

ZU URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DES LITURGISCHEN JAHRES

*Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung**Von Harald Buchinger*

Fast dreißig Jahre ist es her, dass epochale Standardwerke über Entstehung und Entwicklung des liturgischen Jahres vorgelegt wurden:¹ 1983 erschien als erster Band des deutschsprachigen Handbuchs der Liturgiewissenschaft »Gottesdienst der Kirche« die bisher letzte im strengen Sinne wissenschaftliche Gesamtdarstellung der *Feiern im Rhythmus der Zeit* aus der Feder eines einzigen Autors.² Während Hansjörg Auf der Maur darin den klassischen Forschungsstand in eine theologische Gesamtschau brachte, die in ihrer Gründlichkeit trotz aller Ergänzungs- und Korrekturbedürftigkeit seither nicht eingeholt wurde,³ markiert die 1986 in erster Auflage erschienene Monographie von Thomas J. Talley über *The Ori-*

¹ Der hier veröffentlichte Vortrag sollte am Beginn des 22. Kongresses der Societas Liturgica 2009 in Sydney zum Thema »The Liturgical Year« einerseits in den Stand der Forschung einführen und andererseits die Diskussion über offene Fragen anregen; dieser Charakter wurde in der Publikation bewusst beibehalten. Die Societas Liturgica hatte zuletzt 1981 in Paris ihren Kongress dem Thema »Liturgical Time« gewidmet, dessen Vorträge teilweise zu Klassikern werden sollten: Neben Einzelpublikationen in den verschiedenen Kongresssprachen in LJ 31 (1981) – 32 (1982); StLi 14 (1982); MD 147f. (1981) vgl. auch: Liturgical Time. Papers Read at the 1981 Congress of Societas Liturgica, hg. von *Wiebe Vos, Geoffrey Wainwright*, Rotterdam 1982. Aus derselben Zeit stammt der epochale Beitrag von *Robert Taft*, *The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections*, in: *Worship* 55 (1981) 2–23 [Ndr. in: *Between Memory and Hope. Readings on the Liturgical Year*, hg. von *Maxwell E. Johnson*, Collegeville 2000, 3–23].

² *Hansjörg Auf der Maur*, *Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr* (GdK 5), Regensburg 1983 [ital. Üs.: *Leumann* 1990]; die Darstellung der Herrenfeste wurde 1994 durch einen Beitrag über Feste und Gedenktage der Heiligen, in: *ders.*, *Philipp Harnoncourt*, *Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Der Kalender. Feste und Gedenktage der Heiligen* (GdK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, komplementiert. Eine grundlegende Neubearbeitung des Bandes über die Herrenfeste wurde durch Auf der Maurs Tod unterbrochen; posthum publiziert wurde ein Fragment: *Hansjörg Auf der Maur*, *Die Osterfeier in der alten Kirche*, hg. von *Reinhard Meßner, Wolfgang G. Schöpf* (Liturgia Oenipontana 2), mit einem Beitrag von *Clemens Leonhard*, Münster 2003. Nach Abschluss des Manuskripts zum vorliegenden Beitrag erschien die beachtliche Monographie von *Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson*, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity* (Alcuin Club Collection 86), London/Collegeville 2011, deren zahlreiche Anregungen hier nicht mehr eingearbeitet werden konnten.

³ Gleichzeitig erschien die etwas knappere Übersicht von *Pierre Journel*, *L'année*, in: *La liturgie et le temps* (Martimort 4), Paris 1983, 43–166. Im selben Jahr widmeten die italienischen Liturgiewissenschaftler ihre Tagung dem Kirchenjahr: *L'anno liturgico. Atti della XI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, Brescia, 23–27 agosto 1982 (Studi di Liturgia. NS 11), Casale Monferrato 1983.

*gins of the Liturgical Year*⁴ einen Meilenstein innovativer Forschung; er hat nicht nur manche Fragen neu gestellt und Perspektiven weiterführender Hypothesenbildung eröffnet,⁵ sondern auch ungewohnte Antworten gegeben, die inzwischen ihrerseits als Lehrbuchwissen tradiert werden. Die Bündelung der Forschung macht zugleich immer auch deutlich, wo offene Desiderate liegen; darum war das Thema nach diesen großen Werken alles andere als erschöpft, wie ein notwendigerweise exemplarischer Überblick über größere Fachbeiträge der letzten Generation zeigt. Etliche Feste wurden seither monographisch aufgearbeitet;⁶ in diesem Zusammenhang sind auch zum Teil unpublizierte Hochschulschriften römi-

⁴ *Thomas J. Talley*, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville ²1991 [1986].

⁵ Vgl. z. B. *Martin F. Connell*, »Just as on Easter Sunday«: On the Feast of the Presentation of the Lord, in: *StLi* 33 (2003) 159–174; *Thomas J. Talley*, Further Light on the Quartoeciman Pascha and the Date of the Annunciation, in: *StLi* 33 (2003) 151–158 [auch in: *Studia liturgica diversa*. FS Paul F. Bradshaw, hg. von *Maxwell E. Johnson*, *L. Edward Phillips*, Portland 2004, 71–77].

⁶ Zur Osterfeier in früherer patristischer Zeit existiert neben den Untersuchungen von *Harald Buchinger*, *Pascha bei Origenes* (Innsbrucker theologische Studien 64), 2 Bde., Innsbruck 2005, und *Gerard 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* (VigChr. Supplements 7), 2 Bde., Leiden 1989, der Versuch einer Synthese durch *Karl Gerlach*, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical History* (Liturgia condenda 7), Leuven 1998. Zur Osternachtfeier im lateinischen Westen vgl. *Robert Amiet*, *La veillée pascale dans l’Église latine. I: Le rite romain. Histoire et liturgie* (Liturgia 11), Paris 1999, zur Lichtfeier (einschließlich der Tagzeitenliturgie der Hohen Woche) *Alistair J. MacGregor*, *Fire and Light in the Western Triduum. Their Use at Tenebrae and at the Paschal Vigil* (Alcuin Club Collection 71), Collegeville 1992, sowie *Heinrich Zweck*, *Osterlobpreis und Taufe. Studien zu Struktur und Theologie des Exsultet und anderer Osterpraeconien unter besonderer Berücksichtigung der Taufmotive* (RSTh 32), Frankfurt 1986, und *Thomas Forrest Kelly*, *The Exultet in Southern Italy*, New York 1996; weitere Literatur bei *Anthony Ward*, *An Exsultet Bibliography*, in: *Notitiae* 35 (1999) 374–397. Die Dissertation von *Peter Maier*, *Die Feier der Missa chrismatis. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte* (StPLi 7), Regensburg 1990, enthält auch eine Gesamtdarstellung der Entwicklung des Gründonnerstags im Westen; die umfassendste Arbeit über den Karfreitag ist leider nicht publiziert: *Ewald Volgger*, *Ad memoriam reducimur suam passionem ad nostram imitationem* (LOff 1,13,6). Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850). Diss., Universität Wien 1993.

Zu Weihnachten und Epiphanie vgl. die unten in Anm. 33–35 zitierten Arbeiten von Susan Roll und Hans Förster, zum Fest der Kreuzerhöhung *Louis van Tongeren*, *Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (Liturgia condenda 11), Leuven 2000; zur Verklärung *John Anthony McGuckin*, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Studies in the Bible and Early Christianity 9), Lewiston 1986, sowie *Kenneth Stevenson*, *Rooted in Detachment. Living the Transfiguration*, London 2007; zu Fronleichnam Fête-Dieu (1246–1996). 1. Actes du Colloque de Liège, 12–14 septembre 1996, hg. von *André Haquin* (Publications de l’Institut d’Études Médiévales. Textes, Études, Congrès 19/1), Louvain 1999, *Miri Rubin*, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture* Cambridge ⁷2004 [1991], und *Barbara R. Walters*, *Vincent J. Corrigan*, *Peter T. Ricketts*, *The Feast of Corpus Christi*, University Park 2006; zu dieser und weiteren Prozessionen *Sabine Felbecker*, *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung* (MThA 39), Altenberge 1995; zu Christkönig *Christoph Joosten*, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik* (PiLi 12), Tübingen 2002. Im Grenzbereich zwischen den Herrenfesten und dem hier nicht weiter zu verfolgenden

scher Institutionen wie des Pontificio Istituto Liturgico⁷ und des Pontificio Istituto Orientale zu erwähnen,⁸ weiters Tagungsdokumentationen etwa zum Triduum Sacrum oder zur Hohen Woche.⁹ Von hoher Relevanz für die formative Phase des Kirchenjahres sind Dissertationen über einzelne patristische Autoren¹⁰ oder, wo Quellencorpora aus zusammen-

Sanctorale angesiedelt ist *Corrado Maggioni*, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica* (BEL.S 56), Roma 1991.

⁷ In chronologischer Reihung: z. B. *Kazimierz Mankowski*, »Fulgur crucis mysterium«. Teologia liturgica della celebrazione dell'Esaltazione della Croce, Roma 1982; *Varghese Pathikulangara*, *Qyamta w-Hayye w-Hudata: Resurrection, Life and Renewal. A Theological Study of the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church*, Roma 1982; *Fiorenzo Salvi*, *L'Ufficio del »Corpus Domini«* nei manoscritti liturgici della Biblioteca Apostolica Vaticana. Contributo alla identificazione dei testi Roma 1988; *Antony George Kollampampil*, 'Rubta d-Haša. Friday of the Passion in the East Syrian Liturgy. A Source Study, Roma 1994; *Oriano Granella*, *Le Quattro Tempora nella primitiva tradizione romana*, Roma/Modena 1999; *Gabriel Antonio Ríos*, *Misa para la Fiesta de la Santísima Trinidad*, Roma 2003; *Jaroslav Superson*, *La solennità di Cristo Re nella Liturgia delle Ore*, Roma 2003.

⁸ Nach den exemplarischen Arbeiten von *Gabriel Bertonière*, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OrChrA 193), Roma 1972, und *Sebastià Janeras*, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (StAns 99 = AnLit 12), Roma 1988, zur Jerusalemer und Byzantinischen Liturgie vgl. in neuerer Zeit die unpublizierten Dissertationen von *Gaga Chourgaia [Shurgaia]*, *La tradizione liturgica del sabato di Lazzaro e della domenica delle palme nei manoscritti bizantini dei secoli XI-XII*, Roma 1996, und *Mark M. Morozowich*, *Holy Thursday in the Jerusalem and Constantinopolitan Traditions. The Liturgical Celebrations from the Fourth to the Fourteenth Centuries*, Roma 2002. Zu anderen Ostkirchen s. z. B. *John Moolan*, *The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar* (Oriental Institute of Religious Studies, India 90), Kottayam 1985; unpubliziert [non vidi]: *Grace Kochupaliyathil*, *Monday to Thursday of the Holy Week in the East Syrian Liturgy. A Liturgico-Theological Study*, Roma 1996; *Kuriakose Thadathil*, *The Feast of the Epiphany in the Malankara and the West Syrian Traditions*, Roma 2001; *Thomas Thankachan*, *The Feast of the Epiphany in the Church of the East (Assyrian, Chaldean and Syro-Malabar)*, Roma 2004; *Antoine Gebran*, *Il venerdì santo nel rito siro maronita*, Roma 2002; *Kurian Joseph Vellamattam*, *Sunday of Hosannas in the Church of the East*, Roma 2005.

⁹ La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 Maggio 1988, hg. von *Ildebrando Scicolone* (StAns 102 = AnLit 14), Roma 1990; *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus Historicus Comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West. L'antica celebrazione della Settimana Santa a Gerusalemme e il suo sviluppo nei riti dell'Oriente e dell'Occidente*, hg. von *Antonius Georgius Kollampampil* (BEL.S 93), Roma 1997.

¹⁰ Besonders gut erschlossen sind die norditalischen Homiliencorpora: *Franco Sottocornola*, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica* (Studia Ravennatensia 1), Cesena 1973; *Carlo Truzzi*, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)* (Testi e ricerche di scienze religiose 22), Brescia 1985; *Gordon P. Jeanes*, *The Day Has Come! Easter and Baptism in Zeno of Verona* (Alcuin Club Collection 73), Collegeville 1995; *Vittorio Cian*, *L'anno liturgico nelle opere di S. Cromazio di Aquileia* (Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia 28), Trieste 1996; *Flavio Placida*, *Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia*, Soveria Mannelli 2005, 98-154; *Andreas Merkt*, *Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext* (VigChr. Supplements 40), Leiden, 1997. De facto eine Gesamtdarstellung des Kirchenjahres ist auch die monumentale Untersuchung von *Michael Margoni-Kögler*, *Die Pe-*

hängenden Gebieten erhalten sind, ganze Gegenden wie Kappadokien,¹¹ Norditalien¹² und vor allem Jerusalem.¹³ Größere Lexikonbeiträge, welche zum Teil deutlich mehr leisten als eine Zusammenfassung der älteren Forschung, erschließen die Ergebnisse;¹⁴ auch sind in etlichen Sprachen Gesamtdarstellungen entstanden, die sich an ein breiteres Publikum richten.¹⁵

Gegenüber diesem beachtlichen Fortschritt in Einzelfragen ist allerdings festzustellen, dass erschöpfende Synthesen in den letzten Jahrzehnten nur mehr eingeschränkt hervorgebracht wurden: So ist das italienisch-englische *Handbook of Liturgical Studies/Scientia Liturgica* zwar in einer ökumenischen Breite angelegt, wie sie von vergleichbaren Werken bisher nicht erreicht wurde, bleibt im Detail aber eher summarisch;¹⁶ nicht zuletzt die Bibliographien sind mitunter recht knapp gehalten.¹⁷ Am ehes-

rikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche (VKCLK 29 = SÖAW.PH 810), Wien 2010.

¹¹ *Jill Burnett Comings*, *Aspects of the Liturgical Year in Cappadocia (321–430)* (Patristic Studies 7), New York 2005; detaillierter zu Gregor von Nyssa s. bereits *Jochen Rexer*, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 8), Frankfurt 2002.

¹² *Martin Connell*, *The Liturgical Year in Northern Italy (365–450)*. Ph.D. Diss., University of Notre Dame 1994.

¹³ Nach *Randall Merle Payne*, *Christian Worship in Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries: The Development of the Lectionary, Calendar and Liturgy*. Ph.D. Diss., Southern Baptist Theological Seminary 1980, und *Hiérodiaque Job (Getcha)*, *Les grandes fêtes dans l'Église de Jérusalem entre 381 et 431. Mémoire de maîtrise*, Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris 1998, vgl. v.a. *Stéphane Verhelst*, *La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine. Genèse et structures de l'année liturgique*. Ph.D. Diss., Hebrew University, Jerusalem 1999. Exzellent kommentiert ist die Edition *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, hg. von *Michel Aubineau* (SHG 59,1–2), Bruxelles 1978–80.

¹⁴ Echte Forschungsbeiträge zu einzelnen Festen finden sich u. a. in der TRE und im RAC.

¹⁵ An eine breitere Öffentlichkeit richten sich z. B. der 2005 in 7. Auflage erschienene Bestseller von *Karl-Heinrich Bieritz*, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart* (Beck'sche Reihe 447), München ¹1987, die anregende zweibändige Erschließung von *Martin Connell*, *Eternity Today. On the Liturgical Year*, New York 2006, oder *Augusto Bergamini*, *Cristo Festo della Chiesa. Storia – teologia – spiritualità – pastorale dell'Anno Liturgico* (Parola e liturgia 10), Roma ²1983 [¹1982], *Julián López Martín*, *El año liturgico. Historia y teología de los tiempos festivos cristianos*, Madrid 1984 [ital. Üs. *Cinisello Balsamo* 1987; non vidi]; *Philippe Rouillard*, *Les fêtes chrétiennes en occident* (Histoire), Paris 2003; die Liste ließe sich verlängern. Auch *Matias Augé*, *L'anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 56), Città del Vaticano 2009, ist stärker mystagogisch als historisch orientiert.

¹⁶ »The Liturgical Year« (133–330), ist nur ein Teil von *Handbook for Liturgical Studies. V: Liturgical Time and Space*, hg. von *Anscar J. Chupungco*, Collegeville 2000; das Vorgängerwerk von *Matias Augé*, *Adrien Nocent*, *Marcel Rooney*, *Ildebrando Scicolone*, *Anscar J. Chupungco*, *Achille M. Triacca*, *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione* (Anàmnese 6), Genova ²1989 [¹1988], war in mancher Hinsicht noch gründlicher.

¹⁷ Sehr summarisch sind auch die Artikel von *Peter G. Cobb*, *The History of the Christian Year*, in: *The Study of Liturgy*, hg. von *Cheslyn Jones*, *Geoffrey Wainwright*, *Edward Yarnold*, *Paul Bradshaw*, 2., durchges. Aufl., London/New York 1992, 455–472, und *Karl-Heinrich Bieritz*, *Das Kir-*

ten gibt noch der reichhaltige von Maxwell E. Johnson herausgegebene Sammelband *Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year* eine einigermaßen umfassende Orientierung über den Stand der jüngeren Forschung;¹⁸ was dort in teils meisterhafter Klarheit dargestellt ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden.

In dieser Situation können auch die folgenden Ausführungen selbstverständlich keine aktualisierte Heortologie in nuce bieten; vielmehr soll versucht werden, in durchaus subjektiver Auswahl einige signifikante Tendenzen der jüngeren Forschung zu charakterisieren, epochale Ergebnisse anzusprechen und offene Desiderate zu benennen. In einem ersten Teil soll die Neubewertung bekannter und vieldiskutierter Quellen zum Ursprung einiger Feste dargestellt werden; ein zweiter Teil wird skizzieren, welche bisher noch wenig berücksichtigten Zeugnisse zur Entfaltung der Feiern künftig verstärkte Aufmerksamkeit verdienen und welche Fragen sich daraus ergeben könnten. Der dritte Teil hebt angesichts des patristischen Befundes auf die fundamentalliturgische Metaebene ab und präsentiert Überlegungen zur liturgischen Hermeneutik.

1 Zwischen klassischen Hypothesen und neuem Minimalismus: Zu einigen offenen Ursprungsfragen

1.1 »Wurzel«, »Mutter«, »Zwillingschwester« ...? Wechselnde Paradigmen der ältesten Paschafeier im Spannungsfeld von Bibel, Judentum und Christentum

Sachlich und historisch ist zuerst nach der Osterfeier zu fragen, und gerade hier sind in der jüngeren Forschung umwälzende Entwicklungen festzustellen. Es ist zwar inzwischen ein Gemeinplatz, auf die Datierungsproblematik rabbinischer Quellen hinzuweisen; die Tragweite des Problems nicht nur für die Frage nach Ursprung und Frühgeschichte von Ostern, sondern auch für die damit verbundenen größeren liturgiehistorischen und -theologischen Vorstellungen scheint aber erst in den letzten Jahrzehnten schrittweise ins Bewusstsein der Liturgiewissenschaft gedrungen

chenjahr, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck, Karl-Heinrich Bieritz, 3., vollst. neu bearb. u. erg. Aufl., Göttingen 2003, 355–390.

¹⁸ *Between Memory and Hope* (wie Anm. 1); ein Teil der nachgedruckten Artikel geht auf den Societas Liturgica-Kongress in Paris 1981 zurück. Einen äußerst knappen, aber ausgezeichneten Überblick über die wichtigsten Ursprungsfragen gibt auch Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2., erw. Aufl., London 2002, 178–191. Neuerdings vgl. aber die Monographie von Bradshaw, Johnson, *Origins* (wie Anm. 2), die hier nicht mehr eingearbeitet werden konnte.

zu sein.¹⁹ 1987 hat Günter Stemberger in einem fundamentalen Beitrag aufgezeigt, dass viele Elemente der Pesachhaggada, die gerne als Hintergrund der Abendmahlsberichte (und der urchristlichen Osterfeier) herangezogen werden, in der Entwicklung der Pesachhaggada nachweislich spät anzusetzen sind und häufig instabil bleiben.²⁰ In einem zweiten Schritt hat Israel Yuval einen grundlegenden Perspektivenwechsel vollzogen und eine Reihe von Indizien dafür gesammelt, dass die Pesachhaggada ihrerseits auf Herausforderungen christlicher Ostertheologie und -feier reagierte:²¹ Die Betonung der Haggada, Gott selbst und »nicht ein Engel ... und – nach der Version des Saadya Gaon – nicht ein Wort (Logos?!« habe Israel aus Ägypten herausgeführt, ist gut als Reaktion auf christlich-theologische Konzepte zu verstehen;²² das Dayyenu könnte eine jüdische Reaktion auf christliche Vorwürfe der Undankbarkeit sein, wie sie sich von der ältesten erhaltenen Osterpredigt des Melito von Sardes bis in die entfalteten Liturgien des Ostens und Westens finden. Selbst der zentrale Bibeltext der Haggada, Dtn 26, könnte deswegen in seine Position gekommen sein, weil Ex 12 bereits von den Christen besetzt war. Die jüdisch-christliche Interaktion war also keine Einbahnstraße, und das gilt nicht nur für die Frühzeit, in der die quartodezimanische Paschafeier – um eine klassische Formulierung von Gerard Rouwhorst aufzugreifen – als »eine Art Anti-Pascha« (»une sorte d’anti-Pâque«)²³ ihre Bindung an die jüdische Feier gerade auch durch Elemente von Abgrenzung und Polemik deutlich macht:²⁴ Israel Yuval vermutet wohl nicht zu Unrecht, dass der Umgang mit der Mazza in Wort und Ritus den Einfluss mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit erkennen lässt.²⁵ Clemens Leonhard

¹⁹ Nach dem Literaturbericht von *Joshua Kulp*, *The Origins of the Seder and Haggadah*, in: *Currents in Biblical Research* 4.1 (2005) 109–134, vgl. jetzt *Gerard Rouwhorst*, *Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktionen, Theologie*, in: *Theologie des Gottesdienstes (GdK 2/2)*, Regensburg 2008, 491–572, hier v. a. 539–545.

²⁰ *Günter Stemberger*, *Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments*, in: *Kairos* 29 (1987) 147–159 [Ndr. in: *ders.*, *Studien zum rabbinischen Judentum (SBAB 10)*, Stuttgart 1990, 357–374], u. a. zum Deutewort »Dies ist das Brot der Armut«, zu den Vier Fragen, zum Hallel und Afiqoman etc.

²¹ *Israel Yuval*, *Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue*, in: *Passover and Easter. Origin and History to Modern Times*, hg. von *Paul F. Bradshaw*, *Lawrence Hoffman* (*Two Liturgical Traditions* 5), Notre Dame 1999, 98–124; *ders.*, *Pessach und Ostern: Dialog und Polemik in Spätantike und Mittelalter* (*Kleine Schriften des Arye-Maimon-Instituts* 1), Trier 1999.

²² Vgl. schon *Stemberger*, *Pesachhaggada* (wie Anm. 20), 153 [367].

²³ *Rouwhorst*, *Hymnes* (wie Anm. 6), 1, 192. 197.

²⁴ Inzwischen scheint eine deutliche Forschungsmehrheit von der Priorität der quartodezimanischen gegenüber der dominikalen Feier auszugehen; vgl. *Rouwhorst*, *Gottesdienst* (wie Anm. 19), 541.

²⁵ Vgl. auch *Israel Yuval*, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen* (*Jüdische Religion, Geschichte und Kultur* 4), Göttingen 2007 [hebr. Original Tel Aviv 2000; engl. Berkeley 2006], 211–256.

war es schließlich, der diese Ansätze konsequent zu Ende führte und in minutiöser Kleinarbeit genauso wie in der Rekonfiguration des vertrauten Gesamtmodells einen echten Paradigmenwechsel in der Geschichte von Pesach und Pascha vollzog.²⁶ Wenn die Pesachhaggada überhaupt erst nach der rabbinischen Zeit entstanden ist,²⁷ in welcher der symposiastisch geprägte Pesach-Seder zunächst von Studium und Diskussion der Opfergesetze geprägt war (Tosefta Pesachim 10, 12), bevor dieses durch die zunehmend ritualisierte Erzählung »von der Schande zur Herrlichkeit« (Mischna Pesachim 10, 4) zunächst überlagert und schließlich ersetzt wurde, erübrigt sich grundsätzlich jede Suche nach christlichen Äquivalenten. Die Beobachtung, dass die (in nachtalmudischer Zeit anzusetzende) Etablierung der Haggada als Text einen qualitativen Schritt in der Geschichte der Pesachliturgie darstellt, ist aber nicht nur von liturgiehistorischer, sondern auch von fundamentalliturgischer Bedeutung: Die in der rabbinischen Literatur diskutierten spätantiken Regeln für die Feier – also ein metaliturgischer Text – werden im Frühmittelalter zu einem liturgischen Text, der rituell rezitiert wird. Für die Geschichte der Osterfeier ist auch die Reevaluation der Erweiterung palästinischer Targume zu Ex 12,42 von Belang:²⁸ Leonhard problematisiert nicht nur die Gattungsbezeichnung als »Vier-Nächte-Hymnus«, sondern kann auch zeigen, dass der Text aus inhaltlichen und formalen Gründen spät zu datieren ist und im Judentum trotz seiner mehrfachen Bezeugung marginal blieb. Die angesprochenen Inhalte (Schöpfung, Abraham, Exodus, Kunft des Messias), die in dieser Kombination in der rabbinischen Literatur sonst nicht belegt sind, können darum nicht den historischen Kern einer christlichen Leseordnung der Paschavigilfeier darstellen. In diesem Zusammenhang erscheint mir eine weitere Hypothese von Clemens Leonhard besonders diskussionswürdig: Die auffallenden Gemeinsamkeiten in den Leseordnungen verschiedener Liturgien werfen die Frage auf, ob es sich dabei um Inhalte der ältesten kirchlichen Osterfeier handle, die – abgesehen von Ex 12 und dem Passionsgedächtnis – ja nur recht hypothetisch zu erschließen sind. Leonhard meint nun, dass die erstmals im Jerusalem des 5. Jahrhunderts bezeugten Leseordnungen der österlichen Lesevigil nicht als alte Relikte zu verstehen sind, sondern als sekundäre Füllung eines liturgischen Vakuums aufgetreten seien, nachdem die Osternacht

²⁶ Clemens Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research* (Studia judaica 35), Berlin 2006; besonders hilfreich unter den kleineren Beiträgen ist auch *ders.*, Die älteste Haggada. Übersetzung der Pesachhaggada nach dem palästinischen Ritus und Vorschläge zu ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für die Geschichte der christlichen Liturgie, in: ALW 45 (2003) 201–231.

²⁷ Leonhard, Pesach (wie Anm. 26), 73–118.

²⁸ Ebd., 317–423.

durch die Entfaltung der Hohen Woche und die Verlagerung des Passionsgedächtnisses auf den Karfreitag um ihren Hauptinhalt gebracht worden sei.²⁹ Es ließen sich noch weitere wichtige Detailbeobachtungen und fundamentale Anfragen anfügen, etwa die Beobachtung von Gerard Rouwhorst, dass die im 20. Jahrhundert populäre These von einer »hoch-eschatologischen Paschafeier« kein Fundament in den Quellen hat (was natürlich nicht nur ein Element eines bestimmten Festes neu bewertet, sondern auch verbreitete Modelle der altkirchlichen Liturgiegeschichte erschüttert).³⁰

Es dürfte aber klar geworden sein, dass die Diskussion um die altkirchliche Paschafeier weitreichende Konsequenzen nicht nur für die Geschichte der christlichen Osterfeier, sondern auch für Globaltheorien der Liturgieentwicklung und nicht zuletzt für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum hat; der u. a. von Gerard Rouwhorst jüngst erörterte Wechsel vom »Mutter-Tochter«-Paradigma zum »Zwillingschwestern«-Paradigma³¹ weckt hoffentlich auch eine neue Sensibilität für die theologische Bedeutsamkeit der innerjüdischen theologischen Neuorientierung nach der Zerstörung des Tempels, wenn nicht mehr einfach von einer »Trennung der Wege« (parting of the ways) vor Beginn der christlichen Liturgiegeschichte ausgegangen werden kann. Liturgiewissenschaft und Judaistik sind historisch und theologisch mehr denn je aufeinander angewiesen.³²

1.2 Beispiele von Inkulturation? Weihnachten und Epiphanie

Die Entstehung von Weihnachten im Koordinatensystem klassischer Hypothesen
Mit den Ursprungsfragen von Weihnachten und Epiphanie verhält es sich in der Liturgiewissenschaft wie mit der Pentateuchkritik in der Bibelwissenschaft: Gewisse vor mehreren Generationen etablierte Modelle kehren zyklisch wieder, und an einen definitiven Forschungskonsens ist offenbar nicht zu denken. So stehen einander die religionsgeschichtliche Hypothese und die Berechnungshypothese bis heute relativ unvermittelt gegenüber; die Kalkulationshypothese, der Thomas Talley in der anglophonen Forschung zu neuer Popularität verholfen hat, wird in den übrigen Sprachräumen weitgehend abgelehnt. Nachdem Susan Roll die Diskussion nicht nur in ihrer umfassend angelegten und klar argumen-

²⁹ Ebd., 293–314.

³⁰ Gerard Rouwhorst, How Eschatological Was Early Christian Liturgy?, in: StPatr 40 (2006) 93–108.

³¹ Rouwhorst, Gottesdienst (wie Anm. 19), 506–510.

³² Vgl. die maßgebliche Initiative von Paul Bradshaw und Lawrence Hoffman mit der leider inzwischen eingestellten Publikationsserie Two Liturgical Traditions. Notre Dame 1991–1999 (6 Bde.).

tierten Dissertation mustergültig aufgearbeitet, sondern auch wiederholt übersichtlich zusammengefasst hat,³³ muss die Forschungsgeschichte hier nicht noch einmal referiert werden. Die Berechnungshypothese wurde zuletzt noch einmal ausführlich in der Dissertation von Hans Förster zurückgewiesen;³⁴ bemerkenswert ist allerdings, dass Förster in seiner neuesten Monographie über *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphánias* (2007)³⁵ trotz seiner wiederholten Kritik an der Berechnungshypothese nun auch deutliche Vorbehalte gegenüber der religionsgeschichtlichen Hypothese angemeldet hat. Nachdem Thomas Talley schon 1987 die Rolle und Bedeutung Konstantins für die Einführung von Weihnachten in Frage gestellt hatte,³⁶ hat Martin Wallraff 2001 in seiner Habilitationsschrift über *Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*³⁷ deutlich gemacht, dass auch die Belege für den Kult des Sol Invictus am 25. Dezember problematischer sind als weithin angenommen; »insbesondere deutet nichts auf archaische Traditionen der Sonnverehrung. Der *natalis invicti* ist zum ersten Mal sogar erst Mitte des vierten Jahrhunderts sicher bezeugt. ... Aus dieser Sachlage resultiert, dass die Einführung des christlichen Festes nicht mehr einseitig als Reaktion auf eine vorgängige pagane Tradition dargestellt werden kann. Vielmehr handelt es sich offenbar um parallele Erscheinungen«,³⁸ und die Propagierung der Helios-Festspiele durch Kaiser Julian könnte als »bewußter Gegenentwurf gegen das christliche Weihnachtsfest« dessen Verbreitung indirekt gefördert haben.³⁹ Förster geht noch einen Schritt weiter und vermutet angesichts der schlechten Bezeugung des Sonnenfestes zur Wintersonnenwende, dass »gerade das Fehlen einer derartigen angeblich so beliebten Feier überhaupt erst die Besetzung des solaren Termins mit einem christlichen Fest

³³ Susan K. Roll, *Toward the Origins of Christmas* (Liturgia condenda 5), Kampen 1995; *dies.*, *The Debate on the Origins of Christmas*, in: ALW 40 (1998) 1–16 [revidierter Nachdruck unter dem Titel *The Origins of Christmas. The State of the Question*, in: *Between Memory and Hope* (wie Anm. 1), 273–290]; *dies.*, Art. *Weihnachten/Weihnachtsfest/Weihnachtspredigt*. I. Geschichte, Theologie und Liturgie, in: TRE 35 (2003) 453–468.

³⁴ Hans Förster, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphánie- und Weihnachtsfestes* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 4), Tübingen 2000.

³⁵ *Ders.*, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphánias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 46), Tübingen 2007.

³⁶ Thomas J. Talley, *Constantine and Christmas*, in: StLi 17 (1987) 191–197 [Ndr. in: *Between Memory and Hope* (wie Anm. 1), 265–272].

³⁷ Martin Wallraff, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JAC. Ergänzungsband 32), Münster 2001, hier v. a. 174–195.

³⁸ Ebd., 194.

³⁹ Ebd., 182. 194.

ermöglicht zu haben« scheint.⁴⁰ Bedenkenswert sind auch Försters grundsätzlichen Überlegungen über die Plausibilität der christlichen »Inkulturation« eines heidnischen Festes im 4. Jahrhundert: Eine derartige Vorstellung widerspreche erstens der Strategie, mit der die Kirche z. B. den zeitlich naheliegenden Kalenden begegnete, die durch Fasten und gerade nicht durch Übernahme bekämpft wurden.⁴¹ Zweitens wäre die Integration heidnischer Elemente ein willkommener Angriffspunkt für die Polemik zwischen verschiedenen kirchlichen Gruppen gewesen; ein derartiger Protest ist aber nicht zu greifen.⁴²

Angesichts der alten und neuen Kritik an beiden klassischen Hypothesen legt es sich vielleicht nahe, die Erklärung auf einer anderen Ebene als bisher zu suchen. Trotz – oder vielleicht gerade wegen – der historischen Aporien ist im Anschluss an Susan Roll zu fragen, ob und inwiefern die beiden Begründungen einander ausschließen müssen:⁴³ Auf der historischen Ebene ist es zwar einerseits unwahrscheinlicher geworden, dass die Entstehung von Weihnachten als christliche Reaktion auf das Geburtsfest der unbesiegtten Sonne zu erklären ist, und andererseits sind die frühen Berechnungen des Geburtsdatums Christi widersprüchlich und können wohl kaum mehr als Begründung für die Einführung des Weihnachtsfestes herangezogen werden; bei der Terminwahl und inhaltlichen Ausgestaltung des Weihnachtsfestes können aber auf der theologischen Ebene die im 4. Jahrhundert zunehmend populären solaren Elemente

⁴⁰ Vgl. pointiert *Hans Förster*, Zwischen Inkulturation, Integration und Isolation. Die Christen und ihre Liturgie im 4. Jahrhundert, in: *HfD* 63 (2009) 26–42, hier 35.

⁴¹ Ebd., 35, mit Verweis u. a. auf Augustinus: »Es muss doch selbst für antike Christen unverständlich gewesen sein, dass man das heidnische Fest des 25. Dezember durch ein konkurrierendes Fest bekämpfte, während man als Reaktion auf die heidnischen Feiern des 1. Januar fastete.« Zur christlichen Reaktion auf die Kalenden des Jänner vgl. nach *Rudolf Schwarzenberger*, Die liturgische Feier des 1. Januar. Geschichte und Pastoralliturgische Desiderate, in: *LJ* 20 (1970) 216–230, v. a. 219–222, neuerdings *Françoise Monfrin*, La fête des calendes de janvier entre Noël et Épiphanie (la rencontre de deux calendriers), in: *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, hg. von *Jean-Paul Boyer*, *Gilles Dorival* (Textes et documents de la méditerranée antique et médiévale), Aix-en-Provence 2003, 95–119.

⁴² Wäre das Weihnachtsfest nach »heidnischem« Vorbild eingeführt worden, wäre Protest z. B. von seiten der Donatisten zu erwarten; insofern ist es »... erstaunlich, dass sich eigentlich sehr wenige Polemiken gegen das ›heidnische Treiben‹ der Großkirche finden lassen, insofern stellt sich die Frage, ob die Begeisterung über diese ›Integrationsleistung‹ des Christentums im vierten Jahrhundert nicht von einem falschen Verständnis der historischen Ereignisse ausgeht. Gerade in einer Zeit, in der konkurrierende Gruppierungen um ein möglichst christliches Profil rangen, in der man auch vor Verleumdungen des Gegners nicht zurückschreckte, fällt auf, dass eine entscheidende ›Öffnungsmaßnahme‹ des Christentums gegenüber der pagan geprägten Gesellschaft – die Einführung des Weihnachtsfestes – nicht weiter kritisiert oder diskutiert wurde, während dieses Fest ein gutes Jahrtausend später als so weit dem Christentum fremd empfunden wurde, dass die Abschaffung des Festes als eine logische Konsequenz empfunden wurde.« (*Förster*, Inkulturation [wie Anm. 40], 33).

⁴³ Vgl. zuletzt z. B. *Roll*, Weihnachten (wie Anm. 33), 455.

der Christologie mit jenen Berechnungen oder kalendarischen Spekulationen konvergiert sein, die ihrerseits stark vom Sonnenzyklus und seiner Symbolik geprägt waren.⁴⁴ Der Anstoß zu einer kalendarisch gebundenen Feier der Geburt Christi als solcher wäre allerdings von woanders gekommen; diese Frage stellt sich vielleicht nicht nur für Weihnachten, sondern auch für Epiphanie.

Alte und neue Thesen zum Ursprung von Epiphanie

Die Frage nach dem Ursprung von Epiphanie ist grundsätzlich von ähnlichen Kontroversen bestimmt wie jene von Weihnachten: Auch hier stehen einander Berechnungs- und religionsgeschichtliche Hypothesen gegenüber;⁴⁵ außerdem konnte Gabriele Winkler eine beeindruckende Fülle von literarischen und sogar ikonographischen Anknüpfungspunkten zur Taufthematik sammeln.⁴⁶ Bis heute werden alle denkbaren Möglichkeiten vertreten: Für Epiphanie wird ursprünglich entweder einer oder mehrere Festinhalte angenommen; geht man von einem aus, kommen Taufe oder Geburt Christi in Frage. Angesichts der vielfältigen und im Detail oft unklaren Quellen kommt keine der Argumentationen ohne Probleme aus; häufig sind Zirkelschlüsse, *argumenta e silentio* oder die Entwertung bestimmter Zeugnisse zu beobachten. Das gilt auch für den jüngsten Vorschlag von Hans Förster, Epiphanie als Geburtsfest zu verstehen, das im Palästina des 4. Jahrhunderts entstanden sei; Pilgerfrömmigkeit habe nicht nur zum Aufkommen des Festes, sondern auch zu seiner raschen Verbreitung beigetragen. Die religionsgeschichtlichen Parallelen wären demnach eher zufällig als signifikant; der Hinweis des Origenes auf die Datierung der Taufe Jesu in den Jänner eine Interpolation des Hieronymus, und die *Canones Athanasii* – ein Kronzeuge für die Taufe als einzigen Festinhalt – seien nicht ins 4., sondern ins 5. Jahrhundert zu datieren.⁴⁷ Die Diskussion um Epiphanie bleibt also offen und spannend,

⁴⁴ Vgl. Förster, *Inkulturation* (wie Anm. 40), 35: »Die Deutung Christi mit dem bekannte Prophetenwort von der ›Sonne der Gerechtigkeit‹ ermöglichte dann zwar die Wahl eines Solstitiums, dies geschah jedoch aus innerchristlichen Motiven und nicht aufgrund einer wie auch immer gearteten Anbiederung an eine vermeintliche heidnische Feier an diesem Tag.«

⁴⁵ Vgl. zuletzt Förster, *Anfänge* (wie Anm. 35).

⁴⁶ Gabriele Winkler, *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen*, in: *OrChr* 78 (1994) 177–229 [englische Übersetzung: *The Appearance of Light at the Baptism of Jesus and the Origins of the Feast of Epiphany: An Investigation of Greek, Syriac, Armenian, and Latin Sources*, in: *Between Memory and Hope* (wie Anm. 1), 291–347]; vgl. auch *dies.*, *Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniestestes*, in: *ARAM* 5 (1993) 603–633.

⁴⁷ Förster, *Anfänge* (wie Anm. 35), hier u. a. 39–56. 67–88 u. a. zu Wilhelm Riedel, Walter E. Crum, *The Canons of Athanasius, Patriarch of Alexandria [...] (Text and Translation Society Series 9)*, London 1904 [Ndr. Amsterdam 1973], § 16: ʿ1 [21; arab.]; 27 [engl.]; Förster, *Anfänge* (wie Anm. 35), 120–126 u. a. zu Orig., *Hom.* 1, 4 in *Ezech.* (GCS 8, 329, 7–9 *Baehrens*).

und wie bei Weihnachten stellt sich die Frage, ob eine Integration der verschiedenen Argumente auf anderer als historischer Ebene zu suchen ist.

1.3 »Traditionelle« und »moderne« Erklärungen: Die einzige Alternative zur Frühgeschichte der Quadragesima?

Noch schärfer als in der Frage nach den Ursprüngen von Weihnachten sind die Sprachräume in der Frage nach der Frühgeschichte der Quadragesima getrennt; hier stehen einander zwei Modelle unvermittelt gegenüber:⁴⁸ Die traditionellen Handbücher der Liturgiewissenschaft gehen von einem graduellen Wachstum der Vorbereitungszeit auf Ostern aus: Nach der in Quellen des dritten Jahrhunderts belegten Ausdehnung des Paschafastens auf die ganze Woche vor Ostern bezeuge der Kirchenhistoriker Sokrates für die römische Kirche eine dreiwöchige Vorbereitungszeit,⁴⁹ diese Angabe ist zwar zur Zeit des Sokrates gegen Mitte des 5. Jahrhunderts offensichtlich falsch, hat aber in der Forschung dazu geführt, Indizien für ein dreiwöchiges Zwischenstadium der Quadragesima nicht nur in Rom, sondern auch in anderen Liturgien, etwa von Jerusalem,⁵⁰ zu suchen. Im vierten Jahrhundert habe schließlich eine vierzigtägige Periode allgemeine Verbreitung gefunden, für die dann bald auch der terminus technicus Quadragesima geprägt wurde.

Diesem Wachstumsmodell der vorösterlichen Fastenzeit hat Thomas J. Talley (unter Rückgriff auf ältere Beiträge von René-Georges Coquin) die auf mittelalterliche syrische und (koptisch-) arabische Quellen gestützte Erklärung gegenübergestellt, welche die Quadragesima nicht als Ergebnis einer graduellen Verlängerung der Vorbereitungszeit auf Ostern versteht, sondern als ursprünglich von Ostern unabhängige Vierzigtagezeit, die in Ägypten im Anschluss an Epiphanie – als Fest der Taufe Jesu – entstanden sei.⁵¹ Motivisch sei diese Quadragesima zuerst mit der Versuchung Je-

⁴⁸ Für einen Überblick über die wichtigsten Quellen und die Sekundärliteratur vgl. *Harald Buchinger*, *On the Early History of Quadragesima. A new look at an old problem and some proposed solutions*, in: *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development? First International Symposium Vindobonense*, Vienna, November 17–20, 2007, hg. von *Hans-Jürgen Feulner* (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie), Wien 2012 [im Druck]; sehr knapp vgl. auch *Bradshaw*, *Search* (wie Anm. 18), 183–185. Für eine detaillierte Neubewertung der Frage vgl. jetzt die bislang unpublizierte Dissertation von *Nicholas V. Russo*, *The Origins of Lent*, University of Notre Dame 2009.

⁴⁹ Socr., h. e. 5, 22, 32 (GCS 300, 11 f. Hansen).

⁵⁰ Nach *Mário Ferreira Lages*, *Étapes de l'évolution du Carême à Jérusalem avant le V^e siècle. Essai d'analyse structurale*, in: *Revue des études arméniennes* 6 (1969) 67–102, vgl. *Stéphane Verhelst*, *Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem*, in: *QuLi* 84 (2003) 23–50, hier 26–30.

⁵¹ Nach *Thomas J. Talley*, *The Origin of Lent at Alexandria*, in: *StPatr* 17/2 (1982) 594–612, vgl. *ders.*, *Origins* (wie Anm. 4), 163–230, in Rückgriff auf *René-Georges Coquin*, *Les origines de l'Épiphanie en Égypte*, in: *Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge* (Lex Orandi 40), Paris 1967, 139–170; *ders.*, *Une réforme liturgique du Concile de*

su in der Wüste verbunden gewesen; zugleich habe sie der Vorbereitung auf die demnach Mitte Februar gefeierte Taufe gedient. Erst nach dem Konzil von Nicaea sei sie vor das Pascha verschoben worden; gleichzeitig habe sich Ostern als bevorzugter Tauftermin durchgesetzt.

Während diese Theorie in der englischsprachigen Literatur so weite Verbreitung gefunden hat, dass sogar von einer »standard answer to this question« gesprochen werden kann,⁵² wurde es außerhalb des englischen Sprachraums, soweit ich sehe, trotz der Verbreitung durch Übersetzungen⁵³ nirgends positiv rezipiert. Kritiker weisen darauf hin, dass die herangezogenen Quellen nicht nur spät und im Detail inkonsistent sind, sondern dass sie auch Züge einer anachronistischen Rekonstruktion tragen.⁵⁴ Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dass die frühesten einschlägigen Zeugnisse offenbar ein System mehrerer Fastenzeiten zu begründen versuchen; wo eine Quadragesima nach Epiphanie bezeugt ist, kann es sich also auch um eine späte Sekundärbildung zur bestehenden vorösterlichen Quadragesima handeln,⁵⁵ die durch die Autorität einer angeblich altkirchlichen Entscheidung legitimiert werden soll.⁵⁶ Neben diesem

Nicée (325)?, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et des belles lettres* 1967, 178–192.

⁵² Maxwell E. Johnson, *Preparation for Pascha? Lent in Christian Antiquity*, in: *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, hg. von Paul F. Bradshaw, Lawrence A. Hoffman (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame 1999, 36–68, hier 44 [Ndr. in: *Between Memory and Hope* (wie Anm. 1), 207–222].

⁵³ Talley, *Origins* (wie Anm. 4), wurde ins Französische (Paris 1990) und Italienische (Brescia 1991) übersetzt.

⁵⁴ Am detailliertesten vgl. Alberto Camplani, *Sull'origine della Quaresima in Egitto*, in: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington, 12–15 August 1992, hg. von David W. Johnson, Roma 1993, 2, 105–121, sowie Buchinger, *History* (wie Anm. 48).

⁵⁵ Die älteste Quelle für die angebliche Verlegung einer ursprünglich nach Epiphanie gehaltenen Quadragesima vor das Pascha ist auch das erste greifbare Zeugnis für drei vierzig-tägige Fastenzeiten im christlichen Osten; zur fälschlich Georg von Arbela (10. Jh.) zugeschriebenen *Expositio Officiorum Ecclesiae* 1, 13 (CSCO.S 3/91, 61, 12f. 22–25; 62, 25–27 [syr.]/2/91, 51, 16f. 24–30; 52, 19–21 [lat.] Connolly) vgl. schon Karl Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II. *Der Osten*, Tübingen 1928 [Ndr. Darmstadt 1964; ursprünglich in: SPAW.PH 1923/5, Berlin 1924], 155–203, hier 177. Ist die historisierende Vorstellung einer nach Epiphanie begangenen Quadragesima vielleicht von der zeitgenössischen Praxis einer nach Pfingsten gehaltenen Quadragesima (»Apostelfasten«) beeinflusst? Zu ähnlichen drei Fastenzeiten in der alten Britischen Kirche vgl. ebd., 192, sowie Josef Andreas Jungmann, *Advent und Voradvent. Überreste des gallischen Advents in der römischen Liturgie*, in: *ders.*, *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, 232–294 [ursprünglich in: ZKTh 61 (1937) 341–390], v. a. 253f. 257f.

⁵⁶ Zur Argumentationsstrategie des anonymen Verfassers der *Expositio Officiorum Ecclesiae* vgl. auch Leonhard, *Pesach* (wie Anm. 26), 209f.: »The author of the *Expositio* tries to reconstruct ante-Nicene customs on his own. His foregoing discussion of Biblical precedents for the Christian fast before Easter Sunday did not yield unequivocal parallels in the Gospel on which he could build a system of mimetic representation in the liturgy. Thus, he changes his strategy and explains the existing liturgy as the result of ecclesiastical legislation.«

möglicherweise ideologischen Zug sind in den verschiedenen Quellen nicht nur historische Missverständnisse, sondern auch eine terminologische Konfusion zu beobachten: Dass abwechselnd von einer Entscheidung über »das Fasten« und »die Quadragesima« die Rede ist, legt den Verdacht nahe, dass der historische Kern der mittelalterlichen Zeugnisse – wenn die Idee nicht völlig frei erfunden sein soll – vielleicht in der Entscheidung des Konzils von Nicaea über das Pascha zu suchen ist, was zu jener Zeit ja in erster Linie den Zeitansatz des Fastens bedeutet hat, sich aber nur auf das Paschafasten, nicht auf eine längere Fastenzeit bezog.⁵⁷ Die historischen, terminologischen und textpragmatischen Probleme nähren insgesamt deutliche Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit der mittelalterlichen Quellen und ihrer neuzeitlichen Rezeption. Ist damit freilich schon die traditionelle Handbuchweisheit bestätigt? Es scheint mir, dass auch an das Wachstumsmodell substantielle Anfragen zu stellen sind. Eine schrittweise Verlängerung einer einwöchigen Vorbereitungszeit auf Ostern über ein dreiwöchiges Zwischenstadium bis zu einer sechs- oder siebenwöchigen Quadragesima lässt sich nämlich nirgends nachweisen; vermutlich handelt es sich auch gar nicht um Etappen einer sukzessiven Entwicklung, sondern um vier Phänomene, die sowohl sachlich als auch historisch zu unterscheiden sind: Die gelegentlich schon im 2. Jahrhundert zu beobachtende Verlängerung des *Paschafastens* (1) tritt als eher individuelle asketische Übung auf; selbst wo sie später institutionalisiert wird, führt das nicht zu ihrer liturgischen Gestaltung. Das Paschafasten existiert lange vor dem Auftreten einer vorösterlichen Quadragesima und hat seine Identität auch nach deren Einführung in der Regel behauptet: In manchen Liturgien – etwa im Alexandrien des Athanasius – fällt die letzte Woche der Quadragesima mit den »sechs heiligen Tagen des Pascha« zusammen;⁵⁸ anderswo – etwa in Jerusalem – endet die

⁵⁷ Die älteren Zeugnisse sprechen vom Fasten (الصوم/ 'aṣ-ṣawm), ohne einen Hinweis auf dessen Länge zu geben, können also auch das Paschafasten meinen: Severus von al-Ashmunein/Hermopolis, Geschichte der Patriarchen der koptischen Kirche von Alexandrien (10. Jh.), 7 & 8 (PO 1/4, 402 [138]; 407 [143] *Evetts*); ostsyrische Chronik von Seert (nach dem 9. Jh.), 18 (PO 4, 281 [71] *Scher*; die Übersetzung ebd., 280 [70] »le Carême« ist irreführend). Erst in den späteren Quellen ist von einer Quadragesima die Rede; die von Coquin und Talley aufgegriffene Theorie hat also im Laufe des Mittelalters offenbar eine signifikante Entwicklung durchlaufen.

⁵⁸ Athan., ep. fest. 6 (aus dem Jahre 334): *The Festal Letters of Athanasius Discovered in an Ancient Syriac Version*, hg. *William Cureton*, London 1848 [Ndr. Piscataway 2003], α [6; syr./*Alberto Camplani*, *Atanasio di Alessandria: Lettere Festali*. Anonimo: *Indice delle Lettere Festali (Letture cristiane del primo millennio 34)*, Milano 2003, 296 [ital.]. Das Faktum der terminlichen Koinzidenz der 6 Tage Paschafasten mit der 6. Fastenwoche bleibt klar, auch wenn sich die Terminologie im Lauf der Zeit weiterentwickelt hat; vgl. *Sever J. Voicu*, *Settimana santa, digiuno e Quaresima nelle sottoscrizioni delle Lettere festali di Atanasio*, in: Aug 47 (2007) 283–297.

Quadragesima vor Beginn der »Woche des Paschafastens«. ⁵⁹ Beide Lösungen bezeugen auf ihre Weise die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der beiden Phänomene. Auch die Ausformung der *Hohen Woche* (2) folgt eigenen, nämlich liturgischen Gesetzen; auch wenn sie terminlich mit dem Paschafasten einhergeht, handelt es sich doch um eine eigenständige Entwicklung, die vermutlich unter dem Einfluss der Pilgerspiritualität im Jerusalem der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Ereignisse der Passion nach einer harmonisierten Chronologie der Evangelien zu feiern begann. Die erhaltenen Zeugnisse legen nahe, dass das erst geschah, als die Quadragesima schon etabliert war; ⁶⁰ nach Aufkommen der Hohen Woche wurde die Quadragesima dann um eine Woche nach vorne verschoben. Was bleibt dann von der Angabe des Sokrates über eine dreiwöchige Fastenzeit im Rom des 5. Jahrhunderts? Dem Buchstaben nach ist sie offensichtlich falsch; angesichts von Hinweisen auf eine *dreiwöchige Intensivzeit der Taufvorbereitung* (3) in verschiedenen westlichen Liturgien muss man sie trotzdem nicht einfach als Fehlinformation abtun. Dass diese katechumenale Phase, wie Maxwell Johnson deutlich gemacht hat, genetisch und historisch nicht notwendig mit Ostern als Tauftermin verbunden sein muss, ⁶¹ zeigt, dass es sich auch nicht um ein Stadium in der Entwicklung der vorösterlichen Fastenzeit handeln muss; vielmehr ist damit zu rechnen, dass sie erst sekundär mit der Quadragesima verbunden wurde. Die Indizien in der römischen Leseordnung scheinen tatsächlich am ehesten in die Richtung einer inneren Ausdifferenzierung einer bereits bestehen-

⁵⁹ Im Armenischen Lektionar ist das Ende der Quadragesima – § XIX–XXXII (PO 168 = 36/2, 238 [100]–254 [116] *Renoux*) – mit dem Stationsgottesdienst am Freitag der 6. Woche durch die Rubrik in § XXXII markiert: »Beendet ist der Kanon der 6. Woche der Heiligen Quadragesima« (ebd., 254 [116]); der Montag der Hohen Woche wird dagegen in § XXXV (ebd., 258 [120]) als »Montag des Paschafastens« eingeführt. Für eine ausführliche Darstellung weiterer Zeugnisse vgl. *Sebastià Janeras*, *Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique haïgopolite*, in: *Studi sull’Oriente Cristiano* 4 (2000) 59–86.

⁶⁰ Eine Quadragesima kennen schon Eus., pasch. 4 f. (PG 24, 697 C; 700 B–C), und Cyr. H., pro-catech. 4 (*Reischl* 6); catech. 4, 3 (*Reischl* 92), während die Hohe Woche bekanntlich erst später erstmals bei Egeria bezeugt ist; in den liturgischen Dokumenten sind die beiden Institutionen deutlich voneinander getrennt, auch wenn die Fasttage der Hohen Woche mitgezählt werden, um die 40 Tage der Quadragesima zu berechnen.

⁶¹ *Maxwell E. Johnson*, *From Three Weeks to Forty Days. Baptismal Preparation and the Origins of Lent*, in: *StLi* 20 (1990) 185–200, hier 194 [Ndr. in: *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, hg. von *dens.*, Collegeville 1995, 118–136, hier 133; *ders.*, *Worship: Rites, Feasts, and Reflections*, Portland 2004, 199–213, hier 209]: »However, granted that the indications of this three-week period in the various sources do occur during the final portion of Lent, this period devoted to baptismal preparation need *not* be understood only in relationship to Easter.« *Ders.*, *Preparation* (wie Anm. 52), 42: »... when we first see whatever evidence there is for this three-week ›Lent‹ (with the exception of Socrates’ general reference to fasting), it is 1. already closely associated with the final preparation of catechumens for baptism, and 2. not always clearly associated with *Easter* baptism.« (Hervorhebungen original) Vgl. bereits *Jungmann*, *Advent* (wie Anm. 55), 246f., Anm. 49.

den liturgischen Zeit zu weisen.⁶² Wo liegt nun der Ursprung der *Quadragesima* (4)? Die biblische Symbolik ist für die Vierzig-Tage-Zeit wohl so konstitutiv, dass die Ableitung aus kürzeren Perioden problematisch scheint; die historisch zuverlässigen Hinweise legen nahe, dass die *Quadragesima* in den dreißiger Jahren des 4. Jahrhundert als das eingeführt wurde, als was sie der vielleicht älteste Zeuge, Eusebius, ausdrücklich bezeichnet: als »vierzigtägige (asketische) Übung vor dem Fest.«⁶³

Zwischenbilanz

Die vorgestellten Beispiele konvergieren in einer Tendenz der jüngsten Forschung erstens zur Skepsis gegenüber klassischen Erklärungsmodellen und zweitens zur Spätdatierung verschiedener Feste. Deswegen erhebt sich die Frage, ob der historische Befund nur faktisch stärker fragmentiert erscheint, oder ob auch grundsätzliche Anfragen an die Struktur der Hypothesenbildung über die Vorgeschichte der erst später eindeutig bezeugten Feiern zu richten sind. Zuvor soll allerdings der Blick von Ursprungsfragen auf die Entfaltung der etablierten Feste gerichtet und nach Quellen und Perspektiven unserer heortologischen Standardwerke gefragt werden.

2 Festa Fori – Festa Chori: Zur äußeren und inneren Entfaltung der Feiern im Rhythmus der Zeit

Heortologische Handbücher gehen gerne einen methodischen Dreischritt: Nach der Sondierung der Ursprünge eines Festes wird nach seiner Kodifikation in der mittelalterlichen römischen Tradition – im Idealfall von den ältesten Quellen bis zu den Reformen des 16. Jahrhunderts – gefragt⁶⁴ und abschließend die heutige Feier nach den erneuerten Ord-

⁶² Vgl. bereits *ders.*, Die *Quadragesima* in den Forschungen von Antoine Chavasse, in: ALW 5/1 (1957) 84–95, hier 92: »Wenn wir diese Sonntagslesungen um eine Woche verschieben, so daß die Reihe lautet: Jo 4; 6; 8; 9; 10; 11 (Passion); 12; 13, so ergäbe sich zwar eine ungebrochene Reihe; aber da sonst nichts dafür spricht, begingen wir doch eine *petitio principii*. Und dürften wir, selbst wenn diese Operation zugelassen wird, eine festgelegte Perikopenreihe auch schon für die Wochentage ins 3./4. Jahrhundert (vor 384) zurückprojizieren? Zur Erklärung des Sachverhaltes genügt es durchaus, anzunehmen, dass in der Zeit, da die *Quadragesima* schon eine feste Einrichtung war, innerhalb dieser von der von jeher bevorzugten *mediana*-Woche an Johanneslesungen angesetzt wurden, die zugleich eine Vorstufe waren für die nachösterlichen Johanneslesungen.«

⁶³ Eus., pasch. 4 (PG 24, 697 C).

⁶⁴ Dass die reformatorischen Liturgien im Vergleich mit der nachtridentinischen katholischen Reform bedauerlich wenig Beachtung finden, liegt an der weitgehend katholischen Dominanz der umfangreicheren liturgiewissenschaftlichen Standardwerke.

nungen dargestellt. So sehr sich diese doppelte Orientierung einerseits an formativen Schlüsselphasen der Liturgiegeschichte, andererseits an deren normativen Quellen als Rückgrat der Darstellung bewährt, so berechtigt ist der Ruf nach Ergänzung einer Liturgiewissenschaft, die primär »von oben nach unten« vorgeht und das faktische Leben, wenn überhaupt, quasi in kleingedruckten Anhängen wahrnimmt.⁶⁵ Damit sind nicht nur hermeneutische Kontexte und methodische Sensibilitäten moderner Theologie angesprochen,⁶⁶ sondern auch fundamentale Perspektiven historischer Forschung, deren Berücksichtigung gelegentlich als echter Paradigmenwechsel zu einer Geschichtsschreibung »von unten nach oben« eingemahnt wird. Wenn Standardwerke der Liturgiewissenschaft ein Spiegel des Faches sein sollen, werden sie künftig deutlicher als bisher zu erörtern haben, wie die Feiern im Rhythmus der Zeit tatsächlich das Leben und den Glauben der Kirche ausgedrückt und geprägt haben. Die Frage nach der Entfaltung der Feiern im Rhythmus der Zeit ist dabei in zwei Richtungen zu vertiefen: nach außen, wie kirchliche Feste die tatsächliche Praxis der Gesellschaft prägten, und nach innen, wie liturgische Texte selbst im Wandel der Zeit die Inhalte der Feier zur Sprache brachten. In diesem Kapitel sind freilich mehr formale Postulate als inhaltliche Ergebnisse anzusprechen, und es wird viel Detailforschung geschehen müssen, bis verantwortete Ansätze einer Synthese unternommen werden können.

2.1 *Festa Fori: Liturgische Strukturen und historische Wirklichkeit*

Eine Heortologie, welche auch die Perspektive »von unten nach oben« einnimmt, muss ihren Blick nämlich auf ganze Quellengattungen richten, die bisher erst ansatzweise berücksichtigt wurden: Den Ertrag der Sichtung hagiographischer Literatur hat neuerdings z. B. Robert Taft für die byzantinische Liturgiegeschichte eindrucksvoll demonstriert;⁶⁷ für die deutsche Neuzeit hat das Bonner Habilitationsprojekt von Friedrich Lurz über *Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* paradigmatisch deutlich gemacht, wie fruchtbar dieser innovative Forschungsan-

⁶⁵ Musterbeispiel ist auch hier wieder das Handbuch von *Hansjörg Auf der Maur* (wie Anm. 2), in dem Brauchtum, Gesänge und Predigten zwar regelmäßig angesprochen und auch andeutungsweise theologisch evaluiert werden, aber doch eindeutig in kleingedruckten Anhängen zur eigentlichen Darstellung.

⁶⁶ Kontextuelle Theologien – Befreiungstheologie, feministische Theologie etc. – finden in den liturgiewissenschaftlichen Standardwerken bislang wenig Berücksichtigung.

⁶⁷ Vgl. *Robert F. Taft*, *Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It*, Berkeley 2006, sowie das Methodenkapitel und den Literaturbericht in *ders.*, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume VI: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (OrChrA 281), Roma 2008, 66–79; in der Heortologie scheint dergleichen noch auszustehen.

satz sein kann.⁶⁸ Aber selbst die im engeren Sinne liturgischen Quellen der Jahrhunderte nach der »formativen Phase« des Frühmittelalters sind noch lange nicht annähernd erschöpfend erschlossen: Sowohl die byzantinischen *Typika*⁶⁹ als auch die *Libri ordinarii* des westlichen Mittelalters wurden jenseits spezialisierter Teildiskurse lange wenig beachtet.⁷⁰ Mitunter scheint es, dass Musikwissenschaft und Kunstgeschichte umfangreicheren Gebrauch dieser Quellen machen, obwohl diese doch die direkten Zeugen jener Liturgiegeschichte sind, welche sich ja immer nur in ganz konkreten raum-zeitlichen Ausprägungen vollzieht. Wie ernsthaft stellen wir die Frage, was mittelalterliche Christinnen und Christen tatsächlich feierten, die aus sprachlichen, sozialen oder kulturellen Gründen den Inhalt jener Quellen, aus denen die traditionelle Liturgiewissenschaft die Theologie liturgischer Feiern erhebt, gar nicht wahrnehmen konnten? Muss eine Liturgiewissenschaft, die den Anspruch stellt, den Glauben der Kirche zu reflektieren, nicht aus genuin theologischem Interesse versuchen, das Dunkel der Alltagsgeschichte zu erhellen?⁷¹ Dabei geht es freilich nicht nur um die spannende Frage danach, was die christlichen Feste für weniger Gebildete bedeuteten, denen der Zugang zu liturgischen Texten verschlossen war; neben Versuchen der Aneignung liturgischer In-

⁶⁸ Friedrich Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.

⁶⁹ Beispielhaft ist etwa das Theotokos Evergetis Project an der Queen's University Belfast: *Robert H. Jordan, The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.5–6), Belfast 2000–2005; vgl. auch *John Eugene Klentos, Byzantine Liturgy in Twelfth-Century Constantinople: An Analysis of the Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis* (codex Athens Ethnike Bibliothek 788) Ph.D. Diss., University of Notre Dame 1995. Das Dumbarton Oaks Typikon Project: *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, hg. von *John Thomas, Angela Constantinides Hero* (DOS 35), 5 Bde., Washington 2000, erschließt auch liturgische Quellen.

⁷⁰ In der *Libri-Ordinarii*-Forschung ist neulich eine Trendwende festzustellen: Nachdem schon manche der älteren Editionen von ausgezeichneten Kommentaren begleitet waren, sind in jüngerer Zeit einige exemplarische Detailstudien u. a. zur Osterfeier entstanden: *Jürgen Bärsch, Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber Ordinarius* (zweite Hälfte 14. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (QuS 6), Münster 1997; *Peter Wünsche, Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum* (LQF 80), Münster 1998; die Liste ließe sich verlängern, vgl. den Forschungsbericht von *Jürgen Bärsch, Liber ordinarius – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters*, in: *Archä Verbi* 2 (2005) 9–58 [mit ausführlicher Bibliographie der älteren Literatur].

⁷¹ Beispielhaft sowohl wegen der Fülle des erschlossenen Materials als auch wegen der profunden theologischen Evaluation (etwa mit Hilfe der Kategorie der »archaischen Religiosität«) sind die – allerdings nur selten auf die Feste bezogenen – Studien von *Arnold Angenendt, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, hg. von *Thomas Flammer, Daniel Meyer* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 35), Münster ²2005 [¹2004].

halte in Kunst⁷² und Brauchtum sollten Phänomene wie das mit der Festliturgie verbundene und erst in weiterer Folge aus ihr herausgewachsene mittelalterliche Drama⁷³ oder jene sekundären musikalischen Gattungen, die selbst unmittelbar liturgischer Text waren – Tropen, Sequenzen, *Proslae* etc. – von der Liturgiewissenschaft genauso ernst genommen werden wie von der geisteswissenschaftlichen Mediävistik.⁷⁴ Eine theologisch engagierte und verantwortete Liturgiewissenschaft wird sich dabei freilich nicht auf die Entdeckerfreude beschränken, unbeachtete Texte und Riten, Kunstwerke und Bräuche aufzuspüren; wissenschaftliche Distanz in der Wahrnehmung historischer Phänomene ist nicht mit postmoderner Beliebigkeit in ihrer Beurteilung zu verwechseln. Nicht zuletzt im Interesse der kritischen Bewertung analoger Prozesse in der heutigen Feierpraxis stellt sich die heortologische Grundfrage nach dem Verhältnis von *Mimesis* und *Anamnesis* in den Feiern im Rhythmus der Zeit: Welche theologische Bedeutung hat die rituelle, mitunter auch dramatische Entfaltung der Feierinhalte in Raum und Zeit; welches Symbolverständnis und welche Konzepte des liturgischen Kommunikationsgeschehens manifestieren sich darin? Gerade die liturgietheologisch differenziert zu evaluierenden Versuche feiernder Vergegenwärtigung unter Umständen,

⁷² Vgl. die liturgiewissenschaftlich durchaus relevante kunstgeschichtliche Habilitationsschrift von *Johannes Tripps*, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*, Berlin 1998 [2000]; aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive vgl. z. B. *Justin E. A. Kroesen*, *The Sepulchrum Domini through the Ages. Its Form and Function* (*Liturgia condensata* 10), Leuven 2001.

⁷³ Aus der unüberschaubaren Literatur zu den Osterspielen vgl. nach der germanistischen Dissertation von *Christoph Petersen*, *Ritual und Theater. Maßallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 125), Tübingen 2004, aus liturgiewissenschaftlicher Sicht zuletzt z. B. *Andreas Odenthal*, »Surrexit dominus vere«. Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter, in: *ThQ* 189 (2009) 46–65, und *Jürgen Bärsch*, *Quem queritis in sepulchro? Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Feier von Ostern im Mittelalter*, in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 44 (2010) 25–45.

⁷⁴ Für einen knappen Überblick aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive vgl. *Eugenio Costa*, *Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen âge* (BEL.S 17), Roma 1979. An der inhaltlichen Erschließung des im *Corpus Troporum* (*Studia Latina Stockholmiensia*), Stockholm 1975– (bislang 8 Bde.), edierten Materials – vgl. z. B. *Liturgische Tropen. Referate zweier Colloquien des Corpus Troporum in München* (1983) und *Canterbury* (1984) (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 36), München 1985, oder *Recherches nouvelles sur les tropes liturgiques*, hg. von *Wulf Arlt*, *Gunilla Björkqvall* (*Corpus troporum* 8), Stockholm 1993 – sind zünftige Liturgiewissenschaftler kaum beteiligt. Ausdrückliche Grenzüberschreitungen von der Musikwissenschaft zur Liturgiewissenschaft sind wesentlich häufiger als umgekehrt; vgl. z. B. *Volker Schier*, *Tropen zum Fest der Erscheinung des Herrn* (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 4), Paderborn 1996, *William T. Flynn*, *Medieval Music as Medieval Exegesis* (*Studies in Liturgical Musicology* 8), Lanham 1999, oder *Emma Hornby*, *Medieval Liturgical Chant and Patristic Exegesis. Words and Music in the Second-Mode Tracts* (*Studies in Medieval and Renaissance Music* 9), Woodbridge 2009.

die wir heute zu problematisieren geneigt sind, tragen zur Ausprägung einer theologischen Kriterienlogik bei.

In diesem Sinne kann die Heortologie auch von jener Kritik und Konterkritik in den Epochen von Reformation und Aufklärung lernen: Anders als etwa im Bereich sakramentlicher Liturgie steht die Untersuchung der Auswirkungen neuzeitlicher Reformbemühungen auf die Feste noch relativ am Anfang, obwohl z. B. Susan Roll und Hans Förster darauf hingewiesen haben, wie sehr die moderne Forschung implizit von festkritischen und apologetischen Erfahrungen und Tendenzen geprägt ist.⁷⁵ In beiderlei Hinsicht scheint Nachholbedarf zu bestehen: sowohl in der Erschließung der historischen Vielfalt der tatsächlichen Feiern im Rhythmus der Zeit als auch in der ideologiekritischen Rückfrage nach unseren Vorstellungen von Entstehung, Entfaltung und Charakter der verschiedenen Feste.

2.2 *Festa Chori: Altbekannte und neuerschlossene Gesangsrepertoires als Schlüssel zur Festtheologie*

Gegenstand der Heortologie sind nicht nur die Ursprünge, sondern auch die Entfaltung der Feste; für die von den meisten historischen Zeitgenossen faktisch wahrgenommene Bedeutung der Feste spielten die Gesänge vermutlich eine größere Rolle als andere liturgische Texte, etwa Gebete. Trotzdem ist in den jüngeren liturgiewissenschaftlichen Standardwerken eine fast vollständige Vernachlässigung vor allem der Tagzeitenliturgie in der Erschließung der Festinhalte festzustellen, obwohl sich in den Festproprien besonders deutlich die spezifische Poesie der jeweiligen liturgischen Tradition zeigt; man denke nur an die Präzision und gleichzeitige Diskretion, mit der etwa die römische Liturgie das Proprium christlicher Feste in alttestamentlichen Texten, vor allem aus den Psalmen, zum Ausdruck bringt. Der liturgische Vollzug ermöglicht darüber hinaus eine Aneignung; Christologie und Soteriologie fallen in eins. Die systematisch-theologische Tragweite der liturgischen Bibelverwendung ist nicht nur von der Dogmatik,⁷⁶ sondern auch von der Liturgiewissenschaft erst an-

⁷⁵ Vgl. z. B. Roll, *Weihnachten* (wie Anm. 33), 462; Förster, *Anfänge* (wie Anm. 35), 3 etc.: »... so erklärt sich beispielsweise das Bemühen, eine möglichst frühe Bezeugung des Weihnachtsfestes aus den Quellen abzuleiten, sicher auch aus der Geschichte des Festes, in der es ja gerade im Rahmen der angelsächsischen Reformationen Bemühungen gab, das beliebte Fest abzuschaffen.«

⁷⁶ Wegweisend ist etwa der Ansatz von Josef Wohlmuth, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992; auch Alex Stock macht in seiner »Poetischen Dogmatik« (Paderborn 1995–, bisher 8 Bde.) reichen, methodisch allerdings nicht immer explizit geklärten Gebrauch von liturgischen Texten.

satzweise reflektiert.⁷⁷ Aus den Festproprien – auch der Eucharistiefeyer – ist aber nicht nur der theologische Reichtum einzelner Feste zu erheben, sondern auch eine Kriteriologie der liturgischen Hermeneutik zu gewinnen; lässt sich darin doch das Verhältnis von Tradition und Innovation besonders gut studieren: Die Gebets- und v. a. auch Gesangstexte, die im Frühmittelalter aus Rom übernommen wurden, werden zwar jahrhundertlang als quasi-kanonische Corpora tradiert; das Kernrepertoire wird aber offenbar bald als irrelevant empfunden und erfährt immer neue Aktualisierungen durch Zusätze, welche den historischen Kern nicht ersetzen, aber ergänzen und mitunter überlagern und zugleich einer anderen Hermeneutik folgen. Die liturgiewissenschaftliche Evaluation dieser Prozesse steht noch ziemlich am Anfang.⁷⁸

Während die Quellen der mittelalterlich-westlichen Tradition zum Großteil schon länger der Erschließung harren,⁷⁹ wurde das Bild orientalischer Liturgien in den letzten Jahrzehnten durch bisher unbekannte Quellen-corpora substantiell ergänzt.⁸⁰ Von herausragender Bedeutung ist vor allem das georgische Hymnar, das auf die Jerusalemer Liturgie der Spätantike zurückgeht. Seit der Edition⁸¹ und sukzessiven Übersetzung⁸²

⁷⁷ Nach *Albert Gerhards*, Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*, hg. von *Erich Zenger* (Herders Biblische Studien 18), Freiburg 1998, 355–379, vgl. *Harald Buchinger*, Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft, in: *HID* 54 (2000) 193–222, in – teils kritischer – Weiterführung der klassischen Ansätze von Balthasar Fischer und André Rose. Eine liturgiewissenschaftlich befriedigende Monographie existiert bislang nur zu den Psalmen von Christi Himmelfahrt: *Franz-Rudolf Weinert*, Christi Himmelfahrt. Neutestamentliches Fest im Spiegel alttestamentlicher Psalmen. Zur Entstehung des römischen Himmelfahrts-offiziums (Dissertationen. Theologische Reihe 25), St. Ottilien 1987; aus musikwissenschaftlicher Perspektive vgl. außerdem *Joan Halmo*, Antiphons for Paschal Triduum-Easter in the Medieval Office (Wissenschaftliche Abhandlungen/Musicological Studies 64), Ottawa 1995.

⁷⁸ Von der Reformation geprägte Forschungstraditionen nehmen die Hymnologie als genuin theologische Disziplin ernster als die katholische Liturgiewissenschaft, auch wenn es natürlich rühmliche Ausnahmen gibt, etwa *Ansgar Franz*, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand (PiLi 9), St. Ottilien 1994; *Alexander Zerfuß*, *Mysterium mirabile*. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Christusfesten des Kirchenjahres (PiLi 19), Tübingen 2008; beispielhaft ist auch die umfassende Quellenanalyse bei *van Tongeren*, *Exaltation* (wie Anm. 6).

⁷⁹ Wie oben bereits angedeutet steht dem materialen Forschungsdefizit der Liturgiewissenschaft mitunter ein theologisch-hermeneutisches Reflexionsdefizit der Musikwissenschaft gegenüber; ein vertiefter Dialog der Disziplinen ist äußerst vielversprechend!

⁸⁰ Auf das damals neuerschlossene Forschungsfeld hat schon 1981 *Taft*, *Liturgical Year* (wie Anm. 1), hingewiesen.

⁸¹ *El. Metreveli*, *C. Cankievi*, *L. Hevsuriani*, *Udzvelesi iadgari* (Dzveli Kartuli Mcerlobis Dzeglebi 2), Tbilisi 1980.

⁸² Größere Teile wurden von *Charles Renoux*, *Les hymnes de la Résurrection. I: Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinai 18* (Sources liturgiques 3), Paris 2000; *ders.*, *L'hymnaire de*

dieses »missing links« wird nicht nur die eigentliche Herkunft mancher Stücke erkennbar, die zum Teil bis in die römische Liturgie rezipiert wurden;⁸³ es ist zu erwarten, dass der Vergleich etwa mit dem ebenfalls von Jerusalemer Traditionen beeinflussten armenischen Hymnar theologische und liturgische Entwicklungslinien von Festen erkennen lässt, die in vielen Traditionen wichtig geworden sind.⁸⁴

Zwischenbilanz

Die skizzierten Überlegungen zur Entfaltung der Feiern im Rhythmus der Zeit lassen sich in drei Aufgaben künftiger heortologischer Forschung zusammenfassen, die so banal wie dringlich sind: Erstens ist die von normativen Quellen ausgehende Darstellung durch einen Perspektivenwechsel zu ergänzen, der den Blick nicht nur »von oben nach unten«, sondern auch »von unten nach oben« richtet; zweitens ist die konkrete historische Vielfalt des Wechselspiels von Mimesis und Anamnesis – und damit eine heortologische Grundfrage – nur zu erfassen, wenn nicht nur die liturgieformativen Phasen, sondern auch die Zeiten von Entfaltung, mitunter auch von Entfremdung und immer wieder nötiger Reform untersucht werden. Drittens kann die liturgievergleichende Methode nicht nur Facetten zum theologischen Gesamtbild der verschiedenen Feste beitragen; die Berücksichtigung orientalischer Traditionen wirft auch ein neues Licht auf die Frühgeschichte allgemein wichtiger Feste und ihrer Inhalte.

saint-Sabas (V^e-VIII^e siècle): Le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte: PO 224 = 50/3 (2008), und *Hans-Michael Schneider*, Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari (Hereditas 23), Bonn 2004, übersetzt; dazu kommt eine Reihe kleinerer, zum Teil entlegener edierter Beiträge: *Charles Renoux*, Les hymnes du Iadgari pour la fête de l'apparition de la croix le 7 mai, in: Studi sull'Oriente Cristiano 4 (2000) 93–102; *Gaga Shurgaia*, L'esaltazione della croce nello Iadgari antico, in: L'onagro maestro. Miscellanea di fuochi accesi. FS Gianroberto Scarcia, hg. von *Rudy Favaro*, *Simone Cristoforetti*, *Matteo Comparetti*, Venezia 2004, 137–188, etc.

⁸³ Prominentestes Beispiel ist das Troparion κατακόσμησον, das sogar im mittelalterlichen Westen rezipiert wurde. Wichtige Beiträge zur Bedeutung des Iadgari stammen u. a. von *Peter Jeffery*, The Earliest Oktōēchoi. The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering, in: The Study of Medieval Chant. Paths and Bridges, East and West. FS Kenneth Levy, hg. von *Peter Jeffery*, Woodbridge 2001, 147–209 [mit Bibliographie älterer Beiträge], und neuerdings von *Stig Simeon R. Frøyshov*, The Early Development of the Liturgical Eight-mode System in Jerusalem, in: SVTQ 51 (2007) 139–178.

⁸⁴ Vgl. *Charles Renoux*, Le Iadgari géorgien et le Šaraknoc' arménien, in: Revue des études arméniennes. NS 24 (1993) 89–112. Wie vielversprechend die Untersuchung des armenischen Hymnars ist, zeigen erste Studien etwa von *Michael Daniel Findikyan*, Armenian Hymns of the Church and the Cross, in: St. Nersess Theological Review 11 (2006) 63–105.

3 Kontinuität, Inkulturation und Bruch: Zu metaliturgischen Grundsatzfragen

Die Erörterung der offenen Ursprungsfragen hat gezeigt, dass in der jüngeren Forschung eine deutliche Tendenz zur Spätdatierung von Festen festzustellen ist; Hypothesen über ihre Vorgeschichte wird zunehmende Skepsis entgegengebracht. Wenn derart viele Fragen offenbleiben, legt es sich nahe, eine neue Ebene der Diskussion zu betreten. Wonach können wir überhaupt sinnvoll fragen? Liegt die historische Unklarheit des Ursprungs vieler Feste nur an mangelnden Quellen, oder ist mit qualitativen Entwicklungsschüben zu rechnen? Der erste Beleg für ein historisches Phänomen ist selbstverständlich nicht mit seinem tatsächlichen Ursprung zu verwechseln; dennoch scheinen in der historischen Heortologie fundamentalliturgische Fragen unausweichlich. Insofern die meisten alten Feste sich in der einen oder anderen Weise auf eine biblische Grundlage beziehen, ist besondere Aufmerksamkeit auf das differenzierte Wechselspiel zwischen biblischer und liturgischer Hermeneutik zu richten; daraus ergibt sich von selbst die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Judentum.

3.1 Jüdische Ursprünge, pagane Inkulturationen oder originäre Neubildungen? *Bedingungen für die Entstehung eines christlichen Festzyklus*

Es lohnt sich, von der hermeneutischen Metaebene auf die oben angesprochenen Ursprungsfragen zurückzublicken. Selbstverständlich entstehen christliche Feste nicht im religiösen Vakuum; das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen erscheint bei näherer Betrachtung aber häufig komplexer als einbahnige Modelle. In der Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen ist in der jüngeren Forschung eine deutliche Abkehr von diachronen und genetischen Erklärungen und eine Hinkehr zu Fragen der synchronen und wechselseitigen Beeinflussungen zu beobachten. Die Frage nach Strategien der Rezeption, Integration und Abgrenzung wird dadurch noch verschärft, dass Verstehensmodelle für die Frühgeschichte immer auch von gegenwärtigen Fragestellungen bestimmt sind. Wie gründlich geben wir uns freilich ideologiekritische Rechenschaft über die unserer Forschung zugrundeliegende Hermeneutik in der Beurteilung der Bedeutung sowohl jüdischer als auch paganer Feste für die Entwicklung christlicher Liturgie? Unter welchen Bedingungen ist überhaupt mit der Übernahme jüdischer oder heidnischer Feste oder Feierelemente zu rechnen? Wird einerseits konsequent genug bedacht, dass sich das Christentum genauso wie das Judentum nach der Zerstörung des Tempels seine Identität als kultlose Religion neu finden musste? Ist in diesem Zusammenhang die christliche Rezeption biblischer Moti-

ve nicht deutlicher von der Reaktion auf jüdische Bräuche zu unterscheiden? Sind nicht andererseits religionsgeschichtliche Kontinuitätsmodelle oder die Vorstellung von »Inkulturation« heidnischer Feste gelegentlich unter Ideologieverdacht zu stellen?⁸⁵

Die Frage nach den Bedingungen für die Entwicklung eines Festkreises stellt sich aber nicht nur nach außen; auch innerchristliche Gründe haben dazu beigetragen, dass die Entwicklung eines Festkreises in epochalen Schritten verlaufen ist. Dazu gehört einerseits sicher die systematische Entfaltung und antihäretische Abgrenzung von Theologie und Christologie;⁸⁶ vor allem die Bedeutung der Jerusalemer Liturgie und ihrer Bestimmung durch das Pilgerwesen kann wohl nicht hoch genug veranschlagt werden.⁸⁷ Wie konstitutiv sind aber die einzigartige Verschränkung von Ort und Zeit und das dadurch ermöglichte Wechselspiel von Mimesis und Anamnesis für die Entfaltung eines Festkreises? Die Frage hat weitreichende Konsequenzen: Ist es überhaupt sinnvoll, nach einer Vorgeschichte mancher Feste vor dem 4. Jahrhundert zu fragen? Und wie verhält sich die innerchristliche Motivation zur Interaktion mit anderen Religionen?⁸⁸

⁸⁵ Auch wenn die Liturgieentwicklung nie losgelöst von ihren vielfältigen und wechselnden kulturellen Bedingungen betrachtet werden kann, scheint das Phänomen einer expliziten Inkulturation historisch erst in der ausgehenden Spätantike belegt zu sein: Als offensive Strategie begegnet die Integration paganer Kultphänomene erstmals in der Angelnmission Gregors I.; zur berühmten ep. 11, 56 (CCL 140 A, 961 f. *Norberg*) vgl. zuletzt z. B. *Harald Buchinger*, *Gregor der Große und die abendländische Liturgiegeschichte: Schlüssel- oder Identifikationsfigur?*, in: *Psallite sapienter*. FS Georg Béres, hg. von *István Verbényi*, Budapest 2008, 113–154, hier 116 f. Als Element gelehrter Erklärung findet sich eine religionsgeschichtliche Hypothese bei *Beda Venerabilis*, *De temporum ratione* 15 (CCL 123 B, 331, 36–41 *Jones*) zur Deutung des Wortes »Ostern«. Die Einführung des Weihnachtsfestes wird nicht vor dem 12. Jh. in einer Glosse zu *Dionysius bar Salibi* († 1171) erstmals ausdrücklich mit dem religionsgeschichtlichen Argument begründet; vgl. *Walltraff*, *Christus* (wie Anm. 37), 174, mit Verweis auf die Edition durch *Josephus Simonius Assemanus*, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. [...] 2: *De scriptoribus syris monophysiti* (sic), Roma 1721 [Ndr. Hildesheim 1975], 164.

⁸⁶ Vgl. z. B. *Roll*, *Origins* (wie Anm. 33), 168–211; *Martin F. Connell*, *Heresy and Heortology in the Early Church. Arianism and the Emergence of the Triduum*, in: *Worship* 72 (1998) 117–140, sowie jetzt ausführlich *Wolfram Kinzig*, *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, in: *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, hg. von *dems.*, *Ulrich Volp*, *Jochen Schmidt* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, 3–41 (mit hilfreichen Tabellen im Anhang).

⁸⁷ Die Richtung der Beeinflussung war allerdings auch hier keine Einbahnstraße; vgl. *Paul F. Bradshaw*, *The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy*, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, hg. von *Lee I. Levine*, New York 1999, 251–259.

⁸⁸ Die Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Zweiten Jüdischen Krieg und das anschließende Verbot für Beschnittene, Jerusalem zu betreten, bedeuten eine maximale Diskontinuität für die »judenchristliche« Gemeinde in Jerusalem; inwieweit ist es angesichts dessen überhaupt sinnvoll, nach dem Fortleben »judenchristlicher« Traditionen in den entfaltenen liturgischen Ordnungen der »heidenchristlichen« Kirche von Jerusalem im vierten, fünften und noch späteren Jahrhunderten zu fragen, wie dies in jüngerer Zeit öfters geschieht?

Auch wenn die »Konstantinische Wende« differenziert zu beurteilen ist⁸⁹ und gegenüber vereinfachenden Diskontinuitätsmodellen Elemente der Kontinuität auch in der Liturgie zu betonen sind,⁹⁰ bleibt doch festzuhalten, dass gerade in der Entwicklung des Festkreises die Elemente der Diskontinuität deutlich überwiegen: Mit Ausnahme der christlichen Paschafeier und ihrer Pentekoste ist bekanntlich kein einziges christliches Fest vor dem 4. Jahrhundert sicher belegt, während gegen Ende desselben Jahrhunderts in der gesamten Oikoumene ein voll entfaltetes liturgisches Jahr mit mehreren Festkreisen verbreitet scheint. Ein derartiger Prozeß braucht einerseits natürlich seine Zeit, ist aber andererseits ein qualitativer Schritt mit fundamentalen hermeneutischen Voraussetzungen und Konsequenzen.

3.2 Von der exegetischen zur liturgischen Hermeneutik: Die Entstehung eines christlichen Festbegriffs

Kaum eine Idee hat die Liturgietheologie der letzten Jahrzehnte so tief geprägt wie das vom 2. Vatikanum aufgegriffene Konzept des »Paschamysteriums«,⁹¹ vermag es doch die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte umfassend und zugleich christologisch zentriert auf einen Begriff zu bringen und ein theologisches Prinzip sowohl der sakramentlichen Feiern als auch des Gottesdienstes im Rhythmus der Zeit zu benennen. Es ist bekannt, dass sich die Formulierung schon in der ältesten erhaltenen Festpredigt, der Homilie des Melito über das Pascha, findet;⁹² seltener scheint freilich im Bewusstsein, dass es sich dort in erster Linie um einen Begriff der exegetischen Hermeneutik handelt. Wie Basil Studer herausgearbeitet hat, wurde der Mysterienbegriff zwar schon im 2. Jahrhundert (z. B. von Justin) von der christlichen Hermeneutik des Alten Testaments auf die Wirklichkeiten des Neuen Testaments übertragen; es dauerte aber bis ins 4. Jahrhundert, bis die Anwendung

⁸⁹ Nach Klaus Martin Girardet, Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen, Darmstadt 2006, vgl. aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive zuletzt z. B. Andreas Heinz, Die Bedeutung der Zeit Konstantins (306–337) für die Liturgie der Kirche, in: Konstantin der Große. Der Kaiser und die Christen – die Christen und der Kaiser, hg. von Michael Fiedrowicz, Gerhard Krieger, Winfried Weber, Trier ³2007 [1²2006], 139–182.

⁹⁰ Vgl. z. B. Bradshaw, Search (wie Anm. 18), 211–230.

⁹¹ Vgl. das Grundsatzreferat von Irmgard Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93, auf dem Kongress der Societas Liturgica 1995 [engl. in: StLi 26 (1996) 16–38 mit der Antwort von Willy Rordorf ebd., 39–48; frz. in: MD 204 (1995) 51–70, Rordorf ebd., 71–82].

⁹² Zu den patristischen Belegen ab Mel., pass. 2; 11; 56; 65 (Oxford Early Christian Texts 2, 10; 6, 65; 30, 396; 34, 448 Hall) vgl. Buchinger, Pascha (wie Anm. 6), 2, 437 f.

auf die christlichen Feste und Riten Gemeingut der Theologie wurde.⁹³ Der Keim dieser Entwicklung ist zwar schon in den ältesten greifbaren Zeugnissen christlicher Festtheologie gelegt; die entscheidende theologische Leistung geschieht aber erst im 3. Jahrhundert in der »doppelten Exegese« v. a. des Origenes,⁹⁴ der die Methoden seiner Bibelauslegung nicht nur auf die Liturgie anwendet, sondern auch ausdrückliche hermeneutische Reflexionen über diese bahnbrechende Übertragung anstellt, die ihn letztlich zum Paten für praktisch die gesamte vormoderne Liturgieerklärung werden ließ. In diese Fußstapfen traten selbst Autoren wie Theodor von Mopsuestia, die gegenüber der allegorischen Bibelerklärung ziemlich reserviert waren.⁹⁵ Wenn wir als Erben der patristischen Erneuerung der Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine Liturgietheologie rezipieren, die durch Terminologie und Hermeneutik der großen Mystagogen des späteren 4. Jahrhunderts geprägt ist, dürfen wir die darin vorausgesetzte Transformationsleistung von der exegetischen zur liturgischen Hermeneutik nicht vergessen. Diese hermeneutische Transformation ist aber nicht nur auf der liturgieinterpretativen Metaebene festzustellen. Auch wenn man von der theologischen Metaebene auf die material-liturgische Sachebene herabsteigt, ist in der älteren Patristik ein signifikanter Wandel der Terminologie festzustellen: Der biblische Begriff des Pascha – immerhin die Bezeichnung des ältesten und lange Zeit einzigen christlichen Festes – bezeichnet in der christlichen Literatur mindestens bis ins dritte Jahrhundert in erster Linie die biblische oder jüdische Wirklichkeit⁹⁶ und wird erst ab der Mitte des 2. Jahrhun-

⁹³ Basil Studer, Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?, in: L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6–10 Maggio 1991, hg. von Ildebrando Scicolone (StAns 113 = AnLit 19), Roma 1993, 27–45, hier 30f.

⁹⁴ Ders., L'esegesi doppia in Origene, in: Annali di storia dell'esegesi 10 (1993) 427–437; ders., Die doppelte Exegese bei Origenes, in: Origeniana Sexta. Origène et la bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août–3 septembre 1993, hg. von Gilles Dorival, Alain Le Boulluec (BETHL 118), Leuven 1995, 303–323 [Ndr. in: Ders., Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche (StAns 127), Roma 1999, 37–66].

⁹⁵ Ders., Gottesdienst (wie Anm. 93), 35; vgl. aber auch die Betonung der hermeneutischen Unterschiede bei René Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle (AOC 9), Paris 1966, 47–82; Enrico Mazza, La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica (BELS 46), Roma ²1996 [1988]; Reinhard Meßner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319. 415–434, hier v. a. 286–309.

⁹⁶ Bei Melito meint »Pascha« nie das christliche Osterfest, sondern immer das biblische Pascha; dasselbe gilt z. B. für Justin. Origenes kann dieses zwar häufig im übertragenen Sinn auslegen und metaphorisch auf die Christen beziehen; liturgische Bezüge auf die Eucharistie sind dabei nicht selten. Von der Osterfeier der Christen spricht er dagegen nur ein einziges Mal in Cels. 8, 22 (SC 150, 222, 2 Borret). Ambivalent ist hom. 12, 13 in Jer. (SC 238, 46, 25f. Nautin), wo vor

derts sukzessive auf die Osterfeier der Kirche übertragen;⁹⁷ dabei bezieht er sich sowohl in griechischen wie in lateinischen Quellen zunächst nur auf das Fasten und damit auf die Trauerphase der christlichen Osterfeier, was vermutlich noch den Rest einer ursprünglichen, wenn auch polemischen, Verbindung mit dem jüdischen Pesach in der quartodezimanischen Paschafeier erkennen lässt. Dieser Sprachgebrauch hält sich mit erstaunlicher Präzision bis in Quellen des vierten Jahrhunderts (Eusebius, Epiphanius)⁹⁸ und prägt auch noch im 5. Jahrhundert z. B. die ältesten liturgischen Quellen Jerusalemer Provenienz,⁹⁹ auch wenn sich die Bedeutung schon bei Cyprian erstmals auch auf den »Freudentag des Pascha (*dies laetitiae paschae*)« selbst verschiebt¹⁰⁰ und sich mit der Zeit sogar so weit wandelt, dass Ambrosius – fast in Umkehrung des bei Tertullian formulierten Konzepts – sagen kann, die fünfzig Tage der Pentekoste seien alle wie der Tag des Pascha zu feiern.¹⁰¹

Inwieweit die Idee der Pentekoste direkt auf jüdischen Einfluss zurückgeht, darf nach Leonhard stark bezweifelt werden; die frühesten Belege etwa in den Paulusakten oder bei Tertullian zeigen ein eigenständig christliches Profil und setzen wohl auch eine dominikale Paschafeier vor-

allem von der Übernahme oder Imitation jüdischer Bräuche die Rede ist. Vgl. *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 6), hier: Bd. 2, 412–438, v. a. 421 f.

⁹⁷ Zum folgenden vgl. ebd., 413–416, mit Verweis auf Quellen und ältere Literatur.

⁹⁸ Belege bei *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 6), hier: Bd. 2, 415 f. Der Vergleich der Kirchengeschichte des Eusebius mit dem Sprachgebrauch ihrer Übersetzung durch Rufin lässt die Aufweichung der Terminologie im Laufe des 4. Jahrhunderts erkennen: Die Version des Rufin spricht in h. e. 5, 23, 2 (GCS 2/1, 488, 19–22; 489, 16 f. *Schwartz*) vom *dominicum paschae* (!) *celebrare mysterium*, wo Eusebius nur τοῦ κυρίου μυστήριον nennt, während das Wort »Pascha« der anschließenden Rede vom »Abschluss des Paschafastens« (!) vorbehalten bleibt. Zur Didaskalie vgl. auch *Auf der Maur*, Osterfeier (wie Anm. 2), 97: »Das Wort Pascha bedeutet zudem nicht mehr nur das Ganzfasten und die Nachtfeier vom 14. auf den 15. Nisan, sondern die ausgeweitete Paschafeier mit den Halbfasttagen der vorausgehenden Woche (was wohl später zur Ausbildung der Hohen Woche führte).«

⁹⁹ Das Armenische Lektionar bezeichnet die Hohe Woche noch als »Woche des Paschafastens« (vgl. Anm. 59). Dieselbe Terminologie wird zugleich aber nicht nur für den Hohen Donnerstag als »Donnerstag des alten Pascha« (§ 38: PO 168 = 36/2, 264 [126], 18 *Renoux*), sondern auch undifferenziert für Ostern und seine Oktav verwendet (§ 52ter: ebd., 326 [188], 13 f.). Bei Egeria bezieht sich das Adjektiv *paschalis* dagegen noch auf die Feiern der Hohen Woche (vgl. Egeria, peregr. 30, 1 [FC 20, 256, 12 *Röwekamp*, *Franceschini*, *Weber*).

¹⁰⁰ Cypr., ep. 21, 2, 1 (CCL 3B, 112, 33 *Diercks*).

¹⁰¹ Vgl. *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 6), hier: Bd. 2, 415, mit Hinweis auf Ambr., in Luc. 8, 25 (CCL 14, 307, 277 *Adriaen*); bei Tertullian war es genau umgekehrt; vgl. bap. 19, 2 (CCL 1, 294, 14–16 *Borleffs*). Zur Diskussion um das Verständnis des Begriffs bei Augustinus vgl. *Basil Studer*, Zum Triduum Sacrum bei Augustinus von Hippo, in: *celebrazione del Triduo* (wie Anm. 9), 273–286, hier 278.

aus.¹⁰² In der theologischen Entfaltung ab dem 3. Jahrhundert wird dagegen häufig auf alttestamentliche Symbolik und Metaphorik zurückgegriffen – ein Vorgang theologischer Reflexion, nicht aber liturgischer Tradition.¹⁰³ Selbst der relativ allgemeine Begriff des »Festes« wird bei Melito noch rein historisch oder exegetisch gebraucht, und die z. B. bei Origenes sehr differenzierte biblische Festtheologie wird erst sekundär und im abgeleiteten Sinne zu einer biblischen Theologie christlicher Feiern im Rhythmus der Zeit.¹⁰⁴ Auch an der Geschichte der theologischen Interpretation des Herrentages ließe sich – unbeschadet der Kontroversen um die historischen Entwicklungslinien¹⁰⁵ – von den frühesten Zeugnissen des 2. Jahrhunderts bis weit in reichskirchliche Zeit die mehrfache hermeneutische Brechung biblischer Motive beobachten.¹⁰⁶

Die Entfaltung des altkirchlichen Festverständnisses war also ein hermeneutisch bedeutsamer Vorgang; demnach stellt sich neu die Frage: Waren sich die Christen vielleicht länger als gemeinhin angenommen bewusst, dass ihre Feiern weder in ungebrochener Kontinuität zu biblischen (das heißt zunächst: alttestamentlichen) Bräuchen noch in Analogie zu den religiösen Festen ihrer Umwelt zu verstehen waren?¹⁰⁷

In den ersten Jahrhunderten zeigt sich in der Entfaltung christlicher Festtheologie ein differenziertes Wechselspiel von Kontinuität und Transformation: Bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts werden biblische – das heißt in dieser Zeit zunächst: alttestamentliche – Begriffe und Konzepte selten, wenn überhaupt, objektsprachlich auf christliche Institutionen angewandt, und wo dies geschieht, ist man sich der hermeneutischen Diskontinuität bewusst. Nachdem im 3. Jahrhundert das Verhältnis von exegetischer und liturgischer Hermeneutik teilweise noch ausdrücklich reflektiert wird, wird die Anwendung biblischer Bilder und Motive auf

¹⁰² Leonhard, Pesach (wie Anm. 26), 159–188; dass die Pentekoste nicht so allgemein und ursprünglich verbreitet war wie weithin angenommen, zeigte bereits *Gerard Rouwhorst*, *The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost*, in: *StPatr* 35 (2001) 309–322.

¹⁰³ Vgl. *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 6), hier Bd. 2, 812–817.

¹⁰⁴ Ebd., 892–907, mit Hinweisen ebd., 894 auf Melito etc.

¹⁰⁵ Über die wichtigsten Positionen der jüngeren Forschung informiert konzis z. B. *Bradshaw*, *Search* (wie Anm. 18), 178 f.

¹⁰⁶ Hermeneutisch komplex sind vor allem jene – zum Teil sehr frühen – Texte, die den Herrentag als ersten oder achten Tag bezeichnen und häufig explizit dem Sabbat als dem siebten Tag gegenüberstellen; vgl. noch immer grundlegend *Willy Rordorf*, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (ATHANT 43), Zürich 1962, sowie die Textsammlung *ders.*, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 2), Zürich 1972.

¹⁰⁷ Die Diskontinuität betont neuerdings *Martin Wallraff*, *Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike*, in: *Liturgie und Ritual* (wie Anm. 86), 69–97, mit wichtigen Beobachtungen zur Feier und Interpretation der Feste, aber auch zum Liturgiebegriff selbst (94–96).

die Liturgie später rasch selbstverständlich, auch wenn sich noch länger Spuren der alten Sensibilität verfolgen lassen.¹⁰⁸

Die biblische Deutung christlicher Zeitgestaltung fügt sich in das Bild einer kultischen Reinterpretation anderer liturgischer Konzepte im Laufe der Spätantike: des Raumes (mit der tempeltypologischen Deutung und in weiterer Folge daraus resultierenden Sakralisierung des Kirchenraumes und seiner Ausstattung, welche bekanntermaßen bei Eusebius in der Kirchweihpredigt von Tyrus zum Durchbruch kommt,¹⁰⁹ ihre Ansätze aber spätestens bei Origenes hat,¹¹⁰ der liturgischen Rollen und Dienste (mit der nicht zuletzt in der allegorischen Exegese der alttestamentlichen Kultinstitutionen bei Origenes angebahnten Etablierung eines kultisch geprägten Verständnisses des christlichen Amtes, dessen Terminologie und Theologie zunächst bekanntlich weder an den kultischen Institutionen der alttestamentlichen Bibel noch an denen der paganen Umwelt anknüpfte), und eben auch der Zeit. Ähnlich wie die sukzessive von der christlichen Theologie adoptierten biblischen Konzepte und kultischen Begriffe um »Tempel«, »Altar«, »Opfer«, »Priester« etc. würden dann die zentralen heortologischen Termini »Fest«, »Pascha« etc. am Ende des Prozesses nicht mehr im übertragenen Sinne (typologisch, allegorisch oder metaphorisch) als biblische Deutungskategorie christlicher Wirklichkeiten, sondern unmittelbar objektssprachlich angewandt; dabei dürfte man aber nicht vergessen, dass es sich erstens um das Ergebnis eines hermeneutisch komplexen Vorganges handelte, welcher zweitens einen qualitativen Schritt in der Entwicklung christlicher Liturgietheologie darstellte, und dass drittens die exegetische Hermeneutik der liturgischen Pate stand.

Auch wenn die skizzierten Entwicklungslinien klar scheinen, liegt gerade in der Heortologie wohl noch ein lohnendes Feld für Detailuntersuchungen, auf welchen konkreten Wegen der Tradition und Transformation die Festtheologie der Theologen, Mystagogen und Prediger der reichskirchlichen Zeit¹¹¹ die anspruchsvolle Theologie christlicher Existenz auf die

¹⁰⁸ Eine platte Gegenüberstellung von vorkonstantinischer und reichskirchlicher Theologie würde viel zu kurz greifen, da sich viele Entwicklungen schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts anbahnen.

¹⁰⁹ H. e. 10, 4 (GCS 2/2, 862–883 Schwartz).

¹¹⁰ Zur ekklesiologischen Verwendung biblischer Kulterminologie und -institutionen vgl. äußerst materialreich *Giuseppe Sgheri*, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Studia patristica Mediolanensia 13), Milano 1982, hier v. a. 194–243. 378–427; *F. Ledegang*, *Mysterium Ecclesiae. Images of the Church and its Members in Origen* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 156), Leuven 2001, hier v. a. 310–339.

¹¹¹ Exemplarisch ist etwa die Untersuchung von *Rexer*, Festtheologie (wie Anm. 11).

Ebene gemeindlicher Fassbarkeit und sakramentaler Realisierbarkeit gebracht haben.¹¹² Hermeneutische Sensibilität ist dazu genauso vonnöten wie philologische Kleinarbeit an den patristischen Homiliencorpora nicht nur zu jenen Festen, die Ende des 4. Jahrhunderts bereits auf eine gewisse Feiertradition zurückblicken können.

3.3 *Primat der Praxis vor der Theorie? Zum Verhältnis von Feier und Theologie*

In der Frühgeschichte christlicher Feste verdient nicht nur das Verhältnis von biblischer und liturgischer Hermeneutik vertiefte Aufmerksamkeit; auch genuin christliche Konzepte sind mitunter eine fundamental-liturgische Rückfrage wert.

Als Musterbeispiel für ein patristisches Theologoumenon, das im 20. Jahrhundert liturgieformative und rubrikenproduktive Karriere gemacht hat, ist der Begriff des *Triduum crucifixi, sepulti, suscitati* zu nennen.¹¹³ In der zitierten Fassung ist es von Augustinus formuliert,¹¹⁴ der es wohl von Ambrosius übernommen hat.¹¹⁵ Es ist zweifelhaft, ob dieses Konzept jemals die liturgische Praxis geprägt hat. Im Orient scheint dies definitiv nicht der Fall zu sein,¹¹⁶ und auch im Westen gibt es dafür nur zwei relativ schwache Indizien: Erstens scheint Leo der Große eine Zählung der Vierzig Tage vom ersten Sonntag der Quadragesima bis inclusive Gründonnerstag zu bezeugen;¹¹⁷ die Quadragesima würde dann vor

¹¹² In der Paschatheologie lässt sich sehr deutlich Eusebius, der Enkelschüler des Origenes, als Erbe origeneischer Auslegungen und zugleich als deren Transformator identifizieren, wenn in pasch. 7 (PG 24, 701) die metaphorische Paschafeier der Christen nicht mehr wie bei Orig., hom. 10, 3 in Gen. (GCS 6, 97, 8f. *Baehrens*) durch die tägliche Teilnahme am Wortgottesdienst, sondern durch die sonntägliche Teilhabe an der Eucharistie geschieht; vgl. *Harald Buchinger*, Jüdische Feste als Herausforderung christlicher Theologie und Liturgie: Eine Spurensuche in der Paschatheologie palästinischer Autoren, in: *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, hg. von *Albert Gerhards, Hans Hermann Henrix* (QD 208), Freiburg 2004, 184–207, hier 201f. Vermutlich ließen sich in der Homiletik reichskirchlicher Zeit zahlreiche Beispiele einer derartigen Sakramentalisierung theologischer Motive finden.

¹¹³ Seit dem *Missale Romanum* von 1970 trennt die Rubrik *Sacrum triduum paschale* die *Missa vespertina in Cena Domini* von der übrigen *Feria V hebdomadae sanctae*; die theoretischen und praktischen Auswirkungen des Konzepts auf die Liturgiereformen nicht nur der römisch-katholischen Kirche sind bekannt.

¹¹⁴ Ep. 55, 14, 24 (CSEL 34, 195, 13 *Goldbacher*).

¹¹⁵ Vgl. Ep. extra collectionem 13 (23), 12f. (CSEL 82/3, 227 *Zelzer*).

¹¹⁶ *Auf der Maur*, Feiern (wie Anm. 2), 77: »Eine besondere Ausprägung nur des Triduum Sacrum ist im Osten nicht bekannt.«

¹¹⁷ *Winfried Böhne*, Beginn und Dauer der römischen Fastenzeit im sechsten Jahrhundert, in: *ZKg* 77 (1966) 224–237, hier 226–228: Leo spricht wiederholt von 40 Tagen, die offenbar mit dem 6. Sonntag vor Ostern beginnen; er versteht die Quadragesima offenkundig als symbolischen Zeitraum, ohne die effektiven Fasttage zu zählen.

dem Karfreitag enden. Aber selbst wenn man eine genaue Zählung der symbolischen Vierzig Tage annimmt, wäre noch nicht gesagt, ob man von einer ursprünglichen Verbindung mit einem liturgischen Triduum und nicht einfach mit einem alten Konzept eines zweitägigen Paschafastens auszugehen hat; die Quadragesima wurde ja auch in Rom vermutlich schon vor der Ausdifferenzierung von einzelnen Feiern der Leidenswoche eingeführt,¹¹⁸ und noch Innozenz I. spricht zwar von einem *Biduum*, aber nicht von einem *Triduum*.¹¹⁹ Zweitens ist in den erhaltenen liturgischen Quellen eine kleine Anomalie in der Tagzeitenliturgie zu identifizieren: Während nämlich Karfreitag und Karsamstag in der handschriftlich ab Ende des 10. Jahrhunderts dokumentierten Tagzeitenliturgie eigens ausgewählte Psalmen haben, ist der Gründonnerstag zwar mit eigenen Antiphonen ausgestattet, reiht sich in der Psalmenordnung aber in das laufende Psalterium des gewöhnlichen Wochenpsalters ein.¹²⁰ Ansonsten betreffen sämtliche Regelungen seit der Kodifikation der römischen Liturgie im Frühmittelalter die Besonderheiten von Gründonnerstag bis Karsamstag; von einem *triduum* ist, soweit ich sehe, in liturgischen Quellen nicht nur im patristischen Sinne nirgends die Rede.¹²¹ Inwiefern Ambrosius und Augustinus von einem eigentlich liturgischen Prinzip sprechen wollten, ist fraglich¹²² (und nur nebenbei sei angemerkt,

¹¹⁸ Im Jahr 384 bezeichnet Hieronymus, ep. 41, 3, 2 ad Marcellam (CSEL 54², 313, 11–13 Hilberg), die Quadragesima als »apostolische Tradition«. Falls der Brief des Athanasius an Serapion im Jahr 340 in Rom verfasst wurde, wurde die Quadragesima dort sogar schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts beobachtet: Festal Letters (wie Anm. 58), 25–26 (25 f.; syr.)/Lecture cristiane del primo millennio 34, 376 *Camplani* (ital.). Sichere Hinweise auf die liturgische Entfaltung der Hohen Woche sind in Rom erst aus dem 5. Jahrhundert erhalten.

¹¹⁹ Robert Cabié, La lettre du pape Innocent I^{er} à Décentius de Gubbio (19 Mars 416) (Bibliothèque de la RHE 58), Louvain 1973, 24–26; Innozenz spricht wohlweislich nur über das Fasten; von der Liturgie dieser beiden Tage sagt er nichts Positives, sondern nur, dass die *sacramenta* an ihnen Tagen nicht gefeiert würden. Die Rekonziliation der Poenitenten findet dem Brauch der römischen Kirche zufolge an der *quinta feria ante Pascha* statt: ebd., 28. 113–116.

¹²⁰ Corpus Antiphonarium Officii, hg. von Renatus-Joannes Hesbert (RED F 7–12), Roma 1963–1979, Bd. 1, 166–169; Bd. 2, 302–305, N° 72. Strukturell ist der Gründonnerstag mit seinen drei Nokturnen zu je drei Psalmen allerdings den beiden folgenden Tagen angeglichen; vgl. *Halmø*, Antiphons (wie Anm. 77), 32 f. 132–135.

¹²¹ Der Titel des Ordo Romanus 23 *De sacro triduo ante pascha* (SSL 24, 269 Andrieu) stammt vom Herausgeber. Die rubrikale Ausdifferenzierung eines liturgietheologisch widersinnigen Doppeltriduums ist erst viel später zu beobachten und eine Entwicklung, die im 20. Jahrhundert zu Recht korrigiert wurde; vgl. *Balthasar Fischer*, Vom einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken, in: Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hg. von *Balthasar Fischer*, *Johannes Wagner*, Freiburg 1959, 146–156.

¹²² Augustinus kennt bereits eine passionschronologisch über mehrere Tage entfaltete Paschafeier; trotzdem gilt *Studer*, Triduum (wie Anm. 101), 277 zu ep. 55, 14, 24 (CSEL 34, 195, 13 f. *Goldbacher*): »Er geht dabei allerdings nicht auf den äußeren Vollzug des Triduums ein. Ihn interessiert vielmehr die geistige Bedeutung des Kreuzes, der Grabesruhe und der Auferstehung.«

dass es für das Mailand des Ambrosius auch keinen Beweis dafür zu geben scheint, dass die passionschronologisch ausgerichteten Feiern der Hohen Woche bereits etabliert gewesen wären),¹²³ völlig eindeutig ist jedenfalls, dass das Theologoumenon rein literarischen Ursprungs ist: In seiner 5. Exodushomilie kommentiert Origenes den »Weg von drei Tagen« (Ex 5,3) im Lichte von Hos 6,2: »Der erste Tag ist die Passion des Erlösers und der zweite jener, an welchem er in die Unterwelt abstieg; der dritte Tag aber ist der der Auferstehung.«¹²⁴ Der Text ist zwar nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vom Ende des 4. Jahrhunderts erhalten; das Motiv ist für den Gedankengang aber derart konstitutiv, dass es mit Sicherheit schon ein integrales Element des griechischen Originals war. Nun besteht kein Zweifel, dass die Osterfeier der Kirche zur Zeit des Origenes noch nicht auf mehrere Tage verteilt war;¹²⁵ die Idee eines »Triduum Sacrum« ist demnach als ursprünglich rein literarisches Theologoumenon mehr als ein Jahrhundert früher aufgekommen als die liturgische Entfaltung der Osterfeier entsprechend der Passionschronologie. Ein weiteres Beispiel für das Vorauslaufen der Theologie gegenüber der liturgischen Praxis ist die österliche Tauffeier: Dank einem einflussreichen Artikel von Paul Bradshaw hat sich gegenüber einem früher weit verbreiteten Klischee schon seit einiger Zeit die Erkenntnis durchgesetzt, dass Ostern keineswegs universal als ursprünglicher Taftermin anzusehen ist; einschlägige Belege gibt es aus den ersten drei Jahrhunderten bekanntlich nur aus Nordafrika und Rom.¹²⁶ Lange bevor sich im 4. Jahrhundert diese Praxis durchzusetzen beginnt, entwickelt aber wiederum Origenes eine differenzierte österliche Tauftheologie: Die Taufe ist nicht nur ein Schlüssel zu seiner Theologie des als διάβασις verstandenen Pas-

¹²³ Die von *Josef Schmitz*, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) (Theophaneia 25), Köln 1975, 323–341, zusammengestellten Perikopenvermerke auch für die Woche vor Ostern sprechen eher gegen eine passionschronologisch entfaltete Feier der Hohen Woche; vgl. auch *Zerfaß*, Mysterium (wie Anm. 78), 247f.: »Im Unterschied zum späteren und heutigen Verständnis des *triduum sacrum* verbirgt sich hinter diesem Ausdruck jedoch keine liturgische Gestalt. Zumal für eine eigentliche Karfreitagsliturgie nach Jerusalemer Vorbild gibt es keine Anzeichen.«

¹²⁴ Hom 5, 2 in Ex. (GCS 6, 186 *Baehrens*); in weiterer Folge vertieft Origenes den Gedanken tauftheologisch; vgl. *Buchinger*, Pascha (wie Anm. 6), hier Bd. 2, 790–796.

¹²⁵ Einen indirekten Hinweis gibt Cels. 8, 22 (SC 150, 222, 1–3 *Borret*), wo neben den Wochenfeiertagen Freitag und Herrentag nur Pascha und Pentekoste als jährliche Feiern genannt werden.

¹²⁶ *Paul F. Bradshaw*, »Diem baptismo sollempniorem«: Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: ΕΥΛΟΓΗΜΑ. FS Robert Taft, hg. von *Ephrem Carr*, *Stefano Parenti*, *Abraham-Andreas Thiermeyer*, *Elena Velkouska* (StAns 110 = AnLit 17), Roma 1993, 41–51 [Ndr. in: *Living Water* (wie Anm. 61), 137–147].

cha; der Traktat »Über das Pascha« enthält eine ganze Reihe von Anspielungen auf die Feier der Initiation (darunter vermutlich den ältesten Hinweis auf eine Taufsalbung im palästinischen Raum).¹²⁷ Origenes – der auch mit seinem wiederholten Rückgriff auf die Tauftheologie von Röm 6 ein früher Zeuge für theologische Tendenzen ist, die sich erst später allgemein durchsetzen sollten¹²⁸ – entfaltet also eine österliche Theologie der Taufe, obwohl Ostern in seiner Gemeinde vermutlich noch lange kein Taftermin war.

Diese Beispiele von Kernkonzepten und zentralen Feierelementen der christlichen Osterliturgie mögen genügen, um fundamentale Zweifel an der gängigen Überzeugung anzumelden, dass Liturgietheologie in der Regel eine vorausliegende liturgische Erfahrung reflektiere und entfalte. Diese Anfrage stellt unsere gewohnte Perspektive auf den Kopf; sie ist aber aus der unvoreingenommenen Arbeit an Quellen der vornicaenischen »Prähistorie« der entfalteten Liturgien und der Frage nach ihrem Verhältnis zu den Quellen reichskirchlicher Zeit erwachsen. Jedenfalls könnte sie weitreichende methodische Konsequenzen für die Frage nach Ursprung und Frühgeschichte von Festen und ihrer Feierelemente haben: Sollte sich die Annahme, dass literarische Belege für theologische Motive auf eine entsprechende Feierpraxis schließen ließen, als fundamentaler heortologischer Fehlschluss erweisen? Manche liturgiehistorische Hypothesenbildung würde sich dann a priori erübrigen; umgekehrt ließen sich aber die meisten innovativen Beiträge der jüngeren Forschung in eine umfassende Theorie, also eine »Gesamtschau« der Frühgeschichte des Kirchenjahres integrieren, ohne historisch problematische Zeugnisse der Frühzeit überstrapazieren oder ihre gelegentlichen Widersprüche harmonisieren zu müssen: die genialen Beiträge von Thomas Talley zur Bedeutung chronologischer Spekulationen für die Ursprünge von Weihnachten (und der kalendarisch damit zusammenhängenden Gedächtnisse) genauso wie z. B. die bedeutsamen Beobachtungen von Gabriele Winkler zur Geschichte von Epiphanie-Motiven und nicht zuletzt die zahlreichen Elemente patristischer Paschatheologie, welche die entfalteten liturgischen

¹²⁷ Harald Buchinger, Towards the Origins of Paschal Baptism: The Contribution of Origen, in: *StLi* 35 (2005) 12–31.

¹²⁸ Vgl. z. B. Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, durchges. u. erw. Aufl., Collegeville ²2007 [vgl. ¹1999], 72f.; es ist allerdings problematisch, Schriften aus der caesareensischen Periode des Origenes als Belege für die alexandrinische Praxis seiner Zeit zu verwenden. Zu Röm 6 bei Origenes s. detailliert Robert Schlarb, *Wir sind mit Christus begraben. Die Auslegung von Römer 6,1–11 im Frühchristentum bis Origenes* (BGBE 31), Tübingen 1990, 151–206.

Ordnungen der Spätantike und des Mittelalters geprägt haben. Die Datierung der Entwicklung eines liturgischen Jahres jenseits von Pascha und Pentekoste in reichskirchliche Zeit wäre dann mehr als eine agnostische Resignation angesichts der Komplexität einander widersprechender Hypothesen; sie wäre kultur-, kirchen- und theologiegeschichtlich vielleicht sogar plausibel.¹²⁹

¹²⁹ Eine ähnliche Sicht vertraten unabhängig vom vorliegenden Beitrag neuerdings auch *Kinzig*, Glaubensbekenntnis (wie Anm. 86), und *Waltraff*, Liturgie (wie Anm. 107).