

Harald Buchinger\*

# Die Auferstehungsbotschaft der Evangelien und das Grab Christi in griechischen Osterhomilien der frühen reichskirchlichen Zeit

Ostern ist in der Spätantike keineswegs einfach die Feier der Auferstehung Jesu, auch wenn es für die dominikale Feier am Sonntag – zum Unterschied von der als „eine Art Anti-Pascha“<sup>1</sup> an den jüdischen Termin gebundenen quartodezimanischen Feier am 14. Nisan – seit den frühesten Nachrichten konstitutiv ist, „dass an keinem anderen als dem Herrentag das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten begangen werde und dass wir an ihm allein die Lösung des Paschafastens beobachten (sc. das Fasten brechen)“.<sup>2</sup> In der Ostertheologie der ersten drei Jahrhunderte kommt der Auferstehung Christi erstaunlich geringe Bedeutung zu; besonders bemerkenswert ist, dass Bezüge auf die Osterperikopen der Evangelien, also die Erzählungen von der Auffindung des leeren Grabes und der Verkündigung der Auferstehung sowie von den Erscheinungen Jesu, in pascha-

---

\* In den Anmerkungen werden folgende Abkürzungen verwendet: CChr.SG = Corpus christianorum: series graeca; CPG = Clavis patrum graecorum; GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte; FC = Fontes christiani; GNO = Gregorii Nysseni opera; PG = Patrologiae cursus completus: series graeca; PO = Patrologia orientalis; SC = Sources chrétiennes; SO.S = Symbolae Osloenses: fasc(iculus) suppl(etionis); SPMed = Studia patristica Mediolanensia; TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

Dieser kleine Beitrag will einerseits das Interesse des Jubilars am spätantiken Palästina aufgreifen, andererseits indirekt thematisch an der Befassung seines Frühwerks mit dem Thema Auferstehung anknüpfen. Auch haben seine Forschung und seine Lehre und zum jüdischen Pesach meine Auseinandersetzung mit Feier und Theologie des christlichen Pascha wesentlich gefördert. Ad multos annos!

1 Die Formulierung stammt von G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe: Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle* (Leiden: Brill, 1989), 1, 192; 197.

2 Eusebius, *Hist. eccl.* (GCS 2/2, 488, 19–22 Schwartz), im Bericht über den Osterfeststreit des späteren zweiten Jahrhunderts. Zur altkirchlichen Feier und Theologie von Ostern vgl. Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, hg. R. Meßner und W. G. Schöpf, mit einem Beitrag v. Clemens Leonhard (Münster: LIT, 2003), für ein bibliographisches Aggiornamento Harald Buchinger, „Pascha,“ in *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. Georg Schöllgen u. a., Bd. 26 (Lfg. 208) (Stuttgart: Hiersemann, 2014), 1033–1077.

theologischen Texten dieser Frühzeit fast völlig fehlen.<sup>3</sup> Einzig Dionysius von Alexandrien († 264/5) erörtert ausführlich die verschiedenen Traditionen über den Ostermorgen, allerdings nur um hypermimetische Tendenzen in der Frage nach dem genauen Zeitpunkt des Fastenbrechens mit dem Hinweis darauf zurückzuweisen, dieses Ansinnen sei „misslich und trügerisch“, da man aus den Evangelien „nichts Genaueres über die Stunde erfährt, zu der er auferstand“.<sup>4</sup>

Erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beginnen sich Bezugnahmen auf österliche Evangelienperikopen in Osterpredigten zu häufen (wiewohl etliche Homilien weiterhin ohne sie auskommen); da die Entwicklung der Osterfeier von der einen Paschanacht zu einem entfalteten Osterfestkreis wahrscheinlich ursächlich mit der Identifikation und dem Ausbau der Heiligen Stätten Christi in Jerusalem und Umgebung zusammenhängt,<sup>5</sup> legt sich die Vermutung nahe, dass auch die gesteigerte Bedeutung der Erzählungen vom Leeren Grab und den Erscheinungen in Jerusalem von dem neuen liturgischen Stil inspiriert sein könnte,<sup>6</sup> wie er unter dem Einfluss der Pilgerspiritualität aufgekommen war und sich wohl auch durch heimkehrende Pilger in Ost und West verbreitet hat.

Im folgenden soll darum nach der Bedeutung der Auferstehung Christi, näherhin nach der Verwendung entsprechender Evangelienperikopen in einigen griechischen Osterpredigten gefragt werden, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ins vierte Jahrhundert zu datieren sind (wobei Osterhomilien aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts zu fehlen scheinen<sup>7</sup>). Es versteht sich von selbst, dass die Durchsicht einiger der prominentesten Dokumente dieser Schlüsselperiode der altkirchlichen Liturgie- und Theologiegeschichte beizeiten durch die Untersuchung weiterer Zeugnisse ergänzt werden muss;<sup>8</sup> im Übrigen

---

**3** Vgl. Harald Buchinger, „Die Bedeutung der Auferstehung für Termin, Gestalt und Gehalt der ältesten Osterfeier,“ in *„If Christ has not been raised ...“: The Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church*, hg. Joseph Verheyden (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, im Druck).

**4** Dionysius von Alexandrien, *Epistula 14, 1 Ad Basilidem* (Cambridge Patristic Texts 94 – 102, hier 95, 3 f. 9 f. Feltoe).

**5** Harald Buchinger, „Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemer Liturgie der Spätantike,“ in *Communio Sanctorum: Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, hg. Peter Gemeinhardt und Katharina Heyden (Berlin: de Gruyter, 2012), 283 – 323.

**6** Vgl. Anm. 29 zu Gregor von Nyssa. Ich danke Dr. Daniel Galadza (Wien) für zahlreiche anregende Gespräche zur hier erörterten Thematik.

**7** Mit Namen des früheren vierten Jahrhunderts sind ausschließlich einige der in Anm. 8f. genannten, allesamt problematischen Quellen verbunden.

**8** Neben etlichen Dubia und Spuria liegt einerseits der lateinische Westen, andererseits der nicht-griechische Osten außerhalb des Horizonts dieser Untersuchung. Von den griechischen Homilien

sind nicht alle Gegenden gleichermaßen gut dokumentiert: Während die Quellen für Kappadokien reichlich fließen und für das syrische Antiochien und sein Umfeld zumindest einzelne Homilien erhalten sind, stehen für Alexandrien und Ägypten aus dem Untersuchungszeitraum keine historisch zuverlässig einzuordnenden Osterpredigten zur Verfügung.<sup>9</sup> In Konstantinopel ist dagegen nur ein qualifizierter Negativbefund festzustellen. Aus Jerusalem schließlich sind Osterhomilien zwar erst aus dem 5. Jahrhundert überliefert;<sup>10</sup> durch die Schilderung der Pilgerin Egeria (381–384) ist aber die Bedeutung der Auferstehung und des Grabes

---

bleiben unter anderem die zu Unrecht Epiphanius zugeschriebenen Osterpredigten ausgeklammert: Die berühmte, sehr späte Karsamstagshomilie CPG 3768 (wohl Ende 7. Jahrhundert) und die in den Handschriften mehrheitlich – und ebenfalls zu Unrecht – unter dem Namen des Johannes Chrysostomus tradierte Osterhomilie CPG 3773 (zu deren Kerygma zwar die Auferstehung gehört, die aber nicht auf österliche Evangelienperikopen Bezug nimmt) liegen mit Sicherheit außerhalb des zeitlichen Horizonts dieser Untersuchung; schwieriger ist der Fall der Osterhomilie CPG 3769; deren erster Teil wirkt ebenfalls spät, insofern er auf entwickelte Topoi der Pascha- und Sakramententheologie zurückzublicken scheint. Trotz Rückgriffen auf das Motiv der Hadesfahrt ist er stark auferstehungszentriert, beginnt gleich mit einer markanten ἀνάστη-Anapher (PG 43, 465 A) und redet vom „Pascha der Auferstehung Christi“ (PG 43, 468 C); der zweite Teil (PG 43, 472–477) spricht dagegen ausführlich von verfolgten Brüdern, „was ein Hinweis auf die Datierung der Predigt noch ins 3. Jh. sein mag“: Hubertus R. Drobner, *Gregor von Nyssa: Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus* (Leiden: Brill, 1982), 184. Der widersprüchliche Befund muss hier allerdings schon deshalb nicht weiter erörtert werden, weil sich die Benutzung österlicher Evangelienperikopen auf eine beiläufige Anspielung auf den Gruß Christi an die salbentragenden Frauen (vgl. Mt 28,9) in einer langen, beschwörenden Aufzählung der Heilstaten Christi im Gebet des zweiten Teils um ein Ende der Verfolgung beschränkt, innerhalb derer der Auferstehung keine hervorgehobene Bedeutung zukommt.

**9** Ein möglicher Zusammenhang der Fragmente Petrus' I. von Alexandrien († 311) *De resurrectione* (CPG 1638), die auf verschiedene österliche Evangelienperikopen zurückgreifen, mit der Osterfeier ist unklar. Die unter anderem unter dem Namen von Melito, Alexander und Athanasius überlieferte Homilie *De anima et corpore deque passione Domini* (CPG 2004), in der diese Bibelstellen freilich keine Rolle spielen, bleibt hier genauso unberücksichtigt wie die passionszentrierten, in der Literatur- und Liturgiegeschichte der Osterfeier nicht eindeutig einzuordnenden pseudo-athanasianischen Homilien CPG 2184 und 2247, in denen derselbe Negativbefund festzustellen ist. Aus einer „Rede“ Petrus' II. († 380) „auf das Pascha über die Übereinstimmung der Evangelisten“ (CPG 2517) sind Fragmente erhalten, die nur ganz pauschal auf die Erscheinungen an Petrus und Maria Magdalena anspielen.

**10** Von Hesychius († nach 451) sind zwei Osterpredigten überliefert (CPG 6567 und 6568). Deren erste, *Sermo 3*, 5f. (Subsidia Hagiographica 59/1, 94 Aubineau), die angesichts ihrer Befassung mit Passion und Kreuz vielleicht in der Paschavigil gehalten wurde, widmet sich zwar unter anderem der Auferstehung Christi, der auch „die Herde Adams auferweckt hat“ (*Serm.* 3, 4 [ebd. 94, 2]), benützt aber keine österliche Evangelienperikope. Die zweite, *Serm.* 4 (ebd. 112–116), ist dem Ostersonntag zugeordnet und dementsprechend vom Anfang bis zum Ende von der Proklamation der Auferstehung geprägt und bezieht sich bei deren Entfaltung auf verschiedene Evangelien.

Christi als deren monumentaler Gedenkstätte nicht nur für die Entfaltung der Osterliturgie hinreichend dokumentiert.<sup>11</sup>

## 1 Kappadokien

Die Entwicklung des Osterfestkreises im spätantiken Kappadokien wird durch relativ zahlreiche Predigten dokumentiert, die freilich gelegentlich Fragen der Authentizität und liturgiehistorischen Interpretation aufwerfen.<sup>12</sup> Während Gregor von Nazianz eindeutig die Verselbständigung des Ostersonntags gegenüber einer am Samstagabend gefeierten Paschavigil kennt, predigt Gregor von Nyssa in einer Vollvigil, die in den Ostermorgen mündet. Die Amphilochius von Iconium zugeschriebene Karsamstagshomilie kann ebenfalls einer antizipierten Paschavigil zugerechnet werden; eine weitere Osterpredigt gehört zwar auch zu einer Osternachtfeier, deren Zeitansatz freilich genauso unklar bleibt wie die Verfasserschaft der Homilie. Auch wenn Ostern bei allen diesen Autoren deutlich als Fest der Auferstehung akzentuiert wird, beziehen sich beileibe nicht alle Predigten auf österliche Evangelienperikopen.<sup>13</sup> Einige Predigten aktualisieren die biblischen Erzählungen am Ostertag allerdings auf bemerkenswerte, inhaltlich und formal höchst innovative Weise und dokumentieren einen signifikanten Wandel der liturgischen Osterfrömmigkeit in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Umso beachtlicher ist es angesichts dessen, dass sich nach dem Zeugnis des Basilius von Seleukia († 468) um die Mitte des fünften Jahrhunderts zumindest im isaurischen Seleukia in Kleinasien keine dieser Perikopen, sondern Joh 1 als Lesung am Vormittag des Ostersonntags etablieren sollte.<sup>14</sup>

---

**11** Zur Bedeutung der Anastasis in und nach der Paschavigil vgl. *Peregrinatio* 38 (FC 20, 278 Röwekamp, Franceschini, Weber).

**12** Nach der liturgiehistorisch teilweise unbefriedigenden Dissertation von Jill Burnett Comings, *Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (321 – 430)* (New York: Peter Lang, 2005), 19 – 59, vgl. Harald Buchinger, „The Easter Cycle in Late Antique Cappadocia: Revisiting some well-known witnesses,“ *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3a serie 11 (2014): 45 – 77.

**13** Die sehr untypische *Homilia 14 In ebriosos* (CPG 2858), die Basilius von Cäsarea († 378) am Abend eines Ostersonntags oder in dessen unmittelbarer Folge gehalten hat, ist hier nicht weiter von Bedeutung; es handelt sich dabei nämlich nicht um eine Festpredigt, sondern eine moralische Ermahnung angesichts von Feierpraktiken, die der Bischof als exzessiv tadelt. Immerhin macht er nebenbei trotzdem deutlich, dass der Ostersonntag dem „Gedächtnis der Auferstehung“, aber auch der Erwartung von Wiederkunft und Gericht gewidmet ist (PG 31, 445 B–C). Narrative Osterperikopen spielen in der Homilie keine Rolle.

**14** *Oratio* 49, 2 (SC 187, 208 – 212 Aubineau; CPG 6664).

## 1.1 Gregor von Nazianz

Gregor von Nazianz († um 390) ist einer der ersten Zeugen für die Verselbständigung des Ostersonntags gegenüber der in seiner Gemeinde offenbar bereits zum Vortag gerechneten Osternachtfeier und damit für die Ausbildung einer Ostertheologie, in der die Auferstehung relativ eigenständige Bedeutung gewinnt. Schon seine erste Predigt aus dem Jahr 362 (CPG 3010 [1]) profiliert den „Auferstehungstag“<sup>15</sup> als das liturgische „Heute“ gegenüber der als „Gestern“ angesprochenen Vigilfeier, als deren Inhalt das ägyptische Pascha von Ex 12 sowie Kreuz, Tod und Begräbnis Christi genannt werden;<sup>16</sup> auf österliche Evangelienperikopen kommt sie allerdings nicht zu sprechen.

Anders Gregors zweite, ungleich längere Osterhomilie (CPG 3010 [45]), die nach 381 entstanden ist und der letzten Lebensphase des alternden Predigers zugehört: Mit der Erörterung der Etymologie des Wortes Pascha, ausführlichen typologischen Erklärungen des Pesachgesetzes Ex 12, einer Einheitsschau des Christusereignisses sowie einer mit traditionellen biblischen Motiven orchestrierten Darstellung des Descensus und Ascensus Christi greift die Predigt zwar ausgiebig auf Topoi traditioneller Paschatheologie zurück und illustriert damit, dass der Ostersonntag nach seiner Loslösung von der Paschavigil zunächst gewissermaßen ein homiletisches Vakuum darstellte. Gegen Ende der Predigt fordert Gregor allerdings auch detailliert dazu auf, sich mit allen möglichen Personen der biblischen Passions- und Ostererzählungen zu identifizieren, wobei er auf charakteristische Elemente aller vier Evangelien anspielt:

Wenn du Simon von Cyrene bist, trag das Kreuz (vgl. Mk 15,20 parr) und folge nach. Wenn du wie ein Räuber mitgekreuzigt wurdest (vgl. Mt 27,44 par), erkenne Gott an wie ein Verständiger: Wenn jener um deinet- und deiner Sünden willen unter die Gesetzlosen gerechnet wurde (Lk 22,37; vgl. Jes 53,12), werde du um seinetwillen gesetzesgemäß. Bete den an, der deinetwegen aufgehängt wurde, und als Aufgehängter (vgl. Lk 23,39) gewinne dir etwas durch das Übel: Kauf dir durch den Tod das Heil; geh mit Jesus ins Paradies (vgl. Lk 23,42) um zu lernen, von wo du herausgefallen bist. Betrachte die Schönheit dort; den Murrer (vgl. Lk 23,29) lass mit der Lästerung draußen sterben. Und wenn du Joseph von Arimathäa bist, erbitte den Leib (vgl. Mk 15,43 parr) von dem, der ihn gekreuzigt hat; dein werde das, was die Welt gereinigt hat. Und wenn du Nikodemus bist, der nächtliche Gottesfürchtige, begrab ihn mit Salbölen (vgl. Joh 19,39f.). Und wenn du die eine Maria bist, und wenn du die andere Maria bist, und wenn (du) Salome (vgl. Mk 16,1 parr) und wenn (du) Johanna (bist) (vgl. Lk 24,10), weine am Morgen (vgl. Joh 20,11.1). Sieh zuerst, dass der Stein weggenommen ist (vgl. Joh 20,1), finde auch die Engel (vgl. Lk 24,3) und Jesus selbst (vgl. Mt

<sup>15</sup> So die pointierte Eröffnung von *Oratio* 1, 1 (SC 247, 72 Bernardi): ἀναστάσεως ἡμέρα. Neben SC 247 vgl. zur Predigt Manel Nin, „Discorso I sulla Pasqua di San Gregorio di Nazianzo,“ *Ecclesia Orans* 16 (1999): 29–35.

<sup>16</sup> *Oratio* 1, 1–3 (SC 247, 74–76).

28,9 par; Joh 20,14). Sag etwas; höre eine Stimme. Wenn du hörst: „Rühre mich nicht an“ (Joh 20,17), stell dich weit weg, verehere den Logos (vgl. Mt 20,9), aber sei nicht traurig. Er weiß nämlich, wem er zuerst erschien (vgl. Mk 16,9? 1 Kor 15,5 – 8?). Feiere erneut (ἐγκαίνισον) die Auferstehung! Eile Eva zu Hilfe, die als erste gefallen ist (und) die die erste war, um Christus zu grüßen und den Jüngern kundzutun (Mt 28,7f. 10 parr; v. a. Joh 20,17f.). Werde Petrus und Johannes; beeile dich zum Grab, indem du um die Wette und gemeinsam läufst (vgl. Joh 20,3f.) und den schönen Wettstreit streitest. Und wenn du in der Geschwindigkeit einen Vorsprung gewinnst, siege mit Eifer, indem du dich nicht ins Grab vorneigst, sondern dich hineinbegibst (vgl. Joh 20,5f.). Und wenn du wie Thomas abwesend bist, während die Jünger versammelt sind, denen Christus erscheint, sei nicht ungläubig, wenn du siehst; und wenn du ungläubig bist, glaube denen, die es sagen; und wenn du auch denen nicht glaubst, glaube den Malen der Nägel (vgl. Joh 20,24 – 29).<sup>17</sup>

Die Zusammenschau von Kreuzigung, Begräbnis und Ostertag entspricht vermutlich einer Osterfeier, die zwar schon einen eigenen Ostersonntag ausgebildet hat, das Leidensgedächtnis aber noch nicht nach Jerusalemer Vorbild auf mehrere Tage der vorausgehenden Woche verteilt hat. Trotzdem evoziert der Prediger mit den verschiedenen Personen und Episoden der Evangelien indirekt auch deren Stätten; dieser Zusammenhang wird später noch deutlicher. Am Schluss der Predigt kommt Gregor nämlich noch einmal auf die Ereignisse bei der Kreuzigung Jesu zurück: Verdunkelung der Sonne (Mk 15,33 parr), Zerreißen des Vorhangs (Mk 15,38 parr), Fließen von Blut und Wasser aus der Seite (Joh 19,34), Erdbeben und Zersprengen von Felsen sowie Auferstehung von Toten (Mt 27,51–53);<sup>18</sup> dass diese „Wunder“ als „Zeichen beim Grab/Begräbnis (ἐπὶ τῷ τάφῳ)“ bezeichnet werden,<sup>19</sup> steht in Spannung zum biblischen Befund, ist darum bemerkenswert und verlangt nach einer Deutung: Das im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts längst ins Zentrum des frommen Interesses getretene Monument des Grabes (τάφος) Jesu gewinnt offenbar auch außerhalb Jerusalems eine zuvor unbekannte Prominenz.

## 1.2 Gregor von Nyssa

Ebenfalls in Kappadokien predigt Gregor von Nyssa († nach 386) im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts wiederholt zum Osterfest. Eine vielleicht 379 oder eher 382 zu datierende Osterpredigt (CPG 3174: *In sanctum pascha, vulgo: In Christi resurrectionem* 3) ist jedenfalls dem Ostersonntag zuzuweisen, verrät aber nichts über dessen Verhältnis zur Paschavigil und gibt auch sonst keine Hinweise zum liturgischen Kontext (außer der Verwendung von Ps 116 [117] und möglicherweise

<sup>17</sup> *Oratio* 45, 24 (PG 36, 656 C–657 A).

<sup>18</sup> *Oratio* 45, 29 (PG 36, 661 D).

<sup>19</sup> *Oratio* 45, 29 (PG 36, 664 A).

auch Ps 117 [118]; die Predigt erwähnt allerdings lebensweltliche Festbräuche); die vermutlich später gehaltene, von Hubertus R. Drobner nach 386 angesetzte Homilie „Über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Christi“ (CPG 3175: *De tridui ... spatio, vulgo: In Christi resurrectionem* 1) gehört eindeutig zu einer in den Morgen mündenden Vollvigil, enthält aufschlussreiche liturgische Informationen und hat mit der kurzen Predigt „Auf das heilige und heilsame Pascha“ (CPG 3176: *In sanctum et salutare pascha, vulgo: In Christi resurrectionem* 4) einen kurzen Epilog, der wohl derselben Feier zuzuordnen ist.<sup>20</sup>

Die erstere Ostersonntagspredigt bietet für die Frage nach der Bedeutung der Auferstehung einen geradezu paradoxen Befund: Sie feiert zwar im ersten Teil, dass „Christus heute auferstand“;<sup>21</sup> die „Frage“ des zweiten Hauptteils und der „eigentliche und entsprechende Gegenstand des gegenwärtigen Festes“ (ζήτημα καὶ τῆς παρούσης ἑορτῆς ἢ ὑπόθεσις οἰκεία καὶ συγγενής)<sup>22</sup> ist freilich die „künftige und allgemeine Auferstehung“,<sup>23</sup> deren Glaubwürdigkeit der Bischof gegenüber möglichen Zweifeln mit philosophischen und biblischen Argumenten verteidigt.<sup>24</sup> Die Auferstehung Christi tritt hinter diesem Problem völlig in den Hintergrund, und von den neutestamentlichen Osterperikopen ist in der gesamten Predigt überhaupt nicht die Rede.

Die insgesamt stärker aus traditioneller Paschatheologie gespeiste Homilie „Über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Christi“ (*De tridui ... spatio*) befasst sich unter anderem mit der exegetischen Frage, wie die vom Neuen Testament mehrfach als drei Tage bezeichnete Frist zwischen dem Tod Jesu am Freitag und seiner Auferstehung am Sonntag (vgl. u. a. Mt 12,40, aber auch Mk 8,31 par etc.) zu berechnen sei; dieses Problem ist nicht mit der Ausbildung eines liturgischen „Triduums“ von Leiden, Tod und Auferstehung Christi zu verwechseln und setzt darum auch nicht notwendig eine mimetische Feier der Passion an den

---

**20** Vgl. Andreas Spira und Christoph Klock, Hgg., *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary; Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England; 11–15 September, 1978* (Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation, 1981); Drobner, *Gregor von Nyssa: Die drei Tage*, die Übersetzung wird im folgenden für die Wiedergabe wörtlicher Zitate frei benutzt; Jochen Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa: Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002), v. a. 48–79.

**21** Prononciert am Beginn des ersten Hauptteils: GNO 9, 247, 26 Gebhardt: Χριστὸς τοῖνυν ἀνέστη σήμερον.

**22** GNO 9, 253, 14f.; vgl. schon 247, 11f.

**23** So auch der Zusatz zum Titel in einer Handschrift: GNO 9, 245, Apparat.

**24** J. C. M. van Winden, „In defence of the Resurrection (In sanctum Pascha p. 253.19–270.7),“ in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa* (wie Anm. 20), 101–121.

Tagen vor Ostern voraus.<sup>25</sup> Schon zur Erörterung der exegetischen Frage diskutiert Gregor die Angaben vor allem von Mt 28,1 (mit Anspielung auch auf Mk 16,2),<sup>26</sup> der Epilog führt dann mit Anspielungen auf die verschiedenen Evangelien wiederholt ans Grab Christi, ruft das Auditorium auf, sich den Protagonisten der biblischen Erzählungen anzuschließen und gibt einzelnen Motiven mit einer sakramentalen Deutung eine anspruchsvolle Aktualisierung. Nach Ausführungen über das Kreuz leitet der Prediger den Schlussteil der Predigt zunächst mit der Aufforderung ein: „Lasst uns nicht jenen vornehmen Ratsherrn, Joseph von Arimathäa (vgl. Mk 15,43), schweigend übergehen, der als Gabe jenen unbefleckten und heiligen Leib nahm, ihn in ein reines Leinentuch wickelte und in ein reines Grab legte (vgl. Mt 27,59f.).“ Die Interpolation der kultischen Kategorien von Unbeflecktheit, Heiligkeit und Reinheit in die biblischen Anspielungen bereitet die sakramentale Allegorese vor, in der Gregor die Grablegung des Leibes Jesu mit der eucharistischen Kommunion identifiziert: „Das Werk jenes vornehmen Rats herrn soll uns Gesetz sein, dass auch wir ähnlich beraten sind, wenn wir jene Gabe des Leibes nehmen, sie nicht mit dem beschmutzten Leinentuch des Gewissens zu uns zu nehmen und nicht mit dem Geruch von Totengebeinen und jeder Unreinheit ins Grab unseres Herzens zu legen.“<sup>27</sup> Mit dem anbrechenden Ostermorgen kommt Gregor in zahlreichen auf die Evangelien anspielenden Formulierungen auf die Auferstehung zu sprechen und versetzt sich und sein Auditorium unmittelbar ins biblische Geschehen: „Aber mitten in meiner Rede spüre ich, wie ich vom leuchtenden Gewand des Engels überstrahlt bin (vgl. Mt 28,2f.), und erbeben lässt mir das Herz vor Lust jenes süße Erdbeben, das den schweren Stein des menschlichen Grabes wegwälzt (vgl. Mt 28,2), durch das allen die Tür der Auferstehung geöffnet wird.“<sup>28</sup> Hinter der signifikanten Veränderung der Anspielung auf die „Tür des Grabes“ von Mk 16,3 zur „Tür der Auferstehung (ἀνάστασις)“, die nicht nur den Frauen der biblischen Erzählung, sondern „allen geöffnet wird“, vermuten die Kommentatoren der Predigt die liturgische Realität der Türen der Anastasis-Kirche in Jerusalem,<sup>29</sup> deren rituelle Öffnung die zeitge-

25 Harald Buchinger, „Was there ever a liturgical Triduum in antiquity? Theological idea and liturgical reality,“ *Ecclesia Orans* 27 (2010): 257–270.

26 GNO 9, 289, 5–19 Gebhardt.

27 GNO 9, 303, 12–304, 3.

28 GNO 9, 304, 5–9.

29 So als erster Andreas Spira, „Der Descensus ad inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De tridui spatio,“ in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa* (wie Anm. 20), 195–261 [mit deutscher Übersetzung, die hier ebenfalls benutzt wird], hier 249, Anm. 38: „Ob sich Gregor hier an die ihm von seiner Jerusalemer Reise (vgl. *Ep.* II 12–15) her bekannte ‚Öffnung der Anastasis‘ (-Kirche) in diesem liturgischen Moment (vgl. *Peregr. Aeth.* 38. 43 et passim) erinnert? – Doch verwendet er den Ausdruck auch sonst (z. B. *De perf.* 204, 4).“



nössische Pilgerin Egeria (381–384) zumindest für den wöchentlichen Gedenktag der Auferstehung erwähnt.<sup>30</sup>

Die Peroratio wechselt in den Hortativ der ersten Person plural und fordert das Auditorium auf, sich passend zu Zeit und Ort direkt in die biblische Erzählung zu begeben:

Laufen (vgl. Mt 28,8? Joh 20,2,4?) auch wir zur Schau des unerhörten Schauspiels (denn der Sabbat ist schon vorüber [vgl. Mk 16,1]); kommen wir nicht nach den Frauen zur Begegnung (vgl. Mt 28,9)! Auch in unseren Händen seien die Spezereien (vgl. Lk 24,2): der Glaube und das Gewissen; das ist nämlich der Wohlgeruch Christi (vgl. 2 Kor 2,15). Suchen wir nicht den Lebenden bei den Toten (vgl. Lk 24,5); denn den, der ihn so sucht, weist der Herr zurück, indem er sagt: „Rühre mich nicht an,“ aber wenn „ich zu meinem Vater aufsteige,“ dann kannst du mich berühren (Joh 20,17).<sup>31</sup>

Nach einer christologisch-soteriologischen Vertiefung des Motivs der Erhöhung Christi und durch ihn des Menschen stellt der letzte Gedanke das alttestamentliche Pascha der neutestamentlichen Realität gegenüber, in der abschließend wiederum verschiedene Motive österlicher Evangelienperikopen eine kühne sakramentale Aktualisierung in der metaphorischen Aufforderung erfahren, sich zur Eucharistie zu begeben, in welche die Paschavigilfeier offenbar am Ostermorgen mündete:

Aber weil das ungesäuerte Brot vor dem Pascha als Zukost die Bitterkeit hat (vgl. Ex 12,8), lasst uns sehen, mit welcher Süße das Brot nach der Auferstehung gesüßt wird: Du siehst, während Petrus fischt (vgl. Joh 21,3) in den Händen des Herrn Brot (vgl. Joh 21,13) und Honigwabe (Lk 24,42); erkenne, wozu dir die Bitterkeit des Lebens verwandelt wird. Daher lasst nun auch uns vom Fischzug der Worte auf(er)stehen<sup>32</sup> und schon zum Brot hinlaufen, das die Wabe der guten Hoffnung versüßt in Jesus Christus, unserem Herrn ...<sup>33</sup>

Die solcherart erschlossene Osterliturgie ist für Gregor keineswegs bloß virtuell in der Imagination der Verkündigung, sondern auch rituell in der sakramentalen Feier Vergegenwärtigung der biblischen Erzählung – selbst wenn dahinter nicht auch noch, wie durchaus zu vermuten ist, die eigene Anschauung der Heiligen Stätten stehen sollte.

**30** Nach Egeria, *Peregrinatio* 38, 1f. (FC 20, 278) werden zwar die Neophyten in der Paschavigil nach der Taufe zur Anastasis geführt, wie man auch generell nach Ende der Vigilien in der großen Kirche „sofort mit Hymnen in die Anastasis geht“; von einer rituellen Öffnung der Türen ist aber nur vor der mimetisch als wöchentliche Verkündigung der Auferstehung gestalteten Sonntagsvigil in *Peregrinatio* 24, 8f. (FC 20, 232, 1f. 4f.) ausdrücklich die Rede.

**31** GNO 9, 304, 10–17.

**32** ἀναστάντες ist hier zweifellos doppeldeutig gebraucht.

**33** GNO 9, 306, 1–8.

Die kurze, von den Kommentatoren als Epilog zur selben Osterfeier verstandene Homilie „Auf das heilige und heilsame Pascha“ (*In sanctum et salutare pascha*) bietet dagegen eine Synthese von Feier und Theologie des Pascha, die ohne jede Anspielung auf österliche Evangelienperikopen und sogar ohne jeden wörtlichen Hinweis auf die Auferstehung auskommt.

### 1.3 (Pseudo-) Amphilochius von Iconium

Ins historische und theologische Umfeld der Großen Kappadokier gehören unabhängig von ihrer umstrittenen Authentizität zwei Amphilochius von Iconium († 398/404) zugeschriebene Predigten:<sup>34</sup> Eine von der Mehrheit der Forscher für ein Werk des Bischofs von Iconium gehaltene (und in diesem Fall nach 371/2 zu datierende) Homilie auf den Karsamstag (*In diem sabbati sancti*; CPG 3235) gehört angesichts ihres Rückgriffs auf Inhalte und Formen älterer Paschahomiletik vielleicht zu einer am Samstag antizipierten Paschavigil und damit zu einer Feiersituation, in der – wie im zeitgenössischen Nazianz – die Osternachtfeier schon zum Karsamstag gerechnet wurde, demgegenüber sich der Ostersonntag bereits verselbständigt hatte, auch wenn damit nicht notwendig auch eine mimetische Entfaltung des Passionsgedächtnisses auf die vorausgehenden Tage einhergegangen sein musste.<sup>35</sup> Schon am Karsamstag, während Christus „bei den Toten unten“ den Descensus vollzieht, „tanzen wir auf der

---

**34** Unberücksichtigt bleibt die mutmaßlich späte Osterhomilie CPG 3251/5098, die handschriftlich nicht nur Amphilochius von Iconium und Johannes Chrysostomus, sondern auch Philotheus von Konstantinopel zugeschrieben wird; auch wenn die Auferstehung zu ihrem wiederholt artikulierten Kerygma gehört, fehlt doch jeder Bezug zu einer österlichen Evangelienperikope.

**35** Nach Hubertus R. Drobner, „Die Karsamstagspredigt des Amphilochius von Ikonium (CPG II 3235): Einleitung, rhetorische Textanalyse und Übersetzung,“ in *Greek and Latin Studies in Memory of Caius Fabricius*, hg. Sven-Tage Teodorsson (Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1990), 1 – 23 [dessen Übersetzung hier frei benutzt wird], J. H. Barkhuizen, „Amphilochius of Iconium, *Homily 5*: ‚On Holy Sabbath‘; Translation and Commentary,“ *Acta Classica* 46 (2003): 49 – 69, und der Einleitung von Michel Bonnet und Sever J. Voicu in SC 552 vgl. Buchinger, „Easter Cycle“: Der Prediger situiert das „Heute“ von Begräbnis und Hadesfahrt Christi am Samstag zwar zwischen dem „Gestern“ der Passion (*Oratio* 5, 1 [CChr.SG 3, 133 f. Datema]) und der Erwartung der Auferstehung am „dritten Tag“ (*Oratio* 5, 3 [CChr.SG 3, 135, 59]), spricht dazwischen aber auch im narrativen Präsens von der Passion (*Oratio* 5, 2 [CChr.SG 3, 134, 30 – 37]). Das „Gestern“ der Passion kann sich also auf den anamnetischen Inhalt der Osterfeier – u. a. die Passion Christi – beziehen und muss nicht unbedingt auf eine mimetische Karfreitagsfeier nach Jerusalemer Vorbild schließen lassen. Die Frage ist hier freilich nicht weiter von Bedeutung. Eine ausführlichere Diskussion ist von Martin Kaiser im Rahmen eines durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsprojekts über die Amphilochius von Iconium zugeschriebenen Festhymnen an der Universität Regensburg zu erwarten.

Erde, während wir uns die Auferstehung vorstellen“; denn „freiwillig wird er nun festgehalten; nach diesem Tag, nachdem er den Hades ausraubte, steht er auf.“<sup>36</sup> Die anschließende Invektive gegen den rhetorisch als anwesend im kollektiven Singular angeredeten „Juden“ polemisiert vor allem gegen die Bewachung und Versiegelung des Grabes (vgl. Mt 27,66) „aus Furcht vor der Auferstehung“;<sup>37</sup> „mit Waffen wird eine Auferstehung nicht verhindert, sie wird nicht durch die Siegel behindert.“<sup>38</sup> Erst die Peroratio wendet sich wieder an das Auditorium: „Wir aber wollen mit denen um die gläubige Maria sprechen, indem wir uns mit unserem Denkvermögen das Grab des Erlösers vorstellen: ‚Sie haben unseren Herren weggenommen, und wir wissen nicht, was sie mit ihm gemacht haben‘ (vgl. Joh 20,13).“ Wie Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa führt der Prediger die Gläubigen virtuell ans Grab Christi und fordert sie auf, sich mit der prominentesten Protagonistin der Osterevangelien zu identifizieren.

Mehrheitlich abgesprochen wird Amphilochius eine handschriftlich auch unter dem Namen des Johannes Chrysostomus überlieferte und in armenischer und georgischer Übersetzung Epiphanius von Salamis zugeschriebene Predigt „Über die Neuerleuchteten und auf die Auferstehung unseres Erlösers Jesus Christus“ (*De recens baptizatis et in resurrectionem*; CPG 3238); Sever J. Voicu weist sie einem von den Kappadokiern beeinflussten Autor der Zeit zwischen 381 und 431 zu, dessen Wirken allerdings auch zum Beispiel in Konstantinopel denkbar wäre.<sup>39</sup> Die Homilie, die auf die Taufe der Osternacht zurück- und auf die eucharistische Kommunion vorausblickt, verbindet alte und neue Topoi der Paschatheologie; die Auferstehung gehört selbstverständlich, wenn auch nicht besonders prominent dazu: „Nun ist die Trauer der Toten davongelaufen, der Glanz der Auferstehung dagegen gekommen.“<sup>40</sup> Hinweise auf österliche Evangelienperikopen sucht man in der Predigt jedoch vergeblich.

## 2 Antiochien und Umgebung

Obleich keine einzige Osterhomilie mit Sicherheit im Antiochien des vierten Jahrhunderts zu situieren ist, existieren neben einer vermutlich dort gehaltenen Predigt des Johannes Chrysostomus mehrere Dokumente, die möglicherweise Theologie und Feier von Ostern im Umfeld der syrischen Metropole erhellen, auch wenn ihre Provenienz zum Teil unsicher ist. Bezüge auf österliche Evangelienperikopen sind al-

---

<sup>36</sup> *Oratio* 5, 1 (CChr.SG 3, 133, 5. 16f.).

<sup>37</sup> *Oratio* 5, 2 (CChr.SG 3, 134f, 45f. 58).

<sup>38</sup> *Oratio* 5, 3 (CChr.SG 3, 136, 70f.).

<sup>39</sup> Zuletzt vgl. SC 553, 92, mit Bibliographie der älteren Beiträge.

<sup>40</sup> *Oratio* 7, 3 (CChr.SG 3, 156, 46f.).

lerdings nicht festzustellen, obwohl zumindest eine Osterpredigt des Johannes Chrysostomus wahrscheinlich der Paschavigil entstammt; im Gegenzug ist freilich auch die nicht-mimetische Perikope Joh 1 als Lesung des Ostertages für Antiochien erst durch Festhomilien des Severus († 538; CPG 7035) bezeugt.<sup>41</sup>

## 2.1 Johannes Chrysostomus

Möglicherweise, wenn auch keineswegs sicher in Antiochien gehalten und in diesem Falle zwischen 387 und 398 zu datieren ist die einzige sicher authentische Osterpredigt des Johannes Chrysostomus († 407) „Gegen die Trunkenen und über die Auferstehung“ (*Adversus ebriosos et de Resurrectione Christi*; CPG 4341). Da sie auf die Taufe zurückblickt und von der „vergangenen Nacht“ spricht, in der „Christus auferstand“,<sup>42</sup> ist sie vermutlich am Ostermorgen gegen Ende einer österlichen Vollvigil anzusetzen (auch wenn nicht mit absoluter Sicherheit auszuschließen ist, dass der Prediger auch auf eine antizipierte Vigilfeier zurückblicken könnte<sup>43</sup>). Ostern ist jedenfalls „das größte und glänzende Fest, an dem der Herr auferstand; auferstanden ist nämlich der Herr und hat den Erdkreis mit sich auferweckt.“<sup>44</sup> Chrysostomus betrachtet die Auferstehung Christi also nicht isoliert und um ihrer selbst willen, sondern im Blick auf jene der Menschen, die Chrysostomus näherhin als doppelte Auferstehung entfaltet: eine in Anspielung auf Röm 6,4 und Kol 2,12; 3,1 „in der Taufe ... Diese eine Auferstehung ist die Befreiung von Sünden, eine zweite Auferstehung aber jene des Leibes.“<sup>45</sup> Neben der Auferstehung Christi geht es dem Prediger also einerseits um die sakramentale Aktualisierung in der Taufe, andererseits um die eschatologische Auferstehung. Österliche Evangelienperikopen sind für die Theologie der Predigt nicht von Bedeutung.

Eine thematische Predigt des Chrysostomus über die Auferstehung (CPG 4340) gehört nicht zum Osterfest und befasst sich im Übrigen ebenfalls nicht mit entsprechenden Evangelienperikopen.

---

**41** *Homilia* 23 (PO 37/1 = 171, 114–132 Brière/Graffin); *Homilia* 43 (PO 36/1 = 167, 74–94 Brière/Graffin).

**42** *Res. Chr.* 4 (SC 561, 214, 46 Rambault): „Vorgestern wurde Christus gekreuzigt, aber in der vergangenen Nacht ist er auferstanden“. Der Edition von Nathalie Rambault ist eine ausgezeichnete Einleitung vorangestellt.

**43** Der Rückschluss von der in *Const. App.* 5, 18f. (SC 329, 270–272 Metzger) angeordneten Vollvigil auf das Antiochien des Chrysostomus ist aus historischen und methodischen Gründen nicht unbedingt zulässig.

**44** *Res. Chr.* 3 (SC 561, 82–84).

**45** *Res. Chr.* 4 (SC 561, 212–214; hier 212, 30–33).

## 2.2 Apollinaris von Laodicäa (Pseudo-Chrysostomus)

In den drei von Enrico Cattaneo Apollinaris von Laodicäa († vor 392) zugeschriebenen und zwischen 350 und 360 datierten pseudochrysostomischen Paschahomilien (CPG 4606–4608),<sup>46</sup> die trotz Anspielungen auf die Initiationssakramente Taufe und Eucharistie keinem spezifischen liturgischen Kontext zugewiesen werden können,<sup>47</sup> spielt die Auferstehung keine Rolle; Hinweise auf entsprechende Evangelienperikopen fehlen völlig. Liegt das an der mutmaßlich relativ frühen Datierung in eine Epoche, in der die Auferstehung noch kein selbstständiger Inhalt der christlichen Paschatheologie war, oder daran, dass eine unmittelbare Verbindung der Predigtserie mit dem Osterfest nicht gesichert ist?

## 3 Predigten unsicherer Provenienz

### 3.1 Pseudo-Macarius/Simeon

Im zu Unrecht Macarius dem Ägypter zugeschriebenen Homiliencorpus (CPG 2412), dessen tatsächliche Herkunft am Ende des vierten oder am Anfang des fünften Jahrhunderts im Hinterland Antiochiens, in Mesopotamien oder Kleinasien zu suchen ist,<sup>48</sup> findet sich eine Predigt, deren Anfang auf das Kreuz und die – gleichwohl nicht mit diesem Namen bezeichnete – Hadesfahrt sowie den Sieg Christi zurückschaut und mit einem Ausblick auf die Auferstehung schließt. Auch wenn sie deshalb noch keineswegs als Osterhomilie zu identifizieren ist, bezieht sie sich wiederholt einerseits auf die johanneische Maria Magdalena, die, nachdem sie schon „beim gekreuzigten Herrn gestanden war“ (vgl. Joh 19,25), zunächst vor dem Grab weinte (Joh 20,11) und dann „den Herrn sah“ (Joh 20,14), andererseits auf das Wegwälzen des Steines vom Grab (vgl. Mt 28,2 parr).<sup>49</sup> Zur Aktualisierung wendet der Prediger das im Aorist erzählte biblische Geschehen jeweils in

<sup>46</sup> Enrico Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée: Attribution et étude théologique* (Paris: Beauchesne, 1981).

<sup>47</sup> Sollte es sich um eine tatsächlich in Folge gehaltene Serie handeln, würde das die Verortung in der Osterfeier zusätzlich erschweren, wenn man nicht an eine mystagogisch motivierte Predigtreihe denken wollte.

<sup>48</sup> Vgl. zuletzt die Einleitungen von Klaus Fitschen, *Pseudo-Makarios: Reden und Briefe* (Stuttgart: Hiersemann, 2000) und Martin Illert, *Pseudo-Makarios: Predigten; Aus den Sammlungen C und H* (Stuttgart: Hiersemann, 2013).

<sup>49</sup> *Homilia* 3/3, 1 (TU 72 = 5/17, 12, 15 f.; 13, 1 f. Klostermann/Berthold). Die Rückbezüge auf das τóτε des Geschehens stehen im Aorist; es folgt jeweils eine gegenwärtige Anwendung auf die Seele.

einer anthropologischen Allegorese im Präsens auf die Seele an: Der „Stein der Sünde“ wird von der Seele „weggewälzt“ (vgl. Mt 28,2 parr), die sodann „gewürdigt wird, das Antlitz Christi zu sehen“ (vgl. Joh 20,14).<sup>50</sup> Ihre Beziehung zum „Bräutigam Christus“ wird im Folgenden mit Anspielungen auf das Hohelied weiter ausgeführt; zur Betrachtung der Wundmale und der Passion gehört dabei auch die Aufforderung, die „Male der Nägel“ zu „sehen“ – eine Anspielung auf die Erscheinung Christi an Thomas (vgl. Joh 20,25.27).<sup>51</sup> Wenngleich man über eine ursprüngliche Zugehörigkeit der Predigt zum Ostertag allenfalls spekulieren kann, gehört die Vergegenwärtigung seiner biblischen Szenen – darunter zunächst jener beim Kreuz und am Grab Christi – doch zu ihrem Kern; gerade wenn es sich um eine Betrachtung ohne Zusammenhang mit der Festliturgie handelt, zeigt sich darin umso deutlicher die Ausstrahlung des neuen liturgischen und homiletischen Stils über dessen ursprünglichen Sitz im Leben hinaus.

### 3.2 Asterius

In der Ostertheologie der von Wolfram Kinzig dem kappadokischen Sophisten Asterius († nach 341) abgesprochenen und einem unbekanntem Prediger gleichen Namens, der im späten vierten oder frühen fünften Jahrhundert im Einflussbereich von Antiochien tätig gewesen sei, zugeschriebenen österlichen Psalmenhomilien (CPG 2815)<sup>52</sup> „trägt im einen Geschehen von Tod und Auferstehung die Auferstehung ... den Hauptakzent“.<sup>53</sup> Auf Evangelienperikopen vom Ostermorgen kommt der Prediger trotzdem nur ausnahmsweise und nicht in den zwei vermutlich dem Ostertag oder dem Ende der Osternacht zugehörigen Homilien 15 und 16 zu sprechen – dann allerdings an exponierter Stelle und in kühner Anwendung: Eine innerhalb der Osteroktav nicht näher zugeordnete Homilie auf Ps 5 handelt von Anfang an von Christus, der „nach dem Tod und dem Grab von den Toten auferstand“;<sup>54</sup> die Peroratio nennt dann zunächst mehr als zehnmal das Grab

<sup>50</sup> *Homilia* 3/3, 1 (TU 72 = 5/17, 13, 2–7).

<sup>51</sup> *Homilia* 3/3, 2 (TU 72 = 5/17, 13, 28f.). Die Szene gehört nicht zum Ostertag.

<sup>52</sup> Wolfram Kinzig, *In Search of Asterius: Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), sowie Kinzig, „Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Eine Antwort“, *Vigiliae Christianae* 45 (1991): 388–398, zur kritischen Rezension von Karl-Heinz Uthemann ebd. 194–203.

<sup>53</sup> Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (Trier: Paulinus, 1967), 22; Sperrung original. Bemerkenswert ist etwa die ὁ ἀνάστασις-Anapher in *Homilia* 20 = *In Psalmum* 11 *Homilia* 1, 12 (SO.S 16, 157 Richard).

<sup>54</sup> *Homilia* 8 = *In Psalmum* 5 *Homilia* 3, 1 (SO.S 16, 63, 7f.).

Christi und bezieht sich dabei auch auf die Soldaten (vgl. Mt 27,27.65 f.) und die Engel (vgl. Mt 28,2 parr) am Grab, um sich schließlich den auszulegenden Psalm selbst als Begegnung mit dem Auferstandenen anzueignen und auf das Auditorium anzuwenden: „Am Morgen wirst du meine Stimme hören‘ (Ps 5,4), wenn du, der du ‚am Morgen auferstanden‘ (Mk 16,9; vgl. Mk 16,2/Joh 20,1) bist, zu den seligen Frauen sagen wirst: ‚Freut euch!‘ (Mt 28,9) Ihr ‚freut euch!‘“ Insofern „enthält der Psalm ‚über die Erbin‘ (Ps 5,1) sowohl das Leiden als auch das Grab als auch den Morgen der Auferstehung (vgl. Ps 5,4/Mk 16,9 etc.).“<sup>55</sup> Die Aktualisierung der österlichen Szene am Grab ist in dieser Predigt ein abschließender Höhepunkt.

Möglicherweise im Umfeld des Asterius zu suchen, vielleicht aber auch noch später zu datieren ist der Verfasser zweier unter dem Namen des Johannes Chrysostomus überlieferter anhomöischer Homilien für die Osteroktav (CPG 2082 f.), die ausgiebig auf traditionelle Ostertheologie reichskirchlicher Zeit zurückgreifen;<sup>56</sup> der Schluss der ersten widmet sich dem österlichen Heilshandeln Christi und spielt nach Passion und Hadesfahrt abschließend auch auf die Begegnung mit den Frauen (vgl. Mt 28,9 par) sowie die Erscheinung vor den Jüngern und vor Thomas (vgl. Joh 20,19–29) an, ohne dass freilich diesen Bibelstellen herausgehobene Bedeutung zukäme.<sup>57</sup>

### 3.3 Pseudo-Chrysostomus/Pseudo-Hippolyt

Die handschriftlich sowohl Johannes Chrysostomus als auch Hippolyt zugeschriebene Paschahomilie (CPG 4611) weist im Kern so enge Berührungen mit der Paschahomilie des Melito von Sardes auf, dass sie ebenfalls in vornicänische Zeit datiert wurde. Auch wenn sie mutmaßlich altes Traditionsmaterial enthält, wurde sie nach Auffassung der jüngeren Forschung allerdings in reichskirchlicher Zeit überarbeitet, was sich vermutlich vor allem in ihrem Rahmen niedergeschlagen hat.<sup>58</sup> Es ist wohl kein Zufall, dass sich die auffallend seltenen Hinweise auf die Auferstehung mit

<sup>55</sup> *Homilia 8 = In Psalmum 5 Homilia 3*, 10 f. (SO.S 16, 68). Von den Soldaten und den Frauen am Grab sowie von der Auferstehung spricht auch die nicht eindeutig der Osteroktav zuzuweisende *Homilia 2 in Psalmum 2*, 10–13 (SO.S 16, 7–9), wobei mit Lk 24,5 f., Mt 28,12 f. und Lk 24,39 mehrere österliche Evangelienperikopen zitiert werden.

<sup>56</sup> Manlio Simonetti, „Note su due omelie ariane pubblicate recentemente,“ in *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Bd. 2 (Catania: Università: Facoltà di Lettere, 1972), 417–423, hält die Homilien für nachephesinisch; damit lägen sie deutlich jenseits des zeitlichen Horizonts dieser Untersuchung.

<sup>57</sup> *Homilia 1*, 27 (SC 146, 92, 382–385 Liébaert). Die Homilie ist primär dem auch von Asterius in der Osteroktav ausgelegten Ps 5 sowie Apg 2,22–24 – als Teil einer Bahnlesung? – gewidmet.

<sup>58</sup> Auf der Maur, *Osterfeier* (wie Anm. 2), 72 f., mit Bibliographie der älteren Forschung.

Ausnahme einer beiläufigen Erwähnung im allegorischen Kommentar zu Ex 12,10 (wo auch ein Mischzitat aus Joh 20,27.25 und Lk 24,39 bemüht wird)<sup>59</sup> ausschließlich in diesem Rahmen finden: Die „Auferstehung vom Fall“ gehört zur einleitenden Beschreibung des „mystischen Pascha“ und markiert dessen protologischen Horizont;<sup>60</sup> in der Osterfeier wird die Auferstehung der „Seele, ... die durch die Auferstehung zur neuen Wiedergeburt (vgl. Tit 3,5?) erneuert wurde“, implizit sakramental konkretisiert.<sup>61</sup> Sowohl am Ende der Einleitung als auch gegen Ende der Homilie rekapituliert der Prediger Schlüsselstationen des Christusereignisses und paraphrasiert dabei auch die Begegnung Jesu mit den Frauen am Ostermorgen (vgl. Mt 28,9); die einleitende Zusammenfassung der „Mysterien der Wahrheit“ kulminiert sogar in der Frage, „weshalb ihn als erste die Frauen sehen und er ihnen die frohe Botschaft verkündet, indem er sagt: ‚Frauen, freut euch/seid begrüßt (χαίρετε; Mt 28,9)!‘“<sup>62</sup> Die Antwort am Ende der Predigt begründet die Verkündigung an die Frauen damit, dass, „als erste eine Frau ‚die Sünde in der Welt eingeführt‘ (vgl. Röm 5,12?) habe“;<sup>63</sup> im Kontext ist wiederholt von der Auferstehung die Rede,<sup>64</sup> ohne dass freilich weitere Evangelienstellen bemüht würden. Ein besonderes mimetisches Interesse ist nicht zu erkennen.

## 4 Konstantinopel

Nach dem Zeugnis des Severian von Gabala († um 408) begann in Konstantinopel zu Ostern bereits an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert – wie in der späteren byzantinischen Liturgie und andernorts ebenfalls schon in der Spätantike<sup>65</sup> – eine Bahnlesung des Johannesevangeliums;<sup>66</sup> am Ostertag wurde demnach keine mimetisch motivierte Evangelienperikope gelesen. Dementsprechend wird auch die Auferstehung in der armenisch überlieferten Paschahomilie des Severian (CPG 4243) nur im Vorübergehen und gemeinsam mit der Kreuzigung

---

59 *In pascha* 30 (SPMed 15, 276 Visonà): „Ihr sollt kein Bein von ihm zerbrechen‘ (Ex 12,10), damit die Auferstehung mit dem Leib erkannt werde. ‚Leg‘, heißt es nämlich, ‚deine Finger in die Male der Nägel‘ (vgl. Joh 20,27.25), damit du erkennst, ‚dass ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat‘ (Lk 24,39).“

60 *In pascha* 1 (SPMed 15, 234, 25).

61 *In pascha* 3 (SPMed 15, 238, 17–19).

62 *In pascha* 7 (SPMed 15, 250–252, hier 252, 18f.).

63 *In pascha* 59 (SPMed 15, 312).

64 *In pascha* 58; 60 (SPMed 15, 312; 314).

65 Vgl. Anm. 14 zum kleinasiatischen Seleukia und Anm. 41 zum syrischen Antiochien. Weitere Belege bei Michel Aubineau, Hg., *Homélie pascales (cinq homélie inédites)* (Paris: Cerf, 1972), 228f.

66 Die Homilie zu Joh 1,1 (PG 63, 543–550; CPG 4210) nimmt mehrfach auf die Neugetauften Bezug und ist wohl unmittelbar nach Ostern gehalten.



Christi als Inhalt der Osterfeier erwähnt, wie auch Zitate von Joh 20,17 und Mt 28,19f. nur beiläufig als Intertexte der Auslegung von Joh 1 zur Sprache kommen.<sup>67</sup>

## 5 Ergebnis

### 5.1 Ein differenzierter Befund

Nachdem die Evangelienperikopen vom leeren Grab und den Erscheinungen Jesu in der Ostertheologie der ersten drei Jahrhunderte praktisch keine Rolle spielten und in der ältesten Osterhomiletik völlig fehlten, ist es eine substantielle Innovation, wenn Prediger ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ausführlich auf narrative Passagen der Evangelien über den ersten Tag der Woche nach der Kreuzigung Jesu zurückgreifen; seit dieser Zeit gehören Bezüge zu österlichen Evangelienperikopen zum Repertoire christlicher Paschahomiletik. Die Motivation für diesen mimetischen Rückgriff auf narrative Evangelientexte ist zweifellos in der Tendenz zu suchen, das Heilsgeschehen nicht mehr synthetisch in einer einzigen Feier zu begehen, sondern entsprechend der biblischen Chronologie zu vergegenwärtigen.<sup>68</sup>

Bemerkenswert ist allerdings, dass die mimetischen Anspielungen und Zitate erstens keineswegs überall zu beobachten sind; sicher zu lokalisierende Zeugnisse für dieses neue Element österlicher Festhomiletik kommen zunächst ausschließlich aus Kappadokien, während in Antiochien und Konstantinopel – sowie möglicherweise auch in Alexandrien<sup>69</sup> – ein signifikanter Negativbefund festzustellen ist. Die Quellenlage ist freilich zu dünn und die Vielfalt altkirchlicher Ostertheologien zu groß, um aus den wenigen erhaltenen Dokumenten Rückschlüsse auf die Provenienz umstrittener Texte zu ziehen: Weder sind Pseudo-Macarius, Pseudo-Chrysostomus/Pseudo-Hippolyt oder der Homilet Asterius alleine wegen der Bezüge auf österliche Erscheinungen notwendig in Kappadokien zu lokalisieren, noch spricht ihr Fehlen dafür, etwa den Autor der Predigt des Pseudo-Amphilochius „Über die Neugetauften und die Auferstehung Christi“ aus

<sup>67</sup> Jo. Baptista Aucher, Hg., *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi emesensis homiliae* (Venetiae: S. Lazarus, 1827), 178–214; da der Prediger wiederholt auf „gestern“ Bezug nimmt (180; 188), könnte auch diese Homilie dem Tag nach dem Ostersonntag zuzuordnen sein. Nach ebd. 186 ist der Inhalt von Ostern die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung Jesu; Joh 20,17 und Mt 28,19f. werden ebd. 200; 202 in der Auslegung von Joh 1,9f. zitiert.

<sup>68</sup> Eine hilfreiche Typisierung von Tendenzen und Konsequenzen christlicher Osterfrömmigkeit und Osterfeier bietet Kenneth Stevenson, *Jerusalem Revisited: The Liturgical Meaning of Holy Week* (Portland, OR: Pastoral, 1988).

<sup>69</sup> Vgl. Anm. 9.

diesem Grunde anderswo zu suchen, zumal ja auch nicht alle Osterpredigten der Großen Kappadokier dieses Kriterium erfüllen. Zweitens ist es bemerkenswert, dass eine mimetische Prägung des Ostersonntags nicht unbedingt zugleich mit einer mimetischen Entfaltung des Passionsgedächtnisses in der Woche vor Ostern einhergehen musste; im Gegenteil: Die Bedeutung der Passion für die Theologie der Osternachtfeier bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa lässt vermuten, dass den Großen Kappadokiern eine Hohe Woche nach Art des zeitgenössischen Jerusalem noch fremd war.<sup>70</sup> Die Entfaltung der Osterfeier vollzog sich offenbar nicht schlagartig und wurde auch nicht notwendig als Gesamtpaket aus Jerusalem übernommen; in der liturgischen Entwicklung der reichskirchlichen Zeit gibt es auch so etwas wie Dehnungsfugen.

Auch wenn die mimetische Aktualisierung österlicher Evangelienperikopen ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum Grundbestand reichskirchlicher Osterpredigten avanciert – eine Tendenz, die sich in späteren Texten verstärken sollte –, muss offenbleiben, ob, wann und wo im Osten – abgesehen vom Sonderfall Jerusalem – jemals auch entsprechende Lesungen eingeführt wurden.<sup>71</sup> Einerseits vermischen die hier untersuchten Prediger Zitate und Anspielungen aus verschiedenen Evangelien; andererseits ist später in weiten Teilen des griechischen Ostens – von Antiochien über Kleinasien bis Konstantinopel – Joh 1 als Tageslesung des Ostersonntags bezeugt.

## 5.2 Pilgerspiritualität und die mimetische Evokation biblischer Szenen

In Kappadokien und vereinzelt auch in Texten unsicherer Lokalisierung (Asterius und Pseudo-Chrysostomus/Pseudo-Hippolyt) erscheint die abschließende Aufforderung des direkt angesprochenen Auditoriums zur Identifikation mit den biblischen Gestalten geradezu als formbildendes Strukturelement der Osterpredigt. Dabei handelt es sich nicht nur um einen rhetorischen Kunstgriff der neuen Gattung reichskirchli-

<sup>70</sup> Vgl. Buchinger, „Easter Cycle“ (wie Anm. 25).

<sup>71</sup> Der älteste potentielle Beleg für eine liturgische Proklamation der Auferstehung mit einer entsprechenden Evangelienperikope stammt aus dem Jahr 342 und damit jedenfalls aus einer Zeit, zu der das monumental ausgebaute Grab Christi bereits ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt war: Der Ankündigung des Osterfestes am Schluss der *Ep. fest.* 3, 6, 13 (italienische Übersetzung *Lecture Cristiane del Primo Millennio* 34, 405 Camplani; syrischer Text Hg. Cureton 3) des Athanasius zufolge „hören wir am Abend des Samstags die Engel: ‚Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist auferstanden‘ (vgl. Lk 24,5 f.).“

cher Festhometik;<sup>72</sup> die Prediger führen ihr Auditorium zugleich auch geistig an die Orte des biblischen Geschehens: zunächst und vor allem zum Kreuz und ans Grab Jesu – also an die Stätten, die unter Konstantin ab dem Jahr 326 als Kirchenkomplex ausgebaut und im Laufe des vierten Jahrhunderts zum Zentrum einer völlig neuartigen Stationsliturgie wurden; mitunter aber auch an den Ort, wo die Jünger am Ostertag versammelt gewesen sein sollen und der spätestens in den Achtziger Jahren mit dem christlichen Sion am Südwesthügel identifiziert wurde.<sup>73</sup> Somit evozieren die Osterpredigten mit den Personen und Ereignissen der neutestamentlichen Erzählungen auch die Heiligen Stätten der Jerusalemer Topographie; wenngleich ein unmittelbarer Kausalzusammenhang mit deren monumentaler Ausgestaltung natürlich nicht zu beweisen ist, entspringt der neue Inhalt der Osterpredigt zweifellos derselben mimetischen Tendenz, die auch der Entfaltung der Osterliturgie im spätantiken Jerusalem Pate stand.

Es ist darum vielleicht kein Zufall, dass die ersten Zeugnisse für die Integration mimetischer Bezüge auf narrative biblische Traditionen über den Ostermorgen in Osterpredigten aus Gegenden kommen, die schon früh in Austausch mit Jerusalem standen: War doch Melito († vor 189) aus dem kleinasiatischen Sardes der erste christliche Palästina-Reisende, für den Eusebius zufolge auch das klassische Pilgermotiv der „Stätten der Verkündigung und der Taten“ bezeugt ist,<sup>74</sup> wie auch nach dem Zeugnis des Eusebius etwas später (um 212) mit Alexander von Jerusalem († um 250) ein kappadokischer Pilger zum Bischof der Heiligen Stadt wurde.<sup>75</sup> Schließlich gehören gerade auch die Großen Kappadokier zu jenen Autoren, welche sich besonders intensiv und aus eigener Anschauung mit dem florierenden Pilgerbetrieb der Generationen nach der Konstantinischen Wende auseinandergesetzt haben.<sup>76</sup>

Als die Pilgerfrömmigkeit in Jerusalem die Ausbildung eines qualitativ neuen Stils der Stationsliturgie nach sich zog, lief offenbar das Interesse an Heiligen Orten der liturgischen Gestaltung Heiliger Zeit voraus: Die ersten Monumente der

72 Vgl. exemplarisch Rexer, *Festtheologie* (wie Anm. 20).

73 Vgl. Egeria, *Peregrinatio* 39, 5 (FC 20, 282).

74 *Hist. eccl.* 4, 26, 14 (GCS 2/1, 388, 1).

75 *Hist. eccl.* 6, 11, 1f. (GCS 2/2, 540–542).

76 Vgl. z. B. B. Kötting, „Gregor von Nyssa's (sic) Wallfahrtskritik,“ *Studia Patristica* 5 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 80 (1962): 360–367; Pierre Maraval, „Jérusalem, cité sainte? Les hésitations des Pères du IV<sup>e</sup> siècle,“ in *La Cité de Dieu: Die Stadt Gottes; 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen*, hg. Martin Hengel, Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 351–365; Pierre Maraval, „L'attitude des Pères du IV<sup>e</sup> siècle devant les lieux saints et les pèlerinages,“ *Irénikon* 65 (1992): 5–23; Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Berkeley: University of California, 2005), 30–64.

Jerusalemener Sakraltopographie waren der Anlass für die Entfaltung von Feiern „passend zu Zeit und Ort“ (und nicht umgekehrt, auch wenn sekundär die Interessen der Stationsliturgie ihrerseits zur Identifikation und Monumentalisierung weiterer Gedenkstätten und damit zur Ausdifferenzierung der Sakraltopographie beitrugen).<sup>77</sup> In einem weiteren Schritt erfuhren Osterverkündigung und Osterfeier auch andernorts – wiewohl keineswegs überall gleich schnell – signifikante und teils kategoriale Veränderungen, welche die verschiedenen Liturgien des Ostens und Westens bis heute prägen und nicht zuletzt wesentlich dazu beitrugen, dass Ostern zunehmend als Fest der Auferstehung verstanden wurde.

---

<sup>77</sup> Buchinger, „Heilige Zeiten“ (wie Anm. 5).