

Thomas Talley

## Historische Elemente zur Formulierung einer christlichen «Festkunde»

Mit der gesamten sonstigen Menschheit haben die Christen die religiöse Feier eines jährlich wiederkehrenden Zyklus von Festen gemeinsam. Die Existenz eines solchen liturgischen Zyklus geht daher nicht auf bestimmte kirchliche Entscheidungen zurück, sondern sie ist die Frucht einer langen Entwicklung, die so alt wie die Menschheit selber ist und deren Ursprünge sich deshalb dem Zugriff des Historikers entziehen. Aber auch dann, wenn wir uns wie in diesem Aufsatz über die Ursprünge des christlichen Festes mit einer Zeit auseinandersetzen, über die wir mehr wissen, ist es schwer, die oft vielfältigen und vielgestaltigen Reste der Vergangenheit eindeutig zu interpretieren. Es gibt kaum Aspekte der Entwicklung des Kultes und der Liturgie, über die die Wissenschaftler sich nicht streiten. Im beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes können wir uns nicht ausführlich und begründet mit allen noch vorhandenen Spuren der frühesten Phasen der christlichen Liturgie und des christlichen Kultes und mit der wissenschaftlichen Interpretation und Diskussion dieser Spuren auseinandersetzen. Man muß uns aber zugestehen, dennoch einen Blick auf die Wurzeln von Liturgie und Kult zu werfen, auch wenn ein solcher Blick von seinem Wesen her nicht alles sehen kann und daher selektiv ist, auch wenn er sich eher auf eine disziplinierte Einbildungskraft stützen muß, als daß er alles in jeder Hinsicht verantworten kann.

### *I. Das christliche Verständnis der Zeit*

#### *1. Die Einschätzung des religiösen Festes im Neuen Testament*

Wenn jemand eine christliche Theologie des Festes entwickeln will und dazu das Neue Testament und besonders die Schriften des Paulus zu Rate zieht, dann muß er darauf gefaßt sein, von Anfang an mit einer nicht eindeutig definierbaren Haltung gegenüber der kultischen Artikulation

der Zeit, die doch ein Festzyklus ist, konfrontiert zu werden. Es gibt zum Beispiel keinen Grund anzunehmen, daß in der Zeit des Paulus schon eine christliche Übernahme und Anpassung des jüdischen Osterfestes geschehen war, dennoch schreibt er ohne Scheu und Vorbehalt: «Christus, unser Osterlamm ist geopfert worden. Laßt uns also das Fest nicht feiern mit...» (1 Kor 5,7–8). Dieser Text mag darauf zurückgehen, daß Paulus auch als Christ keineswegs aufhörte, sich als frommer Jude zu fühlen und deshalb nach wie vor das jüdische Osterfest mitfeierte, das er dann allerdings auch christlich interpretierte. An anderer Stelle aber schreibt er den von Judaisten verunsicherten Kolossern: «Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speis und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat» (Kol 2,16). Das heißt konkret, daß die Kolosser sich in diesen Dingen nicht nach dem Urteil anderer zu richten brauchen und sich durchaus frei fühlen dürfen.

Eine geradezu negative Einstellung zur Feier von Festen zeigt Paulus in seiner mit bitteren Worten ausgedrückten Enttäuschung darüber, daß die Galater ängstlich an der genauen Beobachtung von Tagen, Monaten, bestimmten Zeiten und Jahren festhalten. «Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht»: die skrupelhafte Angst der Galater, die Feste nicht richtig zu feiern, erscheint ihm als ein Rückfall in das Heidentum (Gal 4,10–11). Der Vorwurf des Galaterbriefes ist härter als die Worte an die Kolosser, das Prinzip ist aber das gleiche: die gegenwärtige maßgebende und entscheidende Wirklichkeit ist Christus und nur Christus. Alles andere wird im Vergleich dazu unbedeutend, ist ein Schatten, entweder ein Schatten als Hoffnung und Ahnung, die in Christus übermäßig erfüllt wurde, oder ein Schatten, der völlig Nichtigkeit ist, wie die Götter, die nur in der Phantasie bestehen und vor denen die Menschen völlig unbegründet Angst haben.

#### *2. Der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem jüdisch-christlichen Fest*

Während die Kritik des Paulus an einer verkehrten Geisteshaltung, die in der genauen Beobachtung der Feste und nicht in Christus das Heil sucht, sich nicht nur auf das heidnische Fest, sondern sogar in besonderem Maße auf das jüdische bezieht, gebietet es doch die Gerechtigkeit, auf einen oft beschriebenen Unterschied zwi-

schen dem heidnischen Kult der Götter und der jüdischen Liturgie hinzuweisen. Die Mythen, die den heidnischen Festen zugrunde liegen, beziehen sich nicht auf geschichtliche Ereignisse, sondern situieren sich in einer mythologischen, prototypischen Zeit des Anfangs aller Dinge, *en archē*. Wie Religionsphänomenologen analysierten und beschrieben, versucht das kosmogonische Ritual sich dem Druck der Vergangenheit – dem, was Mircea Eliade den «Terror der Geschichte» nannte – durch die Abwehr und die Austreibung negativer Einflüsse (Sünde, Krankheit...) und durch die Erneuerung der Zeit in der kultischen Wiederholung der Entstehung der Welt zu entziehen. Die regelmäßige Wiederkehr solcher Feste soll dabei selbst einen «Tod» und eine «Wiedergeburt» der Zeit andeuten und markieren. Wir haben es hier mit einer zyklischen Auffassung der Zeit zu tun, wie sie auch für das griechische Denken typisch war. Eliade beschrieb diese Auffassung als «die Verweigerung der Geschichte»<sup>1</sup>.

### 3. Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Fest

Aus der Sicht der biblischen Tradition dagegen ist die Geschichte der Ort von Gottes Handeln. Die Zeit wird als eine Linie definiert, an deren Anfang die Schöpfung steht, an deren Ende die Parusie. Auf dieser Linie befinden sich die verschiedenen Zeitpunkte, an denen Gott erlösend und rettend in die Geschichte der Menschen eingreift. Dies gilt sowohl für das Alte als für das Neue Testament mit dem entscheidenden Unterschied, daß für das Neue Testament der wichtigste Punkt der Geschichte, auf den die gesamte Geschichte ausgerichtet ist, nicht mehr das Ende der Geschichte, die Parusie ist, sondern das Leben und das Werk Jesu Christi, die zur zentralen Mitte werden, aus der die gesamte Geschichte ihren Sinn schöpft. Dieser Mitte und dem gleichzeitigen Fortbestehen eines Endes der Geschichte hat das Christentum die ihm eigene Spannung zwischen einem Sieg, der schon Wirklichkeit ist, und einem Sieg, der noch kommen muß, zu verdanken. Die historische Einmaligkeit des Christusereignisses als erlösendes Handeln Gottes in der Mitte der Geschichte ist grundlegend für das Selbstverständnis des Christentums. Seit dem frühesten Entstehen der christlichen Tradition wird zudem das Christusereignis nicht nur als ein Eingriff Gottes von außerhalb der Ge-

schichte in den Lauf der Geschichte betrachtet, sondern es wird auch als der Höhepunkt und das Ziel der innergeschichtlichen Entwicklung betrachtet. Dietrich Ritschl hat gezeigt, wie die gnostische Konzeption eines Logos Gottes, der in einer zyklischen Bewegung von Abfall und Erlösung dauernd zwischen der höchsten göttlichen und der tiefsten menschlichen Welt hin und her pendelt, durch Theophilus von Antiochien zu einem Bogen «geöffnet» wurde, der sich zwischen der Schöpfung und dem Eschaton als der Weg des Erlösers durch die Zeit spannt, der durch seine Auferstehung als Herr der Geschichte geoffenbart wird, welcher die ganze Geschichte umfaßt und in jedem ihrer Augenblicke (Punkte) wirkt und anwesend ist<sup>2</sup>.

### 4. Kleine Zyklen im Dienste eines linearen Zeitverständnisses

Wie ausgeprägt ein solches lineares Verständnis der Zeit in Judentum und Christentum auch sein mag, man braucht dennoch gleichzeitig wenigstens eine bestimmte Vorstellung von zeitlichen Zyklen. Auch die Juden und Christen, die das Ziel der Zeit zu erkennen meinen und sie als Ganzes sehen, ordnen die Zeit nach wiederkehrenden Zeiteinheiten. Im Judentum wird ein Zyklus von sieben Tagen, die Woche, nicht nur als praktische Zeiteinteilung aus der Umwelt übernommen, sondern sie wird auch in der jüdischen Gesetzgebung in Hinblick auf den Bund zwischen Gott und dem Menschen gedeutet. In der Kosmogonie der Genesis wird der Sabbat in Gottes Schöpfungswerk selbst verankert und bekommt dadurch die Bedeutung eines wöchentlichen Ruhetages, der nach einer Woche schöpferischer Arbeit die ursprüngliche Ruhe bei der Vollendung der Schöpfung im Anfang widerspiegelt. Aber weder die Feier des Sabbats noch die Einhaltung der unterschiedlichen Zeitzyklen, ob sie jetzt den Lauf des Tages oder der Monate oder des Jahres betreffen, stehen dem jüdischen Verständnis eines linearen Verlaufes der Geschichte von der Schöpfung bis zum Ende der Welt im Wege. Sondern diese kleineren Zeitzyklen artikulieren gerade den großen linearen Verlauf der Geschichte. Sie geben dem Gedächtnis und der Hoffnung des Volkes bestimmte Orientierungspunkte. Eine reine Dauer, die nirgendwo aufgeteilt, geordnet und gemessen würde, kann der Mensch kaum als «Geschichte» empfinden. Daher bedeutet das lineare Zeitver-

ständnis der Bibel keineswegs eine Verweigerung der Feier periodisch wiederkehrender Feste, sondern diese bekommen im Lauf der konkreten Geschichte Israels einen festen Platz, indem sie zu Augenblicken der Erinnerung an Gottes historisches Handeln in der Vergangenheit werden und Ausschau nach dem endgültigen Sieg Gottes in der Zukunft halten.

### 5. Das Ende und die Mitte der Zeit

Der jüdische Sinn für die Geschichte und für die Eschatologie als Ausrichtung auf das Ende der Geschichte ging nicht durch die radikale Betonung der Auferstehung Christi als Mitte der Geschichte verloren, denn Christus ist auch der Anfang und das Ende einer Geschichte, die eine wirkliche Geschichte bleiben soll. Wie stark auch die Urkirche von ihrem Glauben an die Anwesenheit ihres auferstandenen Herrn geprägt wurde, die sie besonders in ihren liturgischen Zusammenkünften zu erfahren meinte, erscheint zum Beispiel in der Beschreibung, die Paulus 1 Kor 11 von der Eucharistie gibt, diese dennoch als Annäherung an die Vergangenheit («Tut dies zu meinem Gedächtnis [*anamnesis*]») und als Hoffnung auf die Zukunft («bis er kommt»). Die Gegenwart des Herrn läßt sich sehr wohl mit der Erinnerung an sein Werk, das *ephápax*, die endgültige, einmalige Erlösung, und mit der Hoffnung auf die Erfüllung der Geschichte in der Wiederkunft, der *parousía*, des Herrn verbinden. Daher ist die Eucharistie selbst, jedesmal wenn sie zelebriert wird, eine Aktualisierung des christlichen Zeitverständnisses. Diesbezüglich bemerkt Cyrille Vogel, daß man sich weniger darüber wundern muß, daß der Jahreszyklus der christlichen Feste so spät entstanden ist, als darüber, daß er überhaupt entstanden ist<sup>3</sup>. Als aber der jährliche Zyklus der christlichen Feste entstanden war, blieb das ursprüngliche christliche Zeitverständnis, das sich in der Feier der Eucharistie als Gegenwart des Herrn Vergangenheit und Zukunft öffnete, weiterhin zentral und bestimmte diesen Zyklus selbst. Zudem steht die Feier der Eucharistie in der Mitte und im Herzen eines jeden christlichen Festes.

### 6. Der Sonntag als Gedenktag der Auferstehung

Es scheint ein wohl gesichertes Ergebnis der Forschung zu sein, daß schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts der erste Tag der Woche,

unser Sonntag, der Tag geworden war, an dem die Christen zur Feier der Eucharistie zusammenzukommen pflegten. Verschiedene Forscher meinen in Texten wie Apg 20,7–12 und 1 Kor 16,2 frühe Hinweise darauf zu finden. Auch der Ausdruck «am Tag des Herrn» in Offb 1,10 könnte in diese Richtung weisen. Zwar klingt in diesem Ausdruck das alttestamentliche «der Tag Jahwes» an, und die Stelle ist so ein Beleg dafür, daß die eschatologische Erwartung der jungen Kirche an der Eschatologie des Alten Testaments anknüpfte, aber dies braucht nicht auszuschließen, daß der Autor des Buches der Offenbarung wirklich seine Visionen am ersten Tag der Woche, am Sonntag, der sehr bald auch durch den Einfluß dieses Textes von den Christen allgemein der Tag des Herrn genannt werden sollte, gehabt haben will. Denn der Hinweis auf die Eschatologie des Alten Testaments trug sicher schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entscheidend dazu bei, daß der Sonntag sowohl der erste Tag, als auch der achte, der alles vollendende Tag, als auch der Tag des Herrn genannt wurde. Der Sonntag bekommt im Christentum eine doppelte oder sogar eine dreifache Bedeutung. Denn dieser «Tag des Herrn», der Tag der Auferstehung, verweist als erster Tag der Woche auf den ersten Tag der Schöpfung, wobei durch die Auferstehung diese Schöpfung wieder hergestellt wird: der Tag der Auferstehung ist auch der Tag der neuen Schöpfung. Zudem bewahrt der Ausdruck «Tag des Herrn» von seinem jüdischen Vorbild, dem Tag Jahwes, den Hinweis auf die Vollendung der Zeiten. So wird schließlich dieser Tag, der der Tag des Gedenkens an den ersten Tag des göttlichen *fiat lux*, es werde Licht, war, in der Interpretation der frühen christlichen Tradition der erste Tag einer neuen Zeit, die durch die Auferstehung Christi eröffnet und ermöglicht wird, und er nimmt wegen der zentralen Bedeutung der Auferstehung für die gesamte Geschichte, auch für das Ende der Geschichte, den Tag der Erfüllung der Geschichte in der endgültigen Wiederkunft des Herrn in der Parusie vorweg.

### 7. Der Sabbat als Ruhetag auch der Christen

Man muß hier aber darauf hinweisen, daß auch für die Christen der Sabbat noch lange Zeit der bestimmende Tag für die Verbindung einer Reihe von sieben Tagen zu einer Woche war und so auch ein wesentliches Element für die christliche

Einteilung der Zeit blieb. Erst der definitive Ausschluß der Christen von dem Gottesdienst am Samstag in der Synagoge leitete eine Entwicklung ein, in der der Gottesdienst der Christen am Sonntag nur allmählich vom Gottesdienst der Juden am Samstag abgegrenzt wurde und der Sonntag als Tag des Herrn rund um das an diesem Tag immer feierlicher gestaltete Mahl des Herrn eine immer größere Bedeutung bekam, bis er erst in einem relativ späten Stadium den Sabbat auch als wöchentlichen Ruhetag verdrängte.

Denn ursprünglich stand der Sonntag als der Tag, an dem das christliche Mahl des Herrn gefeiert wurde, keineswegs der Tatsache im Wege, daß der Sabbat auch im Christentum der Tag der wöchentlichen Ruhe blieb. Man sollte daran denken, daß auch im jüdischen Verständnis der Samstag nicht primär der Tag des synagogalen Gottesdienstes war, wohl aber ein günstiger Anlaß dafür, sondern daß er vor allem der Tag war, den Gott durch sein ausdrückliches Gebot als Tag der Ruhe bestimmt hatte. Auch nachdem die Christen vom Sabbatgottesdienst in der Synagoge ausgeschlossen worden waren, war der Sabbat ein Tag, an dem sie nicht fasten durften. Als später in Rom in der Zeit des Tertullian (ca. 155 – nach 220) das Fasten am Samstag doch eingeführt wurde, gab dies zu heftigen Kontroversen Anlaß.

So beruhte die neue Bedeutung, die der Sonntag für die Christen bekam, ursprünglich keineswegs auf einer Konkurrenz mit der Bedeutung, die der Sabbat für die Juden hatte. Der Sonntag schöpfte seine eigene, ganz originelle Bedeutung aus der Tatsache, daß er der Tag des Herrenmahls war – der Ausdruck erscheint schon in 1 Kor 11,20 und dürfte es auch begünstigt haben, daß der gesamte Sonntag, ausgehend von diesem Mahl des Herrn, Tag des Herrn genannt wurde. Die Feier dieses Mahles, ursprünglich am Samstagabend – der nach dem jüdischen Verständnis, das den nächsten Tag am Abend des vorherigen anfangen ließ, schon zum Sonntag gehörte –, sehr bald aber am Sonntagmorgen, bedeutete deshalb keineswegs eine Ablehnung des Sabbats und der Sabbatruhe als Zeichen des Bundes. Höchstens wurden dadurch der Bund und der Wochenzyklus, der sein Ausdruck war, im Licht der Auferstehung betont und erneuert. Im Vertrauen darauf, daß sie in der Gegenwart des Auferstandenen zusammenkamen, und in der Erwartung seiner als nahe geglaubten Wiederkunft übernahmen die ersten christlichen Ge-

meinden ohne irgendwelche Schwierigkeiten die alte, auf dem Sabbat aufgebaute jüdische Woche als ausreichenden Rahmen, innerhalb dessen sie die Zeiten für das eigene Feiern und Ruhen, Beten und Fasten festlegen konnten.

## II. Das christliche Osterfest

Man sollte aber aus der Bedeutung, die die Woche und der Sabbat für die Christen behielten, – und der neuen, die der Sonntag erhielt – nicht schließen, daß alle über die Woche hinausgehenden Zyklen und die in ihnen verankerten Feste für die Christen jede Bedeutung verloren, obwohl durch das zentrale Gewicht, das die Auferstehung für die Christen bekam, die Feste des jüdischen Jahreskreises viel von ihrem Glanz und von ihrer Bedeutung verloren.

### 1. Die johanneische Tradition der Todeszeit Jesu

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß man in Paulus' Worten «Christus, unser Osterlamm» keine Anspielung sehen darf auf eine christliche Umgestaltung des jüdischen Osterfestes, die damals schon geschehen wäre. Wohl aber wird der Ausdruck davon beeinflusst sein, daß er als Jude noch immer an der Feier des jüdischen Osterfestes teilnahm. Wenn er wenig später schreibt, daß er bis Pfingsten in Ephesus bleiben wolle (1 Kor 16,8), dann bestätigt dies nur, daß die großen Feste des jüdischen Jahres sein Denken und sein Zeitverständnis weiterhin orientieren und ihm nicht gleichgültig sind.

Zugleich aber besagt das Wort «Osterlamm», daß Paulus wußte um die Tradition, daß Christus an dem Tag gekreuzigt wurde, an dessen Abend die Juden den Anfang des Passahfestes feierten. Darüber hinaus scheint er die Tradition zu kennen, die der chronologischen Folge der Ereignissen des Leidens Jesu im Johannesevangelium zugrunde liegt und nach der Jesus zur gleichen Stunde am Kreuz starb, als im Tempel an diesem Rüsttag vor dem Paschaabend die Paschalämmer geschlachtet wurden. Diese Chronologie weicht bekanntlich ab von der synoptischen, die es im Gegensatz zum Johannesevangelium erlaubt, das letzte Abendmahl Jesu im Kreis der Seinen mit dem jüdischen Paschamahl zu identifizieren.

Man kann lange darüber streiten, welche Tradition der richtigen chronologischen Folge der Ereignisse folgt oder ob sie sich durch die Annahme verschiedener konkurrierender Kalender

versöhnen lassen. Wichtig für unser Anliegen ist aber einerseits, daß die synoptische Identifizierung des letzten Abendmahls mit dem Ostermahl der Juden die inhaltliche Gestaltung des christlichen Abendmahls maßgeblich geprägt hat, andererseits, daß es die johanneische Chronologie ist, die zu der Entstehung eines eigenen christlichen Osterfestes als Angelpunkt eines neuen christlichen Jahreszyklus führen sollte, der den älteren jüdisch-christlichen Wochenzyklus zwar nicht verdrängen, aber doch überlagern sollte.

## 2. Der vierzehnte Nisan als ältester Tag des christlichen Osterfestes

Man wird noch lange über die Wurzeln des christlichen Osterfestes diskutieren. In der neueren Literatur scheint aber die Meinung vorzuherrschen, daß ursprünglich das christliche Osterfest am selben Tag, als abends das jüdische gefeiert wurde, am vierzehnten Tag des jüdischen Monats Nisan, ganz gleich, auf welchen Wochentag dieser auch fiel, gefeiert wurde. Die Quartadezimaner (lat. «quartadecima [die]»: der vierzehnte) hätten demnach Recht gehabt, als sie auf der Basis der älteren Tradition ihren Ostertag gegen die Römer und die sonstigen Kirchen außerhalb Kleinasiens und Syriens verteidigten, die mehr die Auferstehung als das Leiden betonen möchten und deshalb Ostern auf den ersten Sonntag nach dem vierzehnten Nisan legten<sup>4</sup>. Aber es ist leicht zu begründen, daß die quartadezimanische Tradition die ältere ist. Es lag auf der Hand, daß die Christen das Datum des jüdischen Osterfestes auch für ihr Fest übernahmen, zumal sie darin auch durch die Chronologie des Johannesevangeliums bestärkt wurden. Während die Juden schon am Tag vor dem Osterabend ihre Lämmer schlachteten und für sie praktisch die Freude des Festes schon angefangen hatte, setzten die Christen ihr Fasten fort, weil dies die Stunden des Leidens Jesu waren, um am selben Abend, als die Juden ihr Passahmahl aßen, gleichzeitig die feierlichere christliche Eucharistie zu begehen. Andererseits könnte man nur schwer verstehen, weshalb die Christen gerade den Sonntag als fixen Tag für das jährliche Osterfest ausgewählt haben sollten. Der Sonntag hatte doch schon seine Bedeutung innerhalb des christlichen Wochenzyklus und war schon dort eine Erinnerung an die Auferstehung. Wenn es darum ging, einen Tag für das Osterfest der Christen zu finden, dann lag es in einem Raum,

in dem die Christen in einer intensiven Auseinandersetzung mit den Juden lebten, auf der Hand, den Tag des jüdischen Osterfestes zu nehmen, um die Bedeutung des christlichen Ostern um so besser vom alten Ostern abzugrenzen.

So ist es überzeugender anzunehmen, daß bei der Feier der ersten christlichen Osterfeste die Christen tagsüber fasteten, während die Juden schon feierten, denn die Christen konnten es nicht für angebracht halten, mit den Juden den Auszug aus Ägypten in den Stunden zu feiern, als Christus am Kreuz starb. Erst am Abend endete dann das Fasten in der Feier der Eucharistie. Der vierzehnte Nisan, der Ostertag der Christen, unterschied sich seit dem Ende des ersten Jahrhunderts gerade durch dieses Fasten, das des Leidens und des Todes Jesu gedachte, von allen übrigen Tagen des Jahres. Dieses Leiden – und nicht die Auferstehung – stand so sehr im Vordergrund, daß Autoren des zweiten Jahrhunderts meinten, der griechische Name des Festes, *Pascha*, sei vom griechischen Verb «*pá-schein*», «leiden», abgeleitet worden. Tatsächlich stammt aber das griechische Wort *Pascha*, das auch von der Vulgata übernommen wurde, über die Septuaginta vom hebräischen *pessah*, von dem auch über das Aramäische die anderen Worte *Passah* und *Passahfest* herkommen.

Aber auch wenn in diesem primitiven christlichen Osterfest das Leiden im Vordergrund stand, war es dennoch die Feier des *ephápax*, des endgültigen, absolut einmaligen Ja Gottes im Erlösungswerk Christi. In der Eucharistie am Abend endete das Fasten übrigens in der Feier der Verherrlichung Christi.

## 3. Der Sonntag nach dem 14. Nisan als neuer Tag des christlichen Osterfestes

In den Gegenden aber, in denen die Christen nicht unmittelbar mit der jüdischen Feier des Osterfestes konfrontiert wurden, führten der ältere christliche Wochenzyklus und die Stelle, die der Sonntag als Tag der Auferstehung in ihm erobert hatte, dazu, daß man es für angebracht hielt, daß die Eucharistie, die das christliche Osterfest abschloß, dann auch auf einen Sonntag, entweder auf die Nacht zwischen Samstag und Sonntag oder auf den Sonntagmorgen verlegt wurde. Das Fasten, das diese Eucharistie schon immer vorbereitet hatte, mußte dann am Samstag gehalten werden, so daß hier eine Ausnahme von der frühchristlichen Regel entstand,

im Anschluß an die Bedeutung des Sabbats als Ruhetag im Judentum und nach den Vorschriften der Schrift am Sabbat nicht zu fasten. Weil aber im frühen Christentum die Christen regelmäßig am Freitag fasteten, vereinte sich der Osterfastentag am Samstag mit dem des Freitags, um ein zweitägiges Fasten zum Gedächtnis an das Leiden Jesu zu werden. Das Fasten endete jetzt mit dem Hahnenschrei am Sonntagmorgen und beherrschte noch so sehr das gesamte Osterfest, daß Origenes diesen Sonntag gegenüber den anderen Sonntagen des Jahres dadurch charakterisierte, daß dieser Sonntag ein Sonntag sei, an dem des Leidens und des Todes Jesu gedacht werde, während sonst der achte Tag die Feier seiner Auferstehung sei (Hom. sup. Isa. 5.2).

Diese Entwicklung, in der das Osterfest jetzt einen festen Platz in einer Woche an einem Sonntag und an den zwei vorhergehenden Tagen bekam, ging zusammen mit der anderen Entwicklung, in der das Christentum den auf die Mondzyklen ausgerichteten normativen Kalender des Judentums zugunsten des alten von den Ägyptern übernommenen Sonnenkalenders des römischen Reiches aufgab. Der jüdische Monat Nisan war ein Mondmonat, weil aber der jetzige maßgebliche Kalender des Christentums anstelle der neunundzwanzig-dreißig Tage des Mondumlaufs von den dreißig-einunddreißig Tagen des zwölften Teiles des Sonnenjahres ausging, fiel der Sonntag nach dem vierzehnten des Mondmonats Nisan (bzw. nach dem ersten Vollmond im Frühling) jedes Jahr auf einen anderen Tag im jetzigen normativen Sonnenkalender. Ostern wurde ein bewegliches Fest. Diese Entwicklung wurde durch das Konzil von Nizäa 325 festgeschrieben und präzisiert, so daß fortan die gesamte Christenheit bis zur Reform des Julianischen Kalenders 1582 durch Gregor XIII. Ostern am selben Tag feierte.

Man sollte sich aber durch die Beweglichkeit des Osterfestes innerhalb des Sonnenjahres nicht die Sicht auf die ursprüngliche Bedeutung des christlichen Osterfestes versperren lassen. Denn am Ostertag wird jedes Jahr der Kreuzigung Jesu genau an dem *bekanntesten Tag* gedacht, an dem sie sich ereignete, auch wenn dieser Tag noch immer nach einem sonst von den Christen nicht mehr verwendeten solilunaren Kalender bestimmt wird. Wie kompliziert die Berechnung des genauen Ostertages durch die Zufälle und den Wechsel der Kalender auch geworden zu sein scheint, die jährliche Feier des Osterfestes ist

verwurzelt in der geschichtlichen Erinnerung der ersten Kirche an die zentrale Bedeutung des konkreten Christusereignisses. Als die Kirche älter wurde, hat sie dieser Erinnerung in der jährlichen Wiederkehr des Osterfestes eine feste Form gegeben.

#### 4. Die christliche Taufe und die Liturgie von Ostern und der Zeit vor Ostern

Die Bedeutung, die das Osterfest der ersten Christenheit als Gedächtnis des Leidens Jesu besaß, führte Tertullian dazu zu behaupten, daß zwar zu jeder Zeit getauft werden darf, daß aber die beste und geeignetste Zeit für die Taufe Ostern und dann auch das auf Ostern folgende und mit Ostern zusammenhängende Pfingstfest sei. Dieser älteste eindeutige Hinweis auf die Taufe zu Ostern geht fast sicher von der Theologie des sechsten Kapitels des Römerbriefes aus, die die Taufe als Teilnahme am Tod («mit Christus begraben sein») und an der Auferstehung Jesu betrachtet. Unter dem Einfluß dieser Theologie wurde im vierten Jahrhundert fast überall an Ostern getauft. Besonders in Rom wurden die verschiedenen Riten der christlichen Initiation mit Ostern und mit der Vorbereitung auf Ostern in Zusammenhang gebracht. Nur Pfingsten blieb als andere Möglichkeit für diejenigen, die am Ostertag verhindert waren, und bis ins hohe Mittelalter wehrte man sich heftig dagegen, daß die Taufe zu irgendeiner anderen Zeit feierlich gespendet wurde.

In anderen Kirchen als der römischen hat es zwar andere Feste gegeben, an denen die feierliche Taufe gespendet wurde. Dann scheint aber eine solche gründliche, liturgisch und pastoral einmalige Vorbereitung auf die Taufe, wie es in Rom die Fastenzeit für die Katechumenen war, die an Ostern getauft werden sollten, gefehlt zu haben. Dann wäre es auch typisch, wenn, wie vermutet wird, die Verbreitung der Gewohnheit, auch an anderen Festen als Ostern zu taufen, tatsächlich mit der Verbreitung der Kindertaufe zusammenhing.

Dennoch, wenn auch eine Kirche wie die von Alexandrien eine Ausnahme machte und lange zögerte, die feierliche Taufe am Osterfest zu spenden, war doch für die meisten christlichen Ortskirchen das Osterfest das große, eminente Tauffest. Zudem prägte seit dem dritten Jahrhundert das Tauffest am Ostertag immer mehr die Vorbereitungszeit auf Ostern und die Oster-

liturgie selbst. Durch die Taufe wurde Ostern mehr als ein Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu: es wurde die sakramental vollzogene Teilnahme der Täuflinge an diesem Tod und dieser Auferstehung und bedeutete daher für sie den Übergang zu einem neuen Leben. Das geschichtliche Heilsereignis der Vergangenheit in Jesus wurde jetzt zum aktuellen, geschichtlichen, konkreten Heil für diejenigen, die getauft wurden.

### 5. Ostern und die Ursprünge des Heiligenkalenders

In der Sicht der alten Kirche wurde aber die Teilnahme am Leiden Jesu, die das Osterfest bedeutete, nicht auf den Empfang des Sakramentes der Taufe eingegrenzt. Tertullian war nur einer unter vielen, als er in *De baptisate* 16 die Taufe mit dem Leiden und dem Tod der Märtyrer in Zusammenhang brachte. Ihr Leiden sei demnach eine solche Teilnahme am Leiden des Herrn, daß man von ihrem Tod nur als von ihrem Sieg und Triumph sprechen könne. Der Tod der Märtyrer und der Kampf der Bekenner der Kirche gegen die Mächte dieser Welt ist ein Zeugnis, daß Christus der Herr der Geschichte ist und bleibt. Seit dem Märtyrertod des heiligen Polycarp in der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde die Gewohnheit der Antike, die Gräber der Verstorbenen regelmäßig zu besuchen, zu einem Anlaß für die Kirche, den Gedenktag der Christen zu feiern, in deren Leben und Tod sie auf deutliche Weise den Sieg und die fortdauernde Gegenwart Christi in der Geschichte zu entdecken meinte. Als sich der Gedenktag zu vieler Märtyrer (und Heiliger) an einem und demselben Tag des Kalenders häufte, erschien es angebracht, einiger an einem anderen Tag als an ihrem Todestag zu gedenken, aber auch in diesem Fall bleibt es deutlich, daß auch die Verehrung der Märtyrer an einem fest bestimmten, in jedem Jahr wiederkehrenden Tag stattfand. Der erste solche Tag, an dem der erste der Märtyrer den Sieg für alle errungen hatte, war der Ostertag.

### III. Der Anfang des Jahres

Als erstes jährlich wiederkehrendes Fest machte Ostern das Jahr zu einer liturgisch bedeutungsvollen Zeiteinheit für die Christen. Es sollte aber noch eine Weile dauern, bis sich um dieses Fest herum ein Zyklus anderer liturgischer Feste zu

einem liturgischen Jahreskreis herauskristallisierte. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts zum Beispiel sollte sich der in der lukanischen Chronologie doch deutlich vorgezeichnete Zyklus einer fünfzig-tägigen Osterzeit, die von der Himmelfahrt Jesu vierzig Tage nach Ostern und von dem Pfingstereignis zehn Tage später markiert wurde, durchsetzen. Zwar stand das Osterfest seit seinen ersten christlichen Ursprüngen in der Mitte des Jahres, so wie Christus selbst für die Christen die Mitte der Geschichte bedeutete. Aber dies hieß nicht, daß mit dieser Festlegung der Mitte des christlichen Jahres auch schon der Anfang dieses Jahres feststand.

#### 1. Weihnachten als christlicher Jahresanfang

Zwei Dokumente aus dem vierten Jahrhundert bezeugen den Versuch, einen Tag zu finden, der als sinnvoller Anfang des christlichen Jahres betrachtet werden könnte. Auf einem Chronograph aus dem Jahre 354, den man in Rom gefunden hat, findet sich eine Liste der *«depositio martyrum»*, der Beisetzung der Märtyrer, die einen Kalender der Gedenktage der Heiligen mit der Geburt Christi in Betlehem am 25. Dezember anfangen läßt (*«VIII kal. ian. natus Christus in Betlehem Iudeaeae»*). Wenn man diese Liste mit einer anderen Liste, *«depositio episcoporum»* vergleicht, die offensichtlich vom gleichen Kompilator zusammengestellt wurde, die man mit Hilfe von deutlich im letzten Augenblick hinzugefügten Namen auf das Jahr 335 bzw. 336 datieren kann und die die Gedenktage der Bischöfe mit dem 27. Dezember anfangen läßt, dann kann man daraus schließen, daß wenigstens in Rom schon 336 das (kirchliche) Jahr der Christen mit dem 25. Dezember anfang.

Der Julianische Kalender, der eine Reform des alten römischen nach dem Beispiel des ägyptischen Kalenders war, den Julius Cäsar, beraten von dem ägyptischen Astrologen Sosigenes 46 v. Chr. eingeführt hatte, betrachtete diesen 25. Dezember als den Tag der Wintersonnenwende. 274 wurde von Kaiser Aurelian bei der Einweihung eines Tempels zur Ehre der Sonne auf dem Campus Martius in Rom der 25. Dezember zum *natalis solis invicti*, zum Geburtstag der «unüberwundenen Sonne», Schützerin des Reiches, ausgerufen. Dieses Fest wurde von den Christen spätestens im Jahre 336 zum *natalis solis justitiae* umgedeutet, zum Geburtstag der wahren Sonne der Gerechtigkeit, zum *adventus* oder dem

Kommen Jesu in unsere Welt. Leo der Große hob dann im fünften Jahrhundert diesen Tag aus der Reihe der Gedenktage der Heiligen endgültig heraus, indem er ihn statt «memoria», «sacramentum», *sacramentum incarnationis*, nannte, ein Titel, den Augustinus noch nur dem Osterfest zuzuerkennen bereit war. Zu seinem Leidwesen aber feierte das Volk weiterhin den Tag, an dem das Kürzerwerden der Tage aufhört und die Sonne gegenüber der Finsternis wieder an Kraft zu gewinnen und so zu siegen scheint, als den Geburtstag der Sonne. Die älteste der drei in der römischen Liturgie bestehenden Weihnachtsmessen, die *missa in die*, die Messe am Tage selbst hatte die biblische Symbolik des Lichtes gebraucht und so im Herzen der liturgischen Feier der Geburt Jesu eine klare Verbindung – gewiß auch mit der Absicht der Konkurrenz – zum heidnischen Sonnenfest hergestellt. Im dort gewählten Abschnitt des Johannesevangeliums heißt es nicht nur: «Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt», sondern auch: «Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt» und «Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt».

## 2. Epiphanie als christlicher Jahresanfang

Im zweiten Dokument, einer ägyptischen Sammlung von Kirchenvorschriften aus dem vierten Jahrhundert, den sogenannten *Kanones des Athanasius*, erscheint im sechzehnten dieser Kanones das Fest Epiphanie am 6. Januar als christlicher Jahresanfang. Dieses Fest der Erscheinung des Herrn, das älter ist als das Weihnachtsfest, wird dort neben Ostern und Pfingsten als eines der drei Christusfeste im Jahre betrachtet. Für den Text ist Epiphanie der Tag, an dem Jesus von Johannes getauft wurde. Der christliche Neujahrstag ist dann auch das Fest der Taufe als Fest der neuen Ernte (der Getauften) für Gott. Es wird dazu darauf hingewiesen, daß der Herr im selben Monat, in diesem ägyptischen Monat Tybi, in Kana auf wunderbare Weise Wasser in Wein verwandelt haben soll.

Ungefähr zur gleichen Zeit berichtet die altchristliche Pilgerin Egeria (auch Aetheria genannt) ausführlich und begeistert über das ebenfalls «Epiphanie» benannte Fest, an dem die Geburt Jesu in der Nacht vom fünften auf den sechsten Januar in Betlehem gefeiert wurde, um dann am Morgen des sechsten in der Auferste-

hungskirche in Jerusalem fortgesetzt zu werden. Hier ist das Fest eindeutig ein Fest der Geburt Jesu, und jeder Hinweis auf ein anderes Thema, etwa die Taufe Jesu oder das Wunder von Kana, fehlt, so wie in den Kanones der Hinweis auf die Geburt Jesu gefehlt hatte.

Um den Anfang des fünften Jahrhunderts herum spricht Kassian von einem ägyptischen Fest, an dem sowohl der Geburt als der Taufe Jesu gedacht wurde. Dieses Fest dürfte als solches aber auch schon in der Zeit des Athanasius (298–373) in Alexandrien bestanden haben, obwohl es wahrscheinlich ist, daß dort in Alexandrien die Taufe Jesu im Jordan ursprünglich das einzige Festmotiv gewesen ist.

## 3. Die vielfältige Thematik des Epiphaniestes

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wird Epiphanie fast überall im christlichen Osten und mancherorts im Westen gefeiert, aber das Thema des Festes liegt keineswegs eindeutig fest. Entweder die Geburt Jesu oder die Taufe oder beide zusammen stehen im Mittelpunkt des Festes, aber auch noch andere Themen kommen in verschiedenen Kombinationen hinzu: das Wunder von Kana, die Brotvermehrung, der Kindermord von Betlehem und die später im Westen so wichtige Anbetung der Weisen, die relativ schnell zu Königen wurden. Diese Anbetung wurde entweder unmittelbar mit der Feier der Geburt verbunden, oder sie erschien als selbständiges Thema, eventuell in einem Kontext, in dem sonst die Geburt Jesu überhaupt keine Rolle spielte.

Aus all dem läßt sich folgern, daß das Fest der Epiphanie kaum mit einem konkreten historischen Ereignis zu tun hatte, das dann jedes Jahr an dem Tag gefeiert wurde, von dem man wußte, daß er auch der Tag des ursprünglichen Ereignisses gewesen war. Es war vielmehr ein Mysterienfest, das die Offenbarung der göttlichen Macht Christi und die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes auf dieser Welt zelebrierte. Das Wort Epiphanie hatte ja ursprünglich in der heidnischen Welt den Einzug der orientalischen Fürsten als Gott-Könige oder als Inkarnation des sich in ihnen heilend und heilbringend manifestierenden Reichsgottes in die Städte ihres Reiches bedeutet. Wie und wann sich dann die Herrlichkeit Gottes in Christus geoffenbart hatte, war eine sekundäre Frage, zu deren Beantwortung verschiedene Ereignisse aus dem Evan-

gelium einzeln oder zusammen herangeholt werden konnten. In Gallien zum Beispiel werden an diesem Tag die *tria miracula* der Anbetung der Weisen, der Taufe Jesu und des Weinwunders auf der Hochzeit in Kana zusammen gefeiert. So erlaubt es das zentrale Konzept des Festes Epiphanie oder Erscheinung, daß das theologische Verständnis dieses Festes sehr reichhaltig, aber auch sehr verschieden sein kann und daß es liturgisch mit verschiedensten Inhalten gefüllt wird.

#### 4. Epiphanie und Advent

Die inzwischen klassische Studie von Christine Mohrmann über das Wort (und das Fest) Epiphanie weist darüber hinaus auf die enge Beziehung, die in neutestamentlichen Texten wie 2 Thess 2,8 zwischen den Worten (und Begriffen) *epipháneia* und *parousía* besteht<sup>5</sup>. Dadurch werden die historische Erscheinung Christi und seine eschatologische am Ende der Zeiten in Zusammenhang gebracht. Diese Beziehung lebt weiter im lateinischen *adventus*, das sich in der Sprache des Christentums sowohl auf das historische Kommen Jesu als auch auf seine Wiederkunft bezieht und das im gallisch-spanischen Raum ursprünglich die Bezeichnung für das Fest Epiphanie war, um später die vierzig tägige Vorbereitungszeit auf Epiphanie zu bezeichnen, die später durch das Weihnachtsfest, als dieses sich durchgesetzt hatte, abgebrochen wurde, um zu unserem Advent zu werden. Dabei kann man darauf hinweisen, daß in unterschiedlichsten kulturellen Räumen die verschiedenen Neujahrsfeste sich fast immer auch mit dem Ende der Zeit beschäftigen. Als Zeiten des Anfangs einer neuen Zeiteinheit sind sie Schwellenzeiten, Zeiten des Übergangs, in denen die Frage nach der Zeit in ihrer Gesamtheit und dann auch ihren Grenzen ins Gesichtsfeld rückt.

Man hat oft behauptet, daß im vierten Jahrhundert eine vorherige eschatologische Ausrichtung der Liturgie einem historisierenden Interesse an der Vergangenheit in der Liturgie weichen mußte. Gilles Quispel hat uns auf überzeugende Weise davor gewarnt, die frühe Zeit des Christentums und das spätere patristische Denken über die Zeit allzu scharf voneinander abgrenzen zu wollen<sup>6</sup>. Dies gilt auch für die andere, dieser ersten fast völlig entgegengesetzte Meinung, daß das vierte Jahrhundert der Anfang eines radikal neuen theologischen Interesses an der Zeit oder

gar einer neuen eschatologischen Mentalität gewesen sei. Man sollte eher davon ausgehen, daß die konkrete Entwicklung der christlichen Feste, die man gar nicht leugnen kann, eine Weiterentwicklung der schon bestehenden Traditionen und der in ihnen angelegten Kräfte sei, die sehr oft eine einfache Erklärung finden. Solch eine Erklärung kann manchmal sogar schon auf der Ebene einfacher praktischer Notwendigkeiten und Umstände gefunden werden. Dies gilt auch für ein Fest wie Epiphanie, in dem so viele unterschiedliche Themen und Inhalte auf eine weitere Entwicklung hindrängen. Wir möchten eine solche Erklärung vortragen.

#### 5. Die christlichen Lektionarien und der Inhalt des Festes von Epiphanie

Das römische Weihnachtsfest des 25. Dezember wurde gegen Ende des vierten Jahrhunderts und im fünften auch in der östlichen Christenheit weitgehend übernommen. Die armenische Kirche sollte schließlich die einzige bleiben, die Weihnachten übernahm, aber es gab doch noch andere Kirchen wie Jerusalem und Alexandrien, die sich länger gegen die Einführung des neuen Festes wehrten. Im fünften Jahrhundert wurde in Jerusalem die Geburt des Herrn außer vielleicht einem kurzen gescheiterten Versuch des Bischofs Juvenalis, den 25. Dezember einzuführen, nach wie vor am 6. Januar gefeiert (vgl. Egeria). In Alexandrien war das Gedächtnis der Geburt Jesu mit dem ursprünglichen Thema des Festes vom 6. Januar, der Taufe, zu einem Fest verschmolzen worden, das zudem auch der christliche Neujahrstag war. Man hat viele Gründe angegeben, weshalb der 6. Januar mit der Erinnerung an die Geburt Christi in Zusammenhang gebracht wurde. Diese Gründe widersprechen sich auch zum Teil. In unserem Jahrhundert aber führte man wahrscheinlich am häufigsten die These von Eduard Norden<sup>7</sup> an, der meinte, daß der entsprechende Tag im ägyptischen Kalender zur Zeit der Gründung des Mittleren Reiches der Tag der Wintersonnenwende gewesen sei, der damals eine besondere Bedeutung bekommen und später beibehalten habe, auch wenn er sich im Laufe der Jahrhunderte durch die erst von Gregor XIII. korrigierten Fehler im Kalender immer weiter vom tatsächlichen Tag der Wintersonnenwende entfernte.

Die Erklärung Nordens läßt sich nur schwer mit den bekannten Tatsachen der ägyptischen

Zeitrechnung vereinen. Dennoch dürfte es stimmen, daß in Ägypten der sechste Januar ein wichtiger Wendepunkt im Jahresablauf, ja der Jahresanfang selbst war, welche Gründe dies auch historisch bedingt haben mögen. Bei der in der Kirche bestehenden Gewohnheit, die Teile der Schrift, auch die Evangelien, verteilt über die Tage des Jahres nacheinander zu lesen (*lectio continua*), lag es auf der Hand, auch am Jahresanfang – oder an wichtigen Wendepunkten im Jahresablauf – mit einem solchen Lesezyklus zu beginnen. Jetzt aber fängt das Matthäusevangelium mit der Geschichte der Geburt Jesu an. Das älteste Lektionar aus Jerusalem, das wir kennen, belegt zwar unmittelbar, daß das Matthäusevangelium in Jerusalem in der Karwoche gelesen wurde, aber es bringt auch Hinweise auf eine solche Lesung in der Oktav des Epiphaniestages. Das Evangelium von Markus dagegen erzählt im Anfang die Taufe Jesu, und es gibt Hinweise, daß eine *lectio continua* dieses Evangeliums vom sechsten Januar an in Alexandrien durchgeführt wurde. Untersuchungen von R.-G. Coquin<sup>8</sup>, die von mittelalterlichen syrischen, koptischen und melkitischen Quellen aus Alexandrien ausgehen, aber auch von älteren Texten wie den *Kanones des Hippolyt* und vielleicht auch der zehnten Homilie des Origenes über das Buch Levitikus bestätigt werden, wollen beweisen, daß im vorzizänischen Alexandrien die vierzigstägige Fastenzeit unmittelbar am Tag nach Epiphanie anfang und so der Chronologie des Markusevangeliums folgte. Die reichste, allerdings auch späteste dieser Quellen, die aus dem vierzehnten Jahrhundert stammende Schrift des Abu 'l-Barakat, *Die Lampe der Finsternis*, sagt, daß diese Fastenzeit mit einem Fest der Palmen, der Feier des Einzuges Jesu in Jerusalem, wie ihn Markus im elften Kapitel schildert, abgeschlossen wurde, während das Osterfest so gefeiert wurde, «wie es seiner eigenen Zeit im Monat Nisan entspricht»<sup>9</sup>. Nach dieser und anderen Quellen wurde in der letzten Woche dieser Fastenzeit, der sechsten, getauft.

Ein erst kürzlich entdecktes Dokument bestätigt, daß es sich dabei tatsächlich um einen sehr alten Brauch der Kirche von Alexandrien handelt. In diesem Dokument wird behauptet, daß es ein Brief des Clemens von Alexandrien sei, der, 150 geboren, zwischen 211 und 215 starb. Viele Kenner der Patristik sind geneigt, auf der Basis der Analyse von Sprache und Inhalt des Briefes dem zuzustimmen. Dieses Dokument

berichtet, daß in Jerusalem eine Version des Markusevangeliums in Gebrauch war, die eine Textstelle enthielt, die in unserem kanonischen Text fehlt und die denjenigen vorgelesen wurde, «die in die großen Mysterien eingeweiht waren»<sup>10</sup>. Die betreffende Perikope folgte unmittelbar auf Mk 10,34, kam deshalb vor Markus' Erzählung des Einzuges Jesu in Jerusalem, von der Abu 'l-Barakat bezeugt, daß sie die Grundlage für das Palmenfest an dem Sonntag war, der auf die sechste Woche nach Epiphanie, die Woche der Taufen, folgte. Jetzt aber bringt das Markusevangelium keine eindeutige Chronologie für die Zeit zwischen dem Einzug Jesu in Jerusalem und dem Anfang der Leidensgeschichte, von der es im vierzehnten und fünfzehnten Kapitel berichtet. Wie wir aber schon erwähnten, bestand auch in Alexandrien kein fester zeitlicher Bezug zwischen dem Datum für Palmsonntag und dem für Ostern, denn der genaue Tag für beide Feste wurde jedes Mal unabhängig vom anderen bestimmt. Aus all unseren Betrachtungen würde dann folgen, daß tatsächlich in Alexandrien das Markusevangelium für die Gestaltung des liturgischen Jahres maßgeblich war und daß es als Evangelium, das auch am Anfang dieses Jahres gelesen wurde, auch den Inhalt für eine christliche Deutung des damaligen ägyptischen Neujahrstages lieferte: die Taufe Jesu, die auch am Anfang des Markusevangeliums steht.

Allan McArthur hat eine ähnliche Erklärung dafür vorgeschlagen, weshalb mancherorts die Geburt und die Taufe Jesu in einem Fest der Epiphanie gefeiert wurden. Dabei ging er davon aus, daß in Ephesus zu dieser Zeit regelmäßig der Anfang des Johannesevangeliums gelesen wurde, in dem auf den Prolog, der die Inkarnation des Wortes feiert, der Bericht über die Anfänge des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Zeugnis des Täufers für ihn folgt, um dann auf die Erzählung des ersten Zeichens Jesu, der Hochzeit in Kana, überzugehen. Damit wäre dann auch noch erklärt, weshalb das Wunder von Kana bei dem Fest der Epiphanie eine solch wichtige Rolle spielt<sup>11</sup>.

Unsere Schlußfolgerung geht deshalb dahin, daß man die verschiedenen Inhalte des Epiphaniestages in einer ersten Zeit durch die unterschiedlichen Evangelienperikopen, die an diesem Fest gelesen wurden, erklären muß. Diese Erklärung scheint uns überzeugender und einfacher als die Annahme, daß jedes Mal der eine oder andere mythologische Aspekt des einen oder anderen

heidnischen Festes der Anlaß dafür war, daß man eine bestimmte Perikope oder ein bestimmtes Thema aus den Evangelien als christliche Deutung oder Umdeutung des Epiphaniestes nahm. Meistens beruht dann auch noch die Annahme eines solchen heidnischen Festes auf der kaum gesicherten Interpretation eines spärlichen Datenmaterials. Für unsere Meinung würden auch noch einige Untersuchungen sprechen, die behaupten, daß die Evangelien selbst als Lektionarien entworfen wurden, um den Christen bei den von ihnen ursprünglich weitergeführten Gottesdiensten der Synagoge als christliche Lektüre neben dem Alten Testament zu dienen. Die neueste Studie in dieser Richtung von M. D. Gouldner äußert die Hypothese, daß das Matthäusevangelium einen ganzen Jahreszyklus von Lesungen zur Benutzung im Gottesdienst bringen sollte, während das Markusevangelium ein Lektionar für das halbe Jahr zwischen dem Anfang des Jahres (dem Laubhüttenfest oder dem Fest der Lese) bis zu Ostern<sup>12</sup> gewesen sei.

Wenn man diese Hypothese mit der Beschreibung von Epiphanie als Erntefest in den *Kanones des Athanasius* vergleicht, dann ist das hier nicht das erste Mal, daß Epiphanie und Erntedank in Zusammenhang gebracht werden. Wir stehen hier aber auf unsicherem Boden, und es kann die Aufgabe dieses Aufsatzes nicht sein, diese und ähnliche Hypothesen zu prüfen.

#### 6. Spätere Begründung und Weiterentwicklung der Feste

Wenn wir oben die Meinung vertraten, daß es wenig Hinweise auf die Entstehung eines besonderen und neuen historischen Interesses im viernten Jahrhundert gibt, wollten wir damit nicht bestreiten, daß man sich damals bemüht hat, für die vielfältige Thematik des Epiphaniestes eine feste historische Basis zu finden, oder daß man, ausgehend von bekannten Gegebenheiten, auf unbekanntes schließen wollte. Ein Text wie Lukas 3,23 «Jesus war dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal auftrat», der unmittelbar auf die Erzählung seiner Taufe folgt, konnte so vielleicht die Annahme begründen, daß Jesus genau an seinem dreißigsten Geburtstag getauft wurde und daß es daher richtig war, seine Geburt und seine Taufe am selben Tag des Jahres zu feiern.

Auch das Weihnachtsfest wurde, als es sich einmal durchgesetzt hatte und man tatsächlich der Meinung war, Jesus sei tatsächlich am 25.

Dezember geboren, zum Orientierungspunkt für die drei anderen Feste, die auch jedesmal ein viertel Jahr markieren: für den 25. März als Tag der Verkündigung, d. h. der Empfängnis des Herrn und für den 24. September und den 24. Juni als Tage der Empfängnis bzw. der Geburt Johannes des Täufers. Für die Bestimmung der beiden letzten Feste stützte man sich auf Lk 1,36: Nach dem Text sagt der Engel Maria bei der Verkündigung: «Obwohl sie (Elisabeth) als unfruchtbar galt, ist sie jetzt schon im sechsten Monat.»

Von der Chronologie des Lukas am Anfang der Apostelgeschichte sollen auch die Feier von Christi Himmelfahrt am vierzigsten Tag nach Ostern und die Herabkunft des Heiligen Geistes am fünfzigsten Tag bestimmt sein. Es besteht hier allerdings ein Unterschied gegenüber der Festlegung der Daten für die Geburt und die Verkündigung. Diese waren unbekannt, dagegen war der Tag von Ostern sehr wohl bekannt, und das Zögern, ausgehend von dem historisch bekannten Ostertag Himmelfahrt und Niederkunft des Heiligen Geistes zu bestimmen, verrät ein Mißtrauen der frühen Tradition gegenüber der Chronologie des Lukas. Himmelfahrt und Pfingsten bekamen relativ spät ihren jetzigen Ort im christlichen Kalender. Robert Cabié hat überzeugend dargelegt, daß ursprünglich Himmelfahrt und Sendung des Geistes als Siegel und Frucht der österlichen Freude zusammen gefeiert wurden<sup>13</sup>. Dies scheint noch im vorletzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts in Jerusalem der Fall gewesen zu sein.

#### IV. Schlußbemerkungen

Der Bau verschiedener Kirchen in der Heiligen Stadt Jerusalem war der Anlaß zur Entstehung noch anderer Feste, die an den Jahrestagen der Kirchweihe gefeiert wurden. Einige der wichtigsten dieser Feste bekamen einen Platz im Kalender der Gesamtkirche. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das Fest der Kreuzerhöhung am 14. September, das im Zusammenhang mit der Einweihung des konstantinischen Gebäudekomplexes stand, der Golgotha als Ort des Todes Jesu, die Fundstelle seines Kreuzes und das Heilige Grab umfaßte. Man scheint diese Orte genauso präzise in der Erinnerung bewahrt zu haben wie einst das genaue Datum des Todes Jesu. Wenn dieser heute nicht mehr genau an dem Tag gefeiert wird, an dem er nach dem Kalender gefeiert

werden sollte, dann drückt dies die bleibende Treue der Kirche gegenüber der Siebentagewoche als im Bund Gottes mit den Menschen verankertem auch für die Liturgie relevantem Zeitzyklus, innerhalb dessen der Sonntag als Tag der Auferstehung und so als neuer Tag einer neuen Zeit vor allem respektiert werden soll, so daß auch Ostern ein Sonntag sein muß.

Denn an dem Tag kam und kommt die Gemeinde zum Gottesdienst zusammen in Vereinigung mit dem auferstandenen Herrn und um Zeugnis von ihm abzulegen. Denn in seiner eucharistischen Gegenwart wird der Vergangenheit gedacht, und die Christen werden zur Hoffnung auf die Erfüllung aufgerufen: seine Gegenwart umfaßt die ganze Geschichte und führt uns in ihre Mitte ein. Durch diese Feier gibt es für die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit keinen «Terror der Geschichte» mehr, und ihr ist auch die Angst vor einer unsicheren Zukunft genommen, denn Woche für Woche stärkt sie sich im Rahmen eines Kirchenjahres, das Typus und Ikone der Geschichte ist. Der Zyklus der jährlich wiederkehrenden Feier gibt den Weg des Erlösers und in seiner Folge den Weg der Kirche

wieder. In diesem Jahreszyklus findet das Kostbarste, das das christliche Gedächtnis bewahrt hat, im Brennpunkt des Ostergeheimnisses die Mitte, die Begründung und den Sinn. Von diesem Ostergeheimnis aus reicht dann die Hoffnung, gestärkt vom Geist, zur restlosen Erfüllung des Endes hin. Und in diesem Ende liegt unser Beginn.

Nach meiner Meinung ist dies das christliche Verständnis der Zeit, das den Evangelien und auch der christlichen Liturgie zugrunde liegt und aus dem sie entstanden. Dieses Verständnis bedeutet aber keine zyklische Vernichtung und Wiederherstellung der Zeit, wie sie in verschiedenen nichtbiblischen Religionen besteht. Denn unser Gedenken hat seine feste Mitte in dem in Zeit und Raum eindeutig situierbaren Ereignis des Kreuzes, das ein für allemal die Erlösung der Menschen und Gottes endgültige Zusage seiner Huld bedeutet. Dieses Ereignis vernichtet den «Terror der Geschichte» und eröffnet eine Zukunft der Hoffnung, in der der Tod der Märtyrer zum Triumph wird und das Ende der Welt im Anfang des Evangelium offenbar wird.

<sup>1</sup> M. Eliade, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (Rowohlts deutsche Enzyklopädie XIV/260, Reinbek bei Hamburg).

<sup>2</sup> D. Ritschl, Memory and Hope: An Inquiry concerning the presence of Christ (New York 1967) 78–83.

<sup>3</sup> C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge (Spoleto 1966) 164, Anm. 77.

<sup>4</sup> M. Richard, La question pascale au IIe siècle: L'Orient Syrien 6 (1961) 179–212; W. Huber, Passa und Ostern (Berlin 1969).

<sup>5</sup> C. Mohrmann, Epiphania. Etudes sur le latin des chrétiens I (Rom 1958) 252f.

<sup>6</sup> G. Quispel. Time and history in patristic christianity: Man and time. Papers from the Eranos Yearbooks (Bollingen Series XXX) (New York 1957, 85–107) = Eranos-Jahrbuch XX (Zürich 1951).

<sup>7</sup> E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (Leipzig 1924) 38.

<sup>8</sup> R.-G. Coquin, Les origines de l'Épiphanie en Egypte. Noël, Epiphanie: retour du Christ (Lex Orandi 40, Paris 1967) 139–170; R.-G. Coquin, Une réforme liturgique du concile de Nicée (325)? : Comptes rendues. Académie des inscriptions et belles lettres (Paris 1967) 178–192.

<sup>9</sup> Coquin zitiert diese Stelle nicht. Ich entnehme sie der französischen Übersetzung von L. Villecourt, L'observance liturgique et la discipline du jeûne dans l'Église copte, Bd. IV: Jeûnes et Semaine-Sainte: Le Muséon 38 (1925) 314.

<sup>10</sup> M. Smith, Clement of Alexandria and a secret gospel of Mark (Cambridge (Mass.) 1973) 446.

<sup>11</sup> A. McArthur, The evolution of the christian year (London 1953) 69.

<sup>12</sup> M.D. Goulder, Midrash and lection in Matthew (London 1974) 171–201.

<sup>13</sup> R. Cabié, La Pentecôte (Paris 1965) 117–178.

Aus dem Englischen übersetzt von Karel Hermans

#### THOMAS TALLEY

1924 geboren in Gainesville, Texas (USA). Studium an der University of the South und am New Yorker General Theological Seminary. Zehn Jahre Pfarrarbeit als ordinerter Geistlicher der protestantischen bischöflichen Kirche in Texas. 1969 Doktor der Theologie am General Theological Seminary. Lehrte am Nasbotah House in Winconsin und an der Notre Dame University in Indiana. Veröffentlichungen u.a.: History and eschatology in the primitive Pascha: Worship 47 (1973); The origin of lent at Alexandria, Vortrag als Liturgy Master Theme auf der Oxford Patristic Conference 1979; Studia Patristica (1980). Anschrift: The General Theological Seminary, 175 ninth Avenue, New York, New York 10011, USA.