

# Ostersonntag – ein homiletisches Vakuum?

Harald Buchinger

## 1. Zur Entstehung der Ostersonntagsfeier

### 1.1 Der Ostersonntag als Abschluss der Paschavigil

Seit dem ersten Beleg einer dominikalen Jahresfeier von Ostern im Bericht des Eusebius über den Osterfeststreit ist es für die sonntägliche Osterfeier konstitutiv, „das Fasten an keinem anderen Tag als dem der Auferstehung unseres Erlösers zu brechen.“<sup>1</sup> Trotz dieser terminlichen Bindung an den Auferstehungstag gilt es seit langem als überholt, der angeblich passionszentrierten quartodezimanischen Paschafeier auch theologisch eine Osterfeier am Sonntag gegenüberzustellen, die primär dem Gedächtnis der Auferstehung gewidmet gewesen sei.<sup>2</sup>

Die dürftige Quellenlage verbietet nicht nur grundsätzlich jede Generalisierung; die erhaltenen Zeugnisse widersprechen sogar ausdrücklich den Klischees älterer Forschung: Während nämlich die Auferstehung Christi und des Menschen ein wichtiges, wenn auch nie isoliert betrachtetes Motiv der einzigen einigermaßen sicher aus quartodezimanischem Milieu stammenden Osterpredigt, jener des Melito von Sardes, darstellt, ist das Thema von verschwindender Bedeutung für die Paschatheologie früher Autoren dominikaler Tradition wie Tertullian im lateinischen Westen oder Origenes im griechischen Osten;<sup>3</sup> die Auferstehung ist bei ihnen vielmehr mit der Pente-

---

<sup>1</sup> H. e. 4, 23, 1 (GCS 2/1, S. 488, Z. 15–17 Schwartz).

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Auf der Maur, Hansjörg, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GDK 5), Regensburg 1983, hier v. a. S. 69f.; ders., Die Osterfeier in der alten Kirche (Liturgica Oenipontana 2), aus dem Nachlaß hg. v. Meßner, Reinhard – Schöpf, Wolfgang G., Innsbruck 2003, S. 32; Visonà, Giuseppe, Ostern/Osterfest/Osterpredigt I. Geschichte, Theologie und Liturgie, in: TRE 25 (1995), S. 517–530; Buchinger, Harald, Pascha, in: RAC 26 (2014), Sp. 1033–1077. Den in der älteren Forschung zudem gelegentlich angenommenen „hocheschatologischen Charakter“ der quartodezimanischen Osterfeier hat Rouwhorst, Gerard, How Eschatological Was Early Christian Liturgy?, in: StPatr 40 (2006), S. 93–108, hier S. 96–103, als haltlos erwiesen.

<sup>3</sup> Buchinger, Harald, Die Bedeutung der Auferstehung für Termin, Gestalt und Gehalt der ältesten Osterfeier, in: Verheyden, Joseph (Hg.), „If Christ has not been raised ...“. The Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church (NTOA), Göttingen (im Druck).

koſte verbunden, ohne dass darin der Oſterſonntag beſonders ausgezeichnet wäre.<sup>4</sup>

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts macht Dionysius von Alexandrien in ſeinem Brief an Baſilides deutlich, dass zwar grundsätzlichen „von allen in gleicher Weiſe bekannt wird, dass die Zeit des Feſtes und der Freude nach der Auferſtehung beginnen muſs“, dass aber beträchtliche Unterſchiede beim konkreten Zeitpunkt des Faſtenbrechens beſtanden: „zum Hahnſchrei“ oder früher, nämlich „vom Abend an“. Dionysius bezeugt nicht nur liturgiſche Vielfalt, ſondern argumentiert auch ausführlich gegen hypermimetische Tendenzen: angesichts einer detaillierten Analyſe der verſchiedenen Evangelien von der Auffindung des leeren Grabes ſei es „ſchwierig und riskant, eine genaue Abgrenzung vorzunehmen und eine exakt feſtgelegte Stunde zu beſtimmen“.<sup>5</sup>

Auf der Ebene der Feiergusalt iſt das Faſtenbrechen das entſcheidende Element jeder Oſterfeier.<sup>6</sup> Während das Faſten in der als eine Art Anti-Paſcha („une ſorte d’anti-Pâque“)<sup>7</sup> geſtalteten quartodezimanischen Feier nicht länger dauern muſste als das Peſachmahl der Juden und deſhalb prinzipiell ſchon am ſpäten Abend beendet werden konnte (was exakt dem in der ſyriſchen Didaskalie genannten Zeitpunkt entſpricht<sup>8</sup>), iſt die terminliche Verknüpfung mit der Auferſtehung – und damit ein grundsätzlichen mimetiſch motivierter Zeitansatz – zwar von grundlegender Bedeutung für die dominikale Feier. Seltsamerweiſe brachen freilich nicht nur die als „nachläſſig und unbeherrscht“ getadelten Zeitgenossen des Dionysius von Alexandrien das Faſten noch am Saſtag,<sup>9</sup> auch die Oſterfeſtbriefe ſeiner Nachfolger Petrus I. und

<sup>4</sup> Tert., bapt. 19, S. 1f. (CChr.SL 1, S. 293f., hier v. a. Z. 8–10 Borleffs); Orig., Cels. 8, 22 (SC 150, S. 222–224, hier v. a. S. 224, Z. 16–20 Borret); vgl. auch Buchinger, Harald, Paſcha bei Origenes (IThS 64), Innsbruck 2005, Bd. 2, S. 779–781 (zur Bedeutung der Auferſtehung für die Paſchatheologie); S. 812–814 (zur Pentekoste).

<sup>5</sup> Ep. 14, 1 (CPT Feltoe, S. 94f.; Übeſetzung teilweise nach Wolfgang A. Bienert, BGrL 2, S. 54f.).

<sup>6</sup> Buchinger, Harald, Breaking the Faſt. The central moment of the paſchal celebration in hiſtorical context and diachronic perspective, in: van Geest, Paul u. a. (Hg.), Sanctifying Texts, Transforming Rituals. FS Gerard Rouwhorst (Late Antique Hiſtory and Religion), Leuven (im Druck).

<sup>7</sup> Rouwhorst, Gerard A.M., 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 (SVigChr 7), Leiden 1989, Bd. 1, S. 192; 197.

<sup>8</sup> Didasc. 21 (CSCO 407 = CSCO.S 179, S. 214, Z. 11–15; S. 215, Z. 6–13; S. 217, Z. 16–22; CSCO 408 = CSCO.S 180, S. 199, Z. 3–8. 23–29; S. 201, Z. 17–20 Vööbus): „3. Stunde in der Nacht“; der Text iſt in ſeiner überlieferten Geſtalt zwar dominikal überarbeitet, läſſt der Analyſe von Rouwhorst, hymnes paſcales, Bd. 1, S. 157–193 (auf Deuſch zuſammengefaſſt von Auf der Maur, Oſterfeier, S. 88–97), zuſolge aber eine quartodezimanische Vorgeschichte erkennen.

<sup>9</sup> Ep. 14, 1 (CPT, S. 101; BGrL 2, S. 56).

Athanasius sprechen vom Ende des Fastens am Abend des Samstags,<sup>10</sup> ohne allerdings irgendeinen Hinweis auf eine selbständige Feier des Ostersonntags zu geben. Dagegen war für Eusebius von Caesarea, den palästinischen Zeitgenossen des Athanasius, ein derart früher Abbruch des Fastens undenkbar: zieht er doch die etablierte liturgische Praxis als Beweis für seine Interpretation der ambivalenten Formulierung von Mt 28,1 für die Entdeckung des leeren Grabes „spät am“ oder „nach dem Sabbat“ (ὀψὲ σαββάτων) im letzteren Sinne heran.<sup>11</sup>

Noch erstaunlicher als die Zeugnisse für das Fastenbrechen am Samstagabend ist es, dass narrative Evangelienperikopen von der Auffindung des leeren Grabes und der Verkündigung der Auferstehung am Ostermorgen in der Ostertheologie der ersten drei Jahrhunderte jenseits der erwähnten exegetischen Erörterung des Dionysius über den Zeitpunkt der Auferstehung überhaupt keine Rolle spielten; und selbst als in nachkonstantinischer Zeit die Entfaltung des Osterfestkreises mit der Einführung mimetisch begründeter Feiern eine qualitativ neue Dimension altkirchlicher Heortologie eröffnete, rückte die Auferstehungsbotschaft der Evangelien keineswegs überall gleich ins Zentrum des theologischen Interesses patristischer Prediger.<sup>12</sup> Die im Zeitansatz prinzipiell an das Datum der Auferstehung gebundene dominikale Osterfeier wurde nach Ausweis der Homilien noch in reichskirchlicher Zeit theologisch zunächst nicht vorrangig als Gedächtnis der Auferstehung Jesu als solcher verstanden und vermittelt.

<sup>10</sup> Umfassende Belege bei Buchinger, Bedeutung der Auferstehung.

<sup>11</sup> Quaestiones ad Marimum 2, 2 (SC 523, S. 204, Z. 44–56 Zamagni): „Matthäus hat nun den Zeitpunkt, der zur Dämmerung des Herrentages aufleuchtet, ‚spät am Sabbat‘ (Mt 28,1) genannt, und damit nicht den Abend des Sabbats oder spät am Sabbat (sg.) gemeint. Denn wir müssten am Tag des Sabbats nach Sonnenuntergang zu fasten aufhören, wenn es Abend wird, und auch nicht den Herrentag jubelnd begehen, sondern den Abend des Sabbats, wenn der Evangelist das ausgedrückt hätte; aber wir sind nicht gewohnt, am Abend des Sabbats das Fasten zu brechen, sondern entweder wenn die Nacht eingetreten ist, gerade um Mitternacht, oder auch um den Hahnenschrei oder gegen die Morgendämmerung, sodass sowohl aus der Sache selbst als auch aus der in den Kirchen Gottes herrschenden Gewohnheit klar ist, dass der durch das ‚spät am Sabbat‘ bezeichnete Zeitpunkt nicht die Abendstunde ist, sondern jene, welche Matthäus selbst danebensetzte, indem er sagte: ‚beim Aufleuchten zum Ersten nach dem Sabbat‘ (Mt 28,1).“

<sup>12</sup> Buchinger, Harald, Die Auferstehungsbotschaft der Evangelien und das Grab Christi in griechischen Osterhomilien der frühen reichskirchlichen Zeit, in: Cordoni, Constanza – Langer, Gerhard (Hg.), „Let the Wise Listen and Add to Their Learning“ (Prov 1:5). FS Günter Stemberger (SJ 90), Berlin (im Druck); vgl. auch unten 2.2. Es ist symptomatisch, dass die Dissertation von Czerwik, Stanislaus, *Homilia paschalis apud patres usque ad saeculum quintum. Investigatio liturgico-pastoralis*, Roma 1961, die Auferstehung unter den Aspekten des *Mysterium paschale in Christo adimpletum* überhaupt nicht nennt.

## 1.2 Zur selbständigen Profilierung der Ostersonntagsfeier

Es ist nicht immer leicht festzustellen und kann im gegebenen Kontext auch nicht umfassend untersucht werden, wann und wie der Ostersonntag in den verschiedenen Traditionen ein eigenes liturgisches und theologisches Profil gegenüber der Osternachtfeier gewann. Während dies teilweise offenbar schon recht früh der Fall war, treten andernorts, wie zum Beispiel in Rom, die ersten Zeugnisse für eine selbständige Ostersonntagsfeier nicht vor dem Ausgang der Spätantike auf: Nachdem die Predigten Leos I. noch keinen Hinweis darauf geben, ist ein eigener Gottesdienst am Ostersonntag erst um die Wende zum 7. Jahrhundert durch die Homilien Gregors I. bezeugt.<sup>13</sup>

Viele patristische Osterhomilien geben ihren genauen liturgischen Kontext nicht zu erkennen. Klar scheint, dass die innovative Entwicklung liturgischer Festkreise in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Notwendigkeit nach sich zog, neue Formen der Verkündigung zu schaffen.<sup>14</sup> Da die neue Gattung der reichskirchlichen Festhomilie nur bedingt auf ältere Modelle zurückgreifen konnte, lassen sich unterschiedliche rhetorische Strategien beobachten, dieser theologischen Herausforderung zu begegnen.

Einige von ihnen sollen in der folgenden Skizze exemplarisch vorgestellt werden; die mitunter noch recht zufälligen Belege müssen durch künftige Forschungen systematisch vervollständigt werden.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Hom. 21 in Ev. (CChr.SL 141, S. 173–179 Étaix).

<sup>14</sup> Den innovativen Charakter der Entwicklung des liturgischen Jahres betonen zuletzt z. B. Kinzig, Wolfram, Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres, in: ders. u. a. (Hg.), Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11), Leuven 2011, S. 3–41, und Wallraff, Martin, Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike, in: ebd., S. 69–97, hier v. a. S. 87; die neue Gattung der Festpredigt untersucht exemplarisch Rexer, Jochen, Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie (Pat. 8), Frankfurt/M. 2002.

<sup>15</sup> Die erwähnte Dissertation von Czerwik, *Homilia paschalis*, stellt die bislang einzige Monographie zur altkirchlichen Osterhomiletik dar; sehr materialreich ist auch Huber, Wolfgang, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche* (BZNW 35), Berlin 1969.

## 2. Ausgewählte Inhalte früher Ostersonntagshomiletik

### 2.1 *Archaische Paschatheologie*

Dass der Ostersonntag nach seiner liturgischen Verselbständigung zunächst einmal eine Art theologisches Vakuum darstellte, zeigt sich am deutlichsten in Homilien, die zu diesem offenbar neu etablierten Anlass weiterhin theologische Inhalte und biblische Texte darlegen, die ursprünglich zur Paschavigil gehören. Das vielleicht früheste und wohl ausführlichste Beispiel für diese Übertragung von Inhalten der Paschavigil auf den Ostertag ist eine Predigt aus dem Spätwerk des Gregor von Nazianz: Nachdem die Einleitung von Oratio 45 zunächst konstatiert, dass „wir heute“ – zum Unterschied vom „Gestern“ der Paschavigil – „die Auferstehung selbst feiern; nicht mehr als erhoffte, sondern als geschehene“, <sup>16</sup> greift das Corpus der Homilie weitgehend auf Topoi ältester Paschatheologie zurück: Neben Ausführungen zur Etymologie des Wortes Pascha gibt die Predigt einen ausführlichen, aus der exegetischen Tradition des Origenes gespeisten Kommentar zum Pesachgesetz Ex 12 <sup>17</sup> und entfaltet eine österliche Christologie in den traditionellen Kategorien des Descensus und Ascensus Christi mitsamt ihrer etablierten biblischen Orchestrierung. <sup>18</sup>

Gregor von Nazianz war keineswegs der einzige Prediger, der mit dem biblischen Pesachgesetz auch jenseits der Paschavigil jenen fundamentalen

<sup>16</sup> Or. 45, 2 (PG 36, Sp. 625 A).

<sup>17</sup> Or. 45, 10–19 (PG 36, Sp. 636–649). Zur exegesegegeschichtlichen Einordnung vgl. Drobner, Hubertus R., Die Deutung des alttestamentlichen Pascha (Ex 12) bei Gregor von Nyssa im Lichte der Auslegungstradition der griechischen Kirche, in: ders. – Klock, Christoph (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und zur christlichen Spätantike (SVigChr 12), Leiden 1990, S. 273–296, hier v. a. S. 281–293, und Buchinger, Harald, Zur Nachwirkung der Paschatheologie des Origenes: Sondierungen in der lateinischen Paschahomiletik bis zu Gregor dem Großen, in: Adamantius 9 (2003), S. 128–169, hier u. a. S. 143–146; 152f. Anregungen verdanke ich auch der Begleitung der Diplomarbeit von Niederhofer, Veronika, Gregor von Nazianz, Oratio 45 Εἰς τὸ ἄγιον Πάσχα im liturgie- und exegesegegeschichtlichen Kontext, Regensburg 2011.

<sup>18</sup> Or. 45, 24f. (PG 36, Sp. 657 A–C). Im Schlussteil der Homilie wird allerdings auch das Geschehen am Grab Christi vergegenwärtigt; zu or. 45, 24 und 29 (PG 36, Sp. 656f.; 661f.) s. u. 2.2. Um den traditionellen Kern der Predigt legt sich also ein Rahmen, welcher der gewandelten liturgischen Situation Rechnung trägt. Einen entfernt vergleichbaren Befund bietet – mutatis mutandis, insofern erstens der Kern vermutlich tatsächlich älter ist als der Rahmen, was bei Gregor nicht anzunehmen ist, und zweitens eine Zugehörigkeit zum Ostersonntag nicht festzustellen ist – die Paschahomilie des Pseudo-Hippolyt: Visonà, Giuseppe, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha. Studio – edizione – commento (SPMed 15), Milano 1988.

Passion und Descensus kommen bei verschiedenen Predigern so häufig auch am Ostersonntag zur Sprache, dass Belege den gegebenen Rahmen sprengen würden.

Text jeder Ostertheologie zum Gegenstand seiner Verkündigung machte, der zwar zum Kern zahlreicher Leseordnungen der Osternachtfeier gehört,<sup>19</sup> für den Ostersonntag aber nirgends bezeugt scheint. Im lateinischen Westen setzt Gaudentius von Brescia die in der Paschavigil begonnene Kommentierung von Ex 12 nicht nur am Ostersonntag, sondern auch in der Osteroktav fort;<sup>20</sup> selbst Gregor der Große integriert in seine österlichen Evangelienhomilien noch Elemente einer Exegese von Ex 12.<sup>21</sup>

## 2.2 *Mimetische Bezüge auf österliche Evangelienperikopen*

Die systematische Auslegung der narrativen Evangelienperikopen über den Ostermorgen ist einerseits von überraschend geringer Bedeutung für die frühen Ostersonntagspredigten, obwohl Osterevangelien beispielsweise im Hippo des Augustinus durchaus den Gegenstand der Lesung und Auslegung während der weiteren Osteroktav und bei Maximus von Turin vielleicht sogar darüber hinaus abgeben konnten.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Nach Baumstark, Anton, *Nocturna Laus*. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus (LQF 32), aus dem Nachlaß hg. v. Heiming, Odilo, Münster 1957, S. 35–61, v. a. S. 46–48, und Botte, B[ernard], *Le choix des lectures de la veillée pascale*, in: QLP 33 (1952), S. 65–70, v. a. S. 67f., vgl. neuerdings Bradshaw, Paul F., *The Roots of the Paschal Vigil Readings*, in: Beatrice, Pier Franco – Pouderon, Bernard (Hg.), *Pascha nostrum Christus*. FS Raniero Cantalamessa (ThH 123), Paris 2016.

<sup>20</sup> *Serm.* 1–7 (CSEL 68, S. 18–60 Glueck).

<sup>21</sup> *Hom.* 22, 7–9 in Ev. (CChr.SL 141, S. 186–191); zur unsicheren liturgischen Zuordnung zum Montag der Osteroktav vgl. die Einleitung von Raymond Étaix ebd., S. LXIf.

<sup>22</sup> Margoni-Kögler, Michael, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus*. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche (VKCLK 29 = SÖAW.PH 810), Wien 2010, S. 119–126; aus *serm.* 240, 1 (PL 38, Sp. 1130), demzufolge „an diesen Tagen (sc. der Osteroktav) regelmäßig Evangelienlesungen gelesen werden, die sich auf die Auferstehung des Herrn beziehen (*per hos dies [...] solemniter leguntur evangelicae lectiones ad resurrectionem Domini pertinentes*)“, geht nicht notwendig hervor, dass diese Lesung am Ostersonntag begann (vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 117). Die von *serm.* 247, 1 (PL 38, Sp. 1156) bezeugte Lesung der „Auferstehung nach Matthäus am ersten Tag“ (vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 123, Anm. 354) bezieht sich gemäß *serm.* 235, 1 (PL 38, Sp. 1117) nämlich eindeutig auf die Osternachtfeier (*hesterno die, id est nocte*; vgl. Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 107); der Ostertag mit seiner Lesung von Joh 1 (s. u. 2.4 mit Anm. 36) fiel offensichtlich aus der Reihe.

Zur schwierigen Datierung der (nach-)österlichen *serm.* 39 und 39a des Maximus von Turin (CChr.SL 23, S. 152–158 Mutzenbecher) mit ihren Bezügen auf österliche Evangelienperikopen vgl. Merkt, Andreas, *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (SVigChr 40), Leiden 1997, S. 165.

Andererseits beginnt die mimetische Spiritualität des neuen liturgischen Stils schon im späteren vierten Jahrhundert gelegentlich die Verkündigung zu prägen.<sup>23</sup> Insbesondere in Kappadozien schließen Osterpredigten gerne mit einer Aufforderung an das Auditorium, sich zum Grab Christi und/oder an andere Stätten österlicher Erscheinungen zu begeben, um sich mit Protagonistinnen und Protagonisten narrativer Osterevangelien zu identifizieren und deren Worte und Handlungen anzueignen. Prominente Beispiele für diesen rhetorischen Kunstgriff sind die Predigt Gregors von Nyssa „Über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung“, die zu einer Vollvigil gehört, die in die Eucharistiefeier des Ostermorgens mündete,<sup>24</sup> sowie die berühmte Amphilochius von Iconium zugeschriebene Homilie „Auf den Heiligen Samstag“, die vielleicht am besten als Auslegung einer – wie in den Gemeinden des Gregor von Nazianz – bereits am Abend gefeierten Paschavigil zu verstehen ist,<sup>25</sup> ähnliche Elemente finden sich aber auch im letzten Teil der langen Predigt, die Gregor von Nazianz am bereits verselbständigten Ostersonntag gehalten hat.<sup>26</sup>

Vermutlich ist es kein Zufall, dass diese suggestive Evokation der biblischen Ereignisse des Ostertages erst zu einer Zeit auftrat, in der die Heiligen Stätten ins Zentrum frommen Interesses getreten waren und die Heilstopographie zur Ausprägung innovativer liturgischer Feiern geführt hatte.<sup>27</sup> In keiner der hier untersuchten Predigten wird freilich eine bestimmte Evangelienperikope systematisch ausgelegt.

### 2.3 Systematische Erörterungen über die Auferstehung

Während es offenbar einige Zeit dauerte, bis die Osterverkündigung von der expliziten Auslegung österlicher Evangelienperikopen geprägt wurde, war die Auferstehung als solche schon bald nach dem Aufkommen einer selbstständigen Ostersonntagsfeier ein wichtiges Predigtthema des Tages: Gregor von Nazianz beginnt die vielleicht älteste Homilie auf eine eigene Feier am Morgen nach der bereits als „gestern“ wahrgenommenen und demnach am

<sup>23</sup> Zum Folgenden vgl. ausführlich Buchinger, Auferstehungsbotschaft.

<sup>24</sup> De tridui spatio (GNO 9, S. 303, Z. 12–S. 306, Z. 10 Gebhardt).

<sup>25</sup> Or. 5, 4 (CChr.SG 3, S. 136, Z. 83–86); zur Einordnung vgl. Buchinger, Harald, The Easter Cycle in Late Antique Cappadocia. Revisiting some well-known witnesses, in: BBGG 3a serie 11 (2014), S. 45–77, hier S. 66–69. Auch der vermutlich in der Paschavigil gehaltene serm. 38, 4 (CChr.SL 23, S. 150; vgl. Merkt, Maximus, S. 164) des Maximus von Turin schließt mit einer ausführlichen Reflexion der Grablegung durch Joseph von Arimathäa.

<sup>26</sup> Or. 45, 24 (PG 36, Sp. 656f.)

<sup>27</sup> Nicht von ungefähr „grüßt“ Hesychius von Jerusalem, Hom. 4, 2f., am Ostertag sogar das „Grab“, bevor er Motive verschiedener Osterevangelien zitiert (BHG 59/1, S. 112–114 Aubineau) – ohne allerdings eine Perikope systematisch auszulegen.



Samstag antizipierten Paschavigil mit dem programmatischen Ausruf „Auferstehungstag!“<sup>28</sup> Sein Nyssener Kollege, Freund und Namensvetter widmet dem Problem der leiblichen Auferstehung sogar eine ganze Festpredigt, was indirekt nicht unerhebliche Vorbehalte in seiner Gemeinde gegenüber diesem zentralen christlichen Glaubensartikel bezeugt. Auch wenn Gregor die Auferstehung als den „eigentlichen Inhalt des gegenwärtigen Festes“ bezeichnet, dient ihm die Auferstehung Jesu jedoch eher als ein stützender Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung des Menschen denn als zentrale Botschaft des Tages – zumal ohne jeden Bezug auf eine österliche Evangelienperiode!<sup>29</sup>

## 2.4 Bahnlesungen der Pentekoste

Es ist ein wichtiges Anliegen theologisch engagierter Liturgiegeschichtsschreibung, Elemente einer synthetischen Einheitsschau des Paschamysteriums auch nach der Dissoziation verschiedener Aspekte der einen Osterfeier in einen Zyklus mimetisch motivierter Feste herauszustellen. Die Lesung von Apg 1 am Ostertag gilt weithin als Schlüsselzeugnis dafür, dass die Himmelfahrt zum Festinhalt von Ostern gehört,<sup>30</sup> die mimetische Lesung von Joh 20 am Abend im spätantiken Jerusalem enthält zudem auch das Motiv der Geistsendung,<sup>31</sup> womit im spätantiken Jerusalem die wichtigsten Motive der österlichen Erhöhung von der Auferweckung über die Himmelfahrt bis zur Geistsendung am Ostersonntag präsent wären. Die Auswahl der Lesungen dürfte allerdings von unterschiedlichen Prinzipien bestimmt sein: Während die Lesung von Joh 20 am Osterabend am Zion wie jene der Auffindung des leeren Grabes am Morgen am Grab Christi mimetisch geprägt ist, stellt Apg 1 den Beginn einer Bahnlesung der Apostelgeschichte dar, wie sie bereits im Antiochien des Johannes Chrysostomus genauso belegt ist wie im fernen Hippo des Augustinus und zahlreichen späteren Leseordnungen.<sup>32</sup> Selbstverständ-

<sup>28</sup> Or. 1, 1 (SC 247, S. 72 Bernardi).

<sup>29</sup> In sanctum pascha (GNO 9, S. 245–270; zum „Festinhalt“ S. 253, Z. 15, sowie S. 247, Z. 11); vgl. van Winden, J. C. M., In defence of the Resurrection (In sanctum Pascha p. 253.19–270.7), in: Spira, Andreas – Klock, Christoph (Hg.), The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge, England: 11–15 September, 1978 (PatMS 9), Philadelphia 1981, S. 101–121; Rexer, Festtheologie, S. 49–66. Immerhin ruft Gregor exponiert am Beginn des ersten Hauptteils, S. 247, Z. 26, aus: „Christus ist nun heute auferstanden [...]!“

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Auf der Maur, Feiern, S. 79; Armenisches Lektionar § 45 (PO 36/2 = 168, S. 310 [172] Renoux).

<sup>31</sup> Egeria, Peregr. 39, 5 (FC 20, S. 282 Röwekamp); Armenisches Lektionar § 45bis (PO 36/2 = 168, S. 312 [174]).

<sup>32</sup> Eine tabellarische Übersicht über die Leseordnung des Armenischen Lektionars § 45–52 (PO 36/2 = 168, S. 310 [172]–324 [186]) während der Osteroktav bietet z. B. Auf



lich zieht die strukturelle Funktion einer Lesung nicht deren Desemantisierung nach sich; allerdings scheinen spätantike Prediger die Implikationen der Himmelfahrtsperikope am Ostersonntag nicht im Sinne moderner Liturgiewissenschaft für eine synthetische Ostertheologie ausgewertet zu haben, und wenn die Himmelfahrt mit einem anderen als dem vierzigsten Tag der Pentekoste verbunden war, dann war es der fünfzigste und nicht der erste.<sup>33</sup>

Das charakteristische Evangelium der Osterzeit ist Johannes; während die Bahnlesung des vierten Evangeliums im Jerusalemer Lektionar erst mit dem Oktavtag von Ostern begann,<sup>34</sup> lasen viele andere Kirchen des Ostens (allen voran Byzanz und später Antiochien) und Westens (vor allem Nordafrika und zumindest teilweise Norditalien) den Johannesprolog schon am Ostermorgen.<sup>35</sup> Augustinus von Hippo schlug von diesem Text zumindest

---

der Maur, Osterfeier, S. 192. Hom. 33, 1 in Gen. 13 (PG 53, Sp. 305f.) des Johannes Chrysostomus mit Hinweis auf die Lesung der Apg in der Osterzeit ist vermutlich in Antiochien entstanden; Zusammengehörigkeit und Lokalisierung der Hom. in princ. Ac. (PG 61, Sp. 65–112; vgl. hier insbesondere Sp. 105: Hom. 4, 5f in princ. Ac.) sind problematisch. Zu serm. 227 (PL 38, Sp. 1100); 315, 1 (ebd., Sp. 1426) und weiteren Zeugnissen des Augustinus s. Margoni-Kögler, Perikopen, S. 114f. Zu den Bahnlesungen der Osterzeit vgl. Leonhard, Clemens – Buchinger, Harald, Pentekoste, in: RAC 27 (2015), Sp. 87–108, sowie ausführlicher Buchinger, Harald, Pentekoste, Pfingsten und Himmelfahrt. Grunddaten und Fragen zur Frühgeschichte, in: Bishop, Richard W. u. a. (Hg.), *Preaching after Easter. Late Antique Sermons on the Feasts of Ascension and Pentecost* (SVigChr), Leiden (im Druck).

<sup>33</sup> Für Palästina vgl. nach Eusebius, pasch. 6 (PG 24, Sp. 700 C); v. Const. 4, 64 (FC 83, S. 488 Bleckmann – Schneider) noch Egeria, Peregr. 43, 5 (FC 20, S. 288); für Turin Maximus, serm. 44, 1f. (CChr.SL 23, S. 178f.). Für Syrien hat Meßner, Reinhard, Die „Lehre der Apostel“ – eine syrische Kirchenordnung. Übersetzung und Anmerkungen, in: Breitsching, Konrad – Rees, Wilhelm (Hg.), *Recht – Bürge der Freiheit*. FS Johannes Mühlsteiger (KSStT 51), Berlin 2006, S. 305–335, hier S. 318f., neben can. 9 der Doctrina apostolorum (in Didascalia apostolorum CSCO 401 = CSCO.S 175, S. 44; CSCO 402 = CSCO.S 176, S. 38) auch auf Ephraem, nat. 4, 57–59 (CSCO 186 = CSCO.S 82, S. 30; CSCO 187 = CSCO.S 83, S. 28 Beck) hingewiesen.

<sup>34</sup> Das Armenische Lektionar § 52 (PO 36/2 = 168, S. 324 [186]) sieht nur Joh 1 am Oktavtag von Ostern vor; das Georgische Lektionar § 763–875 (CSCO 188 = CSCO.I 9, S. 150–168; CSCO 189 = CSCO.I 10, S. 120–134 Tarnischvili) überliefert dann Elemente einer – gleichwohl bereits offensichtlich gestörten – Bahnlesung.

<sup>35</sup> Für Konstantinopel vgl. schon am Anfang des 5. Jhs. Severian von Gabala, hom. 5 (Hg. Aucher, J. B., S. 188–204, gehalten am Ostermontag), für Antiochien ein Jahrhundert später Severus, hom. 23 (PO 37/1 = 171, S. 114–132 Brière – Graffin); 43 (PO 36/1 = 167, S. 74–94 Brière – Graffin); unweit von Antiochien bezeugt schon um die Mitte des 5. Jhs. die Paschahomilie des Basilios von Seleukia zwischen christologischen und mystagogischen Ausführungen die Lesung von Joh 1 am Ostersonntag (SC 187, S. 208–212 Aubineau, mit Kommentar ebd., S. 228f.). Zu Augustinus s. Margoni-Kögler, Perikopen, S. 116, mit Hinweis auf serm. 119–121; 225f. (PL 38, Sp. 673–680; 1095–1099).

Ob die wiederholten Zitate des Johannesprologs in der Ostersonntagspredigt des Maximus von Turin, serm. 53, 2 (CChr.SL 23, S. 215, Z. 38f. 53f.) eine entsprechende Lesung bezeugen, bleibt unklar; österliche Evangelienperikopen spielen in der Pre-

eine Brücke zur Taufe, wenn auch nicht zur Auferstehung; andere taten sich schwerer und stellten Anmerkungen zu diesem am Ostersonntag durchaus sperrigen Text einfach neben andere Inhalte.<sup>36</sup>

## 2.5 *Mystagogie der Initiation*

Im Laufe des vierten Jahrhunderts setzte sich Ostern in den meisten Kirchen des Ostens und Westens als wichtigster Tauftermin durch;<sup>37</sup> die Neophyten nahmen nicht nur an der Eucharistiefeier der Osternacht teil, sondern auch am Ostermorgen, der noch einmal Gelegenheit zu mystagogischer Vertiefung bot. Zahlreiche Prediger integrierten die Sakramententheologie in die paschale Soteriologie;<sup>38</sup> andere Homilien haben so wenig mit Ostern zu tun, dass umstritten ist, ob sie überhaupt zu diesem Termin gehalten wurden: Prominentestes Beispiel dafür ist der für seine herausragende Theologie des Leibes Christi berühmte Sermo 272 des Augustinus von Hippo, für den neben Ostern auch Pfingsten als Anlass in Anspruch genommen wurde.<sup>39</sup>

---

digst jedenfalls keine Rolle. Wann genau die von Gaudentius, serm. 8, 1f.; 9, 1 (CSEL 68, S. 60; 74) klar bezeugte nachösterliche Lesung des Joh-Evangeliums begann, wird nicht deutlich.

Nach dem Zeugnis des Augustinus bot der tägliche Gottesdienst der Osteroktav auch Gelegenheit zur fortlaufenden Lesung und Auslegung anderer biblischer Textzusammenhänge wie etwa von 1 Joh (SC 75 Agaësse, hier v. a. S. 104), die schon am Ostersonntag begann (Margoni-Kögler, Perikopen, S. 117f., 121), oder zur Schöpfungswoche, von der allerdings der erste Tag zumindest nicht erhalten ist: Lambot, Cyrille, Une série pascale des sermons de saint Augustin sur les jours de la création, in: Engels, L.J. (Hg.), *Mélanges Christine Mohrmann*, Utrecht 1963, S. 213–221, hier S. 214f. [Ndr. RBen 79 (1969), S. 206–214].

<sup>36</sup> Belege wie Anm. 35; in hom. 43 des Severus von Antiochien und in der Paschahomilie des Basilios von Seleukia ist die Verbindung zur Taufe sehr lose.

<sup>37</sup> Bradshaw, Paul F., „Diem baptismo sollemniorum“. Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: Carr, Ephrem u. a. (Hg.), *EYΛOΓHMA*. FS Robert Taft (StAns 110 = ALit 17), Roma 1993, S. 41–51 [Ndr. in: Johnson, Maxwell E. (Hg.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995, S. 137–147].

<sup>38</sup> Vgl. Czerwik, *Homilia*, S. 147–158, wo freilich nicht zwischen den zahlreichen zur Paschavigil gehörigen Homilien und expliziten Ostersonntagspredigten unterschieden wird.

<sup>39</sup> Zu serm. 272 (PL 38, Sp. 1246–1248) siehe Margoni-Kögler, *Perikopen*, S. 135, Anm. 397.