auf eine neue philologisch-theologische Basis gestellt; zu *Pas* II, 29f (P 47.33-48.28) s.o. p. 572.

73. Cf. n. 13.

74. Cf. z.B. den materialreichen Überblick bei VISONÀ, *Pseudo Ippolito* (n. 3), 365-369. Selbst die Vorstellung vom Trinken des Blutes Christi als Salbung der Seele (cf. n. 33) muß nicht als direkte literarische Übernahme von Klemens erklärt werden.

sche Kultzentralisation⁷⁵. Immerhin hat die in der antimarkionitischen Literatur belegte Konfrontation der Vorschrift von *Ex* 12, 11, das Pascha mit Schuhen an den Füßen zu essen, mit anderen, scheinbar widersprüchlichen biblischen Texten die Wahrnehmung dieses Verses durch Origenes so weit geprägt, daß er in diesem Zusammenhang ausdrücklich die «Ähnlichkeit des Gesetzes zum Evangelium» (*Pas I*, 112 [P 38.5f]) betont⁷⁶. Die Erörterung der Finsternis zur Todesstunde Jesu und ihr astronomisches Verhältnis zum Paschatermin erlaubt zwar einen Blick auf eine im Umfeld des Origenes hochaktuelle Diskussion, deren Beiträge identifiziert werden können⁷⁷; ein präziser Schluß auf ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis ist aber auch hier nicht möglich⁷⁸.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Origenes in seiner Paschatheologie generell eine sehr hohe Eigenständigkeit im Umgang mit älteren Traditionen beweist; zugleich bleibt er aber in gewissem Sinne auch dann Alexandriner, wenn er sich spezifischen Herausforderungen der caesarensischen Situation stellt.

Kath.-theol. Fakultät
 Institut für Liturgiewissenschaft
 Schottenring 21
 A-1010 Wien
 <harald.buchinger@univie.ac.at>

Harald BUCHINGER

75. Cf. n. 55.

76. Cf. Ps-Adamantius, *RecFid* (GCS 22.1-9); ohne Hinweis auf *Ex* 12, 11 cf. ferner Tertullian, *Marc* 4, 24.1f (CCSL 1, 607).

77. Zum Verhältnis von *CMtS* 134 (GCS XI, 272-274) und Julius Africanus, *Fragm* 50 (ed. ROUTH 2, 297f) cf. G. SGHERRI, *Eclissi di sole alla Passione? Una nota sull'impulsività origeniana e sulla cronologia di due opere*, in *Orig. II*, 357-362, sowie B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 185: Es «drängt sich die Annahme auf, dass er (sc. Origenes) die Argumentation des Julius Africanus durch eine indirekte Vermittlung kennt, in der sie bereits zum Gegenstand kritischer Auseinandersetzung geworden war».

78. Die von NAUTIN (cf. GUÉRAUD – NAUTIN, [n. 17], 110f u.ö.) vertretene These, daß Origenes sein Paschaverständnis in Abgrenzung von dem des (Ps-) Hippolyt entwickelt habe, fand in der Forschung keine Zustimmung.