

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

XV

OTHMAR PERLER

EIN HYMNUS ZUR OSTERVIGIL VON MELITON?

(Papyrus Bodmer XII)

1960

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiet der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i. d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
Gedruckt in einer Auflage von 500 Exemplaren

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

XV

OTHMAR PERLER

EIN HYMNUS ZUR OSTERVIGIL
VON MELITON?

(PAPYRUS BODMER XII)

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

1960

Veröffentlicht mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
Gedruckt in einer Auflage von 500 Exemplaren

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. Der Text, seine Herkunft, sein Verfasser	9
1. Der Text	9
2. Gnostisch oder kirchlich?	11
3. Das Fragment und Meliton	13
a) Äußere Kritik	13
b) Stilistischer Vergleich	14
c) Inhaltliche Entsprechungen	17
(Ps.-Cyprian « Adv. Iudaeos », Homilie « De anima et corpore deque passione Domini », Melitons Fragment XV « De fide »).	
d) Melitons « Zwei Bücher über das Osterfest »	25
II. Kommentar	33
1. Die Heilige Schrift als Quelle	33
2. Der jüdische Messianismus	34
3. Die Brautmystik in christlicher Überlieferung	37
(Eirenaeos, Gemeinden von Vienna und Lugdunum, Epistula Apostolorum, Tertullian, Klemens von Alex., Origenes, Hippolyt, Ps.-Hippolyt, Methodios, Kyrillos von Jerusalem, Johannes Chrysostomos, Brief an Diognet. Fresken von Dura-Europos und Liturgie. Brautmystik und Osterfasten).	
4. Die Agape der quartadecimanischen Ostervigil	62
5. Abschließender Kommentar	67
III. Die literarische Gattung	79
(Liturgischer Dialog und Preisgesang. Psalmen und Cantica).	
Ergebnis	88
Literaturverzeichnis	90
Autorenverzeichnis	93

EINLEITUNG

Michel Testuz, Direktor der Bibliotheca Bodmeriana (Genf), beschreibt in seiner Ausgabe der « Papyrus Bodmer VII-IX »¹ den an altchristlichen Texten so reichen, bisher nur teilweise veröffentlichten Sammelband der Bibliotheca Bodmeriana, der sich der Reihe nach aus folgenden Stücken zusammensetzt: Γένεσις Μαρίας oder das sogenannte Protoevangelium des Jakobus (= PBodm V), der apokryphe Briefwechsel zwischen den Korinthern und Paulus (= PBodm X), die 11. Ode Salomons (= PBodm XI), der Brief des Judas (= PBodm VII), Melitons Passahomilie² (= PBodm XIII unveröffentlicht), ein *Hymnenfragment* (= PBodm XII), die Apologie des Phileas (Märtyrerakten, deren lateinische Übersetzung bekannt ist³, unveröffentlicht), Psalm 33 und 34 (= PBodm IX), die zwei Petrusbriefe (= PBodm VIII). In seiner heutigen Gestalt wäre der Papyruscodex wahrscheinlich an den Anfang des 4. Jahrhunderts zu datieren. Seine älteren Stücke werden von Testuz auf Grund des Schriftcharakters etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts zugeschrieben.

Einer Aufforderung und gütigen Erlaubnis des Genferpapyrologen folgend befaßte ich mich seit Herbst 1958 mit dem Hymnenfragment, dessen Deutung wegen seiner Unvollständigkeit und Kürze keineswegs leicht ist. Die Untersuchung war Ende 1959 abgeschlossen, ihr Ergebnis bereits im September am 3. internationalen Kongreß für patristische Studien in Oxford vorgelegt worden. Seitdem hat M. Testuz das Fragment zugleich mit der apokryphen Korrespondenz zwischen Korinth

¹ M. TESTUZ, Papyrus Bodmer VII-IX. Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1959 p. 8 f. Derselbe gab 1958 « Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie », das sogenannte Protoevangelium des Jakobus, heraus.

² Herausgegeben und kommentiert von CAMPBELL BONNER, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis = Studies and Documents 12. London 1940. Danach neue Ausgabe von BERNHARD LOHSE in den Textus minores vol. XXIV. Leiden 1958.

³ Vgl. Eusebios, Kirchengeschichte VIII 9, 7-10, 10. Der lateinische Text ist bekannt, bei R. KNOPF, Ausgewählte Märtyrerakten³. Tübingen 1929, S. 113-116.

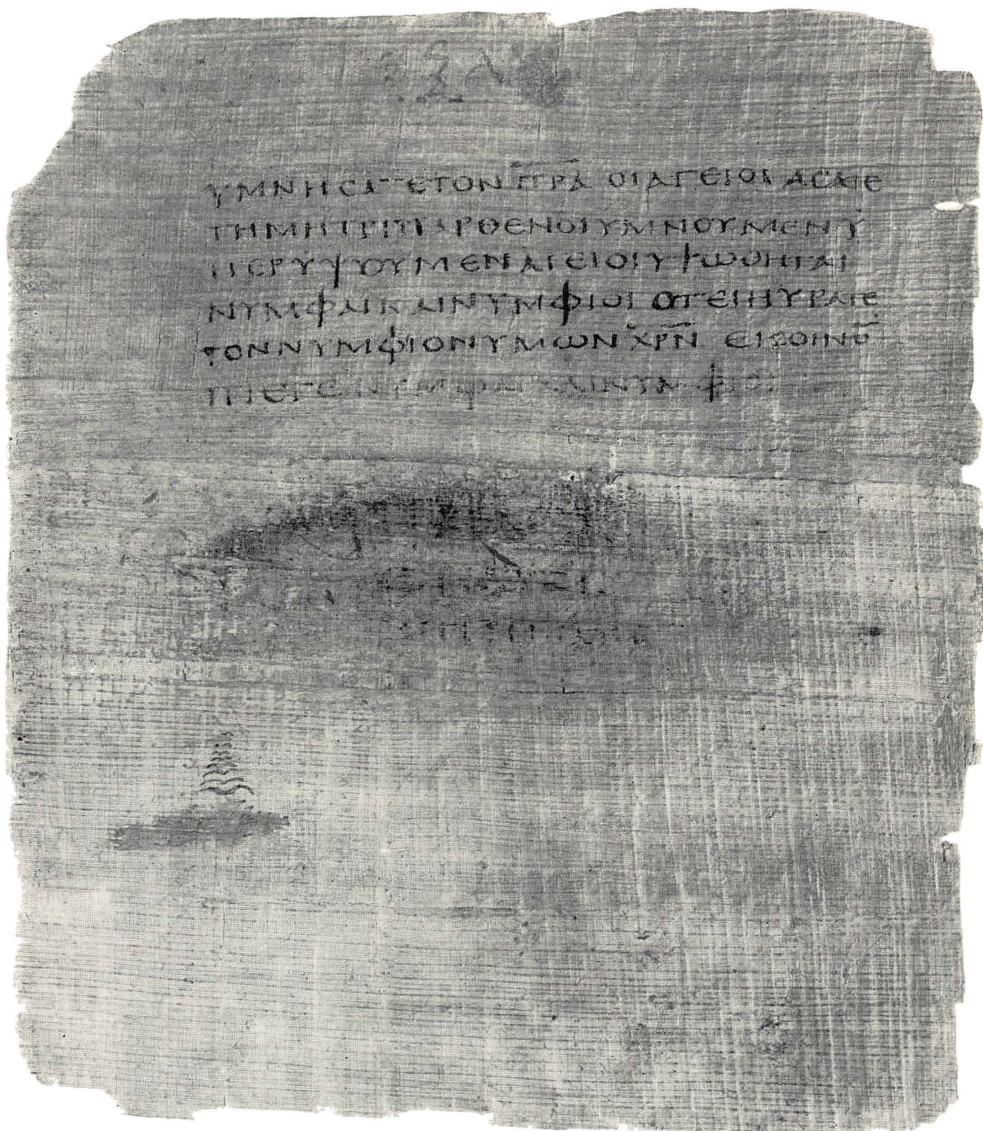
und Paulus sowie der 11. Ode Salomons herausgegeben (Papyrus Bodmer X-XII, Bibliotheca Bodmeriana 1959). Titel und kurze Einleitung künden das in vorliegender Untersuchung begründete, dem Herausgeber mitgeteilte Ergebnis an, der seine eigene ursprüngliche Deutung fallen ließ. Nicht angenommen wurde eine Textkorrektur in Zeile 6 (αἴνον statt οἴνον), die hier ausführlich behandelt werden soll. Ebenso würde ich in Zeile 4 eine andere Übersetzung vorschlagen (nicht Imperativ, sondern Indikativ)¹.

Ich danke H. M. Testuz für die freundliche Zustellung des Textes vor dessen Veröffentlichung. Unsere Zusammenarbeit war eine fruchtbare. So wurden mir auch die angeforderten Textvarianten der Passahomilie Melitons mitgeteilt. Die Herren Dr. G. Bavaud und Dr. P. Ivo Auf der Maur O.S.B. hatten die Freundlichkeit, die Korrekturbogen ergänzend mitzulesen.

¹ Testuz übersetzt (p. 77) :

- Célébrez le père, (vous) les saints,
Chantez en l'honneur de la mère, (vous) les vierges.
- Nous (les) célébrons, nous les exaltons, (nous) les saints.
- Soyez glorifiés, fiancées et fiancés,
Car vous avez rencontré votre fiancé, le Christ.
Buvez au vin, fiancées et fiancés ... »

Seitdem befaßte sich Testuz mit der Passahomilie Melitons. Laut Journal de Genève (1960 Nr. 90, 16./18. April) hatte er die Überraschung, eine bis jetzt übersehene lateinische, abgekürzte Übersetzung in einer bereits von A. B. Caillau zwei Florenzerhandschriften entnommen, daselbst Leo d. Gr. zugeeigneten Osterpredigt zu entdecken, die Migne PL 56, 1134-1136 nachgedruckt hat. Zu unserer Frage bringt dieser neue Text nichts wesentlich Neues, es sei denn die Bestätigung der weiten Verbreitung und der Textverwilderung der Melitonhomilie. Zwischen der neuen lateinischen Übersetzung und dem ps.-cyprianischen Traktat Adv. Iudaeos (vgl. unten S. 20-22) scheint kein unmittelbarer Zusammenhang zu bestehen.



Papyrus Bodmer XII

Das Klischee wurde gütigst von der Bibliotheca Bodmeriana geliehen

I. Der Text, seine Herkunft, sein Verfasser

Der Text

Der Text besteht aus nur 6 Zeilen, die auf der Rückseite des letzten Blattes der Passahomilie Melitons stehen und zwar oben, als ob sie den vorausgehenden Text weiter führten. Ein Titel fehlt. Hingegen sind die Reste eines ausgelöschten Titels (?), und links eine kleine Verzierung, in der Mitte des Blattes sichtbar. In der 5. Zeile scheint ein größerer Abstand nach $\overline{\text{XP}\overline{\text{N}}}$ einen Absatz anzudeuten.

Die 6 Zeilen geben einen vollständigen Sinn, der aber eine Fortsetzung verlangt. Der begonnene Text wurde also abgebrochen; der Grund hiervon entgeht uns.

Folgendes ist der Wortlaut, zuerst in der Gestalt des Papyrus, anschließend mit den Korrekturen und stilgemäßer Aufteilung nach Kola.

ΥΜΝΗΣΑΤΕ ΤΟΝ ΠΑΤΕΡΑ ΟΙ ΑΓΙΟΙ ΑΣΑΤΕ
ΤΗ ΜΗΤΡΙ ΠΑΡΘΕΝΟΙ ΥΜΝΟΥΜΕΝ Ύ
ΠΕΡΥΨΟΥΜΕΝ ΑΓΙΟΙ ΥΨΩΘΗΤΑΙ
ΝΥΜΦΑΙ ΚΑΙ ΝΥΜΦΙΟΙ ΟΤΕΙ ΗΥΡΑΤΕ
ΤΟΝ ΝΥΜΦΙΟΝ ΥΜΩΝ $\overline{\text{XP}\overline{\text{N}}}$ ΕΙΣ ΟΙΝΩ
ΠΙΕΤΕ ΝΥΜΦΑΙ ΚΑΙ ΝΥΜΦΙΟΙ

- 1 ὑμνήσατε τὸν πατέρα οἱ ἅγιοι,
- 2 ἄσατε τῇ μητρὶ παρθένοι.
- 3 ὑμνοῦμεν, ὑπερυψοῦμεν, ἅγιοι.
- 4 ὑψώθητε, νύμφαι καὶ νυμφίοι,
- 5 ὅτι ἤύρατε τὸν νυμφίον ὑμῶν Χριστόν.
- 6 εἰς αἶνον πίετε, νύμφαι καὶ νυμφίοι.

Korrekturen und Akzentuierung

Zeile 4 ὑψώθητε kann als Imperativ, analog zu ὑμνήσατε, aufgefaßt werden oder als Indikativ. Gefühlsmäßig erwartet man ersteren. Sinngemäß ist letzterer vorzuziehen, was der Kommentar zu begründen hat (vgl. S. 73, 81). Ein Konjunktiv mit der Akzentuierung ὑψωθῇτε kommt wohl

nicht in Frage. Wäre die seltene mediale Form bezeugt, so stände dem Imperativ nichts im Wege, und der Sinn wäre ein guter.

Zeile 5 ἡῦρατε. Das temporale Augment ist in späterer Zeit bezeugt vgl. LIDDEL & SCOTT I⁹, 729. Zu den Endungen -ατε vgl. BLASS-DEBRUNNER, Neutestamentl. Grammatik.⁷ Göttingen 1943 § 80-81, 3A.

Zeile 6 αινον statt οινον. Letzteres kann grammatikalisch nicht gerechtfertigt werden. Πίνω verlangt den Akkusativ des Getränkes oder die Praeposition ἐκ (vgl. Mt 26, 27 29; Mk 14, 23 25; Jo 4, 13 f.; Apk 14, 10 καὶ αὐτὸς πίνεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ; vgl. 18, 3) oder ἀπό (vgl. Lk 22, 18). Der Schreib- bzw. Hörfehler οινον aus αινον ist andererseits leicht verständlich, zumal unmittelbar vor πίετε : αι wurde wie ε ausgesprochen; aus οι entsteht ι bzw. Υ (vgl. die Beispiele in den Papyrus Bodmer VII-IX selbst, Testuz p. 16 34). ε und ι waren aber bald verwechselt. Erwähnt sei ein Beispiel aus PBodm V, dessen Schreiber derselbe war wie der unseres Fragmentes. In Kap. 3, 1 (Testuz p. 40 bzw. 6, 3) lesen wir τίς μοι ἐγέννησεν, statt με. Der Kopist hörte also ε wie ι, das er wie an anderen Stellen οι schreibt. Ein ähnliches Beispiel bietet Kap. 2, 2-3, wo PBodm V den griechischen Eigennamen Εὐθόινα Εὐθόινη schreibt (οι = ι). Aus letzterem wird in Codex B (= Venet. Marc. 363) Οὐθόινη (ι = ε). Eine andere Korrektur wurde mir anlässlich des 3. Patristikerkongresses in Oxford, September 1959, nahegelegt. εις wäre aus εκ entstanden, weil ein gelockert geschriebenes Kappa in die zwei Buchstaben ιc zerlegt wurde. Diese Möglichkeit ist nicht zum vorneherein abzulehnen, umso weniger als das c etwas defekt und das Schluß -ν von οινον abgekürzt ist, trifft jedoch schwerlich in der deutlichen Schriftart unseres Kopisten zu. Sollte sie für die Vorlagen zutreffen, so muß eine zweite Korrektur οινον aus οινου angenommen werden. Εἰς αἶνον, emphatisch an die Spitze gestellt, gibt andererseits einen ausgezeichneten Sinn, wie der Kommentar beweisen wird. Die vorgeschlagene Textkorrektur berührt jedoch nicht das Wesen unserer Deutung.

Wir übersetzen daher folgendermaßen :

- 1 « Preiset den Vater, (ihr), die Heiligen,
 - 2 Singet der Mutter, ihr Jungfrauen !
 - 3 Wir preisen, wir erheben über alle Massen, (wir) Heilige !
 - 4 Erhöht wurdet ihr, Bräute und Bräutigame,
 - 5 Weil ihr gefunden habt euren Bräutigam : Christus.
 - 6 Zum Lobe trinket, Bräute und Bräutigame,
- »

Auf den ersten Augenblick erkennt man einen Dialog in gehobener, hymnusartiger Sprache, der aus diesem Grunde an eine liturgische Formel, etwa an den Anfang der eucharistischen Anaphora erinnert. Der Aufforderung zum Preis und zum Gesang (Vers 1-2), wohl durch den Vorsteher oder Vorsänger, entspricht die Antwort der Gemeinde (Vers 3). Ersterer greift diese (ὕψωθητε) mit einer Begründung (ὅτι) wieder auf. Dann ladet er zum Trinken ein, womit vermutlich ein religiöses Mahl eingeleitet wird.

Gnostisch oder kirchlich ?

Die Erwähnung des «Bräutigams Christus» schließt einen außerchristlichen Ursprung aus. Hingegen stellt sich die Frage nach einer gnostischen oder kirchlichen Herkunft.

«Vater» und «Mutter» sind zwei in gnostischen Systemen bekannte, religiöse Begriffe, sei es daß sie im höchsten Wesen vereint und ungeschieden enthalten sind, sei es daß sie in der Entwicklungsreihe der Wesen getrennt als Paar («Syzygie») auftreten¹. Als Beispiele seien zwei Texte angeführt, die nach mehrfacher Hinsicht eine überraschende Parallele zu unserem Fragment darstellen.

Im koptisch erhaltenen, wahrscheinlich von Valentin verfaßten «Evangelium der Wahrheit» des Codex Jung lesen wir²:

«Er reinigt es, er bringt es zurück
zum Vater, zur Mutter,
Jesus von unendlicher Süße.
Der Vater enthüllt seinen Busen
– sein Busen aber ist der
Heilige Geist –, er
offenbart sein Verborgenes,
– sein Verborgenes ist
sein Sohn –, damit durch die
Erbarmungen des Vaters
die Aionen ihn kennen und aufhören,

¹ Vgl. Eirenaeus Adv. haer. I 2, 4 (HARVEY I 1, 3 p. 18); II 19, 1-9 (HARVEY II 28-31 p. 316-321). Hippolyt Philosophumena VI 29 (GCS Hipp. 3. Bd. 155-157). Vgl. J. P. STEFFES, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Paderborn 1922, S. 77 135 140. F. M. M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée. Paris 1947 p. 146 ss.

² M. MALININE, H. Ch. PUECH, G. QUISPÉL, Evangelium Veritatis. Zürich 1956, f. XII^v S. 24, bzw. S. 70.

sich zu mühen mit der Suche nach
dem Vater, ruhend
in ihm, weil sie wissen,
daß dies die Ruhe ist. »

Noch auffallender ist das Lied auf die Weisheit in den gnostischen Thomasakten Kap. 6-7, dessen Schluß folgendermaßen lautet ¹ :

« Und sie werden loben den Vater des Alls,
dessen frohes Licht sie empfangen haben.
Und erleuchtet wurden sie in der Schau ihres Herrn,
dessen unsterbliche Speise sie empfangen,
die gar keinen Mangel hat.
Sie *tranken* auch von dem *Weine*,
der ihnen keinen Durst mehr hinterläßt,
noch <des Fleisches> Begierde.
Sie *lobten* und *priesen*
mit dem lebendigen Geist
den *Vater* der Wahrheit
und die *Mutter* der Weisheit. »

Der griechische Urtext macht die Ähnlichkeit noch sichtbarer :

καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων ·
οὐ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο,
καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότου αὐτῶν,
οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρώσιν ἐδέξαντο
μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσιν,
ἐπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου
τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος
καὶ <σαρκὸς> ἐπιθυμίαν,
ἐδόξασαν δὲ καὶ ὑμνησαν
σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι
τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας
καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.

Auch die Brautmystik ist den gnostischen Schriften nicht unbekannt. Die Erlösung, beziehungsweise eschatologische Vollendung besteht nach der valentinianischen Lehre in der Rückkehr des gefallenen, nun wieder gereinigten Aions der « Weisheit » in das Pleroma, « Hochzeitsgemach »

¹ M. BONNET, Acta Apost. apocrypha II, 2 London 1903 p. 110, 14-20, (Photo-mech. Nachdruck, Hildesheim 1959), nach der Bearbeitung von M. PELLEGRINO, La poesia greca cristiana dei primi secoli. I Torino 1952 p. 89-90 Vers 54-65.

genannt. Hier wird sie als Bräutigam den « Erlöser » haben. Die « Pneumatiker » ihrerseits gehen, nachdem sie alles Unreine, « Psychische » abgelegt haben und « Pneumata νοερά » geworden sind, in das Pleroma ein, um hier als Bräute den Engeln, ihren Bräutigamen, die den « Erlöser » umgeben, geeint zu werden. Zumal die Auszüge aus Theodot bei Klemens von Alexandrien entwickeln diese phantasievollen Ausgeburten orientalischer Denkweise ¹.

Gerade jetzt tritt aber der Unterschied zu unserem Fragment offen zutage. Dort ist « Christus » der Bräutigam der « Weisheit », während die Vollkommenen, die « Pneumatiker », die Bräute der « Engel » sind. Hier ist Christus Bräutigam der « Bräute und Bräutige » d. h. der « Heiligen ». Unser Dialog kann also nicht ein valentinianisches Erzeugnis sein. Die überraschende Zusammenstellung « Vater-Mutter » in Zeile 1-2 wird unten eine befriedigende Deutung aus kirchlichen Vorstellungen finden.

Außerdem spricht gegen einen gnostischen Charakter der Inhalt des Codex Bodmer. Unter seinen übrigen Nummern findet sich nicht nur kein gnostischer Text, sondern vielmehr ein Schriftstück, das den gnostischen Dokerismus bekämpft, nämlich der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und der Gemeinde von Korinth ². Dieser gehört wie unser Fragment zum älteren Teil des Codex. Ferner scheint der Kopist unseres Dialogs derselbe zu sein, der auch Melitons Homilie und das Protoevangelium des Jakobus abschrieb, was eher für nichtgnostische Herkunft des Fragmentes spricht.

Damit dürfte sich ein weiteres Eingehen auf gnostische Parallelen erübrigen.

Das Fragment und Meliton

Äußere Kritik

Die äußere Kritik weist uns zuerst auf Meliton von Sardes hin. Seine Passahomilie geht unserem Fragment unmittelbar voraus. Dieses steht auf der Rückseite des letzten Blattes, das die Homilie diesem Bischof ausdrücklich durch das Kolophon zueignet: Μελίτωνος περί πάσχα. Die

¹ Excerpta ex Theodoto 63-65 vgl. 79 21, 3 22, 3 34-36 und F. SAGNARD, Extraits de Théodote = Sources chrét. 23 Paris 1948 p. 46 f. Weiteres bei H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf 1957, S. 273 ff. Hieros Gamos. Auch die weiteren hier angeführten Formen des « Hieros Gamos » bei den Gnostikern kommen für uns nicht in Betracht.

² Sie stehen in apokryphen Akten des Paulus Kap. 7. Über das Verhältnis zu den Paulusakten ist zu vergleichen W. SCHUBERT-C. SCHMIDT, Acta Pauli. Glückstadt und Hamburg 1936, S. 122 f.

Numerierung der Seiten beginnt mit der Homilie und endet mit der wohl später erfolgten Bezifferung (Testuz) $\Xi\Delta$ (= 64) unserer Fragmentseite. Der Kopist der beiden Texte ist derselbe. Aus der etwas verblaßten Schrift des Fragmentes und dem mangelnden Zusammenhang mit der folgenden « Apologie des Phileas » dürfen wir folgern, daß ersteres vermutlich ein ursprüngliches Heft (oder eine selbständige Sammlung) abschloß, das später mit andern Texten zum heutigen Codex zusammengebunden wurde. Diese Vermutung wird nach M. Testuz¹ durch das Bestehen einer doppelten Naht d. h. die Tatsache eines zweimaligen Einbindens bestärkt: Je zwei Nadellöcher oben, je zwei unten für die einzelnen Hefte, drei weit auseinanderstehende Nadellöcher für den Sammelband. Reste eines Titels (?) stehen erst nach dem Fragment.

Homilie und Fragment bilden also rein äußerlich, materiell eine Einheit. Diese gibt der Annahme, das Fragment könnte mit der Homilie auch eine innere, gedankliche oder institutionelle wenn nicht literarische Einheit bilden, einen Anhaltspunkt.

Sie wird bestärkt durch die Ähnlichkeit des Wortschatzes, der Bilder, des Stils, der Gedanken sei es mit der Homilie, sei es mit den Fragmenten Melitons, sei es mit von ihm abhängigen Texten des pseudocyprianischen Traktates « Adversus Iudaeos » und einer Alexander von Alexandrien zugeschriebenen Homilie. Sie ist derart auffallend, daß eine eingehendere Untersuchung unumgänglich wird.

Stilistischer Vergleich

Was trotz der Kürze des *Fragmentes* zuerst in die Augen springt, ist sein Stil. Die sechs Zeilen sind nach dem Gesetz des Parallelismus aufgebaut: Lauter kurze, mehr oder weniger gleich lange Sätzchen (Parisa) mit folgender Silbenzahl: 12 9 11 10 13 12. Offenbar um die annähernd gleiche Silbenzahl zu erhalten wird in Zeile 3 ein zweites Zeitwort verwendet und zwar mit einer rhetorischen Verstärkung, die zugleich eine Verlängerung des Kolons bewirkt: ὑπερψοῦμεν.

Der Parallelismus besteht in der Regel aus zwei Gliedern: Zeile 1-2 und 4-5. Zu Zeile 6 gehört wenigstens *eine* ihr entsprechende 7. Zeile.

Das Parison steigert sich in Zeile 1-2 zum Paromoion d. h. zur Ähnlichkeit innerhalb der beiden Kola:

ὕμνήσατε τὸν πατέρα οἱ ἄγιοι
ἄσατε τῇ μητρὶ παρθένοι.

¹ Papyrus Bodmer VII-IX p. 9.

Die beiden Imperative entsprechen sich inhaltlich und formal. Die Begriffe «Vater-Mutter», «Heilige-Jungfrauen» sind einander zugeordnet, letztere durch erstere bedingt, wie es der Kommentar darlegen wird.

Der Parallelismus ist also synthetisch, nicht antithetisch. Eine inhaltliche Antithese ist in Zeile 4-5 enthalten, was wiederum erst der Kommentar zu beweisen hat, nämlich die wahrscheinliche Gegenüberstellung der Kirche und der Synagoge bzw. der (Heiden)Christen und Juden.

Hervorgehoben wird diese strenge Symmetrie einerseits durch die Stellung des Verbs an den Anfang – eine (beschränkte) Ausnahme macht Zeile 6, die durch den Sinn des emphatisch betonten εἰς αἶνον bedingt ist –, andererseits durch den Reim (Homoioteleuton). Einzige Ausnahme macht Zeile 5. Der Reim dürfte der Grund sein, weshalb in Zeile 4 und daher auch in Zeile 6 νόμφαι vor νυμφοί gestellt wird.

Das Ebenmaß beruht durchgehend auf der Verwendung von zweien, sich irgendwie entsprechenden Ausdrücken, oder Gliedern, nicht nur in Zeile 1-2, sondern auch in den restlichen Zeilen: ὑμνοῦμεν-ὑπερυψοῦμεν, νόμφαι-νυμφοί. Ohne auf den Rhythmus näher eingehen zu wollen – dies überlasse ich Befugteren – sei darauf hingewiesen, daß von den 6 Zeilen drei (2 4 6) mit einem Kretikos enden.

Zu diesem gehobenen Stil gesellt sich eine bildhafte Sprache, welche tiefste religiöse Inhalte und Lebenswerte beinhaltet wie Gottes Vaterschaft, die Mutterschaft der Kirche, das jungfräuliche und bräutliche Verhältnis der Getauften zu Christus. All dies verleiht dem hymnenartigen Text poetischen Schwung und religiöse Weihe.

Über die semitischen Einflüsse wird am Schlusse gesprochen werden.

MELITONS Kunstprosa hat nebst der alttestamentlichen Poesie und verwandter semitischer Ausdrucksformen, wie andere christliche Zeitgenossen, zweifelsohne den zumal in kleinasiatischen Sophistenkreisen beliebten asianischen Stil zum Vorbild genommen¹. Er ist so augenscheinlich und aufdringlich, daß ihm Campbell Bonner² mehrere Seiten widmet, E. J. Wellesz³ in der Homilie eine Quelle der byzantinischen Hymnographie (d. h. des Kontakion als ihrer wichtigsten Gattung)

¹ Vgl. dazu E. NORDEN, Die antike Kunstprosa. Bd. I³ Leipzig-Berlin 1915, S. 277 ff. Philostratos, Vitae Sophist. und die Ausführungen bei A. BOULENGER, Aelius Aristide. Paris 1923 p. 74 ff. Zu Ignatius von Antiochien O. PERLER, Rivista di archeologia cristiana 25, 1949, 57-61.

² The Homily on the Passion by Melito. London 1940, S. 20-27.

³ Melito's Homily on the Passion: An investigation into the sources of Byzantine Hymnography. The Journal of Theol. Studies 44, 1943, 41-52.

sieht, P. Nautin¹ aus Unkenntnis der Stilgeschichte auf eine spätere Entstehung schloß. B. Lohse hat in seiner Ausgabe die auffallendsten Stellen kolometrisch angeordnet. Ich begnüge mich hier mit einigen besonders auffallenden Parallelen zu unserem Fragment².

N. 24 p. 4, 22-26 Z. 134-139

εἰ μὲν πατήρ, βοήθησον,
 εἰ δὲ μήτηρ, συμπάθησον,
 εἰ δὲ ἀδελφός, προστάλησον,
 εἰ δὲ φίλος, συγγάθισον,
 εἰ δὲ ἐχθρός, ἀπαλλάγηθι,
 ὅτι πρωτότοκος ἐγώ.

Die 6 Parisa zu viermal 8 und zu zweimal 9 Silben werden durch den gleichen Anfang und ähnlichen Schluß(Verb) zu Paromoia. Die Begriffsreihe Vater-Mutter-Bruder-Freund-Feind folgt sich im selben Rhythmus wie in unserem Fragment. Die Wortstellung, das Verbum am Schluß und die Partikeln μὲν-δέ sind echt hellenistisch empfunden.

Die Imperative sind in Anlehnung an semitisches Sprachempfinden wie in unserem Fragment an die Spitze gestellt in N. 46 p. 7, 33 f. Z. 265 f. (mit Reim), in N. 59-60 p. 10, 3-13 Z. 351-362, wobei zweimal derselbe Imperativ (Anaphora) einer etwas längeren Reihe von Paromoia vorangestellt ist. In N. 76 p. 12, 27-30 Z. 470-474 tritt die in der Homilie häufige Antithese hinzu :

πασχέτω δὴ, ἀλλὰ μὴ ὑπ' ἐμοῦ ·
 πασχέτω ὑπὸ ἀλλοφύλων,
 κρινέσθω ὑπὸ ἀκροβύστων,
 προσηλούσθω ὑπὸ τυραννικῆς δεξιᾶς,
 ὑπὸ δὲ ἐμοῦ μὴ.

Zwei Imperative zu Beginn, wie in unserem Fragment Z. 1-2, haben 4 kurze Parisa im Gefolge in N. 94 p. 15, 35-38 Z. 625-627 :

ἀκούσατε πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἀνθρώπων
 καὶ ἴδετε καινὴν σφαγὴν ἢ γέγονεν
 ἐν μέσῳ Ἱερουσαλὴμ,
 ἐν πόλει νομίμῃ,
 ἐν πόλει Ἑβραϊκῇ,
 ἐν πόλει δικαίᾳ εὐφημουμένη.

¹ L'homélie de « Méliton » sur la Passion. Revue d'Histoire Ecclésiastique. 44, 1949, 429-438.

² Zitiert wird hier und im folgenden N(ummer) und p(agina) des Papyrus nach der Ausgabe von C. BONNER, Z(eile) in der Ausgabe LOHSE.

Ebenfalls zwei Imperative am Anfang in N. 103 p. 17, 19-22 Z. 694 f. :

τοῖνυν δεῦτε πᾶσαι πατριαὶ τῶν ἀνθρώπων
αἱ ἐν ἁμαρτίαις πεφυραμέναι,
καὶ λάβετε ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Weitere Stellen anzuführen scheint überflüssig. Die Stilverwandtschaft zwischen Fragment und Passahomilie steht außer Zweifel.

Inhaltliche Entsprechungen

Die Homilie entwickelt von Anfang bis Ende die Typologie des alttestamentlichen Passa, das in Christus, dem wahren Osterlamm, seine Erfüllung gefunden hat. Sie stellt die Undankbarkeit Israels, das seinen Messias mißhandelte und tötete, der Kirche gegenüber, die sich aus Heiden von überallher bevölkert. Gegen Ende, N. 102-103 p. 17, 13-25 Z. 686-699, läßt der Verfasser Christus pathetisch sprechen :

« Ich bin, spricht er, der Christus,
ich, der löste den Tod
und triumphierte über den Feind
und mit Füßen trat den Hades
und band den Mächtigen
und hinaufführte den Menschen
bis zu den Höhen der Himmel,
ich, spricht er, Christus.
Daher kommet alle, ihr Stämme der Menschen,
in Sünden wie in Sauerteig geknettet,
und empfanget den Nachlaß der Sünden.
Denn ich bin euer Nachlaß,
ich das Passa des Heils,
das Lamm, das für euch geschlachtet,
ich euer Lösegeld » usw.

Dieser emphatische Schluß enthält eine Anspielung an die Osterliturgie – auch Paulus verwendet das Bild des Sauerteigs in ähnlichem Zusammenhang 1 Kor 5, 7 : « Fegt hinaus den alten Sauerteig um frischer Teig zu sein, wie ihr ja auch ungesäuerte Brote seid ; denn unser Passa ist geschlachtet : Christus. » Vermutlich ist mit dem « Nachlaß der Sünden » auch die von den Quartadecimanern bei dieser Gelegenheit

gespendete Taufe gemeint. Zu ihrem Empfang muntert Meliton die Heiden, wenn nicht auch die Juden, auf ¹.

Wenn nicht alles täuscht, entspricht dieser Aufforderung: «Daher kommet alle, ihr Stämme der Menschen» usw., als Antwort und Erfüllung Zeile 4-5 unseres Fragmentes:

«Ihr wurdet erhöht, Bräute und Bräutigame,
weil ihr gefunden habt euren Bräutigam: Christus.»

Ich vermute in diesen Sätzen eine Anspielung sowohl an Israel, das seinen Messias verworfen hat, als auch an die bekehrten Heiden, die ihn gefunden haben, sei es durch den Glauben, die Taufe und Eucharistie, sei es durch eine liturgische Vorausnahme seiner Parusie. Beides schließt sich übrigens nicht aus, kann sich in ein und derselben Passafeier vereint haben. Die Begründung folgt im Kommentar.

«Christus» in Zeile 5, betont an den Schluß gestellt, entspricht inhaltlich, wörtlich, stilistisch der Bezeichnung, die sich der Auferstandene in dem eben aus der Homilie erwähnten Text gibt. Im Messiasitel, verbunden mit der Bemerkung «*ihr* habt gefunden», ist auch die Antithese «Israel-Heidenkirche» enthalten, was sich klarer aus dem von der Homilie abhängigen Ps.-Cyprian «Adv. Iudaeos» ergeben wird. Meliton gebraucht das Wort «Christus» mit Vorliebe d. h. zehnmal, auf diese 10 Stellen nur dreimal verbunden mit «Jesus», diesen Namen allein nie ². Viermal ist das Wort «Christus» mit dem Artikel versehen, also Appellativ: der Messias (N. 44 p. 7, 18 Z. 251; N. 59 p. 10, 9 Z. 356; N. 62 p. 10, 23 Z. 373 = Ps. 2, 1 f.; N. 102 p. 17, 14 Z. 686). Eine ähn-

¹ Taufe, Firmung und Eucharistie als Teile der Passafeier dürften in Nummer 67 Z. 395-402 gemeint sein: «Denn dieser wurde gleich einem Lamm geführt und wie ein Schaf geschlachtet, befreite uns aus dem Verderben der Welt gleich dem Lande Ägyptens und löste uns aus des Teufels Knechtschaft gleich aus der Hand Pharaos, und besiegelte unsere Seelen mit dem eigenen Geist und die Glieder unseres Leibes mit dem eigenen Blut.» Der Auszug aus Ägypten und die Befreiung aus der Knechtschaft Pharaos wurden bekanntlich in Liturgie, Kunst und Predigt als Symbol der Taufe gedeutet. Die Besiegelung mit dem Geiste wird näherhin die mit der Taufe gespendete Firmung bezeichnen. Die unten zu behandelnde ps.-cyprianische Homilie «Adv. Iudaeos» beschreibt ähnlich die christliche Initiation c. 10 (CSEL Cyprian P. III p. 143, 17-20): *correptus ergo Israel sequitur iniecta manu ad laucrum et ibi testificatur quod credidit, et accepto signo purificatus per spiritum rogat accipere uitam per cibum gratiae panis qui est a benedictione* ... Auch Justin deutet (Dialog 40, 1) das Bestreichen der Türpfosten mit dem Blute des Lammes (Ex 12, 7) vermutlich von der Eucharistie. Zum Aufruf an die Völker vergleiche man Klemens v. Alex. Protr. XII 120, 2-5.

² Die Ausgabe C. BONNER gibt die Stellen im Index S. 201 an.

liche Terminologie läßt sich im ps.-cyprianischen « Adv. Iudaeos » feststellen, wo nur ausnahmsweise statt « Christus » die Bezeichnung « Dominus » verwendet wird.

Auffällig ist ferner die Wendung « Christus *finden* ». Meliton gebraucht εὕρεται¹ verhältnismäßig häufig, meist in Zusammenhang mit seiner typologisierenden Exegese :

« Das Vorbild (τύπος) geschah, die Wahrheit aber ward befunden » (N. 4 p. 2, 2 Z. 29).

« Als (Schutz)Mauer des Volkes wurde befunden des Lammes Tod » (N. 30 p. 5, 23 Z. 168).

« Des Lammes Schlachten wurde befunden als des Israel Rettung » (N. 31 p. 5, 25 Z. 170).

« Du aber bist nicht als Israel befunden worden, denn nicht sahest du den Gott » (N. 82 p. 13, 25 Z. 521). Zu diesem Text ist beizufügen, daß nach Meliton « Gott » für « Christus » steht, wie sich aus N. 5 p. 2, 5 Z. 31 f. ergibt : « An Stelle des Lammes wurde der Sohn und an Stelle des Schafes ein Mensch, in dem Menschen aber Christus, der das All umfaßt. »

« Ohne Barmherzigkeit wurdest du befunden von ihm ... nicht befunden wurdest du von ihm ... (lückenhaft) » (N. 99 p. 16, 36 ff. Z. 666 ff.).

Letztere zwei Stellen rufen inhaltlich, auf Grund der Typologie und Antithese, der Ergänzung : « Das neue Israel ist als treu und gläubig befunden worden, als jenes das den Christus-Gott gesehen, ihn also gefunden hat. »¹

Wahr ist, daß die für unser Fragment so typische Bildersprache der bräutlichen Verbindung mit Christus unserer Passahomilie unbekannt ist. Sie fehlt auch in den Lücken des Chester Beatty Papyrus, wie es die Kontrolle im vollständigen Papyrus Bodmer beweist. Wir finden sie indessen im pseudo-cyprianischen Werk (Predigt) « Adversus Iudaeos » sowie in einer koptisch und syrisch erhaltenen, Bischof Alexander von Alexandrien zugeschriebenen Homilie, die beide weitgehend von Meliton abhängen. Schließlich ist sie in einem syrischen Fragment Melitons bezeugt.

¹ In diesem Zusammenhange ist auch die abschließende Folgerung zu erwähnen, die Meliton aus einer Reihe alttestamentlicher Prophetenzeugnissen zieht N. 65 p. 10, 32-34 Z. 386 f. : « Vieles also und anderes wurde von zahlreichen Propheten verkündet im Hinblick auf das Mysterion des Pascha, das da ist *Christus*. » Vgl. 1 Kor 5, 7.

Die Zusammenhänge zwischen Meliton und dem Traktat « *Adversus Iudaeos* »¹ hat nach H. Jordan² eingehender E. Peterson³ untersucht. Wir beschränken uns auch hier auf die unmittelbar unser Fragment berührenden Stellen bzw. Gedanken.

Von Kapitel 4 an beleuchtet Ps.-Cyprian die Handlungsweise des undankbaren Israel mit dem evangelischen Gleichnisse vom Hochzeitsmahle, das der König seinem Sohn bereiten ließ und das die Erstgeladenen verschmähten (Mt 22, 1-14). Nur beiläufig verwendet er das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20, 1-16) in Kapitel 4 p. 136, 15 ff. Die Erstberufenen, Verworfenen sind die treulosen Juden, jene, die des Hochzeitsmahles teilhaftig wurden, die bekehrten Heiden. Mit Nachdruck, wiederholt, wird Christus als der Bräutigam bezeichnet, was der Evangelientext nicht tut, wohl aber unser Fragment :

Kap. 4 p. 136,13-15 : « Has uoces effudit Dominus in Israel uociferans dicens : 'uos noluistis, alii me recipient qui nondum nec mentionem mei audierunt. uos *nuptias meas* spreuistis, alii ibunt qui non sunt uocati'. » Etwas weiter Z. 17-18 : « quae est ista tam dira mens et execranda cogitatio ? interficere ergo potuistis regem et *sponsum* » ?

Für Meliton wie für Ps.-Cyprian ist die Auferstehung Christi der entscheidende Augenblick der Heilsgeschichte, an dem sich Gott Israel entzieht und an die Heiden wendet, deren Heil sich nun vollzieht :

Kap. 5 p. 138, 9-21 : « sed mox surrexit Dominus tertio die, aperuit testamentum nouum, testamentum uitale atque ita dixit : 'uenite exterarum gentes, heredes mei : Israel enim non obaudiuit : quapropter ite discipuli in ultimam usque terram et praedicate per orbem his uerbis. *uenite undique patriae gentium*, introite in aeternam hereditatem. Israel enim noluit. ne dubitetis : nulla hic exceptio est nec ingenuitatis nec dignitatis nec condicionis nec positionis nec formae nec aetatis ... uniuersis libere licet discumbere in conuiuio et epulari *nuptias sponsi*'. »

¹ CSEL 3, 3, p. 133-144 (HARTEL).

² Melito und Novatian, in Archiv f. lat. Lexikographie und Grammatik, 13, 1, 1902, S. 59-68.

³ Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg i. Br. 1959, S. 137-145. Zuerst erschienen in Vigiliae Christianae 6, 1952, S. 33-43.

Hält sich die Form dieser Einladung noch eng an das evangelische Gleichnis, so wird der Prediger im folgenden Kapitel wirklichkeitsnäher :

Kap. 6 p. 139, 2-10 :

« nec timeatis qui peccastis, priores ad uitam uenite,
nec qui homicidium fecerit pau eat quia fecerat,
nec furatus aliena desperet qui inuolauerat,
nec publicanus timeat qui concusserat.

omnibus enim remissio peccatorum statuta est, et tales Dominus
desiderat humilitate abiectos
et specie indecoros
et ualetudine fractos
et seruitute depressos.

beati enim et gloriosi et magnifici et potentes et diuites et fortes
noluerunt adquiescere Domino neque introire in *nuptias sponsi*,
sponsum insuper indignissime peremerunt. »

Diese Stelle erinnert nicht nur durch den asianischen Stil an Melitons Homilie, sondern auch durch ihre Einladung zur Vergebung der Sünden (Hom. N. 103 p. 17, 20 ff. Z. 694 f.), die sie zum Teil wörtlich übernimmt. Damit ist die Nachlassung der Sünden durch die Taufe gemeint, was sich aus dem Schlußkapitel 10 p. 143, 17-20 ergibt. Nur daß hier dieselbe Einladung auch an das treulose Israel ergeht : « correptus igitur Israel sequitur iniecta manu ad lauacrum et ibi testificatur quod credidit, et accepto signo purificatus per spiritum rogat accipere uitam per cibum gratiae panis qui est a benedictione » (vgl. auch Kap. 6 p. 139, 16-20 den Esaiastext 8, 6 f. : « uos noluitis aquam Siloam quae uadit silentio » etc.)¹.

Es folgt in Kapitel 6-7 die Beschreibung der Verwerfung Israels, der Zerstörung Jerusalems und der Übergabe des Reiches an die Heidenchristen :

P. 140, 10-12 : « Non est iam regnum Hierusalem, sed in nobis hic castra, hic exercitus, hic *dux*, hic uirtus, hic *sponsus*, hic *nuptiae*, hic *rex*, hic *Christus*, hic uita, hic *suscitatio*, hic aeternitas. »

¹ Bereits S. 18 Anm. 1 wurden aus Melitons Homilie die Stellen erwähnt, welche Taufe und Eucharistie als Teil der Osterliturgie durchblicken lassen N. 67 p. 11, 2-9 Z. 395-402. Man kann die Gegenüberstellung des alten und neuen Priestertums beifügen, wobei aus dem Zusammenhang wieder Taufe und wohl auch eucharistisches Opfer nacheinander erwähnt werden N. 68 p. 11, 14-19 Z. 409-415 : « Dieser ist's, der uns entriß aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus der Finsternis ins Licht, aus dem Tod ins Leben, aus der Tyrannei ins ewige Reich und uns machte zu einer neuen Priesterschaft und zu einem auserlesenen, ewigen Volke. » Vgl. dazu Adv. Iud. c. 10 p. 143, 17-22 : et fit mirum spectaculum (siehe Hom. N. 19 p. 3, 31 Z. 106) : et qui Leuitae offerebant et sacerdotes immolantes et summi antistites libantes adstant pueri offerenti, discunt qui olim docebant etc.

Inhaltlich, terminologisch, stilistisch lehnt sich dieser rhetorische Erguß an den Schluß der Homilie Melitons an N. 103 p. 17, 20 ff. Z. 694-706 (zu « uita » vgl. Z. 171 365 367 412). Der im Lateinischen auffallende Ausdruck « suscitatio » ist offenbar Übersetzung des griechischen ἀνάστασις vgl. Z. 702 ἐγὼ ὑμῖν ἡ ἀνάστασις. « Dux », « rex », « Christus » finden sich im längeren Schluß des Papyrus Bodmer : « οὗτός ἐστιν, ὁ Χριστός, οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεύς, οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς, οὗτός στρατηγός, οὗτός ὁ κύριος, οὗτός ὁ ἀναστάς ἐκ νεκρῶν κτλ. » « Sponsus » hat seine Entsprechung allein in unserem Fragment. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Bezeichnung im ursprünglichen Schluß der Homilie stand, den uns auch Papyrus Bodmer nicht überliefert hat.

Seine Mahnung an Israel, Buße zu tun, natürlich durch den Empfang der Taufe, kleidet Ps.-Cyprian in folgende Worte :

Kap. 8 p. 142, 1-4 : « dedit enim ueniam paenitentiae, si quo modo possis paeniteri. quis tam bonus, quis tam pius, tam misericors ? 'accipe' inquit 'salutem, licet me occideris : heres esto cum uirgine licet non merearis. ignosco, si paenites'. »

Der in der Deutung unseres Fragmentes (Z. 2) wieder zu behandelnde Ausdruck « virgo » für die Kirche geht wahrscheinlich auf das paulinische Bild in 2 Kor 11, 2 f. zurück, nach welchem die Getauften, ob Mann oder Frau, « Jungfrauen » heißen, die Christus angetraut sind. Dem « ehebrecherischen » Israel gegenüber ist er trefflich gewählt und biblisch.

Nun stammen aber gerade die auffallendsten Entsprechungen zwischen Ps.-Cyprian und Meliton, welche H. Jordan und E. Peterson vermerkt haben, aus denselben Kapiteln 4-8. Dies ist bei der Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses nicht zu übersehen.

« *De anima et corpore deque passione Domini* »

Da Ps.-Cyprian seine Vorlage frei gestaltet, könnte man einwenden, die Brautmystik sei sein eigenes Gewächs. Gegen diesen Einwand kann man als weiteren Zeugen eine syrisch und koptisch erhaltene Predigt anführen, die den Titel « Über die Seele und den Leib » (koptisch) trägt, bzw. « Über die Seele und den Leib und über das Leiden des Herrn » (syrisch). Der koptische Übersetzer eignet sie bestimmt fälschlich dem Patriarchen Bischof Athanasios zu, der syrische mit mehr Wahrscheinlichkeit dessen Vorgänger Alexander von Alexandrien ¹.

¹ Der syrische Text mit lateinischer Übersetzung nach MAI ist nachgedruckt in MIGNÉ PG 18, 585-602 (darnach wird hier zitiert), der koptische wurde von

Es ist weder unsere Absicht noch notwendig, auf die verwickelte literarkritische Frage nach dem Verfasser, seinen Quellen und Übersetzern einzugehen¹. Es genügt die Tatsache der Abhängigkeit von denselben Vorlagen d.h. wohl von Meliton, die auch Ps.-Cyprian benutzt hat.

Hier wie dort ist die Auferstehung der große Wendepunkt in der Heilsgeschichte: die Abwendung vom jüdischen Volke, die Berufung der Heiden (Kap. 7 col. 601-604). Der Schluß (col. 603/4) lautet ähnlich wie jener der Passahomilie und die eben erwähnte Stelle aus dem 7. Kapitel des « Adversus Iudaeos ». Wie Ps.-Cyprian verwendet auch er die Brautmystik:

« Atque hunc Pater sua dextera extollens, sublimio solio collocavit, et populorum iudicem fecit, angelorum exercituum ducem, cherubimorum aurigam, verae Hierusalem filium, *virginis sponsum* et regem. »

Der Papyrus Bodmer der Passahomilie erwähnt, wie dieser Text, nach dem Sitzen zur Rechten des Vaters die richterliche Gewalt, was freilich dem Glaubenssymbol entspricht: ο καθημενος εν δεξια του πρ̄ξ ο εχων εξουσιαν παντα κρινε σωζιν. Aus dem « Strategos » wird der Führer der Engelheere. Ps.-Cyprian schrieb Kap. 8: « heres esto cum uirgine ». Was bei ihm getrennt vorkommt, vereinigt unsere Predigt im schönen Ausdruck: « virginis sponsus ». Dadurch tritt sie, wenigstens auch äußerlich, näher an unser Fragment Z. 2 und Z. 5.

Der koptische Text lautet nach der Übersetzung von Wallis Budge: « He sitteth above the Cherubim, He who hath created the Jerusalem of heaven, that is to say, the True Bridegroom, and the King of all the Ages. » Er macht der syrischen Übersetzung gegenüber eher den Eindruck einer Überarbeitung. Beide Zeugen bringen indessen den Ausdruck « Bräutigam ». Während die Wendung des Syriers « virginis sponsus » mehr der frühchristlichen Auffassung von der « Jungfrau-Kirche » und Ps.-Cyprian entspricht, bietet der Kopte die Variante « sponsus veritatis » (ⲩⲉ), was im griechischen wohl ein συμφύος ἀληθινός voraussetzen

E. A. WALLIS BUDGE, Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt, ed. from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum, London 1910, S. 115-132 (engl. Übersetzung S. 258-274) veröffentlicht.

¹ P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Paris 1953 p. 57-58, 62-64 lehnt jede Zueignung an Meliton, Alexander und Athanasios ab. W. SCHNEEMELCHER, Der Sermo « De anima et corpore » ein Werk Alexanders von Alexandrien? in Festschrift für Günther Dehn. Neukirchen 1957, S. 119-143, urteilt vorsichtiger: « Es wäre denkbar, daß tatsächlich Alexander eine frühere Predigt, die von Melito stammte, benutzt hat » S. 143.

würde. Vielleicht stammt die Wendung aus dem vorausgehenden syrischen Text « *verae Hierusalem filium* », was der Kopte sinngerecht mit « himmlischen Jerusalem » (im Gegensatz zum irdischen vgl. Hebr 8, 2 ; 9, 24) übersetzt. Der « wahre » d. h. himmlische Bräutigam wäre dann dem irdischen gegenübergestellt, ein Sinn, der sicher nicht jenem von « *virginis sponsus* », noch viel weniger jenem des « Bräutigams Christus » in unserem Fragment widerspricht.

Melitons Fragment XV « De fide »

Endlich ist Fragment XV « De fide » der Ausgabe Otto ¹ zu erwähnen, welches das Florilegium Edessenum anonymum Meliton zuschreibt, die übrigen Zeugen Eirenaios ². P. Nautin hat zwar seine Echtheit abgelehnt, ohne dafür hinreichende Beweise anführen zu können.

Während die « Meliton »- und « Eirenaios »-Version verschiedentlich auseinandergehen, stimmen sie darin überein, Christus in einer Aufzählung von Titeln « Bräutigam der Kirche » zu heißen, eine Aufzählung, wie sie Melitons Rhetorik liebt :

Hic est requies defunctorum,
inventor perditorum,
lumen eorum qui in tenebris sunt,
redemptor captivorum,
rector errantium,
refugium moerentium,
pastor eorum qui salvi sunt ³,
sponsus ecclesiae,
Cherubim ἑνλόχος,
princeps exercitus angelorum,
Deus a Deo,
Iesus Christus,
rex in saecula. Amen ⁴ »

Die einzelnen Praedikationen sind stilgemäß nach Kola aufgeteilt, die sich im griechischen Original nach Möglichkeit gereimt haben wer-

¹ Corpus Apologetarum christ. IX, Ienae 1872, p. 498 f. syr. Text, p. 420 f. lat. Übersetzung ; N. 68 bei IGN. RUCKER, Florilegium Edessenum. Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Abt. 1933, 5, S. 55 ff.

² Vgl. zur Überlieferung und Autorfrage P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Paris 1953, S. 43-46 ; 64-72 ; Text S. 65-66 ; vgl. CAMPBELL BONNER a. a. O. S. 48-50.

³ Diese Zeile steht nur in der » Irenaeus « Version.

⁴ Dieser Text ist P. Nautin a. a. O. S. 66 entnommen.

den. Unter den zahlreichen Entsprechungen in der Passahomilie ist wiederum der Schluß N. 100-104 p. 17 Z. 672-716 zu erwähnen.

Aus diesen drei Zeugnissen dürfte hinreichend wahrscheinlich gemacht worden sein, daß auch die Brautmystik Melitontexten entnommen ist. Bei einem Ausleger der Geheimen Offenbarung (vgl. Eusebios KG IV 26, 2) und einem Vertreter Kleinasiens würde das Gegenteil befremden. Freilich liegt im Fragment die konkrete Anwendung des Brautverhältnisses auf die einzelne Seele vor, aber geradeso wie in andern, unten zu behandelnden, frühchristlichen Texten.

Ist nun der Bischof von Sardes selbst der Verfasser unseres fragmentarischen Textes? Das ist noch nicht bewiesen, liegt aber durchaus im Bereich hoher Wahrscheinlichkeit. Sicher stammt das Fragment nicht von der Passahomilie. Es müßte denn ein noch vollständigerer Text vorhanden gewesen sein als jener, den uns die Bibliotheca Bodmeriana bietet. Das ist immerhin möglich, aber nicht wahrscheinlich. Die breite Ausführung des Gleichnisses von der Königshochzeit (Mt 22, 1-14) durch Ps.-Cyprian, das in der Passahomilie nirgends verwendet wird, legt vielmehr die Benutzung eines anderen Melitontextes nahe. Aus der Quellenkritik des « Adversus Iudaeos »¹ wie der Alexander von Alexandrien zugeschriebenen Predigt² ergeben sich Bestehen und Benutzung einer Sammlung von Melitonwerken. Das führt zu einer besonderen Untersuchung der von Eusebios erwähnten zwei Bücher Melitons über das Pascha.

Melitons « Zwei Bücher über das Osterfest »

Der Codex der Bodmeriana schließt die Passahomilie mit dem Kolophon Μελιτωνος περι πάσχα. C. Bonner³ hatte auf Grund eines Zitates des Anastasius Sinaita⁴ und des Titels der Homilie Alexanders von Alexandrien⁵ die von ihm herausgegebene Homilie als « Homilie εις τὸ πάθος » bezeichnet, obwohl Eusebios von einer solchen Schrift nichts weiß. Sie wäre eine quartadecimanische Karfreitagspredigt, die sich mit dem Leiden und Tod des Herrn befaßt und kein Wort über die Osterfreude findet, mag sie auch in der Auferstehung Sinnbild und Unterpfand unserer Befreiung und Erhöhung sehen⁶.

¹ Vgl. E. PETERSON a. a. O. S. 144.

² Vgl. C. BONNER a. a. O. S. 47 62 f.

³ A. a. O. S. 4 und 157.

⁴ Migne PG 89, 197 A: ἐκ τοῦ λόγου εις τὸ πάθος.

⁵ C. BONNER a. a. O. S. 46 62 74 f.

⁶ Ebd. S. 19 f.

Schon Ch. Martin, O. Casel¹ und jüngst P. Nautin² bestreiten diesen Deutungsversuch. Nach Nautin gibt das Lemma des Anastasius « Über das Leiden » nur den Inhalt des Zitates an, nicht aber den Titel des Werkes, dem es entnommen wurde. In Wirklichkeit wäre die Homilie, weil sie eine Erklärung des 12. Kapitels des Buches Exodus bringt, eine Passahomilie. In diesem Punkte gibt Papyrus Bodmer Nautin Recht. Auch B. Lohse³ kommt bei seiner Untersuchung über das quartadecimanische Passafest zum selben Ergebnis, bejaht jedoch, im Gegensatz zu Nautin, die Echtheit der Homilie. Das Zeugnis des Papyrus Bodmer, den M. Testuz in die Mitte des 3. Jahrhunderts datiert – der Schreiber ist wohl derselbe wie jener der « Geburt Mariens » – erhärtet jenes der inneren Kritik dermaßen, daß die Echtheitsfrage gelöst sein dürfte.

Durchaus neu ist die Titelangabe *περὶ πάσχα*. Sie erinnert natürlich sogleich an Eusebios KG IV 26, 2: *Μελίτωνος τὰ Περὶ τοῦ πάσχα δύο*. Der Kirchenhistoriker wiederholt denselben Titel in § 3 und zitiert den Anfang des Werkes, der ihm eine Zeitangabe liefert. Das entspricht seiner Arbeitsweise. In § 4 weiß er zu berichten, Klemens von Alexandrien erwähne Melitons Werk in seiner eigenen Schrift *Περὶ τοῦ πάσχα*, zu deren Abfassung ihn Melitons zwei Bücher veranlaßt hätten.

Papyrus Bodmer kürzt den Titel. Er läßt den Genitivartikel aus, den die Praeposition *περὶ* normalerweise verlangt. Man könnte sich daher die Frage stellen, ob mit dem Vermerk des Papyrus wirklich das von Eusebios erwähnte Werk gemeint sei oder nur eine, übrigens richtige, Inhaltsangabe des Kopisten. So hat z. B. der, von unserem verschiedene Schreiber der zwei Petrusbriefe in PBodm VIII⁴ wiederholt seine Aufmerksamkeit anziehende Stellen mit ähnlichen Inhaltsangaben gekennzeichnet, freilich am Rand⁵, dabei *περὶ*, von wenigen Ausnahmen abgesehen, mit dem Nominativ verbunden: *περὶ ἀγείουσυνῃ, περὶ σαρκος, περὶ ἀγάπῃ* κτλ. Doch sind diese Randvermerke anderer Natur als unsere am Schlusse der Homilie stehende *Verfasser- und Titelangabe*. Letztere entspricht der in Papyrus und Handschriften eingebürgerten Sitte, Autor und Werk mit Namen zu nennen⁶. Solange daher kein

¹ O. CASEL OSB, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14, 1938, S. 7.

² P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. P. 1953, S. 83 f.

³ B. LOHSE, Das Passafest der Quartadecimaner. Gütersloh 1953, S. 75 f. und in seinem Vorwort zur Ausgabe der Homilie S. 5-7.

⁴ Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1959.

⁵ A. a. O. S. 4 5 7 8 15 16 17 19 27 30 33 35.

⁶ Vgl. R. DEVRESSE, Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris 1954,

zwingender Gegenbeweis erbracht wird, ist an der Zueignung und Titulatur des Papyrus Bodmer festzuhalten. Da der Kopist aus Flüchtigkeit den Genitivartikel wegläßt, kann er auch aus dem gleichen Grunde die Buchbezifferung weggelassen haben oder nur eines der zwei Bücher abgeschrieben haben¹. In diesem Falle konnte eine Bezifferung überflüssig erscheinen.

Der Inhalt von Melitons Werk « Über das Pascha » ist uns wenig bekannt. Gewöhnlich nimmt man an, es handle sich um eine Streitschrift zum Osterdatum, das Rom und Kleinasien in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entzweite². So eindeutig ist dies jedoch nicht. Das einzige von Eusebios überlieferte Bruchstück lautet: « Im Werk über das Pascha gibt er (Meliton) zu Beginn folgendermaßen die Zeit an, in welcher er es zusammenstellte:

‘Als Servillius Paulus³ Prokonsul von Asien war, zur selben Zeit, da Sagaris das Blutzeugnis ablegte, entstand viel Streit in Laodikeia inbezug auf das Pascha, das gerade in jene Tage fiel, und (damals) wurde folgendes geschrieben’ » (KG IV 26, 3).

Dieser in Laodikeia, wo Sagaris Bischof war, ausgebrochene Streit wird unmittelbar nichts mit dem römisch-asiatischen Osterfeststreit zu tun haben, sondern wird eine Kontroverse unter den Quartadecimanern selbst gewesen sein. Laodikeia lag in der Provinz Asia, wo die römische Praxis keinen Eingang gefunden hatte. Später wird Polykrates von Ephesos Sagaris als einen Kronzeugen für die quartadecimanische Osterpraxis anrufen (Eusebios KG V 24, 5).

S. 8 f. 60. Der fragmentarisch erhaltene Papyrus der Abhandlung des Origenes « Über das Pascha » von Tura weist (Autornamen natürlich ausgenommen) dasselbe Kolophon auf wie PBodm der Passahomilie Melitons: Ὁριγένους περὶ πάσχα. Andererseits stammt die Inhaltsangabe περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ψυχῆς der Origenesschrift « Disput mit Heraklides » sicher vom Revisor. Zu ersterem sieh O. GUÉRAUD, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura. Revue de l'Histoire des Religions 131, 1946, S. 93 f.; zu letzterem J. SCHERER, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils, et l'âme. Le Caire 1949, S. 4 81 113 Pl. I u. IV. Der Titel des 3. apokryphen Korintherbriefes im PBodm X (TESTUZ S. 32): Πάῦλος Κορινθίους περὶ σαρκός dürfte ebenfalls die Inhaltsangabe des Sammlers sein.

¹ Zu flüchtigen oder verschiedenen Titeln vgl. DEVREESE a. a. O. S. 78.

² Vgl. O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchl. Literatur I³ Freiburg i. Br. 1913, S. 457. Anders L. DUCHESNE, Hist. anc. de l'Eglise. Paris 1906, t. I S. 288; B. LOHSE a. a. O. S. 123 f. 136 f.

³ Nach Rufinus wäre » Sergius Paulus « zu lesen, was als richtig angenommen wird und das Jahr 166/7 ergäbe.

Die Fragmente der Schrift des Apolinarios von Hierapolis in Phrygien « Über das Pascha »¹ legen vielmehr nahe, daß der Gegenstand des Streites die synoptische oder johanneische Passionschronologie war d. h. die Daten des 13. und 14. Nisan (Johannes) oder des 14. und 15. Nisan (die Synoptiker) für das Abendmahl und den Tod des Herrn².

« Jene, die aus Unwissenheit streiten, schreibt Apolinarios, sagen, am 14. (Nisan) hätte der Herr mit den Jüngern das Lamm gegessen ; am großen Tag der ungesäuerten Brote aber hätte er gelitten. Und sie setzen auseinander, Matthäus sage so, wie sie verstanden haben. Deswegen steht ihre Auslegung nicht im Einklang mit dem Gesetze (nach welchem das Osterlamm, daher auch Christus am 14. geschlachtet wurde) und widersprechen sich nach ihnen, wie es scheint, die Evangelien. »³

Apolinarios steht also für die johanneische Chronologie ein : Der sterbende Christus ist das neutestamentliche Osterlamm, das deswegen zur gleichen Zeit starb, als dem Gesetze gemäß die Osterlämmer geschlachtet wurden.

« Der 14. (Nisan) ist das wahre Pascha des Herrn ;
Das große Opfer, an Stelle des Lammes, ist der Sohn Gottes ;
der gebunden ward, ist jener, der den Mächtigen band ;
und der gerichtet wurde, ist der Richter der Lebenden und Toten ;
und der übergeben wurde in die Hände der Sünder um gekreuzigt zu werden,
ist der Erhöhte auf den Hörnern des Einhorns⁴ ;
und der in seiner heiligen Seite durchbohrt wurde jener,
der hinwieder aus seiner Seite die zwei Reinigungsmittel ausgoß : Wasser und Blut, Wort und Geist ;
und der am Tag des Pascha, während auf sein Grab ein Stein gelegt ward, Bestattete⁵
ist »

Stilistisch und inhaltlich ist der letzte Satz zu ergänzen, prosaisch ausgedrückt etwa : « ist der am dritten Tage Auferstandene ».

¹ Bei Orto, *Corpus Apologetarum* IX S. 486 f.

² Vgl. F. E. BRIGHTMAN, *The Quartadeciman Question*. *Journal of Theol. Stud.* 25, 1923/4, S. 254-270. O. CASEL, a. a. O. S. 8 f. B. LOHSE a. a. O. S. 136.

³ Orto IX p. 486 f. *Fragm.* III.

⁴ Das Einhorn ist Sinnbild des Kreuzes vgl. Justinus *Dial.* 91, 2 ; Orto IX p. 495 und p. 451 zu Melitons *Fragm.* XII.

⁵ Orto IX p. 487 *Fragm.* IV.

Der griechische Text, kolometrisch aufgeteilt, läßt den asianischen Stil und die Verwandtschaft mit Meliton noch klarer in Erscheinung treten. Um das Satzbild nicht zu stören, sind die Parallelen aus Meliton in die Fußnoten verwiesen.

Ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα,
 ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὃ ἀντὶ τοῦ ἁμνοῦ παῖς θεοῦ ¹,
 ὃ δεθείς, ὃ δῆσας τὸν ἰσχυρόν ²,
 καὶ ὃ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν ³,
 καὶ ὃ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν ἵνα σταυρωθῇ,
 ὃ ὑψωθείς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος ⁴,
 καὶ ὃ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς,
 ὃ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν ⁵ καθάρσια ⁶,
 ὕδωρ καὶ αἷμα,
 λόγον καὶ πνεῦμα,
 καὶ ὃ ταφείς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι
 τοῦ λίθου,
 (ὃ)

Da Eusebios (KG IV 26, 1) Apolinarios zugleich mit Meliton nennt, aber dessen Werk nach ihm behandelt (KG IV 27), wird ersterer seine Schrift « Über das Osterfest » nach jenem Melitons verfaßt haben. Die auffallenden Parallelen ⁷ lassen vermuten, daß er Meliton vor Augen hatte. Ob er ihn auch bekämpfte, ist weniger klar ⁸. Jedenfalls läßt Meliton Christus in seiner Homilie am « Großen Festtag » d. h. am Passafest leiden und sterben : « Und du hast getötet deinen Herrn am großen Festtag » (N. 79 p. 13, 8 f. Z. 497 f.). Da in rhetorischer Aufmachung daraufhin die Festfreude der Juden und das Leiden des Herrn gegenübergestellt werden, dürfte der « Große Festtag » der 15. Nisan sein. Die Osterfestfreude begann ja in der Nacht vom 14. auf den 15. mit dem Genuß des Osterlammes und der ungesäuerten Brote.

¹ Vgl. Meliton Homilie N. 5-7 p. 2, 1-13 Z. 29 f. 41.

² Ebd. N. 102 p. 17, 16 f. Z. 690 und Fragm. X bei OTTO IX p. 418.

³ Ebd. N. 100 p. 17, 5 f. Z. 676 f.

⁴ Vgl. S. 28 Anm. 2 und Joh 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32.

⁵ Zum Sinn vgl. OTTO IX p. 495.

⁶ Vgl. Joh 19, 34 und Meliton Fragm. XII OTTO p. 418 (Taufe u. Martyrium) ; zu Apolinarios ebd. p. 495.

⁷ Vgl. auch C. BONNER a. a. O. S. 56.

⁸ B. LOHSE, Das Passafest der Quartadecimaner. Gütersloh 1953, S. 123 nimmt dies als sicher an.

Wenn unsere Vermutung richtig ist, gehört also Meliton zu jenen Quartadecimanern, mit denen sich Apolinarios nicht einverstanden erklären kann. Der theologische Grundgedanke hingegen ist in beiden, in Melitons Homilie und in Apolinarios' Fragment IV derselbe: Christus ist das wahre Osterlamm. Leiden und Erlösung, Tod und Triumph werden in gleicher stilistischer Form gegensätzlich geschildert ¹.

Damit ist aber noch nicht viel Entscheidendes über den Inhalt des von Eusebios erwähnten Melitonwerkes « Über das Pascha » gesagt, es sei denn, daß die Homilie sehr wohl mit ihm identisch sein kann und somit von hier aus nichts gegen das Kolophon des Papyrus Bodmer einzuwenden ist.

Doch wie verhält es sich mit dem oben angeführten Eusebioszitat, das die einleitenden Worte des Werkes bringt und dabei die Gleichzeitigkeit der Abfassung mit dem Osterfeststreit in Laodikeia erwähnt? Letzteres legt eine Beziehung zwischen beiden nahe, womit jedoch nicht gesagt ist, daß Melitons Schrift eine eigentliche Kontroversschrift war. Die in ihm vertretenen Ansichten konnten zum Widerspruch aufrufen, wie es die eben erwähnte Meinungsverschiedenheit zwischen Meliton und Apolinarios inbezug auf das Todesdatum des Herrn zeigt.

Das Zitat befremdet überhaupt als Buchanfang. Es sieht wie eine nachträglich vorangestellte chronologische Bemerkung aus ². Nur Eusebios sagt, es sei von Meliton selbst. Der Text lautet einfach, ohne Verfasserangabe: ἐγράφη ταῦτα. Solche Initia finden sich in der Regel in kirchlichen Akten, in chronologischen Werken, in Märtyrerakten. Es scheint also nicht zum eigentlichen Traktat zu gehören.

Die zweite Bemerkung des Eusebios hat die Benutzung von Melitons Werk durch Klemens von Alexandrien zum Inhalt:

« Diese Abhandlung (λόγος) erwähnt Klemens der Alexandriner in der eigenen Abhandlung über das Pascha, von der er sagt, er selbst habe sie aus Anlaß der Schrift Melitons zusammengestellt » (KG IV 26, 4).

Später, bei der Aufzählung der Werke des Alexandriners kommt Eusebios auf sie zurück:

« In seiner Abhandlung 'Über das Pascha' gesteht er (Klemens), von seiten seiner Freunde gezwungen worden zu sein, die von den alten Presbytern mündlich überkommenen Überlieferungen den Späteren

¹ Meliton N. 100-102 p. 17, 5-19 Z. 675-693.

² Zu nachträglichen Titeln siehe L. КОРЬ, Art. Buch in Reallexikon f. Antike und Christentum Bd. 2, 685 f. Ebenso oben S. 26 Anm. 6.

zu vermitteln. In ihr erwähnt er Meliton und Eirenaios und einige andere, deren Erörterungen er auch vermerkt hat » (KG VI 13, 9).

Nicht nur Eirenaios und Meliton, sondern auch die « Presbyter » werden zum kleinasiatischen Theologenkreis gehören. Bei Papias und Eirenaios sind sie ein fest umrissenes Überlieferungsglied.

Das erste Zeugnis (KG IV 26, 4) bestärkt die obigen Ausführungen über Apolinarios, nach welchen Meliton Veranlassung zu Erörterungen über das Osterfest gab. Daß die mit der Passafeier zusammenhängende umstrittene Chronologie und nicht die Typologie des Osterlammes auch bei Klemens Gegenstand der Diskussion war, zeigt ein Fragment im *Chronicon pascale*¹. Klemens begründet in ihm den 14. Nisan als Tag des Herrentodes gleich wie Apolinarios einerseits mit der Typologie des Osterlammes, anderseits mit der Chronologie des Johannesevangeliums. Er konnte somit, wie übrigens auch Apolinarios, Meliton nur vorwerfen, aus seiner Passatypologie nicht die Folgerungen für die Datierung des Herrentodes gezogen zu haben². In diesem Punkt geben uns somit Klemens wie Apolinarios einen Ansatz (nicht einen Beweis) zur Identifizierung der Passahomilie Melitons mit seinem Logos « Über das Osterfest »³.

¹ GCS Klemens 3 S. 216-217 Fragm. 28.

² Hier möchte ich daher O. CASEL a. a. O. S. 9 widersprechen : « Beide Stellen scheinen uns zu besagen, daß Klemens nicht gegen Meliton schrieb, sondern dessen Schrift als Anlaß benutzte und ihn sogar als Zeugen anführte. » Klemens konnte Meliton als Zeugen für die Paschatypologie anführen. Er hat gegen ihn Stellung bezogen in der Festlegung des Todestages Jesu.

³ P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*. Paris 1953, lehnt die Echtheit der Homilie bekanntlich ab, ebenso wie ihre Identifikation mit dem Werk « Über das Pascha ». Er bringt dafür S. 53-56 folgende Gründe vor : Der Vergleich unserer Homilie mit den Werken Melitons, von denen ja nur Fragmente erhalten seien, kann zu keinem Ergebnis führen. Sowohl B. LOHSE in seiner Ausgabe der Passahomilie S. 5 f. wie W. SCHNEEMELCHER in seiner Untersuchung über den Sermo « De anima et corpore » S. 119 ff. (vgl. oben S. 23 Anm. 1) haben sich gegen diese Beweisführung gewandt. – Gegen die Echtheit sprächen in positiver Weise : 1. Das Eusebiosfragment KG 4, 26, 3 fehlt in der Homilie. Antwort : Ganz abgesehen davon, daß die Homilie nicht das ganze Werk zu sein braucht, glaube ich durch die obigen Ausführungen auf die wirkliche Schwierigkeit geantwortet zu haben, wenigstens im Sinne, daß sie nicht unlösbar ist. 2. Der Inhalt paßt nicht auf die konkreten Umstände, unter denen Melitons Werk geschrieben wurde, nämlich jenen des Streites um das Datum des Osterfestes. – Dieser Einwand geht von der unbewiesenen, ebenfalls oben behandelten Voraussetzung aus, daß Melitons Werk die römisch-asiatische Kontroverse zur Veranlassung und zum Gegenstand habe. 3. Oberflächlich und unzutreffend scheint der Hinweis auf die mangelhafte, eines Bischofs wie Meliton unwürdige Theologie und volkstümliche Darstellung. Damit seien in keiner Weise die bisweilen zutreffenden und scharfsinnigen,

Dieser wäre dann keine eigentliche Kontroversschrift gewesen. Er hätte sich mit dem Sinn, vielleicht auch mit der Liturgie der quarta-decimanischen Osterfeier befaßt. Dieser sehr konkrete, mit dem Paschafest aufs engste verknüpfte Inhalt ist möglicherweise durch die an den Anfang gestellte Bemerkung angedeutet, dies sei geschrieben worden zur Zeit des Osterstreites in Laodikeia, zur selben Zeit, da *gerade das Pascha gefeiert wurde*. Eine wirklich gehaltene Passahomilie und Texte aus der Osterliturgie würden besser in diesen Rahmen passen als eine theoretische Abhandlung. Mit andern Worten, es ist denkbar, daß unsere, Meliton zugeeignete Homilie, Teil des Werkes « Über das Pascha » ist, etwa des 1. Buches, und daß unser Fragment aus dem gleichen Werke, vielleicht aus dem 2. Buche stammt. Vor diese Lösung stellt uns der Tatbestand des Papyrus Bodmer : Die Identifizierung der Homilie mit « Melitons Peri Pascha » und die durch denselben Kopisten erfolgte unmittelbare Anfügung unseres Fragmentes. Stilistische Vergleiche und inhaltliche Entsprechungen weisen nach derselben Richtung. Die wenigen literarischen Zeugnisse zu Melitons « Über das Pascha » scheinen keine unüberwindlichen Schwierigkeiten zu bieten. Vorsicht und Zurückhaltung gebieten anderseits die literarische Form der Homilie und der Umstand, daß unser Fragment *nach* dem Kolophon steht.

kritischen Bemerkungen Nautin's unbeachtet geblieben. Ich behaupte meinerseits nicht, daß die Identität der Homilie mit der Schrift « Über das Pascha » ohne Möglichkeit des Gegenteils feststehe. Die literarische Form einer Homilie mahnt zur Vorsicht. Doch sehe ich keinen *zwingenden* Grund, die Richtigkeit des Kolophons des PBodmer zu beanstanden.

II. Kommentar

Die Heilige Schrift als Quelle

Der Dialog leitet wohl ein Mahl ein. Die Aufforderung dazu richtet sich an « Bräute und Bräutigame » (Zeile 6). Der Deutungsversuch hat also mit der Analyse der altchristlichen Brautmystik zu beginnen.

Diese ist, wie übrigens alle Inhalte und Worte des Hymnus, in der Schrift beheimatet. Bereits Johannes der Täufer nennt nach Johannes 3, 28 f. Christus Bräutigam : « Nicht ich bin der Christus, sondern der jenem Vorausgesandte. Jener, der die Braut hat, ist der Bräutigam. » In seiner Antwort auf die Frage der Johannesjünger, warum die Jünger Jesu nicht fasten, greift der Herr das Bild auf : « Können denn die Hochzeiter trauern, während mit ihnen der Bräutigam ist ? Es werden Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird ; dann werden sie fasten » (Mt 9, 15 Mk 2, 19 f. Lk 5, 34 f.).

Die Verwerfung Israels und die Berufung der Heiden zum « Himmelreich » kleidet Jesus in das Gleichnis des Hochzeitmahles, das der König seinem Sohne « dem Bräutigam » bereitet (Mt 22, 1-14). Lukas wandelt es leicht ab, indem er nur mehr vom « großen Mahl » spricht (14, 16-24) ; aber das Mahl ist immer noch Sinnbild des « Reiches Gottes » : « Selig der Brot ißt (zu Tische sitzt) im Reiche Gottes » (14, 14 vgl. Mt 8, 11).

Verwandt mit der Parabel des Hochzeitmahles ist das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen, die Bräutigam und Braut erwarten, um mit dem Bräutigam zum Hochzeitmahle einzugehen (Mt 25, 1-13).

Paulus verwendet dieselbe Bildersprache, aber er geht inhaltlich weiter, wenn er im Epheserbrief die Einheit zwischen Christus und seiner Kirche mit der ehelichen Verbindung vergleicht (Eph 5, 25-32). Diese Einigung wird mit jedem einzelnen Christen durch die Taufe vollzogen (V. 26). Aber bereits im 2 Kor 11, 2 schrieb der Apostel : « Ich habe euch *einem* Manne angetraut, um euch als reine Jungfrau Christus zuzuführen ». Als Brautwerber (Brautvater ?) hat er die Gemeinde von Ko-

rinth Christus verlobt, um sie einst bei der Parusie als reine Jungfrau Christus darzustellen. Hier ist also die Ehe erst noch zu vollziehen.

Dem Verfasser der Geheimen Offenbarung ist diese Brautmystik zu einem Lieblingsgedanken geworden. Die heilige Stadt, das neue Jerusalem steigt vom Himmel hernieder, geschmückt wie eine Braut (21, 2). Die endzeitliche Seligkeit wird uns unter dem Bild des « Hochzeitsmahles des Lammes » geschildert : « Selig jene, die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind » (19, 9). « Der Geist und die Braut sprechen : Komm ! » (22, 17). Sie sehnen die Ankunft des Bräutigams Christus herbei.

Diese Sprache ist nicht neu. Sie hat ihre Voraussetzung in alttestamentlichen Vorstellungen und, soweit das Mahl in Frage steht, in messianischen Erwartungen, vermutlich aber auch in frühgnostischen (jüdischen) Anschauungen von einem « Hieros Gamos », denen Heinrich Schlier in seinem Kommentar zum Epheserbrief (1957 S. 265/76) nachgegangen ist.

Der jüdische Messianismus

Seit den Propheten ist die Beschreibung des messianischen Glückes unter dem Bild eines Mahles verbreitet gewesen ¹. Esaias 25, 6 ff. läßt es Jahwe für alle Völker auf dem Berg Sion bereiten : « Und es wird der Herr Sabaoth allen Völkern auf diesem Berg (ein Festmahl) bereiten : Sie trinken Freude. Sie trinken Wein. Sie salben sich mit Myron » (LXX).

Talmud und Midrasch ² verlegen dieses Mahl bald in die Tage des Messias (bisweilen « Mahl der Erlösung » genannt) ³, meist in die Endzeit ⁴. Dabei finden wir unter Herbeiziehung des Hohenliedes auch die Brautmystik : « Gibt es einen Bräutigam, der den Geladenen das Mahl bereitet und nicht bei ihnen sitzt ? ... Dann wird Gott zu ihnen sagen : Sieh ich will tun, wie ihr wünscht. In jener Stunde kommt Gott in den Gan Eden, das meint HL 5, 1 : Ich komme zu meinem Garten, meine Schwester, *Braut* ... » ⁵ Bekannt und häufig angeführt ist das Gleichnis des Iochanan b. Zakkai vom Mahle, zu dem der König ladet, wobei es Würdige und Unwürdige gibt. Es erinnert bis in Einzelheiten an die

¹ Vgl. M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*. Paris 1909 p. 166.

² Die Stellen sind verzeichnet bei H. L. STRACK-P. BILLERBECK Bd. IV 2 München 1928, S. 1154-1165.

³ Ebd. S. 1157 f. unter s.

⁴ Ebd. S. 1158 f. unter t.

⁵ Ebd. S. 1158 f.

Gleichnisse Jesu in Mt 22 (Königsmahl) und 25 (Parabel der 10 Jungfrauen) ¹.

Es sei hier wegen der geistigen Verwandtschaft das apokryphe 4. Buch Esdras (das 5. christliche) beigefügt. Abfassungszeit und geistige Umwelt sind freilich sehr umstritten ². Es hat mit Melitons Homilie (und den von ihr abhängigen Texten wie Ps.-Cyprian « Adv. Iudaeos ») gemeinsam: Im ersten Teil Kapitel 1-2, 9 die Anklage gegen das undankbare Israel und seine Verwerfung. – Die gegensätzliche Aufzählung der Wohltaten Gottes und der Schlechtigkeiten des jüdischen Volkes in Kap. 1, 6-24 einerseits, in der Homilie N. 84 f. p. 14, 1 ff. Z. 540-556 und N. 87 p. 14, 21 ff. Z. 565-579 andererseits, gleichen sich überraschend. Im zweiten Teil Kapitel 2, 10 bis Ende die Hinwendung an die Völker (vgl. schon 1, 24 ff.) und ihre (endzeitliche) Belohnung. Diese wird unter dem bekannten Bild des Mahles geschildert ³:

- 34 « Deswegen sag ich's euch, ihr Völker,
euch, die ihr höret und verstehet :
Erwartet euren Hirten !
Er gibt euch ewige Ruhe.
In nächster Nähe ist er schon,
der zu dem Weltende kommt.
- 35 So seid bereit für königlichen Lohn !
Es leuchtet durch die Ewigkeit der Zeit
euch ewig Licht.
- 36 So flieht den Schatten dieser Welt !
Empfanget eurer Glorie Herrlichkeit !
Ich selber zeuge öffentlich von meinem Heiland.
- 37 Nehmt den vom Herrn Empfohlenen auf !

¹ Ebd. Bd. I S. 878.

² H. WEINEL in E. HENNECKE, Ntstl. Apokryphe, Tübingen 2. Aufl. 1924, S. 391 datiert das Buch wahrscheinlich in das 2. Jahrhundert. O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchl. Literatur, Bd. II² Freiburg i. Br. 1914, S. 706 schreibt die uns interessierenden Kapitel einem christlichen Verfasser wohl noch des 2. Jahrhunderts zu. M. J. LABOURT, Le cinquième livre d'Esdras, Revue Biblique (1909), S. 416-423, D. DE BRUYNE, Fragments d'une Apocalypse perdue, Revue Bénédictine 33 (1921) 108 f., lassen das Buch später und zwar im lateinischen Westen entstehen. P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, S. 1285, führt das lateinisch erhaltene Buch immer noch auf eine griechische Übersetzung zurück und diese auf eine hebräische Grundlage. Es würde aus jüdischen, wahrscheinlich essenischen Kreisen stammen. Später wäre sein zweiter Teil christlich überarbeitet worden.

³ Übersetzung nach P. RIESSLER a. a. O. S. 316.

- Bringt jubelnd Dank ihm dar,
 der euch zu Himmelsreichen ruft !
- 38 Auf ! Stellt euch hin
 und schaut die Zahl der für *das Mahl des Herrn* Bestimmten !
- 39 Sie, die den Schatten dieser Welt verließen,
 erhielten von dem Herrn kostbare Kleider.
- 40 Nimm, Sion, deine Zahl entgegen
 und schließ die Liste der Bewerber ab,
 die das Gesetz des Herrn erfüllten !
- 41 Voll ist die Zahl der Kinder,
 die du dir selbst gewünscht.
 Bitt doch die Macht des Herrn,
 auf daß dein Volk geheiligt werde,
 das von dem Anbeginn berufen ist ! » (Kap. 2, 34-41)

Mit diesem Aufruf an die Völker kann Meliton Hom. N. 103 p. 17, 20 ff. Z. 694 ff. verglichen werden. Hier wird indessen zum Empfang der Taufe, zur Nachlassung der Sünden aufgerufen.

Übereinstimmung mit dem PBodm XII besteht ferner in den Bezeichnungen, die Gott, Israel bzw. der Kirche, sowie ihren Mitgliedern gegeben werden :

- 28 « So spricht nun der allmächtige Herr :
 Ja, hab' nicht ich euch so gebeten,
 gleich wie ein Vater seine Söhne,
 wie eine Mutter ihre Töchter,
 wie eine Amme ihre Kleinen,
- 29 auf daß ihr solltet mir zum Volke sein
 und ich für euch zum Gott
 und ihr für mich zu Kindern
 und ich für euch zum Vater ? » (1, 28 f.)
 « Umschlinge, Mutter, deine Kinder !
 Zieh sie mit Freuden auf, wie eine Taube !
 Mach ihre Schritte fest !
 denn dich erwählte ich.
 So spricht der Herr » (2, 15).

Ähnlich 2, 17 : *Noli timere, Mater filiorum* ; 2, 17 : *Nutrix bona* ; 2, 31 : *Iucundare, Mater, cum filiis tuis, quia ego te eripiam, dicit Dominus* ; 2, 32 : *Amplectare natos tuos* » etc.

Zum « geheiligten Volk » der Endzeit (2, 41) sind zu vergleichen die « Heiligen » des PBodm XII Z. 1 u. 3, ferner Didache 10, 4¹.

Esdras läßt uns im Stiche in der Bezeichnung der Auserwählten als Bräute und Bräutigame, die PBodm so eigentümlich ist. Aber den Topos der Verwerfung Israels und der Auserwählten der Heiden zur Teilnahme am messianischen Mahl haben alle aus einer alten Tradition geschöpft. Er war ohne Zweifel besonders damals lebendig, als der Kampf zwischen Synagoge und junger Kirche in vollem Gange war. So gesehen ist die Anführung des offenbar späten 5. Buches des Esdras nicht ganz abwegig.

Die Brautmystik in christlicher Überlieferung

Die Wendung des PBodm « Ihr habt euren Bräutigam, Christus, gefunden », verbunden vor allem mit dem Mahl, erinnert zunächst an die beiden Gleichnisse in Matthäus Kap. 22 und 25. Ihre Deutung und Verwendung durch die christlichen Autoren müssen wir uns daher zunächst zuwenden. Die paulinische Braut- und Taufmystik in 2 Kor 11, 2 und Eph 5, 25 ff. schließt sich daran an. Die Verwendung der Worte des Herrn von der Entfernung des Bräutigams und dem Fasten Mt 9, 15 zur Begründung des Tauf- bzw. Osterfastens bedarf abschließend einer besonderen Untersuchung².

Eirenaïos versteht die Parabel vom Hochzeitsmahl Mt 22 wie Ps.-Cyprian « Adv. Iud. » (siehe oben S. 20 f.) von der Verwerfung der erstberufenen, aber treulosen Juden und der Berufung der Heiden. Das Hochzeitsmahl deutet er unmittelbar von den Freuden des millenaristischen Reiches, dem freilich ein seliger Endzustand folgen wird. Sie werden jenen zuteil, die mit dem hochzeitlichen Kleid der Werke der Gerechtigkeit angetan sind, ohne die der Heilige Geist nicht in ihnen wohnt (Harvey IV 58, 5-7 t. II p. 280-282 Mass. IV 36, 5 f.). Wichtigste Stellen :

¹ Eine bemerkenswerte Parallele steht in den noch vor Christus entstandenen Psalmen Salomons Ps. 17, 32-36 vgl. P. RIESSLER a. a. O. S. 900 : « Er hält die Heidenvölker unter seinem Joch, daß sie ihm dienen ; den Herrn verherrlicht er vor aller Welt ganz offenkundig. Er macht Jerusalem ganz heilig und ganz rein, so wie's zu Anfang war. So kommen von dem Erdenende Völker, um seine Herrlichkeit zu schauen, und seine Söhne, die verwaisten, herbringen sie dabei als Gaben. Sie schauen des Herren Herrlichkeit, womit es Gott verherrlicht. Er selbst herrscht über sie von Gott gesetzt als ein gerechter König. Kein Unrecht mehr geschieht zu seiner Zeit bei ihnen, weil alle heilig und weil des Herrn Gesalbter jetzt ihr König. »

² J. SCHMID behandelt die heilige Brautschafft allgemein (mit reicher Bibliographie) in Reallexikon f. Antike u. Christentum Bd. II, Sp. 547-564.

H. n. 6 p. 281 : « Et quoniam ab initio nuptias praeparavit Filio suo, et propter immensam benignitatem per servos suos vocabat priores ad convivium nuptiarum : et ubi illi noluerunt obedire ... ex omnibus autem viis, id est, ex universis gentibus ad convivium nuptiarum Filii sui convocavit ... n. 7 p. 282 : Qui autem vocati quidem sunt ad coenam Dei, et propter malam suam conversationem non perceperunt Spiritum sanctum, *projicientur*, inquit, *in tenebras exteriores*. Manifeste ostendens, quod idem ipse rex, qui convocaverit undique fideles ad nuptias Filii sui, et incorruptibile convivium donaverit, jubeat mitti in tenebras exteriores eum, qui non habet indumentum nuptiarum, hoc est, contemtorem ... neque abominandum in suo sponsali thalamo sustinebit. » ¹

Die Symbolik des « Brautgemaches », die wir auch in der Eschatologie der Valentinianer gefunden haben (siehe oben S. 12 f.), entwickelt die Parabel bereits : Der Auserwählte selbst ist die Braut. Daher verbindet der Bischof von Lugdunum an anderer Stelle Kapitel 21, 1-4 der Offenbarung des Johannes mit dieser Eschatologie. Johannes liefert ihm gerade den unwiderlegbaren Beweis für seinen Millenarismus :

H. V 35, 2 p. 425 Mass. V 35, 2 : « Haec autem talia universa non in supercoelestibus possunt intelligi ... sed in Regni temporibus, revocata terra a Christo, et reaedificata Hierusalem, secundum characterem quae sursum est Hierusalem ... Et ipsam descendentem in Apocalypsi vidit Johannes super terram, novam ... praeparatam ut sponsam ornatam viro suo ... »

Auf das millenaristische Mahl beziehe sich auch das Herrenwort beim letzten Abendmahl Mt 26, 29 :

H. V 36, 1 p. 429 Mass. V 36, 2 : « Haec enim et Dominus docuit, mixtionem calicis novam in regno cum discipulis habiturum se pollicitus. »

Der Bischof hat diese Anschauungen aus Kleinasien mitgenommen ; denn er beruft sich auf die « Presbyteri Apostolorum discipuli » (H. V 36, 1 p. 428).

¹ Man vergleiche auch die Beschreibung der millenaristischen Glückseligkeit, die eine ewige Seligkeit fortsetzen wird in H. V 36, 1 p. 428 Mass. V 36, 1 : Et hoc est triclinium, in quo recumbent ii, qui epulantur vocati ad nuptias. Ebenso H. IV 64, 2 p. 299 Mass. IV 39, 2.

Beiläufig verwendet Eirenaios das Gleichnis der 10 Jungfrauen in diesem eschatologischen Zusammenhange als eine jedermann bekannte Redeweise von der Ankunft des Herrn beim Gericht :

H. II 40, 1 t. I p. 348 Mass. II 27, 1 : « Et cum venerit sponsus, is qui imparatam habet lampadem ... excluditur a thalamo ejus. »

Diese Brautmystik wird außerdem in der Erklärung des Paulustextes 1 Kor 15, 50 : « Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben » verwendet, wiederum Zeichen, daß sie sehr verbreitet war. Die doketischen Gegner, Valentinians Schüler und Markion, schlossen aus dem Text, das Fleisch könne unmöglich am rein geistigen Heil teilhaben. Auch Eirenaios bejaht dies, jedoch im Sinne, daß das Fleisch aus sich das Reich Gottes nicht erwerben, an ihm teilnehmen kann, wohl aber in der Kraft des Geistes. Die Besitzergreifung des Fleisches durch den Geist wird bildlich als eine Freieung der Braut durch den Bräutigam aufgefaßt. Die biblischen, hier sehr frei gestalteten Grundlagen dieser Theologie kennen wir :

H. V 9, 4 t. II p. 344 Mass. V 9, 4 : « Et ideo mundum templum (d. Fleisch) esse vult, ut delectetur Spiritus Dei in eo, quemadmodum sponsus ad sponsam. Sicut igitur sponsa assumere sponsum non potest, assumi autem a sponso potest, quum venerit et acceperit eam sponsus ; sic caro haec secundum seipsam, id est sola, regnum Dei haereditate possidere non potest : haereditate autem possideri in regno Dei a Spiritu potest. »

Die eschatologische Verwendung der Metapher liegt auch vor im Brief der *Gemeinden von Vienna und Lugdunum*, dessen Abfassung bisweilen Eirenaios zugeschrieben wird : Blandina erwartet froh den Tod « als ob sie nicht den wilden Tieren vorgeworfen würde, sondern zu einem Hochzeitsmahle geladen wäre »¹ ; in der wahrscheinlich aus Kleinasien stammenden *Epistola Apostolorum*, die das Gleichnis der Jungfrauen weiter ausführt² ; in *Tertullian*³, dem die montanistische Literatur nicht unbekannt war. Die breiteste literarische Verwertung hat die Parabel Mt 25 in *Methodios'* Gastmahl Buch IX (so unten) gefunden. Sie scheint also nirgends ein so lautes Echo gefunden zu haben wie in jener kirchlichen Provinz, der auch Meliton entstammt⁴.

¹ Eusebios KG 5, 1, 55 : Blandina « geschmückt wie eine Braut » mit ihren Fesseln. Ebd. 55 : « Wie zu einem Hochzeitsmahl berufen. »

² Kap. 43-45.

³ De resurrectione mortuorum (carnis) 63 usw.

⁴ Auch die sog. Ägyptische Kirchenordnung begründet das mitternächtliche

Die allegorische Methode gestattet den Alexandrinern eine phantasievolle Ausweitung. *Klemens* wendet das Gleichnis der Jungfrauen auf jene an, die von der Unwissenheit zur Erkenntnis kommen, sei es vom Heidentum zum Glauben, sei es vom einfachen Glauben zum tieferen Wissen (Gnosis) der Vollkommenen (Gnostiker), sei es endlich in der Verklärung zum Besitz jener bereiteten Güter (1 Kor 2, 9), die die Engel zu schauen verlangen (1 Petr 1, 12) »¹.

Im ersten Falle entsteht eine Beziehung zur Taufe, die wir, aus dem Zusammenhang, in Str. V, III, 17, 3² annehmen müssen. Aus dem Bewußtsein der Unkenntnis entsteht das Suchen nach der Wahrheit, entwickelt hier der Alexandriner. Das Suchen führt zum Finden des Lehrers, dieses zum Glauben an ihn und zur Liebe zu ihm, von hier zur Verähnlichung mit ihm (ebd. 17, 1).

17, 3 : « Solcher Art sind auch die Lampen der klugen Jungfrauen, die nachts angezündet waren in der tiefen Finsternis der Unwissenheit, die die Schrift sinnbildlich 'Nacht' nannte. Kluge Seelen, rein wie Jungfrauen, die erkannt haben, daß sie sich in der Unwissenheit der Welt befinden, zünden das Licht an und wecken ihren Geist auf und machen die Finsternis hell und treiben die Unwissenheit hinaus und suchen die Wahrheit und warten auf die Erscheinung des Lehrers. »³

« Die Unwissenheit der Welt », sodann die nachfolgenden Ausführungen über die Gewinnung der Heiden, nicht bloß der Juden (ebd. 18, 5-8) zeigen, daß das Suchen außerhalb des Glaubens und der Kirche beginnt, in ihr bis zum Erscheinen des Lehrers, bis zur Erlangung der Gnosis fortschreitet. Welche Bedeutung der Taufe als Initiation in die Mysterien hierbei zukommt, ist aus dem Schluß des Protreptikos XII 120 f. zur Genüge bekannt.

Dem christlichen « Gnostiker » liegt jedoch die Begegnung mit dem Bräutigam in der « Gnosis » besonders am Herzen. Die dem Vollkommenen verheißene Verähnlichung mit dem Herrn erheischt die Ertötung der Begierden, die Apatheia. Das ist gemeint mit dem Gleichnis der « heiligen Jungfrauen ».

liche Gebet mit der Ankunft des Bräutigams um diese Zeit c. XXXVI 13 Gr. DIX, London 1937 p. 67 ; F. X. FUNK II p. 118, 17 ff.

¹ Exc. ex Theod. 86, 3.

² GCS Klemens II S. 337, 4-10.

³ Übersetzung O. STÄHLIN Bibl. d. Kircheng. Bd. 19 S. 132.

Str. VII, XII, 72, 5-6¹: « Und die gnostischen Seelen sind es, die das Evangelium mit den geheiligten Jungfrauen verglichen hat, die den Herrn erwarten. Denn Jungfrauen sind sie, weil sie sich des Bösen enthalten haben, und sie warten auf den Herrn, weil sie ihn lieben, und sie zünden ihr eigenes Licht an, um die Wahrheit schauen zu können; sie sind kluge Seelen, weil sie sagen: 'Wir sehnen uns darnach, dich, o Herr, endlich einmal zu empfangen'. »

Mit dem Hinweis auf die Ankunft des Bräutigams im Jenseits schließen die Excerpta ex Theodoto 86². Jene gläubigen Seelen, die durch das in der Taufe erhaltene Siegel die Zeichen Christi an sich tragen, « sind jene klugen Jungfrauen, mit denen die übrigen, welche zu spät kommen, nicht eingehen werden zu den vorbereiteten Gütern, nach denen die Engel sich sehnen (1 Kor 2, 9 1 Petr 1, 12). »

Verschiedentlich entwickelt Klemens den allegorischen, « gnostischen » Sinn aus der Parabel vom Hochzeitsmahl des Königs Mt 22, ohne sie jedoch weit auszuführen. Die Berufenen sind die einfachen Gläubigen, die Auserwählten die tiefer in die Wahrheit eindringenden « Gnostiker »³.

Nicht übersehen wollen wir, daß bei den Valentinianern, nach Klemens Exc. ex Theod. 68⁴, die vom Erlöser Gestalteten « Kinder des Mannes und des Brautgemaches » genannt werden.

Origenes greift in der Erklärung des Matthäusevangeliums Kap. 22 des Eirenaïos Auslegung auf, sieht sie aber in der Sicht seiner eigenen Theologie⁵. Der König ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, « die Hochzeit die Übergabe (ἀποκατάστασις restitutio) der Braut, die da ist die Kirche, an Christus ihren Bräutigam »⁶. Die ausgesandten Knechte sind die Propheten, das bereitete Mahl die geistige, feste Nahrung der göttlichen Geheimnisse. Der Zorn des Königs über die Zurückweisung und die Bestrafung der Undankbaren bedeuten die Verwerfung der Juden und die Zerstörung ihrer Stadt; die Einladung an alle ohne Unterschied die durch die Apostel an die Heiden ergangene Verkündigung der Wahrheit. « Und angefüllt wurde die Hochzeit des

¹ GCS Klem. III S. 52, 10-15, bzw. BKV Bd. 20 S. 76.

² « So trägt die getreue Seele, die das Siegel der Wahrheit empfangen hat, die Zeichen Christi an sich ... Dies sind die klugen Jungfrauen mit denen die übrigen, später ankommenden nicht eingehen werden in die vorbereiteten Güter (1 Kor 2, 9), welche die Engel zu schauen verlangen » (1 Petr 1, 12). GCS Klemens III S. 133, 6-10.

³ Str. I, XIX, 92, 3; VI, VII, 60, 3; Exc. ex Theod. 9, 2 f.

⁴ Ὑπὸ δὲ τοῦ Σωτῆρος μορφωθέντες Ἄνδρὸς καὶ Νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα.

⁵ Mt Erkl. T. XVII, 15 GCS Orig. X S. 628 ff.

⁶ Ebd. S. 628, 18-22.

Christus mit der Kirche und zurückgegeben (ἀποκαταστάντων) Gott die von den Aposteln Gefundenen, die sich zu Tische niederließen, um sich zu ergötzen an der Hochzeit. »¹

Diesem Wortsinn fügt der Alexandriner einen höheren, allegorischen hinzu. Die Hochzeit versinnbildet auch die Verbindung des Christus mit der Seele, zuerst durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes, später durch sein tieferes Verständnis. Aus dieser Vermählung werden die guten Werke geboren. Das Mahl besteht im Kosten göttlicher Wahrheit².

Die nämliche, bald realistische, bald spiritualistische Auslegung begegnet uns, verschieden abgewandelt, auch anderswo. Die beiden Gleichnisse Mt 22 und 25 stellen dieselbe geistige Wirklichkeit dar : Das Kommen des Christus Bräutigam und die Begegnung mit ihm durch die Braut, sei es in der Annahme des Wortes Gottes, sei es beim Eintritt in die Kirche durch die Taufe, sei es beim Eintritt in die Seligkeit, sofern nur die Lampen unserer guten Werke bei der Ankunft des Bräutigams brennen :

Comment. ser. 63 f. :³ « quando recipiunt sponsum esse ecclesiae verbum dei et filium dei (wenn sie unter dem Bräutigam der Kirche das Wort Gottes und den Sohn Gottes verstehen) ; et egrediuntur de mundo et de erroribus deorum multorum, et veniunt *in obviam* salvatori, qui semper paratus est venire ad virgines eas, ut simul ingrediatur cum dignis earum ad beatam sponsam ecclesiam ... (hier ist die Parabel Sinnbild der Bekehrung und Taufe).

Ebd. 64 :⁴ « ... in ipso autem exitu vitae suae dum disponunt discere (nämlich die törichten Jungfrauen), comprehenduntur a morte et propterea non ingrediuntur cum verbo ad sponsam ecclesiam nec cum Christo ad eos, qui simul in requie sunt futuri et in beatitudine regnaturi » (hier sind beide versinnbildete Wirklichkeiten : Eintritt in die Kirche und in die ewige Seligkeit, vereint).

Zum Verständnis unseres Papyrusfragmentes wird vorab die Beziehung zur Taufe wichtig werden, die bereits Paulus 2 Kor 11, 2 nahelegt⁵.

¹ Ebd. S. 631, 17-22.

² Ebd. n. 17-22 S. 634-646.

³ GCS Orig. XI S. 147, 4-11.

⁴ Ebd. n. 64 S. 150, 6-10. Im Kommentar zum Hohen Lied III (GCS Orig. VIII S. 202 f.) versinnbildeten Gegenwart und Abwesenheit des Bräutigams Mt 9, 14 f. Prüfungen und Tröstungen, sei es der Braut Kirche, sei es der Braut Seele.

⁵ Zum Thema siehe O. CASEL, Die Taufe als Brautbad der Kirche. Jahrb. f. Liturgiewiss. 5 (1925), S. 144-147.

In *Hippolyt* von Rom wird sie sichtbarer. Das erste Buch seines Kommentars zu Daniel (Susannageschichte) schließt mit einer Ermahnung zur Wachsamkeit, um nicht in Sünde zu fallen, da Gott alles weiß und bestraft :

I 33 : ¹ « Durch beständige Wachsamkeit des Herzens und ein besonnenes Leben ahmet daher Susanna nach. Ergötzet euch am Garten und erquicket euch mit immerfließendem Wasser und von jeder Makel reiniget euch und mit dem Öl vom Himmel werdet geheiligt, um einen reinen Leib dem Herrn darbringen zu können. Zündet eure Lampen an und erwartet den Bräutigam, um ihn zu empfangen, wenn er anklopft, und Gott durch Christus einen Hymnus zu singen. »

Der Garten versinnbildet die Kirche, in die man durch das Taufbad (Wasser) und die Firmung (Öl) eintritt. Die Anspielung an Paulus' Brautmystik 2 Kor 11, 2 ist unübersehbar : παρθένον ἄγνην παραστῆναι τῷ Χριστῷ. Hipp. : ἵνα σῶμα καθαρὸν θεῷ παραστήσαστε. Durch die Taufe wird man also auch nach Hippolyt Christus angetraut. Die angezündeten Lampen sind wie bei Origenes Bild des mit der Taufe begonnenen, wahrhaft christlichen Lebens. Der Bräutigam selbst wird jedoch erst am Ende der Zeiten erscheinen. Dieselbe eschatologische Deutung kehrt wieder in IV 16, 2-3 59, 4 60, 2. Ob die bereits bestehende Sitte der Taufampel oder Taufkerze die Erwähnung der Lampen veranlaßte, bleibt dahingestellt.

Einmal spielt Hippolyt, von der Taufe sprechend, an das Gleichnis des Hochzeitsmahles Mt 22 an, es mit der Parabel der Jungfrauen verbindend. Die Worte Gottes an Daniel 12, 9 f. « Verschlissen und versiegelt sind die Aussprüche bis zum Ende der Zeit, bis viele auserwählt und weißgewaschen und durch Feuer geläutert sind und bis wider das Gesetz handeln die Gesetzwidrigen und die Weisen verstehen » erinnern den Exegeten an die Berufenen und Auserwählten von Mt 22, 14 :

IV 59, 3-5 : « Wer sind die Auserwählten, es sei denn die des Reiches Gottes würdig Befundenen (Mt 22, 2 u. 8) und jene, die an das Wort der Wahrheit glauben, um durch es rein gewaschen zu werden und nach Tilgung jeder Sündenmakel anzuziehen den vom Himmel (kommenden) reinen und blendenden Heiligen Geist, auf daß sie, sobald der Bräutigam gegenwärtig ist, sogleich mit ihm eingehen.

¹ Wir benutzen die bequeme Ausgabe von M. LÉFÈVRE in den Sources Chrétiennes n. 14 P. 1947.

Wer sind die durch Feuer Gereinigten, es sei denn jene, die hindurchgehen 'durch Feuer und Wasser' durch das geistige Bad der Wiedergeburt, und die den Willen Gottes erfüllen mitten durch das Feuer vieler Versuchungen und Trübsale. »

Eine fälschlich Chrysostomus zugeeignete Osterhomilie, die Ch. Martin als Eigentum Hippolyts beanspruchen wollte, P. Nautin¹ einem nacharianischen Verfasser zuschreibt, der aber unter dem Eindruck von Hippolyts verlorenem Traktat « Über das heilige Pascha » stehe, zehrt jedenfalls vom Erbe Melitons und Hippolyts, das sicher längst die Osterhomiletik beeinflusst hatte². Grundthema ist die typologische Deutung von Exodus 12. Der Schrifttext wird vollständig gebracht (N. 5). Nach Meliton geschah die Lesung auch vor seiner Homilie³. Hier wie dort wird dieselbe Antithese zwischen dem alten und neuen Israel durchgeführt (N. 22 24 f. 31 39 f. 50 54). Am Schluß stimmt der Prediger ein Loblied auf das christliche Pascha an. Er vergleicht die Vigilfeier mit dem Hochzeitsmahl sowohl des Königssohnes Mt 22 wie der klugen Jungfrauen Mt 25⁴.

N. 62, 3 f. p. 191 : « O göttliches Pascha (in Wirklichkeit Christus selbst), das Gott aus dem Himmel, nicht in die Enge, geführt und nun geistig (mit uns) verbunden hat, wodurch der große Hochzeitsaal gefüllt wurde und wo alle das hochzeitliche Kleid tragen. Hinausgeworfen wird keiner, weil er das hochzeitliche Gewand nicht hat. O Pascha, eines neuen Fackelzuges Lichterglanz, jungfräulichen Fackelhaltens Aufleuchten, wobei nicht löschen der Seelen Ampeln ! Gotterfüllt und geistigerweise wird in allen, gleich einer Fackel, das Feuer der Gnade getragen, in Leib und Geist, und mit dem Öl des Christus wird es genährt. »

Hier ist also der Bräutigam bereits zum Mahl gekommen, natürlich im Mysterium der Eucharistie (vgl. 2, 2 ; 4 ; 8 ; 26 ; 40 f. ; 49 usw.).

¹ P. NAUTIN, *Homélies Pascales I* = Sources Chrét. n. 27 Paris 1950. Der Text auch in Migne PG 59, 723-756.

² C. BONNER a. a. O. S. 57-60 nimmt eine unmittelbare Abhängigkeit von Meliton an und führt eine Liste von Parallelstellen auf. Nautin lehnt dies ab : « Le pseudo-Hippolyte n'a certainement pas utilisé ce 'Mélon' (dont l'authenticité est d'ailleurs loin d'être prouvée) » a. a. O. S. 54 Anm. 1.

³ Die Einführung in N. 2 S. 119, 15-121, 2 ist bis zu den Ausdrücken und der stilistischen Aufmachung dieselbe wie in Meliton N. 4-7 p. 2, 1 ff. Z. 28-36. Vgl. auch Z. 436 ; zum Paar « Blut-Geist » Z. 91 f. 178 f. 246 f. Meliton meidet die Anspielungen an die Eucharistie.

⁴ Siehe auch NAUTIN S. 108 ff. und O. CASEL, in *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 14 (1938), S. 28.

Er ist das λογικὸν πάσχα (N. 4), für uns geschlachtet (N. 39). Der große Hochzeitssaal d. h. die Kirche ist angefüllt von jenen, die ehemals Unfreie, aber nun, im Herzen beschnitten, Freie sind (vgl. N. 40). In diesem einen Hause ißt man das Osterlamm, « den heiligen Leib des Christus » (N. 41). Vermutlich wird die gehobene Sprache durch die Prozession der Neophyten mit den brennenden Osterlampen vom Taufhaus zur Opferfeier in der Basilika mitangeregt.

Eine andere sicher schon längst bekannte Beziehung der Osterfeierlichkeiten zur Braut- und Taufmystik entwickelt der Verfasser bei der Erklärung des aus der Seite Jesu fließenden Wassers und Blutes.

N. 53, 3-4 p. 181 : « Als er (Christus) das Werk der Frau vernichten und jener Todesbringerin, die einst aus der Seite (Adams) hervorgegangen war, begegnen wollte, da öffnete er seine eigene heilige Seite, aus der heiliges Blut und Wasser flossen, die vollkommenen Zeichen der mystischen Hochzeit, Sohnschaft und Wiedergeburt. 'Er selbst wird euch taufen im Heiligen Geist und im Feuer' (Mt 3, 1): das Wasser bezieht sich auf 'im Geiste', das Blut auf 'im Feuer' ».

Die allegorische Deutung des Paradieses auf Christus und seine Kirche geht, wenigstens nach Anastasios Synaita bis auf Papias (und selbst Philon) zurück ¹. In diesem Sinne sieht bereits Tertullian in der Bildung Evas aus der Seite des schlafenden Adam die Entstehung der Kirche aus der Seite des im Tode entschlafenen, zweiten Adam vorgebildet, ebenso Origenes ². Das Theologumenon ist bald Gemeingut geworden ³. Bei

¹ Papias Fragm. VI-VII BIHLMAYER S. 137 f. Ebenso 2. Klemensbrief 14. Das 8. Buch (256-272) der christlichen Sibyllinen (2. Hälfte des 2. Jahrh.) beschreibt das Werk der Menschwerdung und Erlösung als eine Wiederherstellung des gefallenem Ebenbildes Gottes folgendermaßen : « Dieses Beschlusses nun eingedenk wird er (d. Sohn Gottes) in die Schöpfung kommen, das nachahmende Gegenbild tragend zur heiligen Jungfrau, mit Wasser taufend zugleich durch ältere (oder der Presbyter) Hände, alles durch das Wort tuend, jede Krankheit heilend usw. » (ἀντίτυπον μίμημα φέρον εἰς παρθένον ἀγνήν, ὕδατι φωτίζων διὰ πρεσβυτέρων ἅμα χειρῶν, πάντα λόγῳ πράσσων, πάντα δὲ νόσον θεραπεύων. GCS GEFFCKEN S. 159, 270-272. Ist die heilige Jungfrau die Kirche (F. J. DÖLGER, Ichthys I S. 98 ff.) oder die Jungfrau Maria (Harnack)? Ist « mit älteren Händen » oder « mit der Presbyter Hände » zu übersetzen? Im letzteren Falle ist die Taufe der Gläubigen und damit auch die Kirche (hl. Jungfrau) gemeint, ein Sinn, der durch die Stellen 8, 247 und 1, 339 begünstigt wird. Was folgt, hat jedoch das Wirken des Heilandes zum Gegenstand.

² Tert. De anima 43, 10. Orig. Exp. in Prov. 88 PG 17, 252 A.

³ Methodios, Symp. 3, 8, 70 usw. vgl. AL. MÜLLER, Ecclesia-Maria², Freiburg (Schw.) 1955, S. 90 f. 113 124 138 (Chrysostomos) 147 (Epiphanius) 158 (Hilarius) 162 (Zeno) 168 (Ambrosius) 186 f. (Augustinus).

Hippolyt finden wir es zwar trotz seiner hochfliegenden Ekklesiologie ¹ nicht ausdrücklich ; doch deutet er, was damit innerlich verwandt ist, Wasser und Blut von der Taufe und dem Erlöserblut (wohl der Eucharistie).

De benedict. Jacob 18 ² : « Weil der Weinstock und die Traube es war, daß (l 'da') er an dem Kreuz gekreuzigt war <und> gehangen wurde. Als sie ihm nur stießen in die Seite ('Rippe'), floß Blut und Wasser heraus, für die einen ('das eine' ?) zur Taufe, für die andern aber als Mittel der Befreiung. » ³

Im gleichen Sinne ist ein durch Theodoret übermitteltes Fragment zu Mt 25 zu verstehen ⁴.

« Beides gewährte der Leib des Herrn der Welt, das heilige Blut und das heilige Wasser. »

Aus der Verbindung beider Deutungen, der Bildung der Kirche aus der Seitenwunde des Herrn und der sakramentalen Symbolik des Wassers und Blutes muß früh die Taufe als Vermählung der Kirche bzw. des Neophyten mit Christus gesehen worden sein. Paulus (2 Kor 11, 2 und Eph 5, 25 ff.) war bei dieser Entwicklung, und zwar auch unabhängig von Joh 19, 34, entscheidend ⁵.

Gerade in dieser Form scheint zwar diese Exegese bei Hippolyt nicht vorzukommen. Aber auch er spielt, wegen der Verwertung von 2 Kor 11, 2 im oben erwähnten Text aus dem Danielkommentar I 33 an die Vermählung durch die Taufe an. Ebenso in der Erklärung zum Hohen Lied 4, 11 ⁶ :

« 'Der Geruch deiner Kleider ist wie der des Weihrauchs'. Uns kleidet Christus, welcher uns in der Taufe anzog, und nur die, von deren Kleider solcher Geruch des Weihrauchs duftet, sind gerecht, Schwester und Braut Christi und Gottes würdig : 'Schwester' ihm nachzufolgen, und 'Braut' sich unlösbar in seiner Liebe zu verbinden. »

¹ Vgl. J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia*. Washington 1943 S. 126 ; A. MÜLLER a. a. O. S. 76-86.

² TU 26, 1a (1940), S. 30, 12 ff. N. BONWETSCH.

³ Vgl. Syntagma, Ausgabe P. NAUTIN, *Contre les hérésies* 18 p. 265, 2 f. : καὶ πλευρὰν λόγχῃ νύσσεται ὁ τὴν ζωὴν πᾶσιν χαρίζομενος.

⁴ GCS Hippol. I 2, 211, 1-4 : 'Ἀμφοτέρω παρέσχε τὸ τοῦ κυρίου σῶμα τῷ κόσμῳ, αἷμα τὸ ἱερὸν καὶ ὕδωρ τὸ ἅγιον.

⁵ Vgl. die auf S. 42 Anm. 5 vermerkte Literatur.

⁶ GCS Hippol. I 1, 372, 28-373, 1.

Fügen wir die Hippolyt geläufige Gegenüberstellung der Heidenkirche und verwitweten Synagoge hinzu, um eine weitere Entsprechung zum Inhalt unseres Papyrus zu nennen. Kap. 3, 6 des Hohen Liedes « Wer ist jene, die emporsteigt aus der Wüste » umschreibt er ¹ :

« Von der Kirche, 'von der Wüste emporsteigend (heraufkommend)', damit sie eine Genossin Christi werde. 'Wer', nun, 'diese von der Wüste Emporsteigende ?' Vormalis waren die Heiden verlassen (wüste) von Christus, jetzt aber durch Gnade Gottes sind sie 'Mitbürger mit den Heiligen', von welchen die Kirche emporsteigend geschmückt mit gut gemischten Salben ? »

Die Synagoge aber ist « eine vom vollkommenen und himmlischen Bräutigam verlassene Witwe » ², hingegen « die Kirche, aus den Heiden, die Magd und den Verheißungen fremd war, wurde Herrin und Braut Christi, nachdem sie die Synagoge aus edler Abstammung und Herrin hinausgeworfen hatte » ³.

Geschickt verbindet die verschiedenen Elemente einer bereits reichen Überlieferung *Methodios* von Olymp. Als Kleinasiate steht er der Gedankenwelt Melitons und unseres Fragmentes näher. Das erheischt und rechtfertigt eine ausführlichere Behandlung.

Von Eph 5, 25 ff. ausgehend läßt er ⁴ den Logos bei der Menschwerdung aus dem Vater hervorgehen, ihn « verlassen », um dem Weibe (der Kirche) anzuhängen, die Ekstase des Leidens in freiwilligem Sterben auf sich nehmen, « auf daß er sich die Kirche ruhmvoll und ohne Fehl gestalte im Bad der Reinigung » (Eph 5, 27). So könne der Apostel sagen, die Kirche sei aus seinem Gebein und Fleisch (Eph 5, 30). *Methodios* darf den Symbolismus der offenen Seite und des aus ihr fließenden Wassers und Blutes als bekannt voraussetzen. Den Alexandrinern folgend erklärt er dann die Mutterschaft der Kirche durch die Verkündigung und gläubige Aufnahme des göttlichen Wortes. Daraus wird Tugend d. h. der vollkommene Christ geboren. So erfüllt sich an der Kirche das Wort : « wachset und mehret euch » (n. 70 f. p. 35). Die Braut-Kirche eint sich immerfort dem Logos, « der heute noch bei der Gedächtnisfeier (der Eucharistie- oder Paschafeier) ⁵ in die Ekstase des Leidens

¹ Ebd. S. 355-356, 1-5.

² De Antichr. LVII ebd. I 2, 37, 21 f.

³ Fragm. 26 in Prov. ebd. 166, 13-15.

⁴ Symposion III, 8 GCS 27, 35 ff. BONWETSCH.

⁵ O. CASEL, Art und Sinn der ältesten christl. Osterfeier. Jahrb. f. Liturgiewissensch. 14, 1938, S. 40, deutet den Text von der Paschafeier, vergleicht ihn mit VIII 6.

fällt. Denn nicht anders kann die Kirche die Gläubigen empfangen und wiedergebären durch das Bad der Wiedergeburt, es sei denn Christus entäußere sich ihretwillen, um erfaßt zu werden der Erneuerung seines Leidens gemäß (κατὰ τὴν ἀνακεφαλαιώσιν τοῦ πάθους), um wieder zu sterben, nachdem er vom Himmel herabgestiegen ist und sich mit seinem Weib der Kirche verbunden hat ... » (n. 71 p. 35, 19 ff.). Die Rippe, aus der das Weib geformt wird, ist der in der Taufe mitgeteilte Heilige Geist, jene Kraft, vermöge welcher die durch das Bad Wiedergeborenen wachsen, indem sie vom Fleisch und Gebein des Christus nehmen d. h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit. Aus dieser Rippe (dem Heiligen Geist), die Gott während der Leidensekstase des Christus nahm, bildet er seine Lebensgefährtin, nämlich die ihm verlobten und angetrauten Seelen (2 Kor 11, 2). Dadurch befähigt « den reinen und zeugungsfähigen (γόνιμον) Samen der Lehre in sich aufzunehmen und als Helferinnen der Verkündigung mitzuwirken zur Erlösung der anderen, werden diese selbst zum Weibe Christi, zur Mutter Kirche. Die Unvollkommenen hingegen werden von ihnen wie im Mutterleib geformt, bis auch sie « dank ihres Fortschrittes zur Kirche werden, indem sie im Schoße ihrer Seelen wie in einem Mutterleib den makellosen Willen des Logos verwirklichen » (n. 74 p. 37, 3-15).

Braut Christi ist also nach Methodios erstens die Menschheit, die sich des Logos bei der Menschwerdung angetraut hat, zweitens die Kirche « als Kraft für sich, verschieden von den Kindern » (VIII 5 n. 183 p. 87, 1), die sie in der Taufe zum übernatürlichen Leben gebiert, drittens die Vollkommenen, die « Geistigen », die am Heilswerk des Christus und an der Mutterschaft der Kirche teilnehmen ¹.

In der VIII. Rede deutet die Sprecherin, Thekla, das Weib und ihr Mannkind des 12. Kapitels der Geheimen Offenbarung von der Kirche und den Gläubigen, jener Kirche, die von den Propheten bald Jerusalem, bald Braut, bald Tempel und Zelt genannt wurde, die als personifizierte « Kraft berufen ist zu erleuchten », von Esaias (60, 1-4) vorausverkündet als Kirche der Völker, im Gegensatz zur national eingegengten Synagoge : « Es werden die Könige wandeln in deinem Lichte und die Völker in deiner Helligkeit. Schau auf und blicke im Kreise umher mit deinen Augen, und sieh die Versammlung deiner Kinder ! Alle deine Söhne

¹ Die Menschwerdung besonders VII 8, die Kirche VII 4, die Seelen VII 3. Vgl. N. BONWETSCH, Die Theologie des Methodius von Olymp. Berlin 1903, S. 93-100 ; A. MÜLLER, Ecclesia-Maria². Freiburg Schw. 1955, S. 122-130 ; J. PLUMPE, Mater Ecclesia. Washington 1943, S. 109-122.

kommen von fern und deine Töchter werden auf den Schultern getragen werden.» Methodios deutet den Esaiastext von der Berufung der Heiden zur Taufe nach der Auferstehung des Herrn. Denn er fährt weiter : « Diese leuchtende Kraft ist die Kirche, deren Kinder mit aller Eile in der Taufe, nach der Auferstehung, von überallher zu ihr kommen werden, ihr entgegeneilend » (n. 184 p. 87, 4-14). Die Auferstehung ist nicht, wie bis anhin immer interpretiert wurde ¹, jene endzeitliche der Gläubigen, sondern die Auferstehung Christi. Das Futur ist im Anschluß an Esaias von der Prophezeiung her zu verstehen ². Der Glanz, der die Kirche umgibt, ist das Licht des Logos, das königliche Gewand zur « Brautfahrt für den Herrn ». Sogleich erinnert sich Thekla der Jungfrauen, die die Braut (die Kirche), die Königin, zur Hochzeit begleiten werden (Mt 25).

« Sie steht auf dem Mond » bedeutet, wegen der Ähnlichkeit des Mondes mit lauem Wasser und wegen des Einflusses des Mondes auf das Wasser, Glauben und Taufbad. Durch diese gebiert die Kirche die Psychiker zu Pneumatikern, formt jene, die zum Logos fliehen, zu Christussen. Diese Wiedergeburt vollzieht die Kirche « bei der periodischen Wiederkehr der Passion und des Gedächtnisses » ³ bis der Glanz und das vollkommene Licht des großen Tages aufgeht » (Kap. 6 n. 187 p. 88). « Mannkind » heißt Ablegung jeglicher Leidenschaft und Weichlichkeit (Kap. 7). Der männliche Charakter Christi wird den Getauften gegeben. Glaube und Erkenntnis formen sie zum vollendeten Ebenbild des Logos (Kap. 8 f.). « Jene die gebar und gebiert das Mannkind in den Herzen der Gläubigen, den Logos, ... ist unsere Mutter, die Kirche » (Kap. 11 n. 197 p. 93, 9-11).

Die Flucht vor dem Drachen in die Wüste versinnbildet die Flucht von der Welt des Bösen in die Oase der Tugend und Erkenntnis (Kap. 14). Nachahmen sollen sie, spricht Thekla zu ihren Genossinnen, die Kirche, einst « einziehen mit der Mutter siegesstolz ins Brautgemach, die hellen Lampen in den Händen » (K. 12).

Diesen Gedanken greift Thekla am Schluß des Symposions in einem Hochzeitsgesang wieder auf, mit dem die Jungfrauen den Bräutigam Christus und seine Braut die Kirche zum Hochzeitsfest begleiten, das im Sinne des Methodios offenbar das millenaristische Reich einleitet

¹ PLUMPE a. a. O. S. 118 bes. Anm. 20 gibt μετὰ τὴν ἀνάστασιν eine finale Bedeutung.

² Siehe die Futura in Is. 60, 2 3 5 ἡξουσιν 6 7 usw.

³ Siehe O. CASEL oben S. 47 Anm. 5.

(XI n. 284 ff. p. 131-137). Im Hinblick auf unser Fragment sei nur die 10. Strophe zitiert :

« Die Krüge, mit süßem Nektar angefüllt, stehn bereit.
Laßt uns trinken ! Vom Himmel ist das Getränk, ihr Jungfrauen.
Der Bräutigam hat es bereitgestellt jenen, die würdig
zur Hochzeit berufen sind. » ¹

Es war notwendig, Methodios hochfliegende Ausführungen wenigstens zu umreißen. Sie sind die gemeinsame geistige Welt, die wir in Melitons Homilie, Ps.-Cyprian und Papyrus Bodmer fanden. Nicht bloß Bilder und Terminologie sind weitgehend dieselben, sondern, was wichtiger ist, bestimmte theologische Anschauungen sind ihnen gemeinsam wie :

a) Die Gegenüberstellung der Synagoge und der Heidenkirche, wobei freilich in Methodios, dem Zweck des Buches entsprechend, die Antithese weniger hörbar ist ².

b) Die zentrale Bedeutung der Auferstehung des Herrn in der Berufung der Heiden. E. Peterson ³ hat für Ps.-Cyprian und Melitons Homilie auf diese Eigentümlichkeit hingewiesen. Nur von Meliton bzw. von Ps.-Cyprian her wird der oben angeführte Methodiostext VIII 5 verständlich. Hier haben wir einen offensichtlichen Zusammenhang.

c) Die Brautmystik.

d) Die Zusammenstellung der Tauffeier mit der « Erinnerungsfeier » (ἀνάμνησις), der « Erneuerung » (ἀνακεφαλαιώσις) des Leidens erinnert mehr an die quartadecimanische Passa-Schilderung als an die großkirchliche Osterfeier : Vor dem Leidensgedanken tritt die Auferstehung in den Hintergrund, wie bei Melitons Homilie ⁴.

Das Hauptmotiv der geistigen Ehe beherrscht auch in späterer Zeit vor allem den Taufunterricht. Es sei nur kurz auf Kyrillos von Jerusalem und Johannes Chrysostomos hingewiesen. Gleich zu Beginn seiner Katechesen verwendet *Kyrillos* die Parabel der Jungfrauen. Dadurch daß seine Zuhörer sich unter die Taufbewerber einschreiben ließen, tragen sie schon die Lampen für den Hochzeitszug ⁵ (Prokat. 1, 1). Diese sind Sinnbilder des Glaubens (« Lampen des Glaubens »), die sie brennend

¹ N. 288, S. 133, 30-134, 2. Zu nennen wäre auch die 7. Strophe, die sich an die Kirche wendet, « die Braut », die 20., die sie « Gottesbraut » nennt.

² Vgl. Methodios, Symposium VIII 5-6, unter Verwendung von Is. 60, 1-4.

³ A. a. O. S. 142 bes. Anm. 15.

⁴ O. CASEL, Jahrb. f. Liturgiewiss. 14, 1938, S. 39 f., ist die Betonung des Leidens und Todes nicht entgangen. Die Mithereinbeziehung der Auferstehung scheint in der Deutung Casels eher gezwungen.

⁵ Migne PG 33, 333 A.

bewahren sollen, damit einst der Herr ihnen wie dem guten Schächer die Gnade verleihe « den Brautgesang zu singen » (Katech. 1, 1 col. 372 A). Während hier der Zusammenhang den Einzug in das Himmelreich nahelegt, wird in der 3. Katechese (1-2 col. 425-428) die Hochzeit des Königssohnes Mt 22 Vorbild der Taufe (τυπικὸς γάμος col. 428 A) genannt, diese somit als geistige Ehe aufgefaßt und mit Schrifttexten verherrlicht (Hohe Lied 1, 3 ; Is. 61, 10 ; Eph 5, 27).

Es liegt im Zuge derselben Bildersprache, von den Söhnen und Töchtern *einer* Mutter zu sprechen (Kat. 1, 13 col. 353 B), die « katholische » Kirche « unser aller Mutter und Braut unseres Herrn Jesus Christus » zu nennen (Kat. 18, 26 col. 1048 B), unter Verwendung alttestamentlicher Texte auf die fruchtbare Mutter Sion und ihre Kinder aus allen Völkern hinzuweisen (Kat. 18, 34 col. 1057 AB), nach dem Empfang des Sakramentes die Täuflinge als « echte und geliebteste Kinder der Kirche » anzureden (Myst. Kat. 1, 1 col. 1065 A), sie Kinder des Brautmaches Christi und der Kirche zu heißen (Myst. Kat. 4, 2 col. 1097 B).

Kyrillos volkstümliche Katechesen beweisen uns, besser als Methodios' literarisches Erzeugnis, daß dies nicht nur theologische Spekulationen oder poetische Ergüsse, sondern Gemeingut waren.

Johannes *Chrysostomos* unterscheidet in seinem kurzen Kommentar zu 2 Kor 11, 2 f. die Zeit der Verlobung d. h. die gegenwärtige Zeit und jene der Hochzeit, « wenn nämlich verkündet wird 'Erhoben hat sich der Bräutigam' »¹. Dieser letztere eschatologische Gedanke erinnert an die Parabel der Jungfrauen (Mt 25, 6). Auf diese Weise, sagt Chrysostomos, sind alle Jungfrauen, ob ehelos oder verheiratet : « So ist die ganze Kirche 'Jungfrau'. Zu allen, den verehelichten Männern und Frauen spricht Paulus. »

In den Tauf-Katechesen ist die Brautmystik das bevorzugte Thema des Predigers von Antiochien. Bereits in seiner ersten Homilie beteuert er seinen Taufbewerbern : « Zur geistigen Hochzeit berufen und zu königlichen Gastmählern (Mt 22) darfst du nicht mit schmutzigen Kleidern erscheinen, sondern ein würdiges Gewand muß du anziehen, jenes mit dem dich Christus selbst beschenkt. »²

In der späteren, nach A. Wenger³ vermutlich 388, zwei Tage vor der Ostervigil gehaltenen 3. Katechese der Serie Papadopulos-Kerameus⁴

¹ Migne PG 61, 553 f.

² Migne PG 49, 234 (II, 2).

³ A. WENGER, Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. Paris 1957 (Sources Chrét. 50), S. 64.

⁴ PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Varia graeca sacra*. Petersburg 1909, S. 166-175.

wird der Vergleich breit ausgeführt. Die Paulustexte Eph 5, 25-32, Gal 3, 27 und Psalm 44 (45), den man das Hochzeitslied des Messias-königs genannt hat, aber auch Mt 25, 1 ff. werden zur Orchestrierung herangezogen.

In der Osternachtpredigt kommt Chrysostomos auf die Brautmystik zurück, nachdem er vorausgehend die Bildung der Kirche aus der Seitenwunde des am Kreuze entschlafenen Erlösers entwickelt hat: Wasser und Blut sind die Symbole der Taufe und der Eucharistie ¹.

Die im wesentlichen gleichen, aber noch breiter geschlagenen Ausführungen finden sich in der späteren, nach Wenger um 390 gehaltenen Katechese I der Serie Stavronikita ².

Nochmals tönt Chrysostomos in der Katechese VI 24 f. an diese Theologie an ³. Er ermahnt seine Zuhörer, das Brautgewand unversehrt zu bewahren und mit ihm « in die geistige Hochzeit einzugehen ». « Denn hier (in der Taufe) vollzieht sich wirklich eine geistige Hochzeit » (n. 24 p. 227, 4-5). Wie bei der irdischen Hochzeit dauern auch hier die Festlichkeiten 7 Tage und es wird dabei der mystische Tisch gedeckt.

Kein alter Schriftsteller hat mit solcher Wärme, Breite und Tiefe die Brautmystik in Verbindung mit der Taufe entwickelt. Chrysostomos betrachtet das bräutliche, eheliche Verhältnis wie schon Methodios in seinen drei Stufen der persönlichen Verbindung des Wortes mit der angenommenen menschlichen Natur, der Einheit des Christus mit seiner Kirche, der Vermählung der einzelnen Seele mit dem Erlöser bei der Taufe. Alle Paulustexte sind dabei in unerreichter Beherrschung mit einander verflochten. Selten hingegen wurde die Parabel der Jungfrauen herangezogen. Chrysostomos sieht in ihr schriftkundig zunächst einen eschatologischen Sinn.

Im Lichte der vorausgehenden Texte ist abschließend zu untersuchen, ob auch dem Verfasser des anonymen *Briefes an Diognet* eine ähnliche Auswertung des Paulustextes 2 Kor 11, 2 f. vorschwebt. Da die Apologie dem zweiten Jahrhundert angehört und Bonner ⁴ auf Parallelen zu Meliton hingewiesen hat, ist ihr Zeugnis von unmittelbarem Werte ⁵.

¹ Ebd. S. 176-183; WENGER S. 151-167.

² WENGER S. 108-132. « Der Freude und des geistigen Jubels Zeit ist da; denn gekommen sind die ersehnten und geliebten Tage der geistigen Hochzeit » (I 1 S. 108, 2-3). Man müßte die halbe Katechese ausschreiben, um des Chrysostomos Brautmystik nach ihrer Breite und Tiefe erschöpfend zu behandeln.

³ WENGER S. 227.

⁴ C. BONNER, *The Homily on the Passion* S. 60-62.

⁵ Mit bemerkenswerten Gründen hat nach DOM P. ANDRIESEN, *L'Apologie*

Das Schriftchen klingt Kap. 11-12 in einem warmen Aufruf zur Annahme der christlichen Lehre aus. Ob dieser Schluß demselben Verfasser zuzuschreiben ist wie der Rest des Briefes, soll hier nicht erörtert werden. Der stufenweise aufgebaute, immer dringender werdende Protrepikos gipfelt in der Verheißung des wiedergefundenen Seelenparadieses, in dem die beiden Bäume der Erkenntnis und des Lebens nebeneinander stehen. Daher die Ermahnung¹:

- XII 7 « Es sei dir Herz Erkenntnis²,
 Leben aber der wahrhaftige Logos, zum Besitz geworden.
 8 Wenn du diesen Baum trägst und seine Frucht pflückst,
 wirst du stetsfort ernten, was man von Gott erwünscht.
 Nach ihm greift die Schlange nicht,
 und es berührt die Täuschung nicht,
 noch wird Eva geschändet,
 sondern sie wird Jungfrau geglaubt.
 9 Und das Heil wird sichtbar,
 und die Apostel erhalten Einsicht³,
 und des Herrn Pascha kommt hervor,
 und die Zeiten werden zusammengeführt,

de Quadratus, Rech. de Théol. Anc. et Méd. 13, 1946, S. 5-39; 125-149; 237-260; 14, 1947, 121-156, 1. MARROU (Sources Chrét. 33 Paris 1951, S. 219 ff.) die Einheit sämtlicher, lückenhaft übermittelter Kapitel verteidigt.

¹ Ausgabe K. BIHLMAYER S. 149:

7. ἦτω σοὶ καρδία γνῶσις,
 ζωὴ δὲ λόγος ἀληθής, χωρούμενος.
 8. οὐ ξύλον φέρων καὶ καρπὸν αἰρῶν
 τρυγῆσεις ἀεὶ τὰ παρὰ θεῶ ποθούμενα,
 ὧν ὅφεις οὐχ ἄπτεται
 οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται.
 οὐδὲ Εὐὰ φθείρεται,
 ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται.
 9. καὶ σωτήριον δεικνύται,
 καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται,
 καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται,
 καὶ καιροὶ συνάγονται,
 καὶ μετὰ κόσμου ἀρμόζεται,
 καὶ διδασκῶν ἁγίους ὁ λόγος εὐφραίνεται,
 δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται.

² D. h. Erkenntnis, Gnosis, sei Gegenstand deiner Liebe. Subjekt ist also Gnosis. Leben sei dir der Logos, wenn er dir zum Besitz geworden ist. Subjekt ist auch hier der Logos.

³ Zur Bedeutung von συνετίζονται vgl. die Ausgabe von H. G. MEECHAM The Epistle to Diognetus. Manchester 1949, S. 142. Ebenso Diogn. 11, 2: μαθηταῖς διηγούμενος.

und ordnungsvoll wird geeint ¹,
und es freut sich der die Heiligen lehrende Logos,
durch den der Vater gepriesen wird,
dem Ruhm sei in Ewigkeit. Amen. »

Diese dunkle, stilgemäß kolometrisch aufgeteilte Stelle ist so häufig und so verschieden gedeutet worden, daß ein erneutes Eingehen auf dieselbe aussichtslos erscheint. Rein formal, geschweige denn inhaltlich sind in ihr zwei Teile erkennbar : Nr. 7-8 handeln vom wiederhergestellten Seelenparadies. Die letzten gereimten Kola sind durch die Verneinung charakterisiert (οὐχ-οὐδέ). Nr. 9 verläßt diese antithetische Folge und reiht, durch das Bindeglied καὶ verknüpfte, gereimte Satzglieder aneinander. Inhaltlich geht es nicht mehr um das Seelenparadies d. h. um (subjektive) Erkenntnis und übernatürliches Leben, sondern, wie es die Erwähnung der Apostel in aller Klarheit beweist, um das geschichtliche Heilsgeschehen, das Anfang und Ursache des subjektiven Heils ist.

Der erste Teil schließt zusammenhangmäßig das unmittelbar Vorausgehende ab (Kap. XI 4-7 - XII 6). Der zweite Teil greift auf Kapitel XI 2-3 zurück. Also I : Sichtbare Erscheinung des Logos und Offenbarung an die Jünger ; Mißachtung seiner durch das israelitische Volk, aber Verkündigung an die Heiden durch die Apostel (XI 2-3). II : Aneignung der Gnade in den « Herzen der Heiligen » (in ihnen wird der Logos immer neugeboren) im Raume der rechtgläubigen Kirche (XI 4-7) ; unmittelbare Aufforderung zur Annahme des Gnadengeschenktes, das das verlorene Paradies wiederherstellt (XII 1-8). Dieselben Gedanken, jedoch ohne die Logospekulation, liegen bereits in Kapitel 7-8 vor.

Im ersten Teil ist also die Rede von der Kirche (XI 5 f.) und von der Seele (XI 7 ; XII 1-6. 8). Der Verfasser sieht beide mit Recht in ein und derselben Sicht. Die Kirche ist ja « das neue Volk » (I 1), die Gemeinschaft der « Heiligen », in denen der Logos durch Glaube und Wiedergeburt Gestalt annimmt (XI 4), wodurch das Paradies neue Wirklichkeit wird (XII 1-8). Eva ist daher die Kirche bzw. der Gläubige in der Kirche ². Die passive Form πιστεύεται würde eher auf die Kirche passen : Die Kirche wird als unversehrte Jungfrau geglaubt. Die aktive

¹ Da die verlorene Handschrift von Straßburg den Singular ἀρμόζεται hatte, ist er am besten, gegen Bihlmeyer, beizubehalten.

² Zur passiven oder medialen Bedeutung von πιστεύεται siehe I. MARROU zur Stelle. – Maria, deren Glaube bereits Elisabeth preist, und die Iustinos (Dial. 100, 5) wie Eirenaeos wegen ihres Glaubens dem Ungehorsam Evas gegenüberstellen, ist daher nicht auszuschließen, aber durch den Zusammenhang nicht unmittelbar gemeint. So auch I. MARROU.

(mediale) Form auf die Einzelseele, was der unmittelbare Zusammenhang nahelegen scheint¹. Wesentlich unterscheiden sich die beiden Auslegungen nicht, sofern die Jungfräulichkeit in beiden die Unversehrtheit des Glaubens oder, im Gegensatz zu Eva, den Glaubensgehorsam bedeutet. Dem Verfasser wird also Paulus 2 Kor 11, 2 f., somit die Brautmystik vorgeschwebt haben². Dafür spricht nicht weniger die wörtliche Entsprechung, Diognet: φθείρεται, 2 Kor 11, 3: μήπως ... φθαρή τὰ νοήματα ὑμῶν. Der Diognetbrief verrät auch sonst große Vertrautheit mit Paulus³. Unmittelbar vorher (XII 4) steht das einzige wörtliche Pauluszitat 1 Kor 8, 1.

Ob aber die geistige Brautschaft bereits ausdrücklich mit der Taufe begründet wird, ist weniger klar. Andrießen nimmt es an, indem er geistreich, aber kühn, unter Herbeiziehung des Klemens von Alexandrien (Protreptikos), unsern Text von den eleusinischen Mysterien her beleuchtet und übersetzt: «Mit der Welt wird der Logos vermählt.» Diese Deutung ist jedoch nicht sicher, da «der Logos» nicht ohne Schwierigkeit als Subjekt des vorausgehenden Sätzchens gedeutet werden kann⁴.

Man darf einmal die dunkle Stelle XII 9 von der oben entwickelten Ostertheologie her zu deuten versuchen. «Das Pascha des Herrn, das hervorkommt» aus dem Dunkel des Geheimnisses und der sündhaften Vergangenheit (vgl. XI 2) ist Inbegriff der durch das Leiden und die Auferstehung des Herrn bewirkten Heilsgüter (σωτήριον), an denen alle Völker teilhaben werden. Der Gegensatz zum jüdischen Passa ist durch die Wortstellung gegeben: κυρίου betont vorausgestellt. Der Diognetbrief entwickelt weniger die Erlösung aus der Sünde denn die Verkündigung der Wahrheit an die Heiden, welche Israel von sich wies: «Der (vom Vater gesandte Logos) wurde von seinem Volke entehrt, von den Aposteln verkündet, von den Heiden geglaubt»⁵. Der Verfasser stellt sich, Schüler der Apostel geworden, als Lehrer der Heiden vor (XII 1). Dadurch wird die Gegenüberstellung zu Israel noch deutlicher.

Dieses Pascha – in letzter Linie ist es der Welterlöser selbst, «unser Pascha» (1 Kor 5, 7) – bedeutet geschichtliche Wende, Vereinigung der

¹ 12, 1-7. So auch I. MARROU.

² Den Fall Evas, der Gegenspielerin Mariens, beschreibt Justinus mit der Terminologie eines Ehebruchs, eines Verlustes der Unversehrtheit.

³ Sieh H. G. MEECHAM S. 54-58 u. 153 f.

⁴ P. ANDRIESEN a. a. O. S. 14, 1947, 151 f.

⁵ Meliton gebraucht dieselben Ausdrücke: ἀτιμάζω N. 75 p. 12, 20 Z. 463; N. 69 p. 11, 26 Z. 425. Λαός für das jüdische Volk passim z. B. N. 1 p. 1, Z. 4. Zum Glauben der ἔθνη vgl. N. 92 p. 15, 15 ff. Z. 606 ff.

« Kairoi »¹, Wiederherstellung der gestörten Ordnung, die das Werk des Logos ist (vgl. VII 1 f.). Unter den « Kairoi » sind die von Gott bestimmten Momente des Heils zu verstehen, entscheidend für Heiden wie für Juden. Ihre « Vereinigung » ist Mitte der Zeit, in der Christus steht, « der von Anfang ist, als neu erschien und als alt befunden ward und der immerfort in den Herzen der Gläubigen geboren wird » (XI 4). Sie entspricht dem πλήρωμα τῶν καιρῶν bei Paulus Eph 1, 10. Im Anschluß an diesen Text hat Eirenaeos dafür den Ausdruck ἀνακεφαλαιώσεις in der Theologie heimisch gemacht. Er besagt sowohl Wiederherstellung des Heils in Christus wie Zusammenfassung des Alls in ihm, dem Haupt². In dieser Bewertung des Ostergeschehens liegt, wenn unsere Deutung begründet ist, ein Zusammenhang mit Ps.-Cyprian und Methodios, aber auch Meliton vor.

Die ungewohnte, gedankliche Lücke zwischen beiden Teilen Kap. XII 7-8 einerseits und XII 9 andererseits ist mit dem logischen Zusammenhang zu überbrücken, der zwischen dem einmaligen, geschichtlichen Heilsgeschehen und seiner subjektiven, sich immer wiederholenden Aneignung besteht. Diese selbst ist an eine sakramentale, in der Osterliturgie vollzogene Gedenkfeier des ersteren gebunden. Das erste καὶ in XII 9 müßte dann sinngemäß übersetzt werden: « Und auf diese Weise wird Heil sichtbar usw. », also in konsekutiver Bedeutung³.

Aus solchen und andern Parallelen zwischen Diognetbrief und Meliton folgt nun nicht notwendig eine unmittelbare Abhängigkeit, wohl aber die Gemeinsamkeit der Vorstellungswelt⁴.

¹ Zum Sinn vgl. I. MARROU a. a. O. S. 234 nach O. CULLMANN.

² Es sei hier auf die Ausführungen unter Methodios hingewiesen, oben S. 47-50.

³ Vgl. F.-M. ABEL, Grammaire du grec biblique. Paris 1927 § 78, b, 2 S. 341.

⁴ Wir geben hier zusammengefaßt einige Parallelen: a) Gegenüberstellung der Juden und Heiden: Diogn. 11, 3 und Meliton passim, bes. N. 69 74 f. 92. Gegenüber das christl. « Volk » N. 68 Z. 414 f. b) Bedeutung des Pascha als Heil und als Augenblick, in dem die Verkündigung an die Heiden ihren Anfang nimmt: Diogn. 12, 9 und Meliton N. 69 Z. 416 « Und dieser ist das Pascha des Heils »; N. 103 f. Z. 694 ff. d. h. der Schluß der Homilie beginnt mit der Aufforderung an alle Stämme der Menschen, zur Taufe zu eilen, weil der Auferstandene « das Pascha der Erlösung ist ». c) Begriff und « Zusammenführung » der « Kairoi »: Diogn. 12, 9 und Meliton, N. 104 p. 17, 31 Z. 707 f., schließt die vorausgehenden Ich-Praedikationen des die Völker rufenden Auferstandenen mit den Worten ab: « Dieser ist es, der Himmel und Erde erneuerte (καίνισας vgl. Paulus Eph 1, 10), der im Anfang den Menschen schuf » usw. Sieh auch Diogn. 2, 1: γενόμενος ὡς περ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος (Eph 4, 24).

Die Taufkapelle von Dura-Europos und die Liturgie

Die Fresken der Taufkapelle von Dura-Europos, die bald nach 232 ausgeführt wurden, beleuchten die Verwendung des Gleichnisses der Jungfrauen in der Tauftheologie, wenn nicht Liturgie. Unter den verschiedenen Bildmotiven sind zwei, jenes der drei Frauen mit Fackeln in den Händen auf der unteren Nordwand und jenes von fünf ähnlichen Frauen (erhalten sind bloß die Füße und der untere Rand des Gewandes) auf der schmalen Ostseite, umstritten. In ersterem sehen die meisten die heiligen Frauen bei ihrem Besuch des Grabes Christi am Ostermorgen. A. Grabar dürfte jüngst für diese Auslegung entscheidende Gründe durch Vergleich mit jüdischen Grabdenkmälern und späteren Miniaturen (Auferstehungsdarstellungen) angeführt haben¹. Auf die Dekoration der Ostwand geht er nicht ein. Andere deuten die Fresken von den klugen und törichten Jungfrauen wie O. Casel, E. Weigand, J. Pijoan, zuletzt G. Millet². W. Seston³ sieht in den Frauen eine Prozession von Neophyten.

Daß die fünf Frauen auf der Ostwand die klugen Jungfrauen darstellen, scheint mir hinreichend gesichert: Zahl und Gewandung entsprechen der biblischen Parabel. Seit Hippolyt, besonders Ps.-Hippolyt ist die Verwendung für die Taufe bezeugt. Kyrillos von Jerusalem steht den Fresken räumlich und zeitlich nahe; aber auch von Chrysostomos kann mit Einschränkung dasselbe gesagt werden. An der Zweckbestimmung des Raumes d. h. zur Spendung der Taufe kann vernünftigerweise nicht gezweifelt werden. Neben dem zentralen Taufsymbol, der Auferstehung des Herrn, stehen die klugen Jungfrauen durchaus am Platze, was von den törichten nicht behauptet werden kann. Sie versinnbildeten zugleich den Zug der Neophyten. Nach O. Casel⁴ « hat im Orient die Parabel ganze liturgische Offizien hervorgerufen, die in der Karwoche das Pascha als das Mysterium der Parousie feiern »; « noch in der heutigen griechischen Liturgie die ἀκολουθία τοῦ νυμφίου in der großen Woche »⁵.

Auch die heutige, in ihren Wurzeln sicher sehr alte, römische Tauf-liturgie verwendet die Parabel bei der Übergabe der Taufkerze: « Acci-

¹ A. GRABAR, La fresque des saintes femmes au tombeau à Dura. Cahiers Archéologiques 8, 1956, S. 9-26.

² O. CASEL in Jahrb. f. Liturgiewiss. 12, 1931, S. 73. J. PIJOAN in The Art Bulletin 19, 1937, S. 594 (mit phantasievoller Deutung des Taufraumes als Prothesis). G. MILLET in Cahiers Archéol. 8, 1956, S. 1-8.

³ W. SESTON in Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand 1, 1937, S. 168 f. (nach GRABAR a. a. O.).

⁴ Jahrb. f. Liturgiewiss. 12, 1931, S. 73.

⁵ Ebd. Anmerkung.

pe lampadem ardentem, et irreprehensibilis custodi baptismum tuum. Serva Dei mandata, ut, cum Dominus venerit ad nuptias, possis occurrere ei una cum sanctis in aula caelesti, et vivas in saecula saeculorum. »

Von den östlichen TaufLiturgien wäre jene der syrischen Maroniten zu erwähnen, deren Verfasser Jakob von Sarug sein soll : « Glückliche seid ihr, weil ihr zur Hochzeit des königlichen Bräutigams geladen seid. »¹ « Der königliche Bräutigam » ist der Parabel Mt 22 entnommen. Beide Parabeln sind, wie wir sahen, bisweilen vermischt worden.

Brutmystik und Osterfasten

Die Brutmystik hat noch auf einem anderen Weg Eingang in die Osterliturgie gefunden. Das dem Fest vorausgehende Fasten wurde mit Mt 9, 14 f. begründet : Die Jünger Jesu werden fasten, wenn ihnen der Bräutigam genommen wird.

So schreibt Tertullian in bezug auf das Fasten von Karfreitag und Karsamstag, nach der Auffassung der Psychiker (Katholiken) wären die einzigen durch die Bibel festgelegten Fasttage jene, an welchen der Bräutigam (durch das Leiden und den Tod) entrissen wurde².

Die nämliche Begründung « quia ablatus est sponsus » gibt der Verfasser der syrischen Didaskalie³ und zwar soll gefastet werden für die Juden⁴. Stellvertretende Sühne durch Fasten für die unbußfertigen Juden erwähnen ferner die Apostolischen Konstitutionen⁵.

In Eusebios' von Kaisareia Schrift « Über das Osterfest » lesen wir, in den Tagen der heiligen Pentekoste, die auf das Osterfasten folgt und sieben Wochen dauert, würde unsere Seele der Freude voll sein und unser Leib ausruhen ; « denn wir sind nunmehr gewissermaßen bereits zusammen mit dem Bräutigam und können nicht mehr fasten »⁶. Ähnlich schreibt der mit dem Osten sehr vertraute Cassian⁷.

¹ ASSEMANI, Codex Liturgicus T. 2, S. 345. Das Mahl ist die Eucharistie.

² De ieiunio 2, 2 : Certe in euangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum abolitis legalibus et prophetis uetustatibus.

³ Kap. XXI (v 12, 5-6) Ausgabe R. H. CONNOLLY S. 180, 18-28 ; FUNK S. 268.

⁴ Ebd. v 13, 1 CON. S. 180 f. FUNK S. 268/70 ; v 14, 23 CON. S. 184 f. FUNK S. 280.

⁵ V 13, 4 u. V 14, 20 F. FUNK S. 271 u. 279/81.

⁶ MIGNE PG 24, 700 BC n. 5. Die » Pentekoste « wird mit der zukünftigen Ruhe verglichen.

⁷ Cassian, Collat. XXI 18 CSEL 13, 593 : quae verba (Mt 9, 15) licet ante resurrectionem dixerit corporis sui, tamen proprie Quinquagesimae tempus ostendunt, in quo post resurrectionem per quadraginta dies domino cum discipulis epulante ieiunare illos cotidiana praesentiae gaudium non sinebat.

Der Abbruch des Fastens in der Ostervigil war also gleichbedeutend mit der Ankunft und mit dem Besitz des Bräutigams. Erwartung und Erlebnis der Parusie beinhalten seit uralter Zeit die Liturgie der Ostervigil und der ihr folgenden Oster- bzw. Pfingstzeit (Pentekoste) ¹.

B. Lohse führt, Hieronymus vor Augen, diese Erwartung des Herrn auf jüdische Tradition zurück, nach welcher der Messias am Passafest erscheinen sollte ². Sie hätte in der Frühkirche, zumal bei den Quartadecimanern eine christliche Fortsetzung gefunden ³. Das Wachen wäre an sich die der Parusieerwartung entsprechende Haltung. Hier vermutet man auch den Ursprung der Ostervigil ⁴.

Jedenfalls atmet die Beschreibung der Feier in der apokryphen Epistola Apostolorum Kap. 15-17 (Kopt. VII-IX) diesen Geist, wenn auch ihr Zeugnis nicht ganz eindeutig ist und die wichtigste Stelle verdorben ist ⁵:

« Nach meinem Heimgang zum Vater, spricht der Auferstandene zu den Aposteln, so gedenket ihr meines Todes (*aeth.* ihr aber feiert den Gedenktag meines Todes, das ist das Passah). Wenn nun das Passah stattfinden wird, dann wird einer von euch ins Gefängnis geworfen sein um meines Namens willen, und er <wird sein> in Trauer und Sorge, daß ihr feiert <das> Passah, während er sich im Gefängnis befindet und <fern> von euch ist ; denn er wird trauern, daß er nicht feiert das Passah <mit> euch. Ich werde nämlich schicken meine Kraft in der <Gestalt> des Engels Gabriel, und es werden sich öffnen die Tore des Gefängnisses. Er wird herausgehen und kommen zu euch, er wird seine Nachtwache mit <euch> verbringen und bei euch bleiben, bis daß der Hahn kräht. Wenn aber ihr vollendet habt das Gedächtnis, das stattfindet in bezug auf mich, und die Agape (*aeth.* und ihr meine Agape vollendet und meinem Gedächtnis Genüge getan habet) ⁶, so wird er wiederum ins Gefängnis

¹ Siehe Texte bei O. CASEL in Jahrb. f. Liturgiewiss. 14, 1938, S. 41 . Nach ihm B. LOHSE, Das Passafest der Quartadecimaner. Gütersloh 1953, S. 83 f.

² Ebd. S. 82.

³ Ebd. S. 78-84 u. 105-110. Die Beweise für die Quartadecimaner sind freilich von ungleichem Wert.

⁴ H. VORGRIMLER, War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier ? Zeitschr. f. kath. Theol. 74, 1952, S. 465.

⁵ C. SCHMIDT in Texte und Untersuchungen 43, 1919, S. 52-59. Nach dem koptischen Text, die Varianten der äthiopischen Übersetzung in Klammern.

⁶ Der beizubehaltenden Reihenfolge » Agape-Eucharistie « in der äthiopischen Version gibt auch LOHSE a. a. O. S. 84 ff. den Vorzug. Hier auch weitere Literatur. Vgl. ebenso H. VORGRIMLER, War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier ? Zeitschr. f. kath. Theol. 74, 1952, S. 465.

geworfen werden zum Zeugnis, bis daß er von dort herauskommt und predigt das, was ich euch übergeben (befohlen) habe. 'Wir aber sprachen zu ihm : 'O Herr, ist es denn wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken ?' Er sprach zu uns : 'Ja, eine Notwendigkeit ist es nämlich bis zu dem Tage, so ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind'.

16. Wir sprachen zu ihm : 'O Herr, was du nämlich offenbart hast uns zuvor, ist groß (herrlich). Wirst du nun kommen in Kraft von irgendwelcher Beschaffenheit oder in Wahrnehmbarkeit von irgendwelcher Art ?' Er antwortete aber indem er zu uns sagte : 'Wahrlich nämlich ich sage euch : Ich werde nämlich kommen in der Art der Sonne, die aufgegangen ist, und ich bin leuchtend siebenmal mehr als sie in meinem Glanze. Indem die Flügel von Wolken mich <tragen> ? im Glanz, und indem das Zeichen <des> Kreuzes vor mir her ist, werde ich herabkommen auf die Erde, um zu richten die Lebendigen und die Toten ?'

17. Wir aber sprachen zu ihm : 'O Herr, nach wievielen Jahren wird dies geschehen ?' Er sprach zu uns : 'Wenn das Hundertundzwanzigstel vollendet sein wird, zwischen der Pentekoste und dem Fest der Ungesäuerten wird stattfinden die Ankunft des Vaters (*aeth.* wenn 150 Jahre vorbei sind, in den Tagen des Passah- und Pfingstfestes)'. »

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie mag durch die Erwartung des wiederkehrenden Herrn in der Osternacht veranlaßt worden sein ; aber sicher ist dies keineswegs. Sie könnte auch durch den paulinischen Einsetzungsbericht ausgelöst worden sein. Lohse¹ sucht die verderbte Stelle über den Augenblick der Parusie folgendermaßen zu verbessern : « Wenn 150 Jahre vorbei sind, in den Tagen des Passafestes, wird die Ankunft meines Vaters stattfinden. » Nie nämlich werde die Parusie am Pfingstfest erwartet, weder bei den Juden, noch bei den Christen.

Tertullian scheint in einem ebenfalls nicht klaren Text de bapt. 19² die Ankunft des Herrn am Oster- und Pfingstfest anzunehmen. Während

¹ A. a. O. S. 78-80.

² De bapt. 19, 2 (Corp. Christ. I 293 f.) : Exinde pentecoste ordinandis lauacris laetissimum spatium est quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata et spes aduentus domini subostensa quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic uenturum quemadmodum et in caelos conscendit, utique in pentecoste. Sedenim Hieremias cum dicit : *Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo paschae* diem significat et pentecostes qui est proprie dies festus.

Lohse darin eine Umdeutung des ursprünglichen Parusiegedankens sieht¹, deutet O. Casel² das Zeugnis von einem 50 Tage dauernden Freudenfest der Gegenwart des Herrn, « dem Tag des neuen Aions und dieser Tag ist der auferstandene Sonnenheld Jesus Christus, der bei den Gläubigen ist und ihnen sein Lebenspneuma schenkt ».

Wie dem auch sei, es fehlt nicht an anderen, späteren Zeugnissen. Nach Laktanz wird die Osternacht wachend zugebracht wegen der Ankunft unseres Königs und Gottes; « denn dieser Nacht Bedeutung ist eine zweifache, weil er in ihr sowohl das Leben nach dem Leiden zurücknahm, als auch einst (in der zweiten Parusie) das Weltreich übernehmen wird; ist er doch Erlöser und Richter »³. Isidor wiederholt Laktanz⁴. Hieronymus meint, die christliche Sitte, das Volk, welches die Parusie erwarte, in der Ostervigil nicht vor Mitternacht zu entlassen, würde apostolischen Ursprunges sein. Es sei ja jüdische Auffassung, den Messias in der Passa-Nacht zu erwarten⁵.

Bei einer solchen eschatologischen Deutung der Ostervigil lag die Verbindung mit der Jungfrauenparabel und ihre Verwendung in Liturgie und Predigt nahe.

Zusammenfassung

Die vorausgehende, im Hinblick auf unser Fragment auswählende Textuntersuchung, zeigt eine sehr mannigfaltige und häufige Verwendung der Brautmystik.

Das Hochzeitsmahl des Königssohnes, bei dem der Bräutigam Christus ist (Mt 22, 1-14), wird als Gleichnis für die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden seit frühester ~~Zeit~~ verwertet: Eirenaeos, Ps.-Cyprian, Origenes usw.

Ist schon damit eine innere Beziehung zur Taufe gegeben, so führen die Paulustexte 2 Kor 11, 2 Eph 5, 24-32, in zweiter Linie Jo 19, 34 zur Erkenntnis und theologischen Ausweitung: In der Taufe geht Christus mit der gläubigen Seele als seiner Braut eine geistige Ehe ein: Wahr-

¹ A. a. O. S. 80 Anm. 2. ² A. a. O. S. 18.

³ Instit. div. VII 19, 3 CSEL 19 p. 645.

⁴ Etymol. VI 17, 12 PL 82, 248 A.

⁵ In Matth. IV 25, 6 PL 26, 184 f.: Traditio Judaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudine Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est, et exterminator venit ... Unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non licet, expectantes adventum Christi. Et postquam illud tempus transierit, securitate praesumpta festum cuncti agunt diem. Die Thomasakten erwähnen eine wirkliche Erscheinung des Herrn bei der Taufe Kap. 27, BONNET II 2, 143.

scheinlich Brief an Diognet, Hippolyt, Ps.-Hippolyt, Origenes, Methodios von Olympe, Kyrillos von Jerusalem, besonders Johannes Chrysostomos.

Das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1-13) wird schriftgemäß meistens vom endzeitlichen Kommen des Bräutigams Christus verstanden, sei es zum millenaristischen, sei es zum himmlischen Mahl: Eirenaeos, Epistola Apostolorum, Tertullian, Methodios, Chrysostomos usw. Nicht selten wird das Gleichnis aber auch in Verbindung mit der Parabel des Hochzeitsmahles (Mt 22, 1 ff.) von der Taufe gedeutet: Hippolyt, Ps.-Hippolyt, Origenes, Fresken von Dura-Europos.

Jesu Begründung der Unterlassung des Fastens durch seine Jünger (Mt 9, 14 f.) findet in der von der Parusieerwartung beeinflussten Osterliturgie Verwertung (vgl. Epistola Apostolorum, Laktanz, Hieronymus, Isidor): Das Ende des Osterfastens wird mit dem Besitz des auferstandenen, gegenwärtig gewordenen « Bräutigams » begründet: Tertullian, Didascalia, Eusebios, Cassian.

Dazu kommt schließlich bei den Alexandrinern Klemens und Origenes, ferner bei Methodios die allegorische Deutung: Es kommt der Bräutigam und die Seele geht mit ihm eine geistige Ehe ein, wenn sie seine Wahrheit tiefer erfaßt. Dadurch befähigt, sie andern mitzuteilen, nimmt sie an der geistigen Mutterschaft der Kirche teil.

Durch die freie, selbst zügellose Verbindung und Verschmelzung der verschiedenen Schriftstellen (wie Mt 22 und 25, Eph 5, 25 ff., 2 Kor 11, 2, Joh 19 und Apok 12) entsteht ein bunt gewirkter Teppich, der mehr durch den Reichtum der Gedanken als durch die Klarheit der Zeichnungen entzückt.

Jedenfalls finden wir in den behandelten Stellen den geistigen Hintergrund und sämtliche Ausdrücke unseres Fragmentes. Aber zu seiner Deutung bedarf es noch weiterer Elemente.

Die Agape der quartadecimanischen Ostervigil

Zeile 6 des Fragmentes fordert zum Trünke auf, womit wahrscheinlich ein Mahl eingeleitet wird¹. Um was für einen Trunk bzw. was für ein Mahl handelt es sich?

¹ Bekanntlich folgte in der griechischen und römischen Antike das Symposion' der Genuß des Weines, dem Mahle (vgl. die Artikel « Comissatio » und « Symposion » von MAU bzw. HUG in PAULY-WISSOWA RE IV 610 ff. u. IV A 1, 1266 ff.). Aber wie es der Inhalt des Dialogs zeigt, sind nicht hier die Parallelen zu suchen, sondern in den im Text erwähnten jüdischen und christlichen Entsprechungen. Hier geht der Weinsegen jenem über das Brot bzw. dem Mahl voraus, sei es zu Beginn des

Die oben erwähnten Zusammenhänge unseres Textes mit Melitons Passahomilie und mit dem ps.-cyprianischen Traktat « Adv. Iudaeos » veranlassen uns, die Lösung in derselben Richtung zu suchen d. h. das Mahl von der Berufung der Heiden zum Hochzeitsmahle des Königssohnes (Mt 22) zu deuten. Sie haben den Bräutigam gefunden, während Israel die Einladung verschmähte und daher des Mahles verlustig ging.

Das Mahl, zu dem der Hymnus auffordert, wäre dann das « messianische » Mahl d. h. entweder bloßes Sinnbild der Heilsgüter, Taufe und Eucharistie miteinbeschlossen (vgl. Ps.-Cyprian), oder, nach der (zweiten) Parusie, sei es das millenaristische Mahl – so interpretiert Eirenaeos Mt 22 in Adv. haer. V 36, 2 – sei es das himmlische Mahl (Mt 25), das Methodios am Ende seines Symposions besingt.

Meliton, der mutmaßliche Verfasser des Fragmentes, hätte seinen Traktat « Über das Pascha » wie Methodios sein « Gastmahl » und wie Klemens von Alexandrien seinen « Paidagogos » mit einem Hymnus beschließen können, in dem er die Heiden zur Annahme des Glaubens aufgefordert oder besser wegen derselben verherrlicht hätte.

Bei unserem Fragment liegt indessen der Fall etwas anders denn bei Klemens und Methodios. Letztere verfaßten einen nach literarischen Gesetzen kunstvoll aufgebauten, für die Lesung bestimmten Hymnus. Unser Papyrus Text ist der Anfang eines *Dialogs*, der offenbar bei einer *liturgischen Handlung* zwischen Vorsitzendem (Liturgen) und Gemeinde sich abspielt. Die unten folgende literarische Untersuchung wird dies weiter begründen.

Das Mahl ist nicht die Eucharistie. Bei ihr ist die Reihenfolge eine andere : Zuerst Genuß des Brotes, dann des Weines. Hingegen begann die altchristliche Agape mit dem Trunk eines Bechers Wein. So geht in der Didache ¹ das Dankgebet über den Kelch jenem über das gebrochene

Mahles, sei es am Schluß wie in der von Hippolyt erwähnten abendlichen Agape. Der fragmentarische Papyrustext steht am oberen Rand der Seite und ist unvollendet abgebrochen worden. Dieser Umstand wie übrigens der Inhalt legen nahe, daß wir am Anfang und nicht am Schluß einer liturgischen (Teil-)Handlung stehen.

¹ JEAN-PAUL AUDET, La Didachè, Paris 1958, S. 403-405, bezeichnet die Liturgie der Didache 9-10 als ein « Brotbrechen » und unterscheidet sie von der mehr hellenistischen « Agape ». Er scheint anzunehmen, daß beim « Brotbrechen » (wenn ich ihn richtig verstehe) der Segensspruch über das Brot vorausging, nicht bloß der symbolischen Bedeutung nach, sondern auch in der liturgischen Ordnung. Die Reihenfolge Kelch-Brot sei nur wegen des Zusammenhanges des Brotes mit dem darauffolgenden Gebet für die Kirche (9, 4 : « Wie dieses Klasma zerstreut war » usw.) erfolgt. Die wahre Ordnung sei in 10, 3 (« Speise und Trank ») erhalten. – Obwohl ich der Erklärung der Kapitel 9-10 (= eine Fractio panis, nicht Eucharistie im heutigen Sinne ; 10, 6 = Übergang zur folgenden eigentlichen « Großen Eucha-

Brot voraus (9, 1-3). Das Mahl ist ein volles Sättigungsmahl (10, 1), an dem nur die Getauften teilhaben (9, 5). Das Schlußgebet endet mit dem eschatologischen Ruf: « Maranatha. Amen » (10, 6). Gemeinsam hätten wir mit unserem Fragment die Reihenfolge, die Teilnehmer (die Getauften, welche Christus gefunden haben), die eschatologische Stimmung, zumal wenn wir das « Maranatha » der Didache im Sinne der bereits erfolgten Gegenwart des Herrn auffassen müssen: « Der Herr ist da ! »¹

Die Paradosis Hippolyts (Kap. XXVI 18-32) erwähnt nach der äthiopischen Übersetzung eine abendliche Mahlliturgie, die als ursprünglich angenommen werden darf, weil sie durch das Testamentum Domini, die Kanones Hippolyts, aber auch Tertullian (Lib. Apologeticus 39) gestützt wird. Darnach wird beim Einbrechen der Nacht vom Diakon eine Lampe gebracht. Zwischen Bischof und Gemeinde entsteht nun ein Dialog, der jenem zu Beginn der eucharistischen Anaphora nachgebildet ist bzw. der Einleitung zu einem jüdischen Gemeinschaftsmahl (Mischna, Berākôth VIII 3). Dann folgt, durch den Bischof gesprochen, ein Dankgebet für das geistige und sichtbare Licht. Nach dem Mahl beten Kinder und Jungfrauen und singen Psalmen. Darauf nimmt der Diakon den gemischten Kelch der Opferung unter Psalmengesang. Der Bischof bringt den Kelch dar und spricht den Psalm « Alleluja », während alle mit dem Preis « Alleluja » antworten. Nach Beendigung des Psalmes « spricht der Bischof das Dankgebet über das Brot ('über den Kelch' haben, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, irrtümlicherweise die Handschriften) und teilt von den Stücklein an die Gläubigen aus »². Trotzdem der Text nicht einwandfrei überliefert ist, kann an der Reihenfolge dieser Schlußfeier: Kelch-Brot, nicht gezweifelt werden. Vermutlich liegt dieselbe Ordnung in Kap. XXVI 3 (Dix S. 45) vor; denn der vorausgehende Titel der saïdischen Übersetzung « Inbezug auf die Zeit des Essens »

ristie » zustimmen möchte, kann ich dieser Erklärung der Reihenfolge nicht beipflichten. Kapitel 9 gibt, wie es die *Rubriken* « inbezug der Eucharistia », « inbezug des Kelches », « inbezug auf das Klasma » beweisen, eine rituelle Ordnung an. Anders 10, 3, wo offenbar eine geläufige Ausdrucksweise vorliegt wie heute « Speise und Trank ». Niemand würde sagen « Trank und Speise ». Paulus kehrt in 1 Kor 10, 16 die liturgische Reihenfolge von 1 Kor 11, 24 ff. um, weil ihn die an das Brot geknüpfte Anwendung in Vers 17, nicht ein liturgisches Brauchtum, dazu veranlaßt. Siehe auch E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Freiburg 1959, S. 170 f.

¹ Vgl. KITTEL ThW IV 470-475 (KUHN); J.-P. AUDET a. a. O. S. 411 f.

² Ausgabe G. DIX, Oxford 1937, S. 50-52. Bedenken zum *römischen* Ursprung dieser Agape Liturgie sind auf S. 83 f. erhoben worden. Siehe auch H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn 1938, S. 26 ff. 168 ff. J. M. HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte*. Roma 1959, S. 146-152.

könnte ursprünglich sein¹ und somit der Dankesegen über den Becher, nicht das vorausgehend erwähnte Brotbrechen, der Beginn des eigentlichen Essens sein.

Sitte und Liturgie dieser Agapen gehen auf jüdische Vorlagen zurück, was wiederholt nachgewiesen wurde². So beginnt das Mahl, das den Sabbat einleitet, mit dem Weinsegen, auf den ein Segen über das Brot folgt³. Dieselbe Reihenfolge stellen wir beim zeremoniellen abendlichen Mahl der jüdischen Priester im Tempel fest⁴. Auch das feierliche Passamahl wird durch den Segen über den ersten der vier gesegneten Becher eröffnet⁵.

Unter den bekannten christlichen Agapen drängt sich wiederum wegen der oben erwähnten Beziehungen zu Melitons Homilie jene der quartadecimanischen Osterfeier ohne weiteres auf. Sie ist durch die bereits ausführlich S. 59 zitierte Epistola Apostolorum (Kap. 15) bezeugt, die um 160/70 in Kleinasien (C. Schmidt) von einem Quartadecimaner verfaßt wurde: «Und ihr begeht also das Gedächtnis meines Todes, d. h. das Pascha ... Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet usw.⁶». Diese äthiopische Version ist trotz entgegengesetzter Ansicht C. Schmidts⁷, der auf Grund der koptischen Übersetzung die Agape der eucharistischen Gedächtnisfeier nachstellt, vorzuziehen.

Die quartadecimanische Passa-Liturgie hat nach C. Schmidt⁸ jüngst Bernhard Lohse⁹ am ausführlichsten behandelt. Darnach wurde das Fest 1. am 14. Nisan durch stellvertretendes Fasten für die Juden begonnen. 2. Bei der nächtlichen Feier vom 14. auf den 15. Nisan wurde Exodus 12 gelesen und anschließend erklärt. Melitons Homilie wäre ein Beispiel einer solchen Erklärung.

3. Da ähnlich wie bei den Juden die Wiederkunft des Messias am Paschafest erwartet wurde, beherrschte der Parusiegedanke die feiernde Gemeinde. Diese prägt auch die Schilderung der Epistola Apostolorum 15 f. 4. Beim Hahnenschrei, gegen 3 Uhr morgens, wurde das Fasten durch die Agape gebrochen. Ihr folgte das Gedächtnis des Herrn d. h. die Eucharistie¹⁰.

¹ Anders HANSENS a. a. O. S. 149.

² Siehe H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl. Bonn 1926, S. 202-209.

³ Ebd. S. 203.

⁴ J. M. NIELEN, Gebet und Gottesdienst im N. T. Freiburg i. Br. 1937, S. 246 f.

⁵ Vgl. STRACK-BILLERBECK IV 1, 41-76 und Melitons Homilie N. 80 p. 13, 11 Z. 501.

⁶ Übersetzung nach H. DUENSING, Die Epist. Apost. Kleine Texte 152.

⁷ TU³ 13 (1919), S. 703. ⁸ Ebd.

⁹ Das Passafest der Quartadecimaner. Gütersloh 1953 (= Beiträge zur Förderung christl. Theologie 2. Reihe 54. Bd.).

¹⁰ Ebd. Zusammenfassung S. 89 u. 119 f.

Mit dieser Liturgie gemeinsam hat unser Fragment :

1. Die Einordnung der Agape nach der Lesung und Erklärung von Exodus 12 in Papyrus Bodmer. Daß diese äußere, handschriftliche Ordnung der liturgischen entspricht, kann nicht zwingend bewiesen werden, man kann aber dafür beachtliche Gründe anführen. Daß der Homilie selbst die Lesung Exodus 12 vorausging, folgt aus dem ersten Satz : « Der Text der Schrift über den Auszug der Hebräer wurde vorgelesen. » Daß der Agape die Eucharistie folgte, als Genuß des wahren Osterlammes, ist eine Annahme, die den Kommentaren der Väter entspricht ¹. Meliton spielt in Anlehnung an die Prophezeiung des Malachias 1, 11-14 an den neutestamentlichen Opfer- und Tempeldienst an (N. 45 p. 7, 22 ff. Z. 256-259), der nicht an *einen* Ort gebunden ist, noch an eine äußerlich in Erscheinung tretende, schwächliche « Form » (Tempel).

2. Die Parusie-Erwartung bzw. -Erfüllung ist in den Worten enthalten : « Ihr habt euren Bräutigam gefunden : Christus. » Diese Begegnung mit Christus kann als Besitz des Herrn im Glauben und durch die Taufe verstanden werden (Mt 22, Ps.-Cyprian usw. siehe oben). Sie kann in der liturgischen Erinnerungsfeier (nach Analogie der Mysterien Gegenwart) der Auferstehung des Herrn erlebt werden (siehe die Texte zum Abbruch des Osterfastens). Sie steigert sich zur sakramentalen Gegenwart in der Osterkommunion. Letztere Deutung ist jedoch nicht wahrscheinlich, da ja in der quartadecimanischen Paschafeier die Kommunion erst nach der Agape folgte, hier aber der Bräutigam bereits gefunden ist. Außerdem erwartete man den Bräutigam nach Mt 25, 6 um Mitternacht ². Die Eucharistiefeier bildete gegen Morgen hin den Abschluß der Vigil.

Da weiterhin die Gläubigen in unserem Fragment als Bräute und Bräutigame angesprochen werden, genügen Mt 22 und 25 nicht zur Erklärung. Der Verfasser setzt die paulinische Theologie von der in der Taufe geschlossenen, geistigen Ehe zwischen Christus und der gläubigen Seele voraus (2 Kor 11, 2 Eph 5, 22 ff.). Er legt also nahe, daß auch bei den Quartadecimanern die Taufe am Paschafest gespendet wurde. Dasselbe läßt auch der Schluß der Homilie Melitons N. 103 p. 17, 20 ff. Z. 694 ff. vermuten ³. In diesem Falle würde man leicht verstehen, warum der Bräutigam bereits d. h. in der vorausgehend empfangenen Taufe

¹ Origenes, Ps.-Hippolyt u. a.

² So auch die Paradosis Hippolyts 36, 13 DIX S. 67.

³ Könnte man Methodios von Olym noch zu den Quartadecimanern rechnen, dann wäre nach den oben angeführten Texten S. 47 f. wenigstens für seine Zeit die Sache sicher. Jedenfalls war er wie seine kleinasiatischen Vorgänger Millenarist.

gefunden wurde. Bräute und Bräutigame wären dann unmittelbar die Neophyten. In einem weiteren Sinne sind es aber alle Getauften, zumal jene aus den Heiden, dem Grundton der Homilie Melitons und jener Ps.-Cyprians entsprechend.

Abschließender Kommentar

Nun können wir zur abschließenden Erklärung des gesamthaften Textes schreiten.

Zeile 1-2 : *Preiset den Vater, (ihr), die Heiligen,
Singet der Mutter, ihr Jungfrauen! »*

Die Koordinierung der Begriffe Vater-Mutter, Heilige-Jungfrauen ist durch die parallelisierende Kompositionsweise begründet (siehe oben S. 14-17).

« *Vater* » ist Gott, näherhin Gott Vater. « *Mutter* » ist die Mutter Kirche. Diese Zusammenstellung ist der ältesten christlichen Literatur geläufig. Beide Ausdrücke und Begriffe sind mit der bereits behandelten Brautmystik innerlich verwandt. Beizufügen wäre nur noch die Bezeichnung « Jungfrau », die der Kirche seit Paulus (2 Kor 11, 2) wegen der Unversehrtheit ihres Glaubens zukommt. Schon Ignatios ¹ von Antiochien nennt die Irrlehrer, welche den Glauben der Gemeinden verderben, Ehebrecher. Nach Hegesipp ² ist die Kirche von Jerusalem bis zur Befleckung durch die Häresie des Thebutis « Jungfrau genannt worden, da sie noch nicht durch eitle Lehren geschändet war ». Seitdem verläßt diese Bildersprache die altchristliche Literatur nicht mehr ³.

Von unmittelbarer Bedeutung ist die Verwendung der Bezeichnung « Mutter » Kirche in Texten aus Kleinasien, wo Ausdruck und Theologie der Vorstellung beheimatet zu sein scheinen ⁴. In einem Agraphon läßt die Epistola Apostolorum ⁵ Jesus die Kirche das « Neue Jerusalem »

¹ Eph 16, 1-2.

² Eusebios KG IV 22, 4. In III 32, 7 gibt er denselben Gedanken mit folgenden Worten : « Bis dahin war die Kirche Jungfrau, rein und unversehrt geliebt » (παρθένος καθάρᾳ καὶ ἀδιάρθορος ἔμεινεν ἐκκλησία).

³ Vgl. Ode Salomos 33, 5 BAUER Kl. Texte 64 (1933), S. 65. Klemens v. Alex. Paed. I vi 42, 1. Hippolyt, In Dan. I 22, 5-6. Tertullian, De praescr. haer. 30, 12. Cyprian, De un. eccl. 6. Augustinus En. Ps. 147, 10, 7 : Virginitas cordis, fides incorrupta usw.

⁴ Vgl. Jos. PLUMPE, Mater Ecclesia. Washington 1943, S. 123. Paulus Gal 4, 26.

⁵ Kap. 33 (44) Ausg. C. SCHMIDT-I. WAJNBERG TU³ 43 S. 101 f. Etwas anders übersetzt L. GUERRIER in Patrol. Orient. 9, 3 S. 215 : « Voici que de la terre de Syrie je commencerai à appeler la Jérusalem nouvelle, et je soumettrai Sion à

nennen, das nicht kinderlos ist, das « Sohn und Tochter meines Vaters und meine Braut genannt wird ». Ein und dieselbe Kirche wird hier nach verschiedener Rücksicht als Mutter, Braut, Sohn und Tochter aufgefaßt, ähnlich wie in unserem Fragment Mutter, Heilige, Jungfrauen, Bräute, Bräutigame. Mutter ist sie, sofern sie, « nicht kinderlos », Leben schenkt, Braut Christi im Sinne des Paulus und Johannes, Sohn und Tochter, weil der Gotteskindschaft teilhaftig geworden. Bei der eschatologischen Verwertung der Jungfrauenparabel am Schlusse Kap. 43 (54)-45 (56) heißen die klugen Jungfrauen wieder « Töchter Gottes » (ägypt. Text) oder « Söhne Gottes » (kopt. Version), « Töchter Gottes des Vaters ».

Im Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum an die Brüder in Asien und Phrygien lesen wir erstmals von der « jungfräulichen Mutter », die sich an der geistigen Wiederbelebung der Gefallenen erfreut ¹, von geistigem Gebären ², von mütterlichem Erbarmen ³. Gott wird als « Vater » angesprochen ⁴, die Mitchristen als « Brüder und Schwestern » ⁵, die Bekenner als « Heilige » ⁶. Die Brautmystik wurde bereits oben erwähnt (S. 39).

Eirenaïos, den manche als Verfasser des Briefes vermuten, bewegt sich in derselben Vorstellungswelt. Er spricht vom Mutterschoß der Kirche, der die Menschen wiedergebiert für Gott ⁷, von den Mutterbrüsten, die mit der Wahrheit ernähren ⁸, vom lebenspendenden Glauben, den sie von den Aposteln empfing und ihren « Söhnen » mitteilt ⁹. Er vergleicht, in typologischer Deutung, die alttestamentlichen Patriarchenmütter, ihre Fruchtbarkeit mit dem Kindersegen der Kirche und die Kinderlosigkeit der Synagoge ¹⁰. Als Mutter der Märtyrer « schickt sie (die Kirche) Söhne zu deren Vater voraus » ¹¹.

Die hier mitverstandene Zusammenstellung « Vater-Mutter » bringt erstmals ausdrücklich Tertullian ¹², der zwar nicht Kleinasiate ist, aber

moi (elle qui) était captive, stérile, sans fils, elle deviendra (féconde) en fils, et sera appelée fille de mon Père, et pour moi (elle sera), mon épouse, car ainsi l'a voulu celui qui m'a envoyé. »

¹ Eusebios KG V 1, 45 ; 2, 7.

² Ebd. V 1, 45 f. 55.

³ Ebd. V 2, 6.

⁴ Ebd. 1, 36 ; 2, 6.

⁵ Ebd. 1, 41 f. 54 ; 2, 7 usw.

⁶ Ebd. V 1, 4 14.

⁷ Adv. haer. IV 33, 11 (HARVEY IV 55, 2).

⁸ Ebd. III 24, 1 (H. III 38, 1).

⁹ Ebd. III Praef. V Praef. Epideixis 94.

¹⁰ Ebd. IV 21 (H. IV 35).

¹¹ Ebd. IV 31, 3 (H. IV 48, 2 Ende).

¹² De bapt. 20, 5 (Corp. Christ. I 295 BORLEFFS) : Igitur benedicti quos gratia

mit Eirenaïos vertraut war und durch den Montanismus mit Phrygien in Beziehung stand. Der Text beschließt eine Erklärung der Taufe an Katechumenen.

Unter seinem Einfluß hat Cyprian ¹ die geflügelten Worte geprägt : « Habere iam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem »

Diese Sprache hat aber auch bei den Alexandrinern Eingang gefunden. Das Kindschaftsverhältnis zum Vater Gott und zur Mutter Kirche ist ein Lieblingsgedanke des Klemens. « Der Mensch wird durch die beseligende Heilsordnung erzogen und geheiligt als Gotteskind », « das seinen Vater im Himmel hat » ². Die Kirche ist « die gute Mutter » der « kleinen Kinder » ³, die « jungfräuliche Mutter, unberührt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter », die « ihre Kinder mit heiliger Milch nährt, mit dem kindlichen Logos » ⁴. Origenes stellt wie Tertullian und Cyprian Gott und die Kirche als Vater und Mutter nebeneinander ⁵.

Den Höhepunkt findet diese bildhafte Sprache in dem oben (S. 47 ff.) eingehender behandelten Methodios, der offenbar eine kleinasiatische Tradition weiterführt. Während im « Gastmahl » III 8 und VIII 4-9, zumal im Zusammenhang mit Taufe und Osterliturgie, von der geistigen Mutterschaft der Kirche die Rede ist, verherrlicht der Hochzeitsgesang am Schlusse die Brautschaft : Christus ihr Bräutigam, sie seine Braut. Die letzte Strophe wendet sich an den « Vater ».

dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere. Die drei : Vater, Mutter, Söhne, sind wieder in der Erklärung des Gebetes des Herrn vereint – ein Beweis, daß diese Theologie und Ausdrucksweise das kirchliche Gebet geformt hatten. Sie waren für den Unterricht der Taufbewerber besonders geeignet. De orat. 2, 3-7 (ebd. S. 258 DIERCKS) : Felices, qui Patrem agnoscunt ! Hoc est quod Israeli exprobratur, quod caelum ac terram spiritus contestatur, *filios*, dicens, *genui et illi me non agnouerunt*. 4. Dicendo autem Patrem Deum quoque cognominamus. Appellatio ista et pietatis et potestatis est. 5. Item in Patre Filius inuocatur. *Ego enim, inquit, et Pater unum sumus*. 6. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur, siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. 7. Vno igitur genere aut uocabulo et Deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos Patris denotamus.

¹ De unitate eccles. 6 ; vgl. De lapsis 9.

² Paed. III, XII, 99, 1.

³ Ebd. I, v, 20-22.

⁴ Ebd. I, VI, 42, 1. Dieser Logos selbst wird auch Mutter genannt. Er hat seine Kinder in den Wehen des Leidens geboren. Er ist alles für seine Kinder : Vater, Mutter und Erzieher, Ernährer ebd. I, VI, 42, 2-3 vgl. III, XII, 101 Schlußhymnus Vers 40-50.

⁵ Jos. PLUMPE, Mater Ecclesia, S. 69-80 hat zahlreiche Stellen zusammengetragen, auf die verwiesen sei.

« Die Heiligen » und « Jungfrauen » sind im Grunde dieselben, nur unter verschiedenem Gesichtspunkt gesehen. Ihr Inhalt ist biblischer Herkunft und religiöser Natur. Die Unterscheidung in männliche und weibliche Angesprochene ist ein Erfordernis der literarischen Gestaltung, durch den Parallelismus zu « Vater » und « Mutter » gegeben.

Unter den « Heiligen » sind jene zu verstehen, die durch die Taufe von den übrigen Menschen, Heiden und Juden, abgesondert und Gott als sein Volk zugeeignet worden sind ¹. Paulus setzt sie mit der Christengemeinde gleich. Das Wort behält unverändert seine Bedeutung bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts, als Kollektivum: In der Didache 4, 2 ², in Ignatios von Antiochien (Sm 1, 2), in Polykarp 12, 3. Im Hirten des Hermas sind ausdrücklich auch Sünder miteinbegriffen (Vis. I, 1, 9; II, 2, 4 f. vgl. I 3, 2; III 3, 3). Im Brief an Diognet ³ tritt zwar die sittliche und übernatürliche Vollkommenheit stärker in den Vordergrund. Dionysios von Korinth ⁴ verwendet immer noch den paulinischen Sinn, desgleichen der Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum, wobei freilich mehr und mehr der Märtyrer sichtbar wird ⁵. Bei Eirenaeos ist « die Gemeinde der Heiligen » in Wirklichkeit die Gemeinschaft der Rechtgläubigen im Gegensatz zu den Irrlehrern ⁶. Auf dem Gebiet der Epigraphik verwendet das Wort im urchristlichen Sinne die Pektoriosinschrift: « Erlöser der Heiligen » ⁷. Dasselbe gilt von dem in den Untersuchungen überangenen Daniel-Kommentar Hippolyts ⁸ aus Rom,

¹ Vgl. H. DELEHAYE, Sanctus. Bruxelles 1927 (= Subsidia Hagiographica 17) S. 27 f. KITTEL ThW I, 107-110 (PROCKSCH).

² In 10, 6 liegt, wenigstens nach der gut begründeten Ansicht von J.-P. AUDET S. 413-415 derselbe Sinn = Getaufte vor. In 16, 7 sind die Heiligen wegen Zach 14, 5 die heiligen Engel, ebenso wahrscheinlich im 1. Klemensbrief 56, 2 vgl. J. A. FISCHER, Die Apostol. Väter, München 1956, S. 95 Anm. 332.

³ Es ist vor allem die durch die Taufe bewirkte Heiligkeit 11, 4-5; 12, 9. Der Artikel fehlt.

⁴ Eusebios KG IV 23, 10.

⁵ Ebd. V 1, 4. 14.

⁶ Adv. haer. II 31, 1 und Eusebios KG V 7, 2.

⁷ Vgl. F. J. DÖLGER, Ichthys I, 1928, S. 181 f.

⁸ In I 17, 7-8 (GCS Hipp. I 1 BONWETSCH S. 28, 23-25) wird die Kirche, das geistige Eden, umschrieben als « die heilige Versammlung der in der Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit ist, dies ist die Kirche ». Diese Begriffsbestimmung erinnert an jene der Res publica bei Cicero, die auch Augustinus bekannt war (vgl. De civ. dei XIX 23 Ende; besser Epist. 138, 2, 10). Was in der Civitas die Bürger, das sind in der Kirche die « Heiligen ». In I 22, 7 (S. 35, 1) werden die « Heiligen » gewarnt vor den eitlen Worten der Verführer und den Geboten der Irrlehrer. An anderer Stelle sind die « Heiligen » Gläubige, die zum Martyrium berufen sind. So in II 38, 4 (S. 116, 7-8). Häufig sind

der in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts verfaßt wurde. Dabei darf allerdings der Einfluß der biblischen Sprache auf den schriftgewohnten Exegeten nicht übersehen werden. Die zunehmende Einengung auf die ethische und übernatürliche (physische) Heiligkeit, zumal auf die Märtyrer und die Rechtgläubigen ist indessen klar. Für Origenes kommt P. Franz Faessler ¹ nach der Analyse sämtlicher Stellen zum Ergebnis, daß « diese Bedeutung von ἅγιοι für die Christen im allgemeinen noch erkennbar ist, oder wenigstens noch irgendwie durchschimmert ». Bei einem Gelehrten, der wie Origenes ganz in der Schrift lebte, hätte eine eindeutige und häufige Verwendung des paulinischen Hagios-Begriffes nicht überrascht – ein Beweis, daß inzwischen das Wort im praktischen Leben und in der lebendigen Liturgie einen tiefgreifenden Wandel erfahren hatte. Im sogenannten kanonischen Brief des Origenesschülers Gregorios von Neo-Kaisareia wird die kirchliche Versammlung, welche über die wegen ihres unchristlichen Benehmens anläßlich der Goteneinfälle Ausgeschlossenen zu befinden hatte, eine Versammlung « der Heiligen » genannt. Der umständliche Text enthält vermutlich eine alte Formel, wie es die Anlehnung an den Beschluß des Apostelkonzils beweist (Apg 15, 28) ². Daraus würde sich auch die archaische Bezeichnung « Heilige » für die Konzilsteilnehmer erklären. Denn in dieser Zeit hatte kaum mehr die gesamte Gemeinde, sondern die Hierarchie über eine solche Frage (Ausschluß oder Wiedervereinigung der Fehlbaren mit der Kirche) zu entscheiden. Der mittelalterliche Kanonist Balsamon hat denn auch unter den « Heiligen » Bischöfe verstanden.

In unserem Papyrus sind die ἅγιοι offenbar die Mitglieder der Gemeinde, die zu einer liturgischen Handlung versammelt und angesprochen sind. Der Ausdruck an sich weist den Text in ein hohes Alter hinauf d. h. spätestens in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts. A. Harnack erklärt die Wandlung des urchristlichen Wortinhaltes mit dem Aufkommen des Montanismus. F. J. Dölger ³ stimmt ihm zu.

es die am Ende der Zeiten den Prüfungen ausgesetzten Gerechte (πιστοί). So in IV 50, 3; 51, 1-3; 53, 4. Der Einfluß der Schriftsprache kann hier nicht übersehen werden (IV 53, 4 = 2 Thess 1, 10). Vgl. auch Paradosis IV, 12 DIX S. 9: des omnibus qui percipiunt sanctis. XXVI, 79 XXXVI, 5 DIX S. 46 f. 64.

¹ Der Hagios-Begriff bei Origenes. Freiburg i. d. Schw. 1958, S. 79 (= PARADOSIS 13).

² MIGNE PG 10, 1040 D: μέχρις ἂν κοινῇ περὶ αὐτῶν τι δόξη συνελθεῖν τοῖς ἁγίοις, καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

³ F. J. DÖLGER, Ichthys I, 1928, S. 183 Anm. 1. – H. Delehaye führt S. 55 noch Dionysios von Alex. an, bei Eusebios KG VII 25, 2 (siehe auch Ausgabe FÉLTOE S. 115 Anm. 1), der in bezug auf den Verfasser der Geheimen Offenbarung das Zeug-

Unter *παρθένοι* versteht Paulus in 1 Kor 7, 25-38 Männer und Frauen, die aus religiösen Beweggründen ehelos leben. Dasselbe trifft wohl auch für den Apokalyptiker 14, 4 zu. Unnötig zu beweisen, daß dieses Ideal in der alten Kirche, zumal in den kleinasiatischen Kirchen Bewunderer und Nachahmer gefunden hat ¹. Der Ausdruck *παρθένος*, *virgo* wird dabei vorzugsweise für weibliche Asketen verwendet, aber bisweilen auch für männliche z. B. im 1. ps.-klementinischen Brief über die Jungfräulichkeit ², durch Tertullian ³.

In 2 Kor 11, 2 hingegen vergleicht der Apostel die Gemeinde mit einer *παρθένος ἄγνή*, die er am Tag der Parusie unversehrt Christus zuführen will (vgl. auch Eph 5, 22-32). Auf Grund der geistigen Ehe mit Christus durch die Taufe ist daher jeder Christ, ob Mann oder Frau, ob verheiratet oder unverheiratet, « Jungfrau ». Daß mit der « Jungfräulichkeit » in der Frühzeit vor allem die Unversehrtheit des Glaubens gemeint war, ist oben gezeigt worden. Die alten Ausleger z. B. Johannes Chrysostomos ⁴ haben sich nicht gescheut, diese Deutung in ihren Homilien zu verkünden. Dasselbe geschah übrigens auch mit der Jungfrauenpaphel Mt 25, wie es die Epistola Apostolorum zeigt (Kap. 43-45).

In unserem Hymnenfragment werden die « Jungfrauen » von 2 Kor 11, 2 her, also in einem höheren, religiösen Sinne zu deuten sein. Das legt bereits die vorausgehend behandelte Brautmystik nahe. Sie sind zudem in Zeile 3 unter den « Heiligen » miteinbegriffen. Es soll damit nicht ausgeschlossen sein, daß der Verfasser in erster Linie an die weiblichen Mitglieder der Gemeinde dachte, geradeso wie in Zeile 4 und 6 unter der

nis « einiger, die vor uns waren » anführt. Ihr Verfasser sei nicht « einer der Apostel, überhaupt nicht einer der Heiligen oder jener von der Kirche ». Es handelt sich offenbar um ein altes Zeugnis; daher wird auch die Terminologie antik sein. Die « Heiligen » werden daher urchristliche Schriftsteller sein, die nicht Apostel waren. Das legt die Reihenfolge Apostel-Heilige-solche von der Kirche nahe. – Immerhin mahnt ein Titel wie jener der Rede Konstantins « An die Versammlung der Hagioi » zu einer gewissen Vorsicht.

¹ Vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei H. KOCH, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Tübingen 1933 (= Sammlung G. KRÜGER N. 6). Für Kleinasien im besonderen kann man auf das Lob der Jungfräulichkeit in den Paulus- und Thekla-Akten Kap. 5-6 hinweisen (Koch N. 28), auf das Schreiben des Polykrates von Ephesos (ebd. N. 26), auf das Papiasfragment VIII (BHLMEYER S. 138). Meliton selbst wird von Polykrates « der Eunuche » genannt, Eus. KG V 24, 5.

² De virg. I, 1; 3, 1: Sunt enim utriusque sexus virgines pulcrum quoddam exemplar fidelibus et iis, qui futuri sunt fideles (Ausg. DIEKAMP S. 3); 4, 2; 6, 2.

³ De virg. vel. 10, 1: Viri autem tot uirgines, tot spadones uoluntarii.

⁴ Migne PG 61, 554. Augustinus kommentiert den Paulustext in Sermo 93, 3, 4: In corpore virginitatem paucae habent: in corde omnes habere debent.

Bezeichnung « Bräute ». Aber mir scheint, daß der Inhalt des Ausdruckes « Jungfrauen » in erster Linie religiöser, mystischer Natur ist und von der stilistischen Formulierung her zu verstehen ist.

Zeile 3 : « *Wir preisen, wir erheben über alle Maßen, (wir) Heilige* ». Zeile 3 als Antwort der « Heiligen » und « Jungfrauen » d. h. der Gemeinde bietet inhaltlich keine Schwierigkeiten. Der Verfasser ahmt offensichtlich den Lobgesang der drei Jünglinge (Dan 3, 57-88) nach, dessen Kehrreim gleich lautet: ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. Er ist Ausdruck überschwenglichen Dankes und überbordender Freude. Das Thema der drei Jünglinge im Feuerofen ist der altchristlichen Ikonographie seit ihren ersten Anfängen bekannt, in den Katakomben überaus häufig verwendet worden. Die Verstärkung ὑπερ-ὑψοῦμεν mag durch das Gesetz des Parison mitveranlaßt worden sein. Wenn nicht bloß eine formale Anlehnung an den Gesang der drei Jünglinge vorliegt, sondern auch eine inhaltliche mitschwingt, dann läge der Gedanke an eine Rettung, eine Befreiung von Gefahr vor. Im Falle der Osterliturgie wäre an die Befreiung aus der Knechtschaft Satans und der Sünde durch die Taufe zu denken. Vorbild dafür war in der alten Homiletik (vgl. Meliton N. 67 f. p. 11, 5 ff. S. 397 ff.), Liturgie und Ikonographie der Auszug aus Ägypten, die Flucht durch das rote Meer und der Tod Pharaos samt seines Heeres.

Zeile 4-5 : « *Erhöht wurdet ihr, Bräute und Bräutigame, weil ihr gefunden habt euren Bräutigam : Christus.* »

In graziöser Weise greift der Vorsänger das ὑπερυψοῦμεν von Zeile 3 auf : Ihr selbst seid erhöht worden ; denn durch die Annahme des Glaubens, die Zustimmung zur Einladung seid ihr des Hochzeitsmahles des Königssohnes, anders als die undankbaren und ungläubigen Juden, für würdig erachtet worden (Mt 22) und ähnlich wie die klugen Jungfrauen (Mt 25) habt ihr im Ostererlebnis den Bräutigam Christus gefunden. Seine Bräute und Bräutigame seid ihr durch die geistige, in der Taufe geschlossenen Verbindung geworden (2 Kor 11, 2 ; Eph 5, 22 ff.). Auf die lange Begründung dieser Brautmystik braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden. Das Bild kann, der parallelisierenden Kompositionstechnik entsprechend, natürlich nicht konsequent durchgeführt werden. Zu den Bräuten treten die Bräutigame – ein Beweis, daß wir es hier nicht mit natürlich realistischen Begriffen zu tun haben, sondern mit übersinnlichen, religiösen Wirklichkeiten. Der in der « Erhöhung » mitklingende, mitverstandene Gegensatz zu den berufenen, aber nicht

ausgewählten Juden ergibt sich außer aus Mt 22 aus Melitons Homilie und dem ps.-cyprianischen Traktat « Adv. Iudaeos ». In beiden ist er ein Grundthema. Aus ersterer wäre nebst N. 40-45 p. 6, 31-7, 27 Z. 224-260 der Schluß N. 103 p. 17. 20 ff. Z. 694 ff. zu zitieren : Die Heiden zur Annahme des Glaubens und der Taufe aufgefordert, werden an der « Erhöhung » des Auferstandenen teilnehmen : ἐγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν. Die Auserwählung ist bereits eine Vorausnahme der endzeitlichen Erhöhung.

Ps.-Cyprian ¹ beschließt seine Predigt mit den Worten : « Sic Dominus florere uoluit *gentes* (betont) : uidete quemadmodum *uos* Christus dilexit ! » Das beglückende Gefühl der gnadenhaften Bevorzugung könnte nicht besser ausgedrückt werden.

Den Psalmen und auch der neutestamentlichen Literatur sind Ausdruck und Gedanke der Erhöhung des Gerechten im Gegensatz zur Erniedrigung des Stolzen gerade in messianischer Sicht geläufig.

Ps 36 (37), 34 : « Harre auf den Herrn und halte seinen Weg ein,
und erhöhen wird er dich in der Besitzergreifung des
Landes. »

Man kann damit Lk 1, 52 vergleichen. Ebenso für Christus selbst Apg 2, 33 Phil 2, 9. Die Esaiasstelle 12, 1-6, vom Heil der Endzeit und der Taufe gedeutet, könnte auf unser Fragment einen Einfluß ausgeübt haben : ²

- 3 « Ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen aus den Quellen
des Erlösers (vgl. Joh 4, 13 ; 7, 37 ; Apk 21, 6).
- 4 An jenem Tag werdet ihr sprechen :
‘Preiset (ὕμνεῖτε) den Herrn, verkündet seinen Namen.
Erzählet den Heiden seine Wunderwerke.
Erinnert euch, daß erhöht wurde (ὕψωθη) sein Name.
- 5 Preiset (ὕμνήσατε) den Namen des Herrn, weil er Großes getan.
- 6 Jubelt und freuet euch, ihr Bewohner Sions,
weil erhöht wurde der Heilige Israels in seiner Mitte’ ! »
(ὅτι ὕψωθη ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ).

Zeile 6 : « *Zum Lobe trinket, Bräute und Bräutigame !* »

Hier steht das einzige Mal nicht das Verb an der Spitze, sondern εἰς αἶνον (vgl. zur Textkorrektur oben S. 10), offenbar weil der Ton auf

¹ CSEL III 3, S. 144, 2-3. Vgl. auch cap. 6 Ende bis c. 7 Anfang ebd. S. 140, 6-12.

² Diese Stelle wird unter dem Titel der literarischen Gattung nochmals nach dem griechischen Text zur Sprache kommen.

ihm liegt, um das Trinken als ein Trinken zum Lobe Gottes von einem gewöhnlichen zu unterscheiden. Εἰς αἶνον fällt also nicht aus dem bis jetzt entwickelten Zusammenhang.

Die Gründe, die uns in dieser Aufforderung zum Trinken die Einleitung zu einer wirklich gehaltenen, liturgischen Agape und zwar der quartadecimanischen Paschafeier vermuten lassen, sind oben (S. 66 f.) dargelegt worden. Wir dürfen annehmen, daß dieses Mahl ähnlich wie das Passamahl des Herrn (Mt 26, 30 Mk 14, 26) und wie das jüdische Ostermahl mit Gesängen umrahmt war. Klemens von Alexandrien¹ bemerkt ganz allgemein, daß es Sitte der Christen war, wie übrigens der Heiden, beim Trinken Psalmen oder Lieder zu singen. Auf Tertullians Schilderung der Agape (Apol. 39) kommen wir noch zurück. Wo Meliton das Passamahl der Juden beschreibt, befolgt er dieselbe Reihenfolge wie unser Papyrus :

N. 80 p. 13, 10-20 Z. 499-514 :

« Und du warst in Freuden,
jener (Christus) aber hungerte ;
du trankest Wein und Brot aßest du ²,
jener Essig und Galle ;
du warst in Jubel,
jener aber in Trauer ;
du sangest Psalmen,
jener wurde verurteilt ;
du gabest Befehle ³,

¹ Paed. II, iv, 43, 1 ; 44, 3 erwähnt Klemens die Sitten der Griechen : « Aber auch bei den alten Griechen wurde bei den Trinkgeladen und den gefüllten Bechern nach dem Vorbild der hebräischen Psalmen ein Lied, das sogenannte Skolion, gesungen, wobei alle zusammen einstimmig den Gesang anstimmen, manchmal aber auch der Reihe nach das Singen zugleich mit dem Zutrinken herumgehen ließen ; und wer von ihnen in der Musik mehr geübt war, sang auch zur Leier » (Übersetzung O. STÄHLIN). Die Ähnlichkeit mit der Beschreibung der Agape in Tertullians Apol. 39 ist überraschend. Indessen ergab ein Vergleich mit der » Skolion «-Literatur kein bemerkenswertes Ergebnis. Siehe auch Cyprian, Ad Donat. 16 CSEL 3, 1, 16.

² Da die Schilderung des Passamahles an erster Stelle kommt, scheint sie der Wirklichkeit zu entsprechen, nach welcher die Antithese gestaltet wird, nicht umgekehrt, obwohl die Reihenfolge auch aus Mt 27, 34 erklärt werden könnte : « Sie gaben ihm Wein gemischt mit Galle ». Meliton vermengt, sie anpassend, die Bibeltexte Mt 27, 34 und 27, 48 : « Und sogleich kam einer von ihnen und füllte einen Schwamm mit Essig » usw. Hingegen Oracula Sibyll. VIII 303 : « Zur Speise haben sie ihm Galle und zum Trinken Essig gegeben. » Ps. 68, 22 : Galle-Essig.

³ Vgl. Ps.-Cyprian, Adv. Iud. c. 5 S. 137, 18 f. und E. PETERSON, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg i. Br. 1959, S. 143.

jener wurde gekreuzigt ;
du führtest Reigen auf,
jener wurde ins Grab gelegt ;
du warst auf weichem Polster gelagert,
jener aber in Grab und Sarg. »

Hingegen beobachtet der Hymnus an die Weisheit der gnostischen Thomas Akten die Reihenfolge « Götterspeise-Trank » (Kap. 7, 54-65 siehe oben S. 12). Methodios erwähnt in seiner Schilderung des millenaristischen « Hochzeitsmahles » merkwürdigerweise nur die Krüge mit dem Nektar (siehe oben S. 50).

Bei der Kürze unseres Fragmentes müssen wir eine Fortsetzung annehmen, über deren Inhalt es zwecklos erscheint, Vermutungen anzustellen. Wahrscheinlich ist in ihr wie in der Didache, wie in der Paradosis Hippolyts auch die feste Speise erwähnt worden.

Nach der Epistola Apostolorum folgte der Agape die Eucharistiefeier, mit der die Ostervigil gegen Morgen ihren Abschluß fand.

Abschließend darf auf das *Weiterleben* der im Fragment enthaltenen Grundgedanken in der heutigen römischen Liturgie hingewiesen werden. Die Antiphon zum Benedictus der Laudes am Fest der Erscheinung des Herrn (6. Januar) lautet :

« Hodie caelesti *Sponso* iuncta est Ecclesia, quoniam in Jordane *lavit* Christus eius crimina. Currunt cum muneribus Magi ad *regales nuptias*, et ex aqua facto vino laetantur convivae, alleluja. »

Die Taufe Christi, Vorbild und Ursache der Taufe der Gläubigen¹, wird hier als Vermählung der Kirche mit dem himmlischen Bräutigam bezeichnet. Die Weisen aus dem Morgenlande, von jeher als Vertreter des dem Weltheiland sich zuwendenden Heidentums aufgefaßt, : « laufen » mit ihren Geschenken zur « königlichen Hochzeit ». Das ist natürlich eine Verbindung der Magiererzählung mit dem Hochzeitsgleichnis Mt 22. Beide Gedanken : Taufe als Vermählung mit Christus und Berufung der Heiden zum königlichen Hochzeitsmahl, sind in dieser Verbindung uraltes Erbgut. Es bildet bereits den wesentlichen Inhalt unseres Fragmentes. Es ist wohl seine älteste, bis jetzt bekannt gewordene,

¹ P. H. FRANK, *Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia* (Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. CASEL. Düsseldorf 1951, S. 210), schreibt mit Recht, die Jordantaufe als Vermählung des Christus mit der Kirche aufgefaßt, sei, weil erst im 4. Jahrhundert nachweisbar, von der älteren Auffassung abzuleiten, nach welcher die Vermählung im Taufsakrament vollzogen wird.

patristische Quelle. Dieses Ergebnis allein lohnte die Untersuchung. Den Wegen nachzugehen, auf denen dieses Erbgut durch die Jahrhunderte von Geschlecht zu Geschlecht in den Liturgien weitergegeben wurde, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit ¹.

Es sei noch die Schlußstrophe eines Liedes zum Inzens aus der Vesper der Epiphanie im Brevier von Mossul (dem Brevier der unierten Syrer des sogenannten reinen syrischen Ritus) erwähnt, die sich noch enger mit der eben entwickelten Theologie der Taufe als geistige Ehe deckt und deren Ideenverwandtschaft mit Melitons Passahomilie und mit unserem Papyrus noch überraschender erscheint. Ich entnehme die Übersetzung von P. Odilo Heiming einem Aufsatz von P. Hieronymus Frank: ²

« Preiset das Licht vom Lichte, das erleuchtete die Erde durch seine Strahlen und hinwegführte die Völker durch seine Lehre vom Irrpfad auf den Weg des Lebens und sich anverlobte die heilige Kirche aus dem Wasser und abwusch ihre Makeln und einlud und aufrief zu ihrer Hochzeit alle Geschlechter und Stämme und sich mit ihr hochzeitlich verband in reiner Weise. Preiset den, der seine Größe erniedrigte um unseretwillen, auf daß wir leben ob seiner Demut. »

Im ersten Teil ist die Rede von der Verbindung zwischen Christus und der Kirche in der Jordantaufe. Im zweiten erinnert der Aufruf an die Heiden aus allen Geschlechtern und Stämmen, wenn ich richtig sehe, zur geistigen Hochzeit in der Taufe, unwillkürlich an das Ende der Passahomilie Melitons N. 103. Das Preislied an jenen, der sich erniedrigt hat, auf daß wir leben ob seiner Demut d. h. auf daß wir erhöht werden, hat seine Entsprechung im Papyrus Bodmer. Wir haben es offenbar mit demselben uralten Gedankengut zu tun. Damit verwandte

¹ Aus der reichen Literatur seien unter neueren Veröffentlichungen erwähnt B. BOTTÉ, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*. Louvain 1932; der in der vorausgehenden Anmerkung erwähnte Aufsatz von P. H. FRANK; CHR. MOHRMANN, *Epiphanie*. *Rev. des Sciences phil. et théol.* 37 (1953), S. 644-670, nachgedruckt in *Etudes sur le latin des Chrétiens*. Roma 1958, S. 245-275. Frank hat den zweiten Paulustext 2 Kor 11, 2 und sein Echo nicht genügend berücksichtigt (so hängt Hippolyt, *Dan.* 1, 16 von 2 Kor 11, 2 und nicht von Eph 5 ab. Zu S. 208); ebenso nicht die Verbindung mit dem Hochzeitsmahl in Mt 22. Sie führt in die Zeit des scharfen Gegensatzes zwischen Heidenkirche und Synagoge. Eine andere Frage ist, wann und wo diese Gedanken sich in der Epiphanieliturgie verdichteten. In den von uns behandelten Texten gehören sie zum Ideegehalt des Tauf-, faktisch Osterfestes. Die Epiphanie an die Heiden und die Taufe sind jedenfalls innerlich mit einander verbunden. Bereits Cyprian ep. 63, 12 sieht in der Hochzeit zu Kana ein Sinnbild der Hochzeit Christi mit der Heidenkirche.

² A. a. O. S. 204.

Texte in den frühsyrischen Schriftstellern Ephräm und Jakob von Sarug, sicher entferntere Quellen des Liedes, hat P. H. Frank zitiert.

Bereits oben S. 58 wurde ein Text aus der Jakob von Sarug zugeschriebenen Taufliturgie der syrischen Maroniten erwähnt, in dem dieselbe Brautmystik vorliegt. Hier handelt es sich jedoch eindeutig um die geistige, bei der Taufe zwischen Christus und dem Gläubigen eingegangene Ehe – Auffassung, die ohne Zweifel älter ist ¹.

¹ Weitere Hinweise und Texte aus der syrischen Liturgie und Literatur finden sich in folgenden Arbeiten : H. ENGBERDING, Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie. *Orientalia Christiana Periodica* 3, 1937, S. 5-48. Ich zitiere aus der Liturgie des Epiphaniestes (S. 9 f.) :

« Ihr Getauften, singt ein Loblied,
tanzt, freuet euch des Bräutigams,
mit dem ihr Wonnestunden sollt erleben
im Jerusalem da droben ...
Ihr Heil'gen Geistes Söhne,
preiset ohne Unterlaß den Bräutigam,
der Kränze euch aufs Haupt setzt. »

Hier stehen « die Getauften », « die Söhne des Heiligen Geistes » dem Bräutigam als Braut gegenüber, ähnlich den Bräutigamen und Bräuten in unserem Fragment. WILHELM DE VRIES, der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. *Orientalia Christiana Analecta* 145, 1955. Hier wird der Topos « Die Kirche als Braut » bei den Jakobiten und Nestorianern mehr systematisch behandelt, jedoch mit vielen Text-hinweisen. Jüngst sammelt F. GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Eglise-Epouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque. L'Orient Syrien* 3, 1958, S. 317-336, einige z. T. unveröffentlichte Texte aus der Liturgie der Kirchweihe und aus Homilien Jakobs von Sarug. Die Charakterisierung der Brautmystik dieser Liturgien (S. 322) paßt ebenso auf unsern Hymnus : « ... climat de prière où se mêlent admiration, reconnaissance et attachement. Des moines et des fidèles qui avaient appris à prier avec les psaumes – beaucoup les savaient par coeur –, retrouvaient tout naturellement ce sens du dialogue concret et direct, accessible aux plus humbles. » Aus einer Homilie Jakobs von Sarug über die Taufe des Herrn für das Epiphaniest zitiere ich (S. 332 f.) :

« L'Epouse du Roi de Lumière a fait une noce au monde entier ; * peuples et mondes, venez au banquet de cette (Epouse) glorieuse.

Elle a ouvert au monde les eaux vives de chez le Père ; * ô vous tous qui avez soif, buvez l'espérance à sa source.

Quelle est celle pour qui se sont réunies les nations de la terre ? * et qui leur distribue des vêtements de gloire pour les revêtir.

Quelle est cette Epouse qui remonte du milieu des eaux, etc. » (Vat. syr. 118 fol. 61v. P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*. Paris 1905-1910, T. I., 167). Es sind dieselben Gedanken, derselbe Geist wie am Schluß der Passahomilie Melitons und wie in unserem Papyrus.

III. Die literarische Gattung

Wäre unser Text vollständig erhalten, hätte man die formale Untersuchung methodisch wohl besser vor den inhaltlichen Kommentar gestellt, da der Inhalt durch die literarische Gattung mitbestimmt ist. Tatsächlich wird sie die schon gewonnenen Ergebnisse nicht wenig bekräftigen.

Bereits oben wurde bemerkt, daß PBodm XII formal gesehen nicht einen eigentlichen Hymnus, sondern einen hymnenartigen Dialog bringt, der offenbar zwischen Vorsteher (Liturge) und Gemeinde sich abspielte. Damit sind die zwei literarischen Gattungen genannt, die in unserem Texte zusammenfließen : Der Dialog und der hymnische Preisgesang, die αἴνεσις.

Zeile 1-2 sind ein Aufruf des Liturgen zum Preisgesang.

Zeile 3 ist die Antwort der Gemeinde.

Zeile 4-5 scheinen mir nicht einen neuen Aufruf zu enthalten (ὕψωθητε nicht Imperativ, sondern Indikativ), sondern eine Begründung des Lobgesanges, der Feststimmung : Weil die Aufgerufenen erhöht wurden dadurch, daß sie ihren Bräutigam Christus gefunden haben. Das wird sich nun klarer aus der Verwandtschaft mit dem alttestamentlichen « Lobspruch » (bērākā) ergeben.

Erst Zeile 6 ist wieder eine Aufforderung, *zum Lobe* zu trinken.

Aus der Liturgie bekannt ist jedermann der die eucharistische Anaphora einleitende Dialog. Er reicht in die früheste Kirche zurück und hat seine Wurzeln in dem Segensspruch, der ein jüdisches Mahl begleitet ¹. Seine älteste erreichbare Form in Hippolyts Paradosis lautet nach der treuen lateinischen Übersetzung in den Fragmenten von Verona ² :

Liturge : Dominus uobiscum ; et omnes dicant :

Gemeinde : Habemus ad dominum.

¹ Vgl. STRACK-BILLERBECK IV 2, 627-634. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Wien² 1949 I, S. 22 u. II, S. 133 ff. A. BAUMSTARK-B. BOTTE, *Liturgie comparée*. Chevretogne 1953, S. 53 ff.

² Ausgabe GREGORY DIX, London 1937, S. 7.

Lit. : Gratias agamus domino.
 Gem. Dignum et iustum est.
 Lit. : Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum
 Iesum Christum etc.¹.

Daß diese Formel nicht etwa der eucharistischen Liturgie allein vorbehalten war, zeigt ihre Verwendung bei der abendlichen Agape, wenn das Licht hereingebracht wurde². Hier fällt nur das « Sursum corda » mit seiner Antwort weg, weil diese feierliche Ermahnung der Eucharistie ihrer höheren Würde wegen eigen bleiben soll. Das wesentliche Element, der Lobes- und Dankesspruch « Gratias agamus » ist unverändert erhalten.

Etwas anders gestaltet, lebendiger ist der Dialog, der in der Didache 10, 6 die « Eucharistia » abschließt. J.-P. Audet³ sieht in ihm einen Übergang vom « Brotbrechen » zur « Großen Eucharistia ». Wir haben auch hier Aufruf durch den Liturgen und Antwort durch die Gemeinde :

Liturge : « Kommen soll die Gnade und vergehen diese Welt ! »
 Gemeinde : « Amen ! (kopt.) Hosanna dem Hause (kopt.) David ! »
 Liturge : « Wenn einer heilig ist, komme er ; wenn nicht, tue er Buße !
 Maranatha ! »
 Gemeinde : « Amen ! »

Hier vermissen wir das Motiv des « Dankes » bzw. des « Lobpreises », das indessen in den vorausgehenden Gebeten (9-10) enthalten ist. Wir entfernen uns also von unserem Papyrustext.

Ein schönes Beispiel bietet nach dieser Hinsicht ein uraltes Abendgebet, das uns die Apostolischen Konstitutionen⁴ überliefert haben :

Aufruf : « Αἰνεῖτε, παῖδες, κύριον,
 αἰνεῖτε τὸ ὄνομα κυρίου. (Ps 112, 1)
 Antwort : Αἰνοῦμέν σε,
 ὕμνοῦμέν σε,
 εὐλογοῦμέν σε
 διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν,
 κύριε βασιλεῦ ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ,

¹ Vgl. auch Apostol. Konstitutionen VIII 12, 4-6 FUNK I S. 497.

² Hippol. Paradosis XXVI, 19 ff. DIX S. 50 f.

³ J.-P. AUDET, La Didachè. Paris 1958, S. 410 ff.

⁴ VII 48, 1-3 FUNK I S. 456 ff. Im gnostischen Hymnus der Johannesakten Kap. 94 f. LIPSIVS-BONNET II 1, 197 f. respondieren die Jünger dem Herrn jeweils mit » Amen «.

δς αἶρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. (Joh 1, 29)
 σοὶ πρέπει αἶνος,
 σοὶ πρέπει ὕμνος, (Ps 64, 2)
 σοὶ δόξα πρέπει,
 τῷ θεῷ καὶ πατρὶ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ εἰς τοὺς
 αἰῶνας τῶν αἰώνων · ἀμήν.

Der Dialog ist inhaltlich ein Preisgesang wie unser Papyrustext. Durch seinen ausgesprochenen Parallelismus zu zwei und drei Gliedern ist er auch formal mit ihm verwandt.

J.-P. Audet¹ hat in seinem an faszinierenden (freilich nicht immer streng bewiesenen) Gedanken so reichen Kommentar zur Didache eingehend die literarische Gattung des jüdischen Lob- und Segensspruches (berākā) untersucht und mit ihr die «Eucharistie»-Gebete der Didache neu und glücklich beleuchtet. Ursprünglich bestand sie aus zwei Teilen, dem Lobspruch oder Preis (αἴνεσις, εὐχαριστία) und ihrer kurzen Begründung. Aus dieser entwickelte sich in der sakralen, kultischen Sprache die Anamnese d. h. die Erinnerung und Erzählung der Wundertaten Gottes, die Staunen erregen, zum Lob und Dank bewegen. In einem dritten Teil kehrt oft das Motiv des Preises in Form einer Doxologie wieder (inclusio). Unnützlich, die von Audet für seine Zwecke angeführten alttestamentlichen Beispiele zu wiederholen.

Von dieser literarischen Gattung her, verbunden mit dem Dialog, hellt sich auch unser Text auf. Zeile 1-3 bringen bis zur Terminologie (αἰνεῖν), nur in Dialogform, den ersten Teil des «Lobspruches». Zeile 4-5 enthalten die Begründung der αἴνεσις, die zugleich eine Art Anamnese ist d. h. eine Erinnerung an die Großtat Gottes, nämlich die Auserwählung zur Brautschaft mit Christus. Aus diesem formalen Grunde müssen wir, scheint es, übersetzen: ² «Ihr seid erhöht worden, weil ihr euren Bräutigam gefunden habt: Christus», weil ihr (in der Taufe) seine Bräute und Bräutigame geworden seid. Diese Gnadenwahl ist das Motiv des Lobgesanges. Die oben vorgeschlagene Textverbesserung in Zeile 6: «*Zum Lobe trinket!*» ist in diesem Zusammenhange geradezu gefor-

¹ A. a. O. S. 377 ff.

² Der Lobpreis geht stets an Gott, hier beziehungsweise noch an die Mutter Kirche. Es entspräche daher nicht seiner Eigenart, wenn auf einmal Bräute und Bräutigame sein Ziel wären. Es ist viel natürlicher, wenn diese zum Lobe aufgefordert werden mit der Begründung ihrer Erhöhung. Andererseits ist das Motiv des Lobpreises letztlich in der Feststellung enthalten, «weil ihr euren Bräutigam gefunden habt».

dert. Heilige Freude, Begeisterung und Dank, wie sie in unserem Fragment aus jedem Worte entgegenleuchten, gehören zum Wesen dieser literarischen Gattung, wie des christlichen Liebesmahles ¹.

Mehr jedoch und deutlicher als etwa in der Didache ist in PBodm der Einfluß der alttestamentlichen Cantica und Psalmen hörbar, die ihrerseits derselben literarischen Gattung weitgehend verpflichtet sind. Es muß hier auf den bereits S. 74 in deutscher Übersetzung gebrachten Gesang aus Esaias 12, 1-6 zurückgegriffen werden. Es handelt sich um den Lobpreis der aus der Gefangenschaft Erlösten, der messianisch gedeutet wird, Vers 3 vom Wasser der Taufe. In Wirklichkeit wird an das von Moses wunderbar aus dem Felsen geschlagene Wasser angespielt. Dieses Quellwunder war in der altchristlichen Ikonographie und in der Liturgie ein bekanntes Taufmotiv :

- 12, 3 καὶ ἀντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου.
 4 καὶ ἑρεῖς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ
 Ὑμνεῖτε κύριον,
 βοᾶτε τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
 ἀναγγείλατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν τὰ ἔνδοξα αὐτοῦ,
 μιμνήσκεισθε ὅτι ὑψώθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ.
 5 ὑμνήσατε τὸ ὄνομα κυρίου, ὅτι ὑψηλὰ ἐποίησεν ·
 ἀναγγείλατε ταῦτα ἐν πάσῃ τῇ γῇ.
 6 ἀγαλλιᾶσθε καὶ εὐφραίνεσθε, οἱ κατοικοῦντες Σιών,
 ὅτι ὑψώθη ὁ ἄγιος τοῦ Ἰσραὴλ ἐν μέσῳ αὐτῆς.

In diesem Gesang finden sich der Aufruf zum *Preis*, übrigens zweigliedrig, zum Teil mit den gleichen Worten wie in PBodm (ὕμνεῖν); eine deutliche *Anamnese* in Vers 4-5 : Erzählet den Heiden seine Wunderwerke – erinnert euch – verkündet dies in aller Welt ; das *Motiv* in Vers 4, 5 und 6 : Weil erhöht wurde sein Name – weil Hohes er getan – weil erhöht wurde der Heilige Israels in seiner Mitte. Vers 6 gibt der mit einer solchen Lobpreisung verbundenen Freude Ausdruck : Freuet euch und jubelt !, wiederum zweigliedrig. Formal, terminologisch, inhaltlich (der Stimmung nach, als Befreiungsgesang und auch weil beide mit der Taufe verbunden werden können und wurden) hat dieser Text eine unverkennbare Verwandtschaft mit unserem Papyrus. Es fehlt nur der Dialog.

¹ Vgl. J.-P. AUDET a. a. O. S. 399 f. Zur Festfreude beim Passah-Massot und beim christlichen Mahl vgl. Bo REICKE, Diakonie, Festfreude und Zelos, Uppsala-Wiesbaden 1951, S. 179 ff. 201 ff.

Es wurde bereits auch auf den Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen hingewiesen (Dan 3, 52-90), dessen Worte ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε unverändert in Zeile 3 unseres Fragmentes übernommen wurden. Auch er ist eine Anwendung der b'rākā. Die Terminologie ihres ersten Teiles ist typisch : εὐλογητός-αἰνετός-εὐλογεῖτε-ὑμνεῖτε-ὑπερυψοῦτε-ἐξομολογεῖσθε. Die Begründung folgt ganz am Schluß, nachdem sich der Jubel und Dank für die Befreiung aus dem Tod in den Zeilen 52-87 ausgetobt hat :

Vers 88 : Preiset ... lobet ... erhebet über alle Massen,
weil er uns aus der Unterwelt entriß
und uns rettete aus der Hand des Todes
und uns entriß aus der Mitte der brennenden Flamme
und uns aus dem Feuer erlöste. »

Es folgt Vers 89, wie auch in andern Lobpreisungen, ein Bekenntnis mit der Begründung :

« Bekennt dem Herrn, daß er gut ist ;
denn bis in die Ewigkeit dauert sein Erbarmen ! »

Der Schluß Vers 90 wiederholt (eine inclusio) in Form einer Doxologie :

« Preiset all ihr Frommen den Gott der Götter !
Lobet und bekennet, daß in Ewigkeit sein Erbarmen,
ja in Ewigkeit der Ewigkeiten ! »

In den Psalmen wimmelt es von ähnlichen Beispielen (Ps 29 46 97 105 106 107 116 134 135 137). Wegen ihrer engeren, auch terminologischen Ähnlichkeit mit PBodm seien auszugsweise noch Psalm 148 und 149 erwähnt. Psalm 148 fordert alle Wesen zum Lobe des Herrn auf, weil sein Name erhöht wurde. Es liegt dabei dieselbe Parallelisierung vor wie in PBodm. Die Anamnese ist ausführlicher in Vers 5-6 :

Αἰνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν,
αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις . κτλ.

5-6 Motiv :

αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα κυρίου,
ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν κτλ.

12 νεανίσκοι καὶ παρθένοι,
πρεσβῦται μετὰ νεωτέρων .

13 αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα κυρίου,
ὅτι ὑψώθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ μόνου .
ἡ ἐξομολόγησις αὐτοῦ ἐπὶ γῆς καὶ οὐρανοῦ.

14 καὶ ὑψώσει κέρας λαοῦ αὐτοῦ ·
 ὕμνος πᾶσι τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ,
 τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, λαῶ ἐγγίζοντι αὐτῷ.

Noch überraschender ist die Ähnlichkeit mit Psalm 149 :

1 "Αἰσατε τῷ κυρίῳ ἄσμα καινόν,
 ἢ αἴνεσις αὐτοῦ ἐν ἐκκλησίᾳ ὁσίων.
 4 ὅτι εὐδοκεῖ κύριος ἐν λαῷ αὐτοῦ
 καὶ ὑψώσει πραεῖς ἐν σωτηρίᾳ.
 5 καυχήσονται ὅσιοι ἐν δόξῃ κτλ.

Vers 1-2 fordern zum *Gesang* und zum *Lobe* des Herrn auf. Seine αἴνεσις wird in der *Ekklesia* der *Heiligen* dargebracht. Das entspricht inhaltlich, zum Teil wörtlich Zeile 1-2 des PBodm. Man braucht nur an Stelle der Ekklesia die « Mutter »-Kirche einzusetzen, statt ὅσιοι den im Christentum terminus technicus gewordenen Ausdruck ἄγιοι. Das Motiv des Lobpreises ist in Vers 4 genannt : Das Wohlgefallen des Herrn an seinem Volke und, in ihrer Errettung, die *Erhöhung* der Sanftmütigen. Die Entsprechung dazu in PBodm ist in Zeile 4-5. Nur die Rollen sind vertauscht worden : Im Psalm stehen die Rettung des Volkes Israel und die Demütigung der Heiden einander gegenüber. In PBodm sind die Heiden das neue Volk, die treulosen Juden die Verworfenen, wenigstens wenn wir den Text aus Melitons Homilie und Ps.-Cyprian interpretieren.

Nicht übersehen dürfen wir die Cantica der Geheimen Offenbarung, die sich an die gleichen Vorbilder anlehnen, aber unserem Hymnus zeitlich, wenn nicht formal näher liegen. Etwa Kap. 19, 6-8 : « Und ich hörte die Stimme einer großen Menge ... Alleluja ! (kann als Aufforderung zum Lobe aufgefaßt werden), weil die Königsherrschaft ausübte der Herr, unser Gott, der Allbeherrschende (Begründung des Lobes). Laßt uns frohlocken und jubeln und geben wir ihm den Ruhm (Aufforderung), weil gekommen ist die Hochzeit des Lammes und weil das Weib sich gerüstet hat » (das Motiv).

Wenn das frühe Christentum diese literarische Gattung fortführte und weiterentwickelte, so war dies nicht nur durch die Art seiner Entstehung (aus dem Judentum) gegeben, sondern entsprach auch der Ermahnung des Apostels, « vom Heiligen Geist erfüllt miteinander zu sprechen in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, dem Herrn im Herzen zu singen und zu jubeln, für alles immerfort zu danken Gott dem Vater

im Namen unseres Herrn Jesus Christus »¹ (Eph 5, 19 f.). Dieser Aufforderung wurde nicht nur bei der Eucharistiefeier, sondern auch bei der « Fractio Panis » und der Agape Folge geleistet. Die oben erwähnte Anaphora Hippolyts mit ihrem einführenden Dialog kann als eine Anwendung der *bərākā* aufgefaßt werden. Das « Gratias agamus » (im ursprünglichen Sinne von « loben », verbunden mit dem mitschwingenden Danke) wird unmittelbar nachher aufgegriffen, mit einer Anamnese des Heilswerkes des menschengewordenen Logos verbunden und schließlich nach Art einer « inclusio » mit einer Doxologie beendet².

Nach Tertullian Lib. apol. 39, 17-18³ beginnt die Agape gegen Abend mit Gebet. Nach Abwaschen der Hände, am Schluß des Mahles, und nach Hereinbringen des Lichtes wird jeder aufgefordert, der sich dafür für fähig fühlt, inmitten aller Gott aus der Schrift oder aus eigener Eingebung zu singen. « Deo canere » hat offenbar den Sinn, von « preisen », « loben », « verherrlichen » und entspricht den griechischen Ausdrücken ᾄδειν, ὑμνεῖν, εὐλογεῖν. Gebet beschließt das Mahl. Danach kamen neben Psalmen und Gesängen aus der Heiligen Schrift auch persönliche, freier Inspiration entsprudelnde Leistungen zur Vorführung. Das sieht übrigens auch die Didache 10, 7 ausdrücklich für die charismatisch, « prophetisch » begabten Mahlteilnehmer vor : « Den Propheten aber gestattet Dank zu sagen, was sie oder wie sie es wollen. » Unser Genfertext fügt sich ohne Schwierigkeit in diesen Rahmen als ein für eine Agape verfaßter Lobgesang, der zwar die alttestamentliche Poesie in ihrer Ausgestaltung der *bərākā* nachahmt, aber Erguß dichterischer, « prophetischer » Inspiration ist.

Es sei noch eine Bemerkung des Klemens von Alex.⁴ beigefügt, der in seinen Ermahnungen über das Verhalten bei Gastmahlen, näherhin des Trinkens (das dem Mahle folgte), schreibt, der Christ solle auch beim Trinken das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe beobachten : « So

¹ Siehe J. M. NIELEN, Gebet und Gottesdienst im N. T. Freiburg i. Br. 1937, S. 209-218.

² Für die Didache vgl. man J.-P. AUDET a. a. O. S. 377 ff. Besondere Beachtung verdient die oben erwähnte abendliche Agapeliturgie der Paradosis mit dem Psalmengesang (Alleluja !). Siehe DIX S. 51 f.

³ Corp. Christ. I (DEKKERS) S. 152 f. : Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur ... Post aquam manualet lumina, ut quisquis de scripturis diuinis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere : hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio conuiuuium dirimit. Vgl. Oracula Sibyll. VIII 480-500 : Freude beim Gottesdienst, Gesang von « Psalmen und unseres Gottes würdigen Liedern ».

⁴ Paed. II, IV, 43, 1.

muß sich zuerst deine Liebe zu Gott durch *Danksagung und Lobgesang* erweisen, sodann aber die zum Nächsten durch die würdige Unterhaltung.» Die Zusammenstellung εὐχαριστία καὶ ψαλμωδία entspricht der eben behandelten verchristlichten berākā. Sie leitet das Trinken ein.

Nicht nur die literarische Gattung, sondern auch stilistische Eigentümlichkeiten verraten semitische Einflüsse. Nicht sehr griechisch klingt die konstante Voranstellung des Verbums, an die Spitze¹. Wir kennen sie vom Gebet des Herrn, vom Magnifikat (Lk 1, 46 ff.), vom Tauflied in Paulus Eph 5, 14 und andern Texten her. Es scheint, daß ein die griechische Kunstprosa nachahmender Autor wenigstens in Zeile 4 und 5 das Zeitwort an das Ende gestellt hätte. Dann wäre auch ein Reim zustandegekommen: ὕψωθητε - ἡύρατε.

Anderseits braucht der Satzparallelismus nicht notwendig semitisch zu sein. Gegliedert ist er der hellenistischen Kunstprosa geradezu eigen. In Zeile 1-2 des PBodm nun ist das Bestreben der Gliederung sichtbar. Der Stil des Fragmentes verrät also semitische und hellenistische Einflüsse. Ähnliches ist bei Paulus² festgestellt worden, gilt auch für Melitons Homilie, überhaupt für viele Erzeugnisse der frühchristlichen Literatur, nicht zuletzt für die Gebetsformeln. Auch von dieser Seite steht daher der Zueignung unseres Textes an den Verfasser der Passahomilie nichts im Wege.

Auf das Fragment PBodm XII passen die Worte, mit denen Hieronymus seine Notiz über Meliton schließt:³ «Huius (Melitonis Asiani) elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, cavillatur, dicens eum a plerisque nostrum prophetam putari.» «Zierlich und rhetorisch» ist der genaue Ausdruck für diesen gekünstelten, poetischen, einem besonderen Geschmack angepaßten Stil, der sowohl semitischen Vorlagen wie der asianischen Rhetorik der späteren Sophisten verpflichtet ist. Tertullian, der sich zwar auch an dieser Rhetorik gebildet hat, aber eine persönliche, herbere Sprache schreibt, wird sich über die Manieriertheit lustig gemacht haben (cavillatur). «Prophetisch» kann die Homilie wie der Hymnus genannt werden, weil beide Erzeugnisse jener charismatischen, «prophetischen» Begabung sind, die sich beim frühchristlichen Gottesdienst oft spontan in Gebet und Gesang offenbarte. Durch Neuheit,

¹ Vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*. Leipzig-Berlin 1913, S. 257 f. 365 f.

² Ebd. S. 261.

³ Ausgabe E. C. RICHARDSON, Leipzig 1896, S. 22, 14-16.

Tiefe und Schwung der Gedanken erheben sie sich weit über die wortreichen, meist inhaltleeren rhetorischen Übungen der zeitgenössischen Sophisten, etwa Polemons, um ein Beispiel zu nennen. In unserem PBodm XII ein wenn auch nur kleines Fragment solch prophetischer Inspiration zu besitzen, ist keine kleine Bereicherung der altchristlichen Literatur.

Am Schlusse dieser Untersuchung drängt sich ein kurzer Vergleich mit dem ersten Petrusbrief auf, in dem neulich, nach H. Preisker¹, F. L. Cross² und M. E. Boismard³ einen weitgehenden Einfluß der urchristlichen Taufliturgie sehen. Gemeinsam ist ihm mit unserem Fragment und der ihm vorausgehenden Homilie Melitons das hymnische Element (1 Petr 1, 3-5: «*Gepriesen* sei der Gott und Vater » usw.), die Verbindung von Predigt und liturgischem Text, beide in ähnlichem Stil durch denselben Liturgen verfaßt⁴, endlich die Gegenüberstellung jener, denen Christus infolge ihres Unglaubens zum Stein des Anstoßes wurde, und der von ihm zu seinem Volke Auserwählten, « damit sie seine Großtaten verkünden » (2, 1-10). Diese und weitere Berührungen mit der Homilie offenbaren eine formal und inhaltlich bereits stark geprägte, gottesdienstliche Überlieferung. Es fehlt hingegen im Petrusbrief die Brautmystik. Sollte die von den genannten Autoren⁵ aus dem Brief erschlossene Reihenfolge der Riten bei der Ostervigil auch für die Quartadecimaner Geltung gehabt haben, dann folgte die Spendung der Taufe der Homilie über Exodus 12 (1 Petr 1, 13-21). Sie ging also unserem Hymnus unmittelbar voraus. In diesem Falle würde unsere Deutung sowohl des Schlusses der Melitonhomilie (Aufforderung zum Empfang der Taufe) wie des Hymnus durchaus bestärkt.

¹ H. WINDISCH - H. PREISKER, Die kath. Briefe. Tübingen 1951.

² F. L. CROSS, I. Peter. A Paschal Liturgy. London 1954.

³ M. E. BOISMARD, Une liturgie baptismale dans la *Prima Petri*. Revue Biblique 63 (1956), S. 182-208 ; 64 (1957), S. 161-183.

⁴ Vgl. F. L. CROSS a. a. O. S. 37.

⁵ F. L. CROSS S. 38-40 ; M. E. BOISMARD, Revue Biblique 64 (1957), S. 182 f.

ERGEBNIS

Der Zueignung und Deutung des rein zufällig erhaltenen, aus nur sechs Zeilen bestehenden Papyrus Bodmer XII stellten sich nicht geringe Schwierigkeiten in den Weg. Die hier vorgelegten Ergebnisse erheben daher nicht den Anspruch in allen Punkten gesichert und endgültig zu sein. Bei der Unvollständigkeit des Textes und seiner bildhaften, dichterischen Sprache bleibt notwendig Raum für Hypothesen.

Die äußere Kritik d. h. der Umstand, daß unser Fragment sich unmittelbar an die Passahomilie Melitons anschließt, mit ihr, auf Grund verschiedener Anzeichen, rein äußerlich eine Einheit bildet, mußte die Aufmerksamkeit zunächst auf Meliton von Sardes hinlenken. Die Vermutung, *er* könnte der Verfasser sein, wurde durch stilistische Vergleiche und inhaltliche Entsprechungen durchaus bestärkt. Unumstößliche Sicherheit konnte allerdings nicht erreicht werden. In der Beweisführung bildet der ps.-cyprianische, von Meliton abhängige Traktat « *Adversus Iudaeos* » in Verein mit der Homilie « *De anima et corpore* » Alexanders von Alexandrien (?) und einem Fragment Melitons « *De fide* » ein wichtiges Glied : Sie bezeugen, wohl mit Sicherheit, bei Meliton die Verwendung der Brautmystik, die in unserem Fragment so auffallend betont wird, der Passahomilie aber fremd zu sein scheint.

Da letztere nach der Angabe eines (im Augenblick noch unveröffentlichten) Papyrus Bodmer « *Μελίτωνος περὶ πάσχα* » wenigstens Teil der von Eusebios KG IV 26, 2 erwähnten « *Zwei Bücher über das Pascha* » ist, könnte unser Fragment demselben Werke entnommen sein, vielleicht dem 2. Buche. Der Text wäre dann spätestens 167 entstanden¹. Er kann aber ohne diese Zueignung mit großer Wahrscheinlichkeit dem

¹ Nach Eusebios KG IV 26, 3 waren die « *Zwei Bücher über das Pascha* » verfaßt « als Servillios Paulos Prokonsul von Asien war ». Man gibt in der Regel der lateinischen Bearbeitung Rufins den Vorzug, der « *Sergius Paulus* » schreibt. Vgl. A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*. Bd. I Leipzig 1897, S. 359 f. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Bd. I² Freiburg i. Br. 1913, S. 457.

2. Jahrhundert zugeschrieben werden (Sinn und Bedeutungswandel des Wortes οἱ ἄγιοι für « die Christen »).

Diese Ergebnisse erleichterten die Einordnung des offenbar liturgischen Textes. Dieser findet seine befriedigendste Erklärung, wenn man ihn als hymnenartigen Dialog auffaßt, der zwischen Vorsteher (oder Vorsänger) und Gemeinde rezitiert bzw. gesungen wurde und zwar bei der Agape, die während der Ostervigil der Quartadecimaner nach der Schriftlesung Exodus 12 (Auszug aus Ägypten, Osterlamm) und nach der ihr folgenden Homilie abgehalten wurde. Meliton war bekanntlich einer der bedeutendsten Vertreter der Quartadecimaner. Nach der apokryphen Epistula Apostolorum (c. 15) fand die Vigil mit der Feier der Agape und der Eucharistie ihren Abschluß.

Die bildhafte Ausdrucksweise und der christliche Inhalt : Gottes Vaterschaft, die Mutterschaft der Kirche, besonders die Brautmystik, haben lückenlose Entsprechungen in frühchristlichen Autoren und zwar vorzugsweise kleinasiatischer Herkunft (Epistula Apostolorum, Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum, Eirenaeos, Methodios). Die Brautmystik mit ihrer « eschatologischen » Färbung : « Gefunden habt ihr euren Bräutigam, Christus », ist von der Berufung der Heiden im Gegensatz zur Verwerfung der treulosen Juden und von der geistigen, mit Christus in der Taufe geschlossenen Ehe zu verstehen, wenn wir diese Mystik beurteilen im Lichte einerseits der evangelischen Gleichnisse vom Hochzeitsmahl des Königssohnes (Mt 22) und der zehn Jungfrauen (Mt 25) sowie der Paulustexte 2 Kor 11, 2 und Eph 5, 25 ff., anderseits im Lichte ihrer Verwendung durch frühchristliche Autoren, liturgische Texte und die Ikonographie (Dura-Europos). Der Gedanke an die Gegenwart des Christus, an seine « Parusie », beherrscht jedenfalls die Liturgie und Predigt der Ostervigil.

Unter dem Gesichtspunkt der literarischen Gattung gesehen, stellt unser Text eine Verbindung von liturgischem Dialog und hymnenartigem Preisgesang (bərākā) dar. Beide haben ihre Wurzeln in der Synagoge und im Alten Testament. Sie knüpfen ohne Zweifel an die früheste christliche Überlieferung an. Der Verfasser inspiriert sich weitgehend an den biblischen Psalmen und alttestamentlichen Gesängen.

So gedeutet wäre Papyrus Bodmer XII eine der seltensten Quellen zur Liturgie des Quartadecimaner, wenn ich richtig sehe, der älteste nichtbiblische Hymnus zur Ostervigil, jedenfalls eines der kostbarsten Zeugnisse frühchristlichen Bewußtseins, voll biblischen Inhaltes, prophetischer Begeisterung und theologischer Tiefe.

LITERATURVERZEICHNIS

- ANDRIESEN P., L'Apologie de Quadratus : Rech. de Théol. Anc. et Méd. 13, 1946, S. 5-39 ; 125-149 ; 237-260 ; 14, 1947, S. 121-156.
- AUDET J. P., La Didachè. Paris 1958.
- BARDENHEWER O., Geschichte der altkirchl. Literatur. Bd. I-II² Freiburg i. Br. 1913-1914.
- BAUMSTARK A.-BOTTE B., Liturgie comparée. Chevretogne 1953.
- BIHLMAYER K., Die Apostolischen Väter. Tübingen 1924.
- BOISMARD M. E., Une liturgie baptismale dans la *Prima Petri* : Revue Biblique 63, 1956, S. 182-208 ; 64, 1957, S. 161-183.
- BONNER CAMPBELL, The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis. London 1940 = Studies and Documents XII.
- BONWETSCH N., Die Theologie des Methodius von Olymp. Berlin 1903.
- BOTTE B., Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Louvain 1932.
- BOULENGER A., Aelius Aristide. Paris 1923.
- BRIGHTMAN F. E., The Quartadeciman Question : Journal of Theol. Stud. 25, 1923/4, 254-270.
- BUDGE WALLIS E. A., Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. London 1910.
- CASEL O., Die Taufe als Brautbad der Kirche. Jahrb. f. Liturgiewiss. 5, 1925, S. 144-147.
- — Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier. Ebd. 14, 1938, S. 1-78.
- CROSS F. L., I. Peter. A Paschal Liturgy. London 1954.
- DELEHAYE H., Sanctus. Bruxelles 1927 = Subsidia Hagiographica 17.
- DEVREESE R., Introduction à l'étude des manuscrits grecs. Paris 1954.
- DE VRIES W., Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. Rom 1955 = Orientalia Christ. Analecta 145.
- DIX G., Ἀποστολικὴ Παράδοσις. The Treatise on the Apostolical Tradition of St Hippolytus of Rome Bishop and Martyr. London 1937.
- DÖLGER F. J., Ichthys I. Freiburg-Münster² 1928.
- DUCHESNE L., Histoire ancienne de l'Eglise. Paris 1906.
- DUENSING H., Die Epistola Apostolorum. Berlin 1925 = Kl. Texte 152.
- ENGBERDING H., Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie : Orientalia Christiana Periodica 3, 1937, S. 5-48.
- FESSLER FR., Der Hagios-Begriff bei Origenes. Freiburg (Schw.) 1958 = Paradosis 13.
- FRANK H., Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia. In : Festschrift O. Casel. Düsseldorf 1951, S. 192-226.
- GRABAR A., La fresque des saintes femmes au tombeau à Dura : Cahiers Archéologiques 8, 1956, S. 9-26.
- GRAFFIN F., Recherches sur le thème de l'Eglise-Epouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque : L'Orient Syrien 3, 1958, S. 317-336.

- GUÉRAUD O., Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura :
Revue de l'Histoire des Religions 131, 1946, S. 85-108.
- GUERRIER L., Epistola Apostolorum Paris 1913 = Patrologia Orientalis 9, 3.
- HANSENS J. M., La liturgie d'Hippolyte. Roma 1959 = Orientalia Christ. Analecta 155.
- HARNACK A., Die Chronologie der althristl. Literatur. Bd. I Leipzig 1897.
- HUG, Art. Symposion in Pauly-Wissowa RE IV A 1, 1266 ff.
- JORDAN H., Melito und Novatian : Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik 13, 1, 1902, S. 59-68.
- JUNGSMANN J. A., Missarum Sollemnia. Wien² 1949.
- KOCH H., Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Tübingen 1933 = Sammlung G. Krüger N. 6.
- KOEP L., Art. Buch in Reallexikon f. Antike u. Christentum Bd. 2, 664-688.
- KUHN K. G., Art. Maranatha in Kittel Theol. Wörterbuch IV, 470-475.
- LAGRANGE M. J., Le messianisme chez les Juifs. Paris 1909.
- LEFÈVRE M., Hippolyte. Commentaire sur Daniel. Paris 1947 = Sources Chrétiennes 14.
- LIETZMANN H., Messe und Herrenmahl. Bonn 1926.
- LOHSE B., Das Passafest der Quartadecimaner. Gütersloh 1953.
- — Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes. Leiden 1958 = Textus Minores 24.
- MARROU H. I., A Diognète. Paris 1951 = Sources Chrétiennes 33.
- MAU, Art. Commissatio in Pauly-Wissowa RE IV 610 ff.
- MEECHAM H. G., The Epistle to Diognetus. Manchester 1949.
- MOHRMANN CHR., Epiphanie in Etudes sur le latin des Chrétiens. Roma 1958, S. 245-275.
- MÜLLER AL., Ecclesia-Maria. Freiburg (Schw.)² 1955 = Paradosis 5.
- NAUTIN P., L'homélie de Méliton sur la Passion : Rev. d'Histoire Ecclés. 44, 1949, S. 429-438.
- — Homélies Pascales I. Paris 1950 = Sources Chrétiennes 27.
- — Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Paris 1953.
- NIELEN J. M., Gebet und Gottesdienst im N. T. Freiburg i. Br. 1937.
- NORDEN E., Agnostos Theos. Leipzig-Berlin 1913.
- — Die antike Kunstprosa. Berlin³ 1915.
- OTTO VON J. C. TH., Corpus Apologetarum Christianorum IX. Ienae 1872.
- PELLEGRINO M., La poesia greca cristiana dei primi secoli. Torino 1952.
- PERLER O., Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius v. Antiochien u. die ältesten Märtyrerberichte : Rivista di Archeologia Cristiana 25, 1949, S. 47-72.
- PETERSON E., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Rom Freiburg Wien 1959.
- PLUMPE C. J., Mater Ecclesia. Washington 1943 = The Cath. Univ. of America Studies in Christian Antiquity No. 5.
- REICKE Bo, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der althristlichen Agapenfeier. Uppsala-Wiesbaden 1951.
- RIESSLER P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928.
- SAGNARD F. M. M., La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée. Paris 1947.
- — Extraits de Théodote. Paris 1948 = Sources Chrétiennes 23.
- SCHERER J., Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils, et l'âme. Le Caire 1949.
- SCHLIER H., Der Brief an die Epheser. Düsseldorf 1957.
- SCHMID J., Heilige Brautschaft. Art. in Reallexikon für Antike u. Christentum Bd. II 1954, Sp. 528-564.

- SCHMIDT C., Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Leipzig 1919 = Texte u. Untersuchungen 43.
- SCHNEEMELCHER W., Der Sermo « De anima et corpore », ein Werk Alexanders von Alexandrien ? in Festschrift für Günther Dehn. Neukirchen 1957, S. 119-143.
- SCHUBERT W.-SCHMIDT C., Acta Pauli. Glückstadt u. Hamburg 1936.
- STRACK H. L.-BILLERBECK P., Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. Bd. IV München 1928.
- TESTUZ M., Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie. Cologny-Genève 1958.
- — Papyrus Bodmer VII-IX. L'Épître de Jude. Les deux Épîtres de Pierre. Les Psaumes 33 et 34. Cologny-Genève 1959.
- — Papyrus Bodmer X-XII. Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul. Onzième Ode de Salomo. Fragment d'un Hymne liturgique. Cologny-Genève 1959.
- VORGRIMLER H., War die altchristliche Ostervigil eine ununterbrochene Feier ? Zeitschr. f. kath. Theologie 74, 1952, S. 464-472.
- WEINEL H., 5. Esra in E. HENNECKE, Ntl. Apokryphe. Tübingen² 1924, S. 390-394.
- WELLESZ E. J., Melito's Homily on the Passion : An investigation into the sources of Byzantine Hymnography. The Journal of Theol. Studies 44, 1943, 41-52.
- WENGER A., Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales. Paris 1957 = Sources Chrétiennes 50.
- WINDISCH H.-PREISKER H., Die katholischen Briefe. Tübingen 1951 = Handbuch zum Neuen Testament 15.

AUTORENVERZEICHNIS

a) *Alte Schriftsteller*

- | | |
|--|--|
| Acta Iohannis 80 ⁴ | Ignatios v. Ant. 67 70 |
| Acta Pauli 13 ² 72 ¹ | Isidor 61 |
| Acta Thomae 12 61 ⁵ 76 | Jakob v. Sarug 58 78 |
| Aegyptische Kirchenordnung, siehe Hippolyt | Johannes Chrysostomos 45 ³ 51 f. 57 72 |
| Alexander v. Alex. 22-25 88 | Justinos 28 ⁴ 55 ² |
| Ambrosius 45 ³ | Klemens v. Rom 70 ² |
| Anastasios Synaita 25 f. 45 | Klemens v. Alex. 13 18 ¹ 26 30 f. 40 f. |
| Apolinarios v. Hierapolis 28-32 | 63 67 ³ 69 75 85 f. |
| Apostolische Konstitutionen 58 ⁵ 80 f. | Konstantin d. Gr. 71 ³ |
| Augustinus 45 ³ 67 ³ 70 ⁸ 72 ⁴ | Kyrillos v. Jerusalem 50 f. 57 |
| Brief d. Gemeinde v. Vienna u. Lugdunum 39 68 70 | Laktanz 61 |
| Cassian 58 ⁷ | Leo d. Gr. 8 ¹ |
| Chronicon pascale 31 | Liturgie : griechische 57 |
| Cyprian 67 ³ 69 75 ¹ 77 ¹ | – römische 57 f. 76 f. |
| Didache 37 63 f. 70 76 80-82 85 85 ¹ | – syrische 58 77 f. |
| Didaskalie 58 | Methodios 39 45 ³ 47-50 63 66 ³ 69 76 |
| Diognetbrief 52-56 70 | Mischna 64 |
| Dionysios v. Korinth 70 | Oracula Sibyllina 75 ³ 85 ³ |
| Eirenaios 11 ¹ 24 31 37-39 68 70 | Origenes 26 ⁸ 41 f. 45 ³ 66 ¹ 69 71 |
| Epiphanius 45 ³ | Papias 45 72 ¹ |
| Epistola Apostolorum 39 59 f. 65 67 f. 72 76 | Paulus, 3. Korintherbrief 13 |
| Ephräm 78 | Pektoriosinschrift 70 |
| 4 (5) Esdras 35-37 | Polykarpos 70 |
| Eusebios v. Kaisareia 25-27 29-31 58 88 | Polykrates v. Ephesos 27 72 ¹ |
| Evangelium Veritatis 11 f. | Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos 8 ¹ 18 ¹ 20-23 |
| Gregorios v. Neo-Kaisareia 71 | 25 37 50 63 66 f. 74 75 ³ 84 88 |
| Hegesipp 67 | Ps.-Hippolyt, Osterhomilie 44 f. 57 66 ¹ |
| Hermas 70 | Ps.-Klemens, De virginitate 72 ² |
| Hieronymus 61 86 | Salomons Oden 67 ³ |
| Hilarius 45 ³ | Talmud u. Midrasch 34 |
| Hippolyt 11 ¹ 43-47 57 67 ³ 70 f. | Tertullian 39 45 58 60 f. 67 ³ 68 ¹² 72 ³ 75 85 |
| – Aegypt. Kirchenordnung = Parado- | Theodot, Excerpta 13 41 |
| sis 39 ⁴ 62 ¹ 64 f. 70 ⁸ 76 79 f. 85 | Valentinian(er) 11-13 38 41 |

Die zahlreichen Schriftstellen, die vorzugsweise S. 33 f. und S. 82-84 behandelt werden, kommen meist wieder bei den Kirchenvätertexten vor. Von einem eigenen Verzeichnis wurde abgesehen. Dasselbe gilt von Meliton, der überall erwähnt, jedoch eingehend S. 13-32 untersucht wird.

b) *Neue Autoren*

- Abel F. M. 56³
 Andriessen P. 52⁵ 55
 Audet J. P. 63¹ 64¹ 70³ 80 f. 82¹ 85²
 Bardenhewer O. 27² 35² 88¹
 Baumstark A. 79¹
 Bihlmeyer K. 54¹
 Blass-Debrunner 10
 Boismard M. E. 87
 Bonner C. 7 7² 15 24² 25 25² 29⁷ 44² 52
 Bonwetsch N. 48¹ 70⁸
 Botte B. 77¹ 79¹
 Boulenger A. 15¹
 Brightman F. E. 28²
 Budge E. A. W. 22¹ 23
 Casel O. 26 28² 31² 42⁵ 44⁴ 47⁵ 49³ 50⁴
 57 59¹ 61 76¹
 Cross F. L. 87
 Cullman O. 56¹
 De Bruyne Dom 35²
 Delehay H. 70¹ 71³
 Devreesse R. 26⁶ 27¹
 de Vries W. 78¹
 Dix G. 64² 66² 79²
 Dölger F. J. 45¹ 70⁷ 71
 Duchesne L. 27²
 Duensing H. 65⁶
 Elfers H. 64²
 Engberding H. 78¹
 Feltoe Ch. 71²
 Fessler Fr. 71
 Fischer J. A. 70²
 Frank H. 76¹ 77 f.
 Grabar A. 57
 Graffin F. 78¹
 Guéraud O. 26⁶
 Guerrier L. 67⁵
 Hanssens J. M. 64² 65¹
 Harnack Ad. 45¹ 71 88¹
 Heiming O. 77
 Hug 62¹
 Jordan H. 20 22
 Jungmann J. A. 79
 Knopf R. 7 7³
 Koch H. 72¹
 Koep L. 30²
 Kuhn K. G. 64¹
 Labourt M. J. 35²
 Lagrange M. J. 34¹
 Lefèvre M. 43¹
 Lietzmann H. 65² f.
 Lohse 7 7² 16 26 27² 28² 29⁸ 31² 59-61 65
 Marrou H. I. 52⁵ 54² 55¹ 56¹
 Martin Ch. 26
 Mau 62¹
 Meecham H. G. 53³ 55²
 Millet G. 57
 Mohrmann Chr. 77¹
 Müller Al. 45³ 46¹ 48¹
 Nautin P. 16 23¹ 24 26 31³ 44
 Nielsen J. M. 65⁴ 85¹
 Norden E. 15¹ 86¹
 Otto von, J. C. Th. 28¹ 3-5 29⁵
 Pellegrino M. 12¹
 Perler O. 15¹
 Peterson E. 20 22 25¹ 50 63¹ 75³
 Pijoan J. 57
 Plumpe J. C. 46¹ 48¹ 49¹ 67⁴ 69⁵
 Preisner H. 87
 Procksch O. 70¹
 Reicke Bo 82¹
 Riessler P. 35² 37¹
 Rucker Ign. 24¹
 Sagnard F. M. M. 11¹ 13¹
 Scherer J. 26⁶
 Schlier H. 13¹ 34
 Schmid J. 37²
 Schmidt C. 13² 59⁵ 65 67⁵
 Schneemelcher W. 23¹ 31³
 Schubert W. 13²
 Seston W. 57
 Stählin O. 40³ 75¹
 Steffes J. P. 11¹
 Strack-Billerbeck 34²⁻⁵ 35¹ 65⁵ 79¹
 Testuz M. 7 f. 10 14 26
 Vorgrimler H. 59⁴ 6
 Wajenberg I. 67⁵
 Weigand E. 57
 Weinelt H. 35²
 Wellesz E. J. 15
 Wenger A. 51 f.

IN DER GLEICHEN SAMMLUNG SIND ERSCHIEENEN

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung.
xii + 288 S. (1947). Fr. / DM 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium.
xii + 114 S. (1948). Fr. / DM 5.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).
vergriffen
- IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950).
vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii + 242 S. (1955). Fr. / DM 13.—
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle.
172 pages (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O. S. B. : Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.
xx + 188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).
vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).
Fr. / DM 10.—
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954).
épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P. : Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. x + 186 p. (1956). Fr. / DM 12.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap. : Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii + 194 p. (1958). Fr. / DM 13.—
- XIII. FRANZ FAESSLER O. S. B. : Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii + 242 S. (1958).
Fr. / DM 15.—
- XIV. IVO AUF DER MAUR O. S. B. : Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. xvi + 205 S. (1959).
Fr. / DM 15.—
- XV. OTHMAR PERLER : Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
Fr. / DM 8.50

Printed in Switzerland