

Antonius Scheer

## Die Ostervigil – ein Übergangsritus?

Eine Untersuchung über das Wesen  
der liturgischen Osterfeier

Seit Odo Casel seine berühmt gewordene Studie über Form und Bedeutung der ältesten christlichen Osterfeier herausgegeben hat<sup>1</sup>, hat sich die Aufmerksamkeit vieler Historiker und Liturgiker auf dieses erste und wichtigste aller Feste gerichtet, auch weil es im Laufe der letzten Jahrzehnte in Neuerungen einbezogen wurde (durch Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil)<sup>2</sup>. Die Forschungen haben sich u. a. mit dem noch ziemlich ungeklärten Ursprung unserer Osterfeier beschäftigt. Das Graben in der Vergangenheit ist wichtig, weil es für unsere Suche nach einer erneuerten Osterliturgie eine unverzichtbare Orientierung geben kann. Nachdem ich diese Studien durchgearbeitet hatte, hatte ich jedoch den Eindruck, daß durch die bestimmende Kraft ihres geschichtlichen Charakters die Besinnung auf das Wesen der Osterfeier nur unvollständig und indirekt stattfinden konnte.

Dieser Artikel will einen Schritt nach vorn tun, und zwar anhand der Frage: Wie verhält sich die Osterfeier als kultische Erscheinung zu dem, was man nach dem Beispiel von Arnold van Genep in unserem Jahrhundert «rites de passage» genannt hat?<sup>3</sup> Anlaß zu dieser Fragestellung gab u. a. die klassische Terminologie, mit der die Osterfeier bezeichnet wird und die Christine Mohrmann zum Titel einer Studie gewählt hat: «Pascha – passio – transitus»<sup>4</sup>. Beim ersten Blick scheinen die Ausdrücke *transitus* und *passage* verwandt zu sein. Auf den folgenden Seiten gebe ich zunächst eine Übersicht über die historische Forschung, soweit sie für die aufgeworfene Frage nötig ist (I); sodann will ich versuchen, von unserer Fragestellung aus zu einer liturgisch-theologischen Interpretation zu kommen (II); am Schluß sollen dann einige Bemerkungen stehen, die für die liturgische Praxis unserer Tage von Nutzen sein können (III).

### I. Suche nach dem Ursprung der Osterfeier

Die Periode, die wir untersuchen, ist leicht abzustecken. Wir gehen nicht weiter in der Zeit voran als bis zu den Jahren, in denen die Auseinanderfächerung der Teilaspekte der Osterfeier stattgefunden hat: bis zum

4. Jahrhundert. Damals erschienen der Karfreitag – Ostersonntag – Himmelfahrt und Pfingsten auf dem Jahreskalender als Einzelfeste mit mehr zugespitzter Thematik: Karfreitag wurde zum Tag des Leidens und Sterbens des Herrn, der Sonntag darauf zum Tag seiner Auferstehung<sup>5</sup>. Zurückgehen können wir zeitlich nicht weiter als bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, aus der die ersten Angaben für eine christliche Osterfeier vorliegen. In den dazwischenliegenden zwei Jahrhunderten sind für uns folgende Ergebnisse der Untersuchung von Wichtigkeit.

1. Der Zeitpunkt der Osterfeier wurde in der christlichen Antike für sehr wichtig gehalten<sup>6</sup>. Über diesen Zeitpunkt herrschte im 2. Jahrhundert keine Einigkeit. Einige, zumal kleinasiatische Gemeinden meinten, Ostern müsse an einem festen Datum gefeiert werden, nämlich am 14. oder 15. Nisan, der auch das Datum der Juden war – ungeachtet der Tatsache, daß die Feier an jedem Wochentag stattfinden konnte<sup>7</sup>. Diese Überlieferung stimmt überein mit dem Johannesevangelium, das den Tod Jesu auf den Tag der Osterlammerschlachtung im Tempel datiert, und mit bestimmten Passagen bei Paulus. Andere Gemeinden waren der Überzeugung, Ostern müsse in der Nacht zum Sonntag gefeiert werden, die auf das jüdische Datum folgt. Diese Überlieferung wird von den synoptischen Evangelien übermittelt, in denen das Abendmahl des Herrn mit der jüdischen Osterfeier zusammenfällt und die Auferstehung auf den ersten Tag der Woche (Sonntag) datiert wird. Rom stellte sich in diesem Konflikt auf die Seite der zweiten Überlieferung. Übrigens zeigt diese Datumsfrage ihrem Wesen nach keine antijüdischen Züge; sie geht vielmehr zurück auf einen innerkirchlichen Unterschied evangelischer Traditionen<sup>8</sup>, bei denen möglicherweise der Gegensatz von ursprünglich judenchristlicher und heidenchristlicher Spiritualität eine auseinanderführende Rolle gespielt hat<sup>9</sup>.

2. Die Datumsfixierung war auch für die Fixierung der Fastenzeit nötig, die der Osterfeier vorausging<sup>10</sup>.

3. Durch die Datumsfrage und durch die Stellung der römischen Gemeinde dazu gewann die Osterfeier am Sonntag immer mehr Raum, was dann auf dem Konzil von Nizäa (325) endgültig festgelegt wurde. Aus dem verfügbaren Material ließ sich bis heute nicht ableiten, welche der beiden Osterordnungen die ältere ist und wie sie eventuell bis in die apostolische Zeit zurückgehen. Deshalb kann man aus geschichtlichen Gründen keine der beiden vorziehen<sup>11</sup>. Die Ablehnung der Quarta-decima-Ordnung, d. h. des Ostertages am 14. Nisan, kann man nicht als eine Maßregel von Orthodoxie ansehen, sondern als Folge einer zwischengemeindlichen Disziplinverschiedenheit.

4. Die urchristliche Osterfeier ging vom Abend bis zum Ausgang des Tages vor sich. Sie bestand aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem Lese- und Verkündigungsgottesdienst und einer Eucharistiefeier. Aus dem 2. Jahrhundert sind uns einige Osterhomilien überliefert, vor allem von Meliton und Pseudo-Hippolyt<sup>12</sup>. Die Osternacht war eine Nachtwache für den Herrn. Damit haben wir die äußeren Aspekte der ältesten Osterfeier – soweit sie bekannt sind – inventarisiert. Kretschmar betont noch, daß die Form der Osterfeier des 2. Jahrhunderts der Familienliturgie verwandt geblieben sein wird, die aus der apostolischen Zeit ererbt war, wobei die Lehrrede des Vorstehers eine besondere Aufgabe erfüllte<sup>13</sup>.

5. In der Thematik der Osterfeier ereignet sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine wichtige Entwicklung<sup>14</sup>. Die kleinasiatischen quarta-decimanischen Gemeinden scheinen sich dem Mysterium des Herrn vor allem in der Typologie des geschlachteten Osterlammes (nach der Erzählung in Exodus 12) zu nähern. Damit schlossen sie bei Paulus und Johannes an, die den Herrn in seinem Passah als das neue Lamm deuten, als Ablöser des alten, das Israel durch sein Blut vor dem Untergang bewahrte. Aber vor allem die Alexandriner Clemens und Origenes stellten eine andere Typologie in den Mittelpunkt: die Typologie des Durchzugs Israels durch die Wasser zur Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei (nach der Erzählung in Exodus 14), indem sie diese auf die christliche Gemeinde, die Ostern feiert, anwenden: auch wir feiern unsere Befreiung aus dem Tode zu neuem Leben kraft und dank dem Durchzug des Herrn in seinem Passah, durch den Tod hindurch zur Auferstehung. Daraus leiten wir ab, daß die Lammtypologie im 2. und 3. Jahrhundert gewissermaßen universal war und daß die alexandrinische Exodus-Typologie allmählich Feld gewonnen hat, im Westen auf dem Wege über die Schriften des Ambrosius<sup>15</sup>. Deshalb äußert man manchmal die Meinung, daß die Lamm-Typologie wahrscheinlich die christlich-ursprüngliche sei<sup>16</sup>: Ostern ist das Gedächtnis des im Tode zur Befreiung seines neuen Volkes geopfertem Lammes Jesus Christus.

6. Diese Vermutung wird durch die Tatsache bestärkt, daß die Exodus-Typologie der Alexandriner von der Osterauffassung des Philo inspiriert wurde. Der alttestamentliche Ausdruck *passah* (aus Exodus 12), der mit *metábasis* ins Griechische übersetzt werden kann – das An-uns-Vorbeigehen Jahwes zur Bewahrung der Erstgeborenen<sup>17</sup> – ersetzte Philo durch den Ausdruck *diábasis* – durch etwas hindurchgehen: wie das alte Volk aus der Sklaverei durch das Wasser zur Freiheit zog, aus dem Tod zum Leben. Für Philo galt Passah als ein «Durchzug» aus der Unheilssitua-

tion zur Heilssituation. So ist auch für Origenes Passah zunächst die Feier des Durchzugs: durch den Tod zum wahren Leben in der Nachfolge des Herrn. *Diábasis* wird im Lateinischen mit *transitus* wiedergegeben, ein Ausdruck, dem Hieronymus einen Platz in der Vulgata geben wird.

Dieser *transitus*-Auffassung steht die andere gegenüber, die den Ausdruck Passah (etymologisch zu unrecht) mit dem griechischen *pathos*, lateinisch *passio* in Zusammenhang bringt. Ostern wird dann die Feier der Passion des Christus Jesus, ein Ausdruck, der nicht nur Leiden und Tod wiedergibt, sondern dieses Geschehen ebenso als Sieg bezeichnet. Ostern ist die Feier des siegreichen Leidens und Sterbens des Herrn, und dieser Sieg erscheint in seiner Auferstehung. Diese *passio*-Auffassung – in Ost und West universal verbreitet – wird großen Einfluß behalten bis in die Zeit des Augustinus, der die *transitus*-Idee mehrmals als die richtige betont<sup>18</sup>.

Mit anderen Worten: In der Urkirche vollzog sich eine Entwicklung der Osterauffassung vom *passio*-Passah zum *transitus*-Passah, entsprechend den Typologien von Lamm und Durchzug. Diese Entwicklung scheint aber erst im 4. Jahrhundert zum Übergewicht der *transitus*-Idee geführt zu haben.

7. Man kann die Frage stellen, warum diese Entwicklung in Gegensatz zur Fixierung des Osterdatums so geräuschlos vor sich gegangen ist. Der Grund dafür ist, daß trotz der Akzentunterschiede der Grundgedanke der christlichen Osterfeier davon eigentlich nicht berührt wurde. In beiden Auffassungen ist Ostern die Feier des Heilshandelns Jesu in seiner Ganzheit, von seiner Menschwerdung bis zu seiner Inthronisation zur Rechten des Vaters, das sich im Ereignis des Kreuzes zuspitzte. Die Anhänger der *transitus*-Auffassung stellen die *passio* des Herrn voran; die der *passio*-Auffassung lassen Auferstehung und Erhöhung zusammenfallen. Außerdem sind beide alttestamentlichen Typen, die des Lammbutes und des Auszugs, auf die Stiftung von Leben und Heil ausgerichtet. Trotz charakteristischer Unterschiede konnte man mit beiden Auffassungen dasselbe und universale Heilsgeschehen Christi und seines Volkes feiern.

8. Trotzdem hat die *transitus*-Auffassung letzten Endes den Prozeß gewonnen. Ist das erklärlich?<sup>19</sup> Zunächst ist anzumerken, daß die Bejahung der *transitus*-Idee im Laufe des 4. Jahrhunderts chronologisch gleichzeitig mit der Ausfächerung der liturgischen Feiern des Christumysteriums am Karfreitag, Ostersonntag sowie der vierzig Tage und fünfzig Tage einherging. Mit anderen Worten: Das *transitus*-Passah geht offenbar zusammen mit einer Mentalität, die die verschiedenen Aspekte des einen Ostergeheimnisses

auf historisierende Weise chronologisch zerlegt hat. Außerdem scheint die *transitus*-Idee in einer Zeit durchgebrochen zu sein, die weniger als die ihr vorausgehende für die ursprüngliche Kreuztheologie empfindsam war und mehr von einem theologischen Dokerismus gekennzeichnet wurde, wobei man weniger auf die leidende menschliche Gestalt des Herrn als auf sein glorreiches göttliches himmlisches Leben sein Augenmerk richtete. Schließlich scheint die *transitus*-Idee Feld gewonnen zu haben, als die Heilswirkung des Herrn auf den gläubigen Menschen vor allem als Menschvergöttlichung aufgrund seiner Menschwerdung charakterisiert wurde<sup>20</sup>: Er ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde, wobei der Akzent von der Passion auf die Menschwerdung verlegt und die Menschwerdung in direkte Beziehung zu unserem Auferstehungsleben gebracht wird. Schon im 4. Jahrhundert gab es christliche Schriftsteller, die die Passion des Herrn als die Vorbereitung seiner Auferstehung ansahen. Dieses Verständnis wird zu einer Art von Osterfeier führen, in welcher der Karfreitag nicht nur als Durchgangsphase erlebt, sondern gleichzeitig die Auferstehung Christi als der eigentliche Feiergegenstand betrachtet wird. Die Einheit der Osterspiritualität und der Osterliturgie – bezeichnend für die Urkirche – ist damit endgültig zerbrochen.

Zum Vorhergehenden möchte ich zwei Anmerkungen machen. Zunächst soll nicht gesagt sein, daß diese Entwicklung durch die Vorstellung vom *transitus*-Passah verursacht ist; wohl aber richten wir die Aufmerksamkeit darauf, daß die endgültige Einbürgerung dieser Auffassung in das herrschende theologische und spirituelle Klima in Ost und West stattgefunden hat. Ferner lenken wir die Aufmerksamkeit auf den differenzierten Charakter dieser Entwicklung: z.B. war Augustinus ein Verfechter der *transitus*-Auffassung, zugleich aber Erbe der ursprünglichen Passahspiritualität, die sich durch ihren Totalitätscharakter auszeichnet<sup>21</sup>.

9. Gibt es außerdem noch etwas zur Form der Osterfeier im 3. und am Beginn des 4. Jahrhunderts anzumerken – abgesehen von dem unter Punkt 4 erwähnten? Tertullian und Hippolyt sind die ersten, die den Vollzug der Initiation und die Osterfeier ausdrücklich miteinander verbinden, obwohl auch schon in einigen Quartodezimaner-Homilien des 2. Jahrhunderts Anspielungen auf die Taufe gemacht werden, wie übrigens auch auf die Eucharistie<sup>22</sup>. Trotzdem darf man aus diesen Anmerkungen nicht ableiten, daß der Ostertag für sie schon exklusiv ein Aufnahmetag war. Im Gegenteil, allgemein lebendig war die Überzeugung, daß man immer taufen kann. Ebensowenig geben Tertullians und Hippolyts Bemerkungen zu der

Meinung Anlaß, daß die Aufnahme während der Osterfeier stattfinden solle – dafür sind sie zu allgemein. Und genau so wenig läßt sich beweisen, daß die Aufnahme im Rahmen der Gemeinde und in Anwesenheit der Gemeinde vollzogen wurde: diese Praxis war in der Urkirche unbekannt.

Das erste Zeugnis für die Aufnahme als Teil der Osterfeier läßt sich aus den Homilien des Asterius Sophistes ableiten (erste Hälfte des 4. Jahrhunderts), aus denen man schließen kann, daß zu Ende des 3. Jahrhunderts an manchen Orten die Aufnahme in die Gemeinde in der Osternacht vollzogen wurde<sup>23</sup>. Aus diesen Homilien ergibt sich aber, daß man mit der Kindertaufe rechnet. Sonst hatten die Gemeinden im 4. Jahrhundert verschiedene Gewohnheiten; zu Alexandrien taufte man im Jahr 378 während der Gottesdienstfeier des Karfreitags. Eine gewisse Zurückhaltung ist auch aus den Schriften des Aurelius Augustinus abzuleiten, da sie ihre *transitus*-Auffassung von Ostern zwar beim Reden zu den Katechumenen ausdrücklich mit der Taufe in Zusammenhang bringen, nicht aber, wenn sie über Schrift und über Kultus zum Kreis der Gläubigen sprechen<sup>24</sup>. Für die Aufnahme als Teil der Osterfeier wollen wir folgern, daß die allgemeiner werdende *transitus*-Auffassung die Spendung der Taufe in der Osternacht und während der Osterfeier allerdings möglich gemacht hat, so daß sie auf die Dauer in der Anlage der Osternachtfeier einen festen Platz erhalten konnte.

10. Aus Unterlagen des 4. Jahrhunderts ergibt sich, daß in jedem Fall der Hymnus auf die Osternacht in der Ortskirche einen Teil der Osterfeier ausmachte. Dieser liturgische Lobpreis hat seine Wurzeln schon in den frühesten christlichen Osterhomilien, findet seine hymnische Form im 4. Jahrhundert und wird einmünden in – z. B. – die Exultet-Hymnen der abendländischen Liturgie<sup>25</sup>. Obwohl dieses Element in unsere Fragestellung nicht unmittelbar hineingehört, erwähnen wir es doch, weil es für diese liturgische Feier charakteristisch ist und weil die Licht-Finsternisthematik dieser nächtlichen Hymne eine selbstverständliche und kosmisch verankerte Möglichkeit gab, die Idee des *transitus*-Passah zu verarbeiten und hinauszusingen.

## II. Interpretationsversuch

Wir fragen uns, wie die urchristliche Osterfeier charakterisiert werden kann: Ist sie ein Gedächtnisritus, der das vergangene Passah des Herrn in das gläubige Bewußtsein der Gemeinde zurückrufen will, oder ist sie eine Mysterienfeier, welche die Heilstatsache von Jesu Passah in der Gegenwart zur Heilstiftung aktualisieren will? Ist sie ein Ritus, der primär vollzogen

wird mit Blick auf den gläubigen Menschen, der Ostern feiert, um der Wirkung des Urereignisses teilhaft zu werden, oder ist sie eine Feier, die dieses Ur-geschehen selbst von der gläubigen Gemeinde auf rituelle Weise vollziehen lassen will?

Die erste Frage scheint mir von der Antike selbst genügend klar beantwortet zu sein. Besonders Augustinus hat gegen die reine Gedächtnisinterpretation der Osterfeier ausdrücklich Stellung bezogen<sup>26</sup>. Aber von großer Bedeutung für unsere Darlegung ist folgendes: Die Charakterisierung der Osterfeier als Erinnerungsritus stimmt nicht zu der historischen Tatsache, daß die Gemeinde diese Nacht selbst als ein besonderes Moment verstand; denn sie konnte «diese Nacht» wegen ihrer Außerordentlichkeit besingen. Dieses rituelle Phänomen – übrigens einzigartig im christlichen Gottesdienst – ist ein wichtiges Interpretandum. Daraus ergibt sich nämlich, daß diese Nacht in bezug auf die Heilssituation der Gemeinde einen eigenen Wert besitzt: Man feiert eine Nacht der Erlösung, die im Dasein der Gläubigen unersetzlich ist. Übrigens war nicht die Urgemeinde selbst die Erfinderin dieses Hymnus auf die Passahnacht. Man ist der Meinung, diese Deutung stehe in Zusammenhang mit der jüdischen Passahfeier im Familienkreis, bei der auch eine Passah-Haggada formuliert wurde<sup>27</sup>. Fragt man sich weiter, warum von der Gemeinde nun gerade diese Nacht als Heilsmoment schlechthin besungen wird, dann lautet die Antwort: Dies ist die Nacht der Heilstat des Herrn, die Nacht seines Passah. Diese Nacht schöpft ihre Besonderheit nicht aus ihrem einzigartigen Platz im Zeitenkreis (Tag- und Nachtgleiche, Vollmond, Jahresanfang); sie ist vielmehr die Nacht des Sterbens und der Auferstehung des Herrn, und alle kosmischen Nebenumstände sind selbstverständliche Elemente, um nun gerade diesem Ereignis die rechte Situation und die rechte Zeit zu geben und gegenwärtig zu machen.

Auf diesem Weg wird es auch verständlich, daß die Urkirche über die Festlegung des Ostertermins zerstritten war: nicht darüber, daß die Osterfeier in der Nacht gehalten werden soll; das war eine überlieferte Selbstverständlichkeit, die der Passahfeier ohne weiteres eigen und also mit den Juden gemeinsam war; wohl aber darüber, daß diese Nacht und keine andere als die Nacht von Jesu Sterben und Auferstehen verstanden werden muß. Die Diskussionen um die Datierung der Osternacht nach verschiedenen Traditionen müssen aus der Überzeugung heraus verstanden werden, daß Jesu Passah für uns den höchsten Wirklichkeitswert besitzt und infolgedessen in der Ordnung der Zeit verankert werden kann und muß. Aus diesen Überlegungen über die christliche Oster-Haggada und Osterda-

tierung folgt, daß diese Nacht als Heilsmoment betrachtet wurde, denn sie ist die Nacht des Vorübergangs des Herrn, der gestorben und auferstanden ist. Der Urgemeinde galt diese Nacht als Markstein in der Zeit, weil die Trauerzeit der Fasten gerade dann aufhörte und durch die Feier der Eucharistie in die Zeit der festlichen Pentekoste übergang.

Dem Osterfest wird nicht gerecht, wer diese Feier lediglich als Gedächtnisritus auffaßt. Die Gemeinde erlebt diese Nacht als erfüllt von Heil, weil sie die Nacht des Heilshandelns des Herrn ist, oder besser gesagt: die Nacht des gestorbenen und auferstandenen Herrn. Läßt man diese Überzeugung auf sich wirken, kommt es einem unsinnig vor, daß man zu einer gegebenen Zeit die Einheit der Osterfeier in eine historisierende Datenreihe von Teilfeiern hat aufgehen lassen. Ergab sich das nicht aus einer sich allmählich ändernden Sicht auf die Osterfeier? Wo liegen aber die Wurzeln dieser Änderung?

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß dies mit der Problematik von Passah-Leiden und Passah-Transitus zu tun hat, obwohl das in der Urkirche wahrscheinlich nicht erkannt wurde. Zwischen beiden Verstehensweisen liegen deutliche Unterschiedspunkte. Die Tradition des Passionspassah richtet sich mehr ausdrücklich und direkt auf den leidenden Herrn, der gerade in seinem Leidensweg und durch sein Leiden zur Auferstehung kommt. Gerade dieser Tod enthält den Lebenskeim. Am Kreuz zeigt sich der Sieg – nach dem Bilde der Johannes-Passion. Gerade die Selbstaufopferung des Herrn als des neuen Lammes ist Ursprung der Befreiung und des Lebens. Der Kern liegt nun gerade in seinem Tod, der ein Schlaf zu sein scheint. Hinter der Überlieferung der Passah-Passion verbirgt sich eine kräftige und tiefe Kreuzspiritualität, die das ganze Heilshandeln des Herrn in seiner Passion zusammenfaßt – ein Gedanke, der dem Paulus teuer ist. Dieses Kreuzgeschehen feiert die Gemeinde in der Osternacht, weil sie davon überzeugt ist, daß es sie angeht und sie den Auftrag hat, es an sich selbst zu vollziehen. Also ist Ostern die Feier des neuen Passahlammes Jesus Christus. Nicht umsonst steht in dieser Tradition die Typologie des alten Passahlammes und zumal seines Blutes, das ein Schutz war, als Jahwe bei seiner Jagd nach den Erstgeborenen der ägyptischen Familien an den Häusern der Israeliten vorüberging. Das Blut des neuen Passahlammes befreit uns von Untergang und Tod. Die Mystik des Passahleidens zeigt sich in ihrem Kern als eine Christismystik, und die dementsprechende Osterfeier vor allem als eine Christusfeier.

In der Überlieferung des Passah-Transitus tritt m.E. ein anderer Akzent in den Vordergrund, der vielleicht

durch die katechetisch-moralisierende Aufmerksamkeit der Alexandriner inspiriert wurde. *Diábasis* oder *transitus* bedeuten eine evolutive Bewegung, vom Anfangspunkt zum Endpunkt: vom Bösen zum Guten, von der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben. Der Übergang steht hierbei im Mittelpunkt und infolgedessen das Machen des Übergangs. In dieser Auffassung wird von zwei Polen ausgegangen, wobei der Mensch vom einen Pol zum andern gehen muß und nicht umgekehrt. Während die Tradition der *Passahpassio* die Auferstehung als ein dem Tod Jesu Inwendiges verstand, versteht die Überlieferung des *Passahtransitus* die Auferstehung als Gegenpol des Todes; man muß den *transitus* vollziehen, um wirklich am Heilsmysterium des Herrn teilzunehmen. Die Osterfeier ist der Mitvollzug des Durchzugs des Herrn; es kommt darauf an, daß man wie der Herr auch tatsächlich das jenseitige Ufer erreicht. Diese Durchzugsmystik findet ihre Typologie ebenfalls im *Passah* der Alten: im Zug des Volkes durch das Wasser, unter der beschirmenden Hand Jahwes, aus dem Lande der Sklaverei ins Land der Freiheit und Verheißung.

Dabei fällt mir folgendes auf: Zunächst, daß diese Mystik ausdrücklicher und direkter den Jünger des Herrn betrifft: Wir sind das neue Volk, das wie der Herr den neuen Durchzug vollenden muß, um zu Leben und Licht zu kommen. Sodann, daß dabei die *transitus*-Idee wesentlich ist, die bei der alexandrinischen anagogischen Interpretation der Schrift und des Gottesdienstes anknüpft<sup>28</sup>. Ferner, daß der Endpunkt (die Auferstehung) gegenüber dem Anfangspunkt (Leiden und Tod) Selbständigkeit besitzt und daß beide Pole miteinander kontrastieren. Historisch können wir denn auch feststellen, daß zunächst im Osten unter dem Einfluß Alexandriens die Auferstehung gegenüber dem Tod verselbständigt wird, was aus den Ergebnissen der Kalenderberechner und der Neuorganisation des Kultus im 4. Jahrhundert hervorgeht<sup>29</sup>. Mit anderen Worten: Die Gemeinde steht in der Überlieferung der *Passah*-Passion weniger im Mittelpunkt als in der Überlieferung des *Passahtransitus*: im Gedächtnis an den *transitus* des Herrn vollzieht die Gemeinde ihren eigenen *transitus* vom alten zum neuen Leben. Dieses neue Leben leuchtet als das wahre Leben, vom Pol der Auferstehung herauf. Die Gemeinde ist auf dem Durchzug, und als solche vollzieht sie an sich selbst die *Passah*-Befreiung des Herrn.

Diese Spiritualität des Unterwegsseins hatte – wie ich meine – noch eine andere Folge als lediglich die Verselbständigung und Akzentuierung der Auferstehung. Sie hat es auch ermöglicht, daß man allmählich die Aufnahme in den Rahmen der Osternachtfeier hineingenommen hat. Dieses Geschehen ist ja ritueller

*transitus* schlechthin. Zunächst ist die Taufe die christliche Darstellung der alttestamentlichen Typologie des Durchzugs. Aber sie gilt für den Täufling auch als der rituelle Vollzug des Sterbens und der Auferstehung Jesu. Und schließlich ist sie die liturgische Spendung, in der der Mensch Durchzug hält vom Alten zum Neuen, die Umkehr, beginnend mit der Abwendung vom Bösen und vollendend mit der Zuwendung zum Herrn.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß der Ostertag immer mehr als der Taufstag schlechthin galt und daß man die Tauffeier zur Osterfeier selbst in Beziehung setzte. Wir verfügen über zu wenig genaue Angaben zum konkreten Sachverhalt und Hergang; aber ich setze voraus, daß die Erwachsenen-Aufnahme nicht während der Feier und in Anwesenheit der Gemeinde geschah. Aus Schicklichkeitsüberlegungen vollzog man sie an anderer Stelle: in den Baptisterien (Taufhäusern). Wohl aber wissen wir z.B., daß die Neugetauften am Gebet und an der Ostereucharistie teilnahmen<sup>30</sup>. Erst unter dem Einfluß der Kindertaufe ist die Aufnahme im eigentlichen Sinne Teil der Osterfeier geworden.

Diese Entwicklung hat den *transitus*-Charakter der Osterfeier verstärkt. Obwohl man z. B. bei Asterius noch mit einer Feier zu tun hat, die ganz und gar *passahhaft* ist, so daß auch der Passionsaspekt darin aufgenommen war, kann man feststellen, daß in einigen liturgischen Überlieferungen die Taufe für die Thematik der Osterfeier mitbestimmend geworden ist, was u. a. aus den Lesungen hervorgeht<sup>31</sup>. Man kann dabei auch an Initiationselemente denken, die die klassischen westlichen Vierzigstage charakterisiert haben. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Integration der Aufnahme in die Osterfeier ihren *transitus*-Charakter hervorgehoben und verstärkt hat.

Aus Vorhergehendem darf man ableiten, daß die Osterfeier unter dem Einfluß der *Passahtransitus*-Überlieferung Kennzeichen eines «rite de passage» gezeigt hat. In der Auffassung von Van Gennep wird ein «rite de passage» von zwei Polen gekennzeichnet, vom Pol des Aufbruchs und vom Pol der Ankunft; vom Pol der alten Lebensphase oder der alten Situation und vom Pol der neuen Lebensphase oder Situation<sup>32</sup>. Essentiell für den «rite de passage» ist ferner, daß der Abstand zwischen den Polen rituell ausgefüllt wird, und zwar so, daß die Riten das Zwischenfeld überbrücken und den Übergang vom einen zum anderen Pol möglich machen, indem sie eine Trennung vom ersten Pol und eine Annäherung an den zweiten Pol bewirken. In diesem Sinne ist die Osterfeier niemals ein «rite de passage» schlechthin gewesen, aber ebensowenig ist sie ihm ganz fremd geblieben. Vor allem das Nächtliche

der Feier und das eingebaute Aufnahme-ritual haben auf ihre Weise den Übergangscharakter gefördert. Trotzdem scheint mir dies sekundär gewesen zu sein: von viel grundlegenderer Bedeutung für Ostererfahrung und Osterliturgie war die frühe Teilung des Passah in Karfreitag und Ostersonntag, die ihrem Wesen nach und von vornherein eine Übergangsbedeutung und Übergangswirkung unmöglich machte.

Aber wenn sich die Osterfeier wegen unglücklicher geschichtlicher Umstände nicht zu einem «rite de passage» hat entwickeln können, höchstens nebenher unter dem Einfluß der lebendigen Passah-*transitus*-Überlieferung – ist es dann sinnvoll, die geschichtliche Entwicklung wiederaufzunehmen und auf unsere Weise den Ausbau der Osterfeier zu einem «rite de passage» zu verwirklichen? Im Rahmen dieses Artikels scheint mir die Antwort auf diese Frage mit dem theologischen Wert zusammenzuhängen, den man der Überlieferung des Passah-*transitus* als solchen zuerkennt. Können wir dem Kern dieser Tradition theologisch eine solche Relevanz verleihen, daß dieser Kern es uns möglich macht, das Passah des Herrn zu feiern? Die Antwort ist schwierig, aber doch meine ich, sie müsse aus zwei Gründen negativ sein. Zunächst weil die Überlieferung des Passah-*transitus* grundsätzlich von der Zweipoligkeit Tod und Auferstehung auszugehen scheint; ich bin jedoch überzeugt, daß man das angesichts unserer Theologie nicht mehr eindeutig tun kann. Wenn man Jesu Tod und seine Auferstehung als zwei Pole nebeneinander oder einander gegenüber stellt, auch in ihrer Gegensätzlichkeit, versteht man sie als zwei vergleichbare Heilsfakten, die in sich selbst gleiche Wesenszüge auf der Ebene ihrer Historizität und Heilswirkung zeigen. In diesem Punkt begnüge ich mich damit, auf die heutige Christologie zu verweisen<sup>33</sup>.

Aber vor allem hat auch die Durchdenkung der verschiedenen Elemente in diesem Artikel mir klargemacht, daß die urchristliche Osterfeier in der Nacht – gerade in dieser Nacht – im Wesen nicht so sehr der Vollzug eines Übergangs sein will, sondern vielmehr ein Wachen mit dem Herrn und für den Herrn. Es ist eine Nacht der Besinnung mit den großen Zeugnissen der Schrift in der Hand und im Herzen. Es ist eine Nacht, in der wir uns einsmachen mit der Geschichte Jesu Christi, des Herrn des neuen Lebens aus dem Chaos seines Todes. Es ist eine Nacht intensiven gläubigen Vertrauens auf seine Geschichte, in der Hoffnung auf die eschatologische Verwirklichung seines Lebens an uns, an unserer Welt, an unserer Zeit. Es ist eine Nacht intensiver Stille – einer verhaltenen, aber

doch weckenden Stille – in der auf Geschichten gelauscht wird, die ausnahmslos erzählen, wie aus dem völligen Untergang Auferstehung an der Hand des heilenden Gottes geschieht. Es ist eine Nacht, in der kein Gläubiger das Leiden scheut und nicht zu scheuen braucht, weil es die Nacht unseres Herrn, die Nacht Jesu ist. Die Osterfeier scheint mir mehr Kontemplation als Aktion zu sein; sie ist schlechthin Wachen in der Höhe der Nacht und nicht Vertreibung der Finsternis; sie ist mitgegangen mit der Finsternis – mit Jesu Passion – in der und nach der Licht entsteht: seine Auferstehung. Zusammenfassend finde ich, daß die Überlieferung der Passah-*passio* die dem Sinne nach ursprünglichste ist: nicht nur die des Anfangs, sondern hoffentlich auch für die Zukunft.

Aus dem Gesagten darf nicht abgeleitet werden, daß der christliche Gottesdienst keine «rites de passage» enthalten kann. Sie werden auch für den gläubigen Menschen in unserer Zeit notwendig sein. Ich habe nur dargetan, daß die Osterfeier in dieser Hinsicht einen einzigartigen Charakter besitzt: als Nachtwache für den Herrn. Auch meine ich, daß (in welchem christlichen «rite de passage» auch immer) gerade das Hauptmotiv der Passah-Liturgie die tragende Ebene sein muß, auf welcher sich der Lebensweg des Gläubigen und der Gemeinde vollzieht. Auch in diesem Sinn ist Ostern das Fest der Feste.

### III. Abschluß

Die Studie über den Ursprung der christlichen Osterfeier weckt den Wunsch nach einer weitergeführten Erneuerung<sup>34</sup>. Die Gestaltgebung der westlichen Liturgie zeugt von einer historischen Entwicklung, die bestimmte wesentliche Charakteristika nur ungenügend zu ihrem Recht kommen läßt, vor allem die Einheit des Ostermysteriums und ihre Leidensspiritualität. Eine Revision der Osterfeier wird eine theologisch verantwortete Auswahl der Schrifttexte verlangen. Sie wird ausgehen von der Idee, daß die Aufnahmeelemente nicht notwendig zur Osterfeier gehören. Sie wird den Hymnus auf diese Nacht ganz hoch bewerten. Und sie wird das Klima der «Nachtwache» atmen, der Kontemplation, die sich in der Feier des Herrenmahls aktualisiert. Schlichtheit der Form und frohe Stille des Geistes sind Vorbedingungen, die eine gute Feier des Passah Jesu garantieren. Dabei geht sie aus von der Bereitschaft der Gemeinde, in dieser Nacht tatsächlich für den Herrn zu wachen.

<sup>1</sup> Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: Jahrbuch f. Liturgiewiss. Bd. 14 (1934) 1–78.

<sup>2</sup> Ordo Sabbati Sancti, quando paschalis instaurata peragitur (Typis polyg. Vat. 1952). Dominica Paschae in Resurrectione Domini, Vigilia paschalis; Missale Romanum (Typis polygl. Vat. 1970) 266–288.

<sup>3</sup> A. van Gennepe, Les rites de passage (Paris 1909, Nachdruck 1969).

<sup>4</sup> Chr. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens (Rom 1958) 205 bis 222.

<sup>5</sup> B. Botte, La question pascale: Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche? La Maison-Dieu 41 (1955) 84–95. – W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969).

<sup>6</sup> M. Richard, La question pascale au IIe siècle: L'Orient Syrien 6 (1961) 179–212.

<sup>7</sup> W. Cadman, The christian Pascha and the Day of the Crucifixion, Nisan 14 or 15?: Studia Patristica V, Texte und Untersuchungen Band 80 (Berlin 1962) 8–16.

<sup>8</sup> B. Botte, La question pascale: aaO. 86–90.

<sup>9</sup> M. Richard, La question pascale au IIe siècle: aaO. 182–188.

<sup>10</sup> B. Botte, La question pascale: aaO. 92–93.

<sup>11</sup> B. Botte, Préface: O. Casel, La fête de Pâques dans l'église des Pères: Lex Orandi 37 (Paris 1963) 7–10.

<sup>12</sup> R. Cantalamessa, L'omelia «in S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma (Mailand 1967). – Les homélies pascales de Méiton de Sardes et du Pseudo-Hippolyte et les extraits de Théodote: J. Fontaine/Ch. Kannegiesser, Epektaxis (Paris 1972) 263–271.

<sup>13</sup> G. Kretschmar, Christliches Pascha im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie: Rech. de Sc. Rel. 60 (1972) 287–323.

<sup>14</sup> B. Botte, Pascha: L'Orient Syrien 8 (1963) 213–226.

<sup>15</sup> Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 215.

<sup>16</sup> B. Botte, Préface: aaO. 10.

<sup>17</sup> B. Courtoyer, L'Origine égyptienne du mot «Pâque»: Rev. Bibl. 62 (1955) 481–496.

<sup>18</sup> Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 216–222.

<sup>19</sup> W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969) 148–208.

<sup>20</sup> G. Kretschmar, Christliches Pascha: aaO. 312.

<sup>21</sup> Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 220.

<sup>22</sup> R. Cantalamessa, L'omelia «in S. Pascha»: aaO. 282–333.

<sup>23</sup> H. Auf der Maur, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes (Trier 1967) 37–63.

<sup>24</sup> Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 216–217.

<sup>25</sup> H. Auf der Maur, Die Osterhomilien: aaO. 63–70 und 102–125.

<sup>26</sup> Chr. Mohrmann, Pascha, passio, transitus: aaO. 219.

<sup>27</sup> H. Auf der Maur, Die Osterhomilien: aaO. 112–116.

<sup>28</sup> R. Bornert, Les commentaires byzantins de la divine Liturgie, du VIIe au XVe siècle (Paris 1966) 52–72.

<sup>29</sup> V. Loi, Il 25. marzo dato pasquale e la cronologia giovannea della passione in età patristica: Ephem. Lit. 85 (1971) 48–69.

<sup>30</sup> G. Winkler, Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert: Orient. Christ. Per. 39 (1973) 481–490.

<sup>31</sup> B. Kleinheyer, Haec nox est: Lit. Jahrbuch 21 (1971) 8–9.

<sup>32</sup> A. van Gennepe, aaO. 13–15. – Siehe J.-Y. Hameline, Relire van Gennepe... Les rites de passage: La Maison-Dieu Nr. 112 (1972) 133–143.

<sup>33</sup> Zum Beispiel: E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende (Bloemendaal 1974) 223–445 = Jesus. Die Geschichte eines Lebenden (Freiburg/Basel/Wien 1975). – Siehe A. Ziegenaus, Auferstehung im Tod: Das geeignete Denkmodell?: Münch. Theol. Zeitschr. 28 (1977) 109–132 (mit negativer Kritik).

<sup>34</sup> Zu diesem Thema: Lit. Jahrbuch 21 (1971) 1–58 (B. Kleinheyer, H. Reifenberg, H. Vorgrimler, H. Auf der Maur, R. Berger).

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

### ANTHONIUS SCHEER

1934 in Kampen geboren, 1959 zum Priester geweiht. Im Jahr 1963 wurde er Lizentiat der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom. Gleichzeitig spezialisierte er sich dort am Instituto Liturgico von Sant' Anselmo auf Liturgiewissenschaft. Im Jahr 1966 erhielt er in Paris das Sachverständigendiplom des Institut Supérieur de Liturgie. Ein Jahr lang war er Privatdozent am Gemeenschappelijk Instituut voor Theologie in Tilburg. Im Jahr 1968 promovierte er cum laude an Sant' Anselmo in Rom bei Professor H. Schmidt in der Liturgiewissenschaft mit einer Dissertation «Die Menschwerdung Christi in der liturgischen Überlieferung der griechischen und lateinischen Kirchen». Von 1967 bis 1976 war er der Theologischen Fakultät in Tilburg als Mitarbeiter für Systematische Theologie und Liturgie verbunden. Er war Mitglied des Beratungsstabs im Nationalen Liturgierat. Seit 1976 ist er Lektor an der Katholischen Universität Nimwegen. Anschrift: Theologicum M.S.C., Bredaseweg 204, Tilburg, Niederlande.