

HARALD BUCHINGER

Heilige Zeiten? Christliche Feste zwischen Mimesis und Anamnesis am Beispiel der Jerusalemener Liturgie der Spätantike

Spätestens seit den großen Predigtzyklen der frühen reichskirchlichen Zeit gehört Heiligkeitsrhetorik zum Repertoire christlicher Festtheologie;¹ bereits die ältesten liturgischen Quellen nennen wichtige Feste „heilig“,² und auch die entfaltenen Liturgien des Mittelalters sprechen von der Heiligkeit bestimmter Tage: in der nüchternen Tradition der römischen Kirche etwa der Halleluja-Vers der Tagesmesse von Weihnachten, „Dies sanctificatus illuxit nobis“,³ die Tagesgebete in den Nächten von Ostern und Weihnachten⁴ oder die verschiedenen fest-

-
- 1 Unzählige patristische Predigten tragen zumindest in der handschriftlichen Überlieferung den Titel „Auf den/die/das heilige(n) xy ...“; vgl. auch Anm. 52 und 71. In der exemplarischen Analyse von Jochen Rexer, *Die Festtheologie Gregors von Nyssa. Ein Beispiel der reichskirchlichen Heortologie* (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 8), Frankfurt 2002, spielt das Motiv der Heiligkeit der Zeit freilich keine vorrangige Rolle. Im gegebenen Kontext muss auch offenbleiben, wie weit der Anspruch von „Heiligkeit“ in den von Emmanuel Soler, *Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IVe siècle*, in: Éric Rebillard/Claire Sotinel (Hg.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive* (CEFR 428), Rome 2010, 273–286, behandelten Quellen auch semantisch substantiiert werden kann.
 - 2 S.u. Anm. 69. Bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts bezeichnet der Festkalender der Const. App. 5, 13, 4 (SC 329, 246 Metzger) die Hohe Woche als ἡ ἁγία τῶν πάσχα ἑβδομάς.
 - 3 René-Jean Hesbert (Hg.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, Bruxelles 1935 [Rome 1985], 16f., N° 11b; für den in Rom untypischerweise nichtbiblischen Text, der in einigen – westlichen! – Manuskripten auch griechisch überliefert ist, wurde orientalischer Ursprung angenommen; vgl. Christian Thodberg, *Der byzantinische Alleluia-rienszyklus. Studien im kurzen Psaltikonstil* (MMB.S 8), Kopenhagen 1966, 192f.
 - 4 Von einer „sacratissima nox“ sprechen Jean Deshusses (Hg.), *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* (SpicFri 16), Fribourg (1971) ³1992, 99, N° 36; 189, N° 377; Leo Cunibert Mohlberg (Hg.), *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum) (RED.F 4), Roma (1960) ³1981, 7, N° 5; 75, N° 453f.

tagsspezifischen Einschübe in den Kanon mit der stereotypen Einleitung „Communicantes et diem/noctem sacratissimum/-am celebrantes ...“.⁵ Trotzdem ist es alles andere als selbstverständlich, „Heiligkeit“ oder „Heiligung der Zeit“ als grundlegende Kategorie christlichen Festverständnisses zu betrachten, wie es noch vor einer Generation konfessionsübergreifender Konsens zu sein schien.⁶

Worin besteht nun die von den Quellen selbst behauptete „Heiligkeit“ liturgischer Zeiten?⁷ Theologisch wohl in nichts anderem als in der Begegnung mit dem „Heiligen“ schlechthin, Gott oder dem Göttlichen; dieser Anspruch will freilich liturgiewissenschaftlich-methodisch eingeholt werden. Ziel dieses Beitrags ist demnach eine heortologische Skizze, d. h. der Versuch einer hermeneutisch qualifizierten Phänomenologie der Feiern im Rhythmus der Zeit im Christentum der Spät-

5 Eugenius Moeller/Ioannes Maria Clément/Bertrandus Coppieters 't Wallant (Hg.), *Corpus Orationum X. Canon Missae. Orationes 6122–6739* (CChr.SL 160 I), Turnhout 1997, 6–15, N° 6124–6137.

6 Katholischerseits ist das Konzept der „Heiligung der Zeit“ ein Eckpfeiler der Theologie der Feiern im Rhythmus der Zeit, vor allem der Tagzeitenliturgie; vgl. die Liturgiekonstitution des II. Vaticanums *Sacrosanctum Concilium* 88 (LThK.E 1, 78). Das im englischen Sprachraum einflussreiche Standardwerk des Anglikaners Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945 [zahlreiche Nachdrucke], 347–360, wurde für seine plakative Gegenüberstellung eines mit Jerusalem und Cyrill verbundenen „historisierenden“ gegenüber einem ursprünglich angeblich „eschatologischen“ Verständnis der Zeit kritisiert u.a. von Thomas J. Talley, *History and Eschatology in the Primitive Pascha*, in: *Worship* 47 (1973), 212–221 [Nachdruck in: Maxwell E. Johnson (Hg.), *Between Memory and Hope. Readings on the Liturgical Year*, Collegeville 2000, 99–109]; Robert F. Taft, *Historicism Revisited*, in: *StLi* 14 (1982), 97–109 [Nachdruck in: Ders., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 2001, 31–49].

7 Die Übertragung des biblischen Gebots, den Sabbat durch Arbeitsruhe zu „heiligen“ (Ex 20,8; Dtn 5,12) auf den Sonntag im Gefolge der Gesetzgebung nach der sog. Konstantinischen Wende kann hier nicht weiter verfolgt werden, zumal sie das Verständnis der Liturgie selbst nur mittelbar prägt; vgl. Gerard Rouwhorst, *The reception of the Jewish Sabbath in early Christianity*, in: Paulus G.J. Post u.a. (Hg.), *Christian Feast and Festival* (Liturgia condenda 12), Leuven 2001, 223–266. Der Sammelband Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, enthält neben Matthias Klinghardt, „... auf dass du den Feiertag heiligest“. Sabbat und Sonntag im antiken Judentum und frühen Christentum, ebd. 206–233, leider ebenso wenig einen Beitrag zu den Festen christlicher Liturgie wie etwa die ansonsten zum Teil ausgezeichnete Tagungsdokumentation Berndt Hamm/Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks (Hg.), *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit* (Beiträge zur Hagiographie 6), Stuttgart 2007. Hilfreich ist z.B. die einleitende Phänomenologie aus bibeltheologischer Perspektive von Angelika Berlejung, *Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht*, in: *Das Fest: Jenseits des Alltags* (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 3–61, hier 3–16.

antike.⁸ Dabei geht es weniger um eine systematische Festtheorie⁹ als darum, aus den liturgischen Quellen selbst wesentliche Entwicklungsschritte, Motive und Gesetzmäßigkeiten der Entfaltung von Feiern im Rhythmus der Zeit zu erheben und nach ihrer Charakteristik zu fragen.

Dies soll in drei ungleichgewichtigen Teilen geschehen: Ein erster einleitender Teil soll deutlich machen, dass die Entstehung christlicher Festkreise einen qualitativen Schritt in der Liturgiegeschichte darstellt, dessen Bedeutung es historisch und hermeneutisch zu würdigen gilt. Zur Vergewisserung über das Ergebnis dieser Entwicklung versucht ein zweiter kurzer Abschnitt eine Phänomenologie der Feiern im Rhythmus der Zeit. Der dritte und inhaltliche Hauptteil erörtert schließlich das Wechselspiel der grundlegenden liturgietheologischen Kategorien von Mimesis und Anamnesis.¹⁰ Als Beispiel soll die Jerusalemer Liturgie dienen: nicht nur, weil die einzigartige Quellenlage ein gleichermaßen relativ geschlossenes wie kritisch differenziertes Bild vermittelt, sondern auch, weil der weitaus größte Teil von Festen, die in Ost und West gefeiert werden, in ihr seinen Ursprung hat,¹¹ weshalb

-
- 8 Der theologisch problematische Begriff „Kirchenjahr“ wird hier bewusst vermieden; kritisch vgl. z.B. Benedikt Kranemann, *Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs „Kirchenjahr“*, in: ALW 33 (1991), 35–42, affirmativ zuletzt z.B. Matias Augé, *L'anno liturgico è un'entità teologica?*, in: EO 25 (2008), 161–175.
- 9 Einen Überblick über wichtige Festtheorien seit Friedrich Schleiermacher bietet Andreas Leibold, *Die Feier der Kirchenfeste. Beitrag zu einer theologischen Festtheologie*, Göttingen 2005, 21–84; der Begriff der „Heiligkeit“ spielt dabei allerdings genauso wenig eine Rolle wie etwa bei Robert F. Taft, *What is a Christian Feast? A Reflection*, in: *Worship* 83 (2009), 2–18.
- 10 Die Unterscheidung ist der Liturgiewissenschaft zwar geläufig, aber nicht Gegenstand eines ausgeprägten Diskurses: neben der stark von einem bildungstheoretischen Interesse an der Liturgietheologie des 20. Jahrhunderts geprägten Dissertation von Olaf Richter, *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (APrTh 28), Leipzig 2005, vgl. z.B. den für das hiesige Anliegen hilfreicher Entwurf von Albert Gerhards, *Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*, in: Walter Fürst (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche* (QD 199), Freiburg 2002, 169–186. In Anwendung auf die Feiern im Rhythmus der Zeit tragen nach Ildebrando Scicolone (Hg.), *La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia*. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9–13 Maggio 1988 (StAns 102 = ALit 14), Roma 1990, zahlreiche jüngere Beiträge das Wortpaar im Titel. Diese sind nicht als konkurrierende oder womöglich alternative Konzepte zu verstehen, sondern als Kategorien liturgiewissenschaftlicher Wahrnehmung. Auf die Anamnese im engen Sinn als literarisch-theologisches Gattungselement liturgischen Betens kann und muss hier nicht weiter eingegangen werden.
- 11 Während für das Geburtsfest Christi palästinischer Ursprung nur postuliert werden kann (Hans Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphania. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen* [STAC 46], Tübingen 2007, 120–147), ist er nicht nur

liturgische Praktiken und hermeneutische Mechanismen, die später auch anderswo selbstverständlich werden, zuerst in Jerusalem zu beobachten sind.

1 Die Entstehung christlicher Feste als qualitativer Entwicklungsschritt der Liturgiegeschichte

Feste gehören nur sehr eingeschränkt zum historischen Grundbestand christlicher Liturgien; ihre Entstehung ist sowohl in historischer als auch in hermeneutischer Hinsicht ein qualitativer Entwicklungsschritt.

1.1 Der historische Befund

Ohne dass hier die Frage nach Entstehung und Verbreitung diskutiert werden kann,¹² sei daran erinnert, dass die Christen in der Frühzeit keine entfalteten Festkreise und nicht einmal Feiertage im allgemeingesellschaftlichen Sinne kannten; ihre regelmäßigen Feiern beschränkten sich im Wochenrhythmus auf den Sonntag, der mancherorts wohl schon bald durch den Freitag¹³ oder die Wochenfasttage Mittwoch und

für quasi den gesamten Osterfestkreis mit seinen zahlreichen charakteristischen Feiern und Feierelemente evident, sondern auch für die Kreuzfeste und das Marienfest am 15. August; der 40. Tag nach dem Geburtsfest und später das Fest der Verkündigung am 6. August sind ebenfalls erstmals in Jerusalem bezeugt. Die im Gefolge von Paul F. Bradshaw, *The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy*, in: Lee I. Levine (Hg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, New York 1999, 251–259, hier 255f. gerne zitierten Gegenbeispiele (vor allem Lazarus-samstag und Triduum) bleiben kontrovers; zu letzterem vgl. jetzt Harald Buchinger, *Was there ever a liturgical Triduum in antiquity? Theological idea and liturgical reality*, in: *EO* 27 (2010), 257–270.

- 12 Für einen aktuellen Überblick über die jüngere liturgiehistorische Forschung siehe Harald Buchinger, *Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres: Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung*, in: *LJ* 61 (2011), 207–240, und Paul F. Bradshaw/Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity* (ACC 86), London/Collegeville 2011; aufschlussreich für die hiesige Fragestellung sind auch die nach Konzeption des vorliegenden Beitrags erschienenen Beiträge von Wolfram Kinzig, *Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres*, und Martin Wallraff, *Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike*, in: Wolfram Kinzig/Ulrich Volp/Jochen Schmidt (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, 3–41 und 69–97.
- 13 Or., Cels. 8, 22 (SC 150, 222–224 Borret); Hom. 5, 2 in Is. (GCS 8, 265, 10–14 Baehrens).

Freitag ergänzt wurde,¹⁴ im Jahresrhythmus auf das Pascha mit seiner Pentekoste;¹⁵ dazu traten vereinzelt Feste von Heiligen, prototypisch von Märtyrern, die aber zunächst *per definitionem* ausschließlich partikular gefeiert wurden, nämlich gebunden an den Ort (des Martyriums oder der Bestattung) und die Zeit (des Todestags als γενέθλιος ἡμέρα).¹⁶ Theologisch ist der ebenso selbstverständliche wie grundlegende Bezug aller dieser Feiern zu Leiden, Tod und Auferstehung Christi festzuhalten, der jedoch nicht im engen Sinne mimetisch, sondern durch kalendarische und theologische Bezüge zum Ausdruck kam.¹⁷

Abgesehen von dieser quantitativen Beschränkung liturgisch hervorgehobener Tage ist es für eine Phänomenologie frühchristlicher Feste auch bedeutsam, dass die Prägung dieser Zeiten in der Lebenswelt der Christen nicht nur, mitunter auch nicht in erster Linie durch liturgische Feierelemente zu geschehen schien: Das Fasten hatte grundlegende Bedeutung nicht nur für die wöchentliche Praxis, sondern auch für die Feiern im Jahresrhythmus; sind doch Fasten und Fastenbrechen

-
- 14 Vgl. Rudolf Arbesmann, Art. „Fasttage“, in: RAC 7, Stuttgart 1969, 500–524, hier 509f., in Rückgriff auf die Liste von Alban Dold, Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, ein neuer Textzeuge für die altüberlieferte liturgische Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Sonn- und Stationsfasttagsperikopen in der Zeit von Pfingsten bis zum Advent, in: JLW 6 (1926), 16–53, hier 26–28. Die zunächst eindeutig nur bei Tert., Or. 19 (FC 76, 250–252 Schleyer/Diercks) bezeugten Stationsgottesdienste sind der Keim jener liturgischen Entwicklung, die ab dem Ende des 4. Jahrhunderts zumindest im Osten breit dokumentiert ist; s.u. Anm. 39.
- 15 Die an den dominikalen Ostertermin gebundene Pentekoste war wohl keineswegs so ursprünglich und universal verbreitet wie von der älteren Forschung angenommen; vgl. Gerard A.M. Rouwhorst, The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost, in: StPatr 35 (2001), 309–322; Clemens Leonhard, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (SJ 35), Berlin 2006, 159–188.
- 16 Hansjörg Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: Ders./Philipp Harnoncourt (Hg.), Feiern im Rhythmus der Zeit II/1. Der Kalender / Feste und Gedenktage der Heiligen (GDK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, hier vor allem 91–106; zur späteren Entfaltung ebd. 106–134.
- 17 Die Passionschronologie bestimmt nicht nur die Termine eucharistischen Feierns im Rhythmus der Woche (Sonntag, Freitag, ggf. Mittwoch; s.o.), sondern auch den dominikalen Ansatz der jährlichen Osterfeier; die – ursprünglichere – quartodezimanische Osterfeier ist freilich als „une sorte d’anti-Pâque“ (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 Églises voisines au quatrième siècle [SVigChr 7/1–2], Leiden 1989, 1, 192; 197) zunächst vor allem an die jüdische Osterfeier und damit nur indirekt an eine bestimmte Chronologie der Passion gebunden. Das Gedächtnis der Heiligen ist dagegen nicht kalendarisch, sondern durch den fundamentalen theologisch-existentiellen Christusbezug des Martyriums charakterisiert.

das älteste und einzige mit Sicherheit relativ breit zu identifizierende Element der frühen Osterfeier.¹⁸ Auch wenn in den wenigen erhaltenen Zeugnissen vereinzelt belegt ist, dass die Wachenacht des Pascha mit Lesungen und Gebeten liturgisch begangen wurde,¹⁹ werfen andere Dokumente die Frage auf, wie weit überhaupt eine gemeinschaftliche Feier vorauszusetzen ist. Welche Schlüsse für die Feiergestalt hat man nämlich etwa daraus zu ziehen, dass der Brief des Dionysius von Alexandrien († 264/265) die Frage seines Kollegen Basilides, „zu welcher Stunde man beim Abbruch des Pascha zu fasten aufhören solle“,²⁰ mit dem Hinweis auf sehr unterschiedliche Zeitpunkte des Fastenbrechens und damit des Beginns des Jubels über die Auferstehung antwortet?²¹ Wie groß sind die angesprochenen Gruppen, und wie mag die mit der unterschiedlichen Fastenpraxis verbundene Liturgie ausgesehen haben? Nicht primär von speziellen Gottesdiensten, sondern durch die Unterlassung von Fasten und Kniebeugung geprägt ist auch die Pentekoste, die von Tertullian als „Festtag im eigentlichen Sinne“ bezeichnet wird.²²

Über dieses Grundprogramm hinausgehende Feste lassen sich allenfalls in der Praxis einzelner Gruppierungen identifizieren: Man bedenke nur, dass der Kronzeuge für die Frühdatierung der Entstehung von Epiphanie, der Bericht des Clemens von Alexandrien über das

18 Für vollständige Belege vgl. z.B. Harald Buchinger, *Pascha bei Origenes* (IThS 64), Innsbruck 2005, 2, 796–806, vor allem 799f., sowie 414–416.; auch die Eucharistiefeyer ist eine hervorgehobene Art, das Fasten zu brechen.

19 Neben dem möglicherweise nachnicaenischen Zeugnis von Didasc. 21 (CSCO 407 = CSCO.S 179, 214f.; CSCO 408 = CSCO.S 180, 199 Vööbus) erwähnt die älteste – und einzige sicher vornicaenische – Osterpredigt des Melito § 1 (OECT 2 Hall) zwar eine vorausgehende Lesung, gibt aber keinerlei Hinweis auf den Zeitansatz der Feier. Eine der ganz wenigen darüber hinausgehenden liturgiehistorischen Informationen bietet indirekt die Erzählung des Eusebius, h. e. 6, 9, 1–3 (GCS 2/2, 538 Schwartz) über das Feuerwunder in Jerusalem unter Bischof Narcissus (Ende 2. Jahrhundert).

20 Dion. Al., Ep. 14, 1 (Feltoe 94, 4f.): καθ' ἣν ὥραν ἀπονησιτίεσθαι δεῖ τῆ τοῦ πάσχα περιλύσει.

21 Dion. Al., Ep. 14, 1 (Feltoe 100–102).

22 Tert., Bapt. 19, 2 (FC 76, 210–212 Schleyer/Borleffs); weitere Literatur s.o. Anm. 15. Ab dem 5. Jahrhundert markiert eine zuerst im Armenischen Lektionar von Jerusalem § 58bis (PO 36/2 = 168, 342 [204] Renoux) bezeugte Kniebeugungszeremonie am Nachmittag des Pfingsttages das Ende der Pentekoste; vgl. Adolf Rucker, *Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Kirchen*, in: Odo Casel (Hg.), *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes* (BGAM.S), Münster 1938, 193–211.

Tauffest der Basilidianer, dem Alexandriner Origenes offenbar unbekannt war.²³

Gegenüber dieser absolut elementaren Strukturierung christlicher Zeit in den ersten drei Jahrhunderten ist die Ausbildung des komplexen Systems von Festkreisen nach der sog. Konstantinischen Wende mehr als ein bloß quantitativer Entwicklungsschritt. Auch wenn mit einer gewissen Latenzzeit zu rechnen ist und einzelne Feiern da und dort schon früher aufgekommen sein mögen (so ist die Quadragesima – als primär asketische und damit ursprünglich nicht notwendig liturgisch ausgestaltete Institution²⁴ – schon im zweiten Viertel des 4. Jahrhunderts sowohl in Palästina als auch in Alexandrien, wo sich ihre Einführung recht präzise datieren lässt, darüber hinaus möglicherweise wenig später auch in Rom bezeugt;²⁵ die Ursprünge von Weihnachten sind dagegen schwieriger zu bestimmen und dementsprechend kontrovers diskutiert²⁶), tritt am Ende des 4. Jahrhunderts nahezu schlagartig ein Festkalender ans Licht der Geschichte, der nicht nur den Grundbestand aller späteren Liturgien enthält;²⁷ schon die ältesten Zeugnisse weisen auch Phänomene auf, die von der Liturgiewissenschaft gerne als Dekadenzerscheinungen interpretiert werden, wie etwa die Pfingstoktav.²⁸

23 Zu Clem., Str. 1, 146, 1 (GCS 24, 90 Stählin/Früchtel/Treu) vgl. zuletzt z.B. Förster, Anfänge (s.o. Anm. 11), 57–69. Or. Cels. 8, 22 (SC 150, 222) erwähnt als Feiern im Rhythmus des Jahres nur Pascha und Pentekoste.

24 Eus., Pasch. 4 (PG 24, 697 C): τεσσαρακονθήμερος άσκησις.

25 Vgl. Harald Buchinger, On the Early History of Quadragesima. A new look at an old problem and some proposed solutions, in: Hans-Jürgen Feulner (Hg.), Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development? First International Symposium Vindobonense, Vienna, November 17–20, 2007 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 1), Wien 2012 [im Druck].

26 Vgl. die Forschungsberichte bei Buchinger, Ursprung (s.o. Anm. 12), 214–217, und Bradshaw/Johnson (s.o. Anm. 12), 123–130.

27 Vgl. auch Kinzig, Glaubensbekenntnis, und Wallraff, Liturgie (s.o. Anm. 12). Wenn nicht primär die Unbill der Überlieferungssituation, sondern die großen Entwicklungsschritte der Liturgiegeschichte dafür verantwortlich sind, dass sich die Vorgeschichte der entfalteten Liturgien mit ihren Festen nicht hinter das 4. Jahrhundert zurückverfolgen lässt, wird es übrigens problematisch, in den liturgischen Zeugnissen der in reichskirchlicher Zeit längst rein „heidenchristlichen“ Kirche von Jerusalem Erbgut ältester mutmaßlich „judenchristlicher“ Liturgie zu suchen, auch wenn selbstverständlich mit dem Einfluss literarischer Traditionen zu rechnen ist.

28 Vgl. z.B. Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr (GDK 5), Regensburg 1983, 82, mit Hinweis auf Const. App. 5, 20, 14 (SC 329, 282).

Unter den Mechanismen, die zu Entstehung und Ausdifferenzierung der Festkreise und zu ihrer Verbreitung in allen Liturgien des Ostens und Westens geführt haben, ist die Bedeutung der von Pilgerspiritualität geprägten Jerusalemer Liturgie nicht hoch genug einzuschätzen und darum im Folgenden detaillierter zu untersuchen. Als Ausblick auf die spätere Geschichte seien hier nur zwei fundamentale Gegebenheiten erwähnt: einerseits die bereits im Jerusalem der Spätantike – also der ältesten umfassend dokumentierten Liturgie überhaupt – festzustellende Inflation von Heiligengedächtnissen,²⁹ die in den meisten Liturgien des Mittelalters zu einer derartigen Befruchtung des liturgischen Kalenders führte, dass zahlreiche Termine nicht mehr als *festi fori* das öffentliche Leben prägten, sondern als *festi chori* zu bloßen Formularen in der zunehmend auf monastische und klerikale Kreise beschränkten Liturgie reduziert wurden, für die Praxis der meisten Christen dagegen in faktische Bedeutungslosigkeit fielen, was letztlich zu einer weitgehenden Desemantisierung des liturgischen Festbegriffs (mit entsprechenden Konsequenzen für die Frage nach der „Heiligkeit“ derartiger Zeiten) führen musste; andererseits der Umstand, dass die tief in die Lebenswelt eingreifenden Fastenzeiten nicht in allen Kirchen eine liturgische Ausgestaltung fanden.³⁰ Die kollektive Organisation religiös geprägter Zeit geht also weit über den Bereich des Ritus hinaus.

1.2 Die hermeneutische Leistung

Wichtiger als der historische Entwicklungsschritt ist für die gewissermaßen fundamental-hermeneutische Fragestellung nach der „Heiligkeit“ von Zeit die hermeneutische Leistung, die überhaupt erst zum Aufkommen eines christlichen Festbegriffes geführt hat:³¹ Insofern das Pascha zunächst eine biblische Realität darstellt, ist es lange Gegenstand der Exegese, bevor es zur Bezeichnung für das älteste und für

29 Harald Buchinger, Das Jerusalemer Sanctoriale: Zu Stand und Aufgaben der Forschung, in: Marcel Barnard/Paul Post/Els Rose (Hg.), *A Cloud of Witnesses. The Cult of Saints in Past and Present* (Liturgia Condenda 18), Leuven 2005, 97–128.

30 So kennen die orientalischen Kirchen – mit Ausnahme der syrischen – kein liturgisches Äquivalent zum westlichen Advent, obwohl sie entsprechende Fastenzeiten ausgeprägt haben; vgl. Karl Holl, Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II: Der Osten*, Tübingen 1928 [Nachdruck: Darmstadt 1964], 155–203 [ursprünglich in: SPAW.PH 1923/5, Berlin 1924].

31 Vgl. ausführlicher Buchinger, *Ursprung* (s.o. Anm. 12), 231–236.

lange Zeit einzige urkirchliche Fest werden konnte;³² das Bewusstsein dieser hermeneutischen Beziehung führt in der ältesten Osterpredigt zur Prägung des Begriffs des „Paschamysteriums“ und steht so Pate für die Auffassung des christlichen Gottesdienstes als „Mysterienfeier“.³³ Auch der Begriff des „Festes“ wird zunächst ausschließlich für den Gegenstand der Exegese oder der historischen Erzählung, aber nie für die Feier der Christen gebraucht, und die sehr differenzierte biblische Festtheologie etwa eines Origenes wird erst sekundär und im abgeleiteten Sinne zu einer biblischen Theologie christlicher Feiern im Rhythmus der Zeit.³⁴ Überhaupt steht die „doppelte Exegese des Origenes“ (Basil Studer), also die Anwendung von Prinzipien und Methoden exegetischer Hermeneutik auf die Liturgie, Pate für weiteste Teile patristischer Liturgiethologie.³⁵

Der hermeneutische Vorbehalt wurde nämlich mit dem Aufblühen christlichen Feiertagswesens in reichskirchlicher Zeit keineswegs aufgegeben: Erstens sind noch die Festpredigten des vierten und der folgenden Jahrhunderte zutiefst von der biblischen Hermeneutik ihrer Verfasser geprägt, die meist eine fundamentale hermeneutische Differenz voraussetzt;³⁶ es wäre gewiss lohnend zu untersuchen, inwiefern Konzepte und Begriffe von „Heiligkeit“ dabei eine Rolle spielen. Zweitens ist in der komplexen Auseinandersetzung um Zurückweisung und Übernahme gesellschaftlicher Feierpraktiken – phänomenologisch nicht ohne Bedeutung für die Frage nach „Heiligkeit“ der Zeit – noch lange der Nachhall der apologetischen Relativierung der Bedeutung christli-

32 Vgl. Buchinger, *Pascha* (s.o. Anm. 18), 2, 413–416. Die Frage nach der christlichen Pentekoste ist komplexer, da sie einerseits wohl nicht im genetischen Sinn auf eine biblische Institution zurückzuführen ist; vgl. Leonhard (s.o. Anm. 15), ihre theologische Erschließung durch christliche Autoren aber andererseits auf alttestamentliche Symbolik und Metaphorik zurückgreift; vgl. z.B. Buchinger, ebd. 814–817.

33 Belege ab Mel., pass. 2; 11; 56; 65 (OECT 2; 6; 30; 34) bei Basil Studer, *Der christliche Gottesdienst, eine Mysterienfeier?*, in: Ildebrando Scicolone (Hg.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV congresso internazionale di liturgia*, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6–10 Maggio 1991 (StAns 113 = ALit 19), Roma 1993, 27–45, und Buchinger, *Pascha* (s.o. Anm. 18), 2, 437f.

34 Vgl. Buchinger, *Pascha* (s.o. Anm. 18), 2, 892–907, mit Hinweisen ebd. 894 auf Belege ab Melito.

35 Basil Studer, *Die doppelte Exegese bei Origenes*, in: Gilles Dorival/Alain Le Boulluec (Hg.), *Origeniana Sexta. Origène et la bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly*, 30 août–3 septembre 1993 (BETHL 118), Leuven 1995, 303–323, sowie Ders., *Gottesdienst* (s.o. Anm. 33).

36 Die Bezüge zwischen biblischer und liturgischer Hermeneutik in Festhomilien sind evident, aber noch wenig systematisch studiert; exemplarisch vgl. z.B. Rexer (s.o. Anm. 1), hier v.a. 166–189.

cher Feste zu hören,³⁷ und auch wenn man die Tendenz zur Relativierung der äußeren Feierpraxis der im weitesten Sinne platonisierenden Prägung der meisten spätantiken Theologen zuschreiben mag,³⁸ ist sie doch als konstitutives Element christlicher Heortologie auch in reichskirchlicher Zeit festzuhalten.

2 Feiern im Rhythmus der Zeit: Versuch einer Phänomenologie

2.1 Gottesdienst im Rhythmus des Tages und der Woche

Um einer einseitigen Verengung der Perspektive auf spektakuläre Feiern vorzubeugen, soll zunächst – auch dies am Beispiel der Jerusalemer Liturgie – der Blick auf das komplexe Ganze der Feiern im Rhythmus der Zeit gelenkt und daran erinnert werden, dass die Grunderfahrung liturgisch geprägter Zeit in der Spätantike nicht die großen Feste, sondern die Gottesdienste im Rhythmus des Tages und der Woche waren. Abgesehen von der Eucharistiefeyer des Sonntags und der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag³⁹ versammelte sich nach dem Zeugnis der Egeria ausdrücklich die „ganze Menge“ der Gläubigen – wie in reichskirchlicher Zeit auch sonst prinzipiell überall⁴⁰ – täglich bei Tagesanbruch und am Abend zur Tagzeitenliturgie, die in Jerusalem im Wesentlichen aus tagzeitenspezifischer Psalmodie und einem entfalteten Gebetsteil bestand.⁴¹ Von Lesungen ist in dieser Form der Tagzeiten-

37 Belege z.B. bei Theodor Klauser, Art. „Fest“, in: RAC 7, Stuttgart 1969, 747–766, hier 754–756, und Helmut Merkel, Art. „Feste und Feiertage IV. Kirchengeschichtlich“, in: TRE 11, Berlin 1983, 115–132, hier 115.

38 Das pneumatische Festverständnis „nimmt“ nach Klauser (s.o. Anm. 37), 755 „für die Christen in Anspruch, dass sie bei ihren F. die Forderung Platos erfüllen.“

39 Die Sonntagseucharistie ist so selbstverständlich, dass sie nur kurz erwähnt wird: Pereg. 25, 1; 27, 3 (FC 20, 234; 244 Franceschini/Weber/Röwekamp), und auch die Stationsgottesdienste an den Wochenfasttagen kommen nur beiläufig zur Sprache: Pereg. 27, 5f. (ebd. 246); für weitere Zeugnisse s. Johannes Schümmer, Die altkirchliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (LQF 27), Münster 1933, 111–116.

40 Gemeindliche Tagzeitenliturgie ist ab dem 4. Jahrhundert breit dokumentiert; vgl. z.B. Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office* (ACC 63), London 1981; Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986; Gregory W. Woolfenden, *Daily Liturgical Prayer. Origins and Theology* (Liturgy, Worship and Society), Aldershot 2002.

41 Explizit betont wird in Pereg. 24, 4. 8 (FC 20, 228; 230) die Versammlung der „omnis multitudo“ zur Sonntagsvigil und zur täglichen Vesper; in den anderen Horen mar-

liturgie nicht die Rede, auch wenn anderweitig schon früher mehr oder weniger regelmäßige katechetische Wortgottesdienste an Werktagen bezeugt sind, in denen die Grenzen zwischen Liturgie und Studium fließend waren.⁴²

Typisch für die einzigartige Situation von Jerusalem ist die charakteristische Verschränkung von liturgischer Zeit und „heiligem“ Ort⁴³ im Abendgottesdienst: Das Licht wird nicht wie anderswo einfach angezündet, sondern im Memorialbau der Anastasis „aus dem Innern der Höhle (sc. des Grabes Christi) hervorgebracht“.⁴⁴ So verleiht das Luzerner jener angesichts des Sonnenuntergangs paradoxen Auferstehungs- und Parusiesymbolik, die literarisch schon in den Gebetstraktaten des 3. Jahrhunderts entwickelt wird und zum theologischen Grundbestand der Tagzeitenliturgie gehört,⁴⁵ topographischen Ausdruck; der Zusammenhang von Auferstehungs- und Passionsgedächt-

kiert die Anwesenheit des Bischofs den gemeindlichen Feiern, während andere Teile – vor allem die der Matutin (= Laudes) vorausgehenden Vigilien – nur von Intensivgruppen getragen werden; vgl. Pereg. 24, 4 (ebd. 224): „monazontes et parthene, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici preter, viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare“. Es entspricht dem Zeugnis zahlreicher anderer Quellen, dass in den gemeindlich geprägten Hauptfeiern der Tagzeitenliturgie entsprechend ausgewählte Psalmen gesungen werden: Pereg. 24, 2. 4: „matutini ymni“ und „psalmi lucernares“ (ebd. 226; 228). Trotzdem bezeichnet es Egeria, Pereg. 25, 5 (ebd. 236) als „sehr bemerkenswert“, dass die Psalmen und Antiphonen der Tagzeitenliturgie „immer passend“ ausgewählt seien – war dieses allgemeine Charakteristikum der Psalmodie im „Kathedraloffizium“ vor dem Hintergrund ihrer heimatlichen Erfahrung nicht selbstverständlich? Selbst wenn sie, was alles andere als evident ist, einem monastischen Kontext entstammte, muss ihr doch der Gottesdienst zeitgenössischer Gemeinden vertraut gewesen sein.

42 Werk tägliche nichteucharistische Gottesdienste, die hauptsächlich der Lesung und Erklärung der Schrift gewidmet waren, sind etwa in „*Traditio apostolica*“ 35; 41 (FC 1, 292; 298–300 Geerlings) erwähnt und im Caesarea des 3. Jahrhunderts bei Origenes vorausgesetzt; nach Werner Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (CThM.B 8), Stuttgart 1984, 73–81, und Antonio Grappone, *Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene*, in: Aug. 41 (2001), 329–362, vgl. Harald Buchinger, *Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer bei Origenes* [in Vorbereitung]. In Jerusalem sind derartige Wortgottesdienste nur für die Quadragesima explizit bezeugt: Pereg. 27, 6 (FC 20, 246–248) etc.; vgl. Harald Buchinger, *Origenes und die Quadragesima in Jerusalem*. Ein Diskussionsbeitrag, in: *Adamantius* 13 (2007), 174–217.

43 Die Anastasis wird von Egeria zwar nicht im gegebenen Kontext, aber andernorts als „heilig“ bezeichnet: Pereg. 48, 1 (FC 20, 304): „sancta ecclesia, quae est ad Anastase“.

44 Pereg. 24, 4 (FC 20, 228, 4f.): „de spelunca interiori eicitur“.

45 Robert F. Taft, „*Thanksgiving for the Light*.“ *Toward a Theology of Vespers*, in: *Ders., Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome [1997] 2001, 161–186, hier vor allem 176–180 [zuerst in: *Diak(US)* 13 (1978), 27–50]; zur paradox-christologischen Deutung des Sonnenuntergangs vgl. zuerst Cyr., *Dom. orat.* 35 (CChr.SL 3A, 112 Moerschini).

nis wird dabei durch die anschließende Prozession „ad crucem“ deutlich gemacht – ein Brauch, der später auch außerhalb Jerusalems imitiert werden sollte.⁴⁶

Das differenzierte Mnemotop des Anastasiskomplexes wird nicht nur im Rhythmus des Tages, sondern auch in dem der Woche als Medium des liturgischen Gedächtnisses genützt: Die Vigil des Sonntags gipfelt in einer durch Illumination und Inzens dramatisch in Szene gesetzten Verlesung des Auferstehungsevangeliums durch den Bischof innerhalb der Schranken der Grabesädikula; wie in der täglichen Vesper folgt auch in der Auferstehungsvigil unmittelbar eine Prozession zum Kreuz.⁴⁷

Mit der mimetisch inszenierten Evangelienverkündigung der Sonntagsvigil entwickelt die Jerusalemer Sonntagsvigil nicht nur ein Feiermodell, das in Ost und West bis heute seinen Einfluss auch jenseits der Bindung an den heiligen Ort seiner einzigartigen Ursprungssituation entfaltet,⁴⁸ sondern stellt auch die einzige signifikante Ausnahme in der ansonsten lesungsfreien Tagzeitenliturgie im Jerusalem der Spätantike dar. Ihre Lesung geschieht „apte diei et loco“ und ist damit von jenem charakteristischen Grundmotiv der Pilgerspiritualität geprägt, das auch einen entscheidenden Einfluss auf die Entfaltung des Gottesdienstes im Rhythmus des Jahres ausübte.⁴⁹

2.2 Gottesdienst im Rhythmus des Jahres

Wie Rolf Zerfaß überzeugend dargelegt hat, ist die Struktur der Wortgottesdienste im Rahmen des Jerusalemer Kirchenjahrs grundsätzlich vor dem Hintergrund der „Wallfahrtsandachten“ zu verstehen;⁵⁰ sind

46 Pereg. 24, 7 (FC 20, 230); Gregory Woolfenden, *The Processional Appendix to Vespers: Where and Why?*, in: *Worship* 82 (2008), 339–357.

47 Pereg. 24, 8–11 (FC 20, 230–232). Beweist die geschilderte Reaktion des Volkes mit Jammern, Klagen und Tränen, „dass der Herr so Großes für uns auf sich genommen hat“, dass die Auferstehungssperikope an das Ende der Passionsevangelien angeschlossen? Der Weihrauch ahmt möglicherweise die salbentragenden Frauen nach, der Bischof den Engel oder Christus selbst.

48 Juan Mateos, *La vigile cathédrale chez Egérie*, in: *OCP* 27 (1961), 281–312; Ders., *L’Office dominical de la Résurrection*, in: *RCIAfr* 19 (1964), 263–288; Gabriele Winkler, *Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem*, in: *HandAm* 101 (1987), 303–315.

49 Rolf Zerfaß, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems (LQF 48)*, Münster 1968, 15–20.

50 Zerfaß, *Schriftlesung* (s.o. Anm. 49), 4–6; 20–38, hat den Zusammenhang der Feiern im Laufe des Jahres mit den „privaten Wallfahrtsandachten“ wesentlich differenzierter herausgearbeitet als die rein quellenimmanente Darstellung von Enrique Bermejo

diese jedoch nur an den „heiligen Ort“ gebunden, ist die Entfaltung von Feiern im Rhythmus des Jahres konstitutiv durch die Verschränkung von Ort und Zeit geprägt: Biblische Ereignisse werden prinzipiell „passend“ nicht nur zum „Ort“, sondern auch zur „Zeit“ („*apte loco et die*“) gefeiert.⁵¹ Diese Entwicklung, deren Ergebnis im Folgenden noch differenziert zu würdigen sein wird, muss sich in Jerusalem in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vollzogen haben; darum fällt es schwer, sie nicht mit dem Namen Cyrills in Verbindung zu bringen,⁵² der auch sonst zu den Kronzeugen für die Sakralisierung von Elementen, Konzepten und Begriffen christlicher Liturgie gehört.⁵³ Gemeinsam ist dem zeitunabhängigen Pilgerwesen und der Entfaltung liturgischer Feiern im Rhythmus der Zeit das Anliegen, biblisches Geschehen zu vergegenwärtigen; wichtigstes Medium ist die Schriftlesung, die freilich schon in den „Wallfahrtsandachten“ der Egeria regelmäßig in den quasi-liturgischen Kontext von Oration und häufig auch Psalm gestellt und damit konsequent in ein theologisches Dialoggeschehen eingebunden wird.⁵⁴ Der „heilige Ort“ wird also zum Anlass zur Begegnung mit „heiliger Schrift“;⁵⁵ wird dieser Anlass kalendarisch fixiert, entsteht „heilige Zeit.“

Die grundlegende inhaltliche Veränderung der Liturgie führt auch formal zum Aufkommen neuer Quellengattungen: Aus der Entstehung von Feiern im Rhythmus des Jahres ergibt sich der Bedarf nach Büchern, die Angaben über Ort, Zeit, Lesungs- und Gesangsmaterial enthalten – also exakt den Inhalt ihres ältesten Vertreters, des fälschlicherweise allgemein so genannten „Armenischen Lektionars“, dessen freilich nur in einer Handschrift überlieferter und wohl kaum aus dem

Cabrera, La proclamación de la escritura en la liturgia de Jerusalen. Estudio terminológico del „Itinerarium Egeriae“ (SFB.Ma 37), Jerusalem 1993.

- 51 Für die zahlreichen Belege siehe D.R. Blackman/G.G. Betts (Hg.), *Concordantia in Itinerarium Egeriae. A Concordance to the Itinerarium Egeriae* (AIOM A 96), Hildesheim 1989, 14 s. v. „*aptus*“ etc.
- 52 Karel Deddens, *Annus liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkeling van het ‚kerkelijk jaar‘*, Goes 1975 (zu „Heiligen Zeiten“ vgl. mit Hinweis auf die Rede von der *ἀγία και σωτήριος του πάσχα ημέρα* in *Catech.* 18, 33 [336 Rupp]; Ders., *Cyrille de Jerusalem et l'Année liturgique*, in: *QuLi* 56 (1975), 41–46; Jan Willem Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (SVigChr 72), Leiden 2004, 65–96, hier vor allem 73f.; 82.
- 53 Vgl. z.B. Albrecht Dihle, Art. „Heilig“, in: *RAC* 14, Stuttgart 1988, 1–63, hier 55–58: B. Christlich. VI. Viertes Jh. b. Kult. „Dazu passt die stattliche Anzahl neuer Bildungen mit *τερός*, die in dieser Zeit erscheinen.“ (ebd. 58, mit Verweis auf Lampe, PGL).
- 54 Belege bei Zerfaß, *Schriftlesung* (s.o. Anm. 49), 4f.
- 55 Von „*scripturae sanctae*“ spricht *Pereg.* 5, 12; 20, 1; 48, 2 (FC 20, 144; 204; 304), von „*libri sancti*“ *Pereg.* 5, 8 (ebd. 140bis).

verlorenen Jerusalemer Vorbild selbst übernommener Prolog vom „Gedächtnis der Synaxen“ spricht, „die man in Jerusalem an den heiligen Stätten Christi hält“ – anachronistisch gesprochen einer Mischung aus Lektionar und Synaxar, in dem die Ordnung des Gottesdienstes im Koordinationsystem von Raum und Zeit kodifiziert ist.⁵⁶

Was später zu den Selbstverständlichkeiten jeder entfalteten Liturgie gehören sollte, war am Ende des 4. Jahrhunderts für Egeria noch eine überaus erfreuliche und staunenswerte („valde gratum et valde admirabile“) – also wohl neue – Erfahrung und ein Charakteristikum der Jerusalemer Liturgie ihrer Zeit, „dass nämlich immer sowohl die Hymnen und Antiphonen als auch die Lesungen, darüber hinaus sogar die Gebete, die der Bischof spricht, immer einen solchen Inhalt haben, dass sie immer sowohl zum Tag, der gefeiert wird, als auch zum Ort, an dem er begangen wird, passend und angemessen sind.“⁵⁷ Im 5. Jahrhundert ist die Redaktion von Lektionaren dann auch anderswo eine Kunst, die einzelnen herausragenden Gestalten zugeschrieben wird, wobei ebenfalls das Kriterium der „Konvenienz“ oder „Kongruenz“ zur entsprechenden liturgischen Zeit hervorgehoben wird;⁵⁸ auf

-
- 56 Athanase Renoux (Hg.), *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (PO 36/2 = 168), Turnhout 1971, 210 [72], N° 1. Über die buchorganisatorische Prähistorie des Quellentyps kann nur spekuliert werden; Mário Ferreira Lages, *Étapes de l'évolution du Carême à Jérusalem avant le Ve siècle. Essai d'analyse structurale*, in: REArm 6 (1969), 67–102, spricht in Anlehnung an die ältesten Quellen westlicher Liturgiegeschichte von *libelli*.
- 57 Pereg. 47, 5 (FC 20, 302–304). Der Text beweist, dass erst mit der – in verschiedenen Regionen durchaus unterschiedlich schnellen – Rezeption von Festliturgien Jerusalemer Typs auch die entsprechenden Feierordnungen mit ihrer konstitutiven Tendenz zur Formularbildung nachgeahmt wurden und in weiterer Folge die zu deren Kodifikation notwendigen Bücher entstanden.
- 58 Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont († 480/490), Ep. 4, 11, 6 (MGH.AA 8, 63 Lütjohann) bezeugt, dass Claudianus, Presbyter in Vienne (und Bruder des dortigen Bischofs), eine Leseordnung für Feste zusammengestellt hatte: „Hic solemnibus annis paravit quae quo tempore lecta convenirent“; nach Gennadius, Vir. 80 (TU 14/1, 88 Richardson; Ende 5. Jahrhundert) hat der Presbyter Musaeus von Marseilles auf Aufforderung seines Bischofs Venerius († 452) ein Lektionar für alle Feste erstellt: „Musaeus, Massiliensis ecclesiae presbyter ... hortatu sancti Venerii episcopi, excerpit ex Sanctis Scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam Psalmorum capitula temporibus et lectionibus congruentia“. Diese Notizen bieten eine Reihe liturgiehistorisch wertvoller Informationen: Ein derartiger Brauch kann demnach nämlich nicht sehr viel früher aufgekommen sein, war eine erwähnenswerte Kunst und offenbar die Aufgabe örtlicher Kleriker (wie ja am Anfang liturgischer Entwicklung generell Vielfalt steht, während überregionale Einheit erst Ergebnis eines sekundären Prozesses darstellt); die in Lektionaren zusammengestellten Formulare umfaßten vorerst nur die Feste und waren dort – und im übrigen

der Ebene der Buchorganisation hat sich das Endprodukt dieser Entwicklung in vielen Kirchen allerdings erst am Ausgang der Spätantike niedergeschlagen.⁵⁹

Auch die hier nicht weiter zu verfolgenden Heiligengedächtnisse verraten zunächst eine lokalkirchenspezifische Bindung an Ort und Zeit, bevor rasch ihre bereits erwähnte Inflation einsetzt.⁶⁰

Angesichts der charakteristischen Gottesdienste im Jahresrhythmus darf freilich das selbstverständliche Gerüst regelmäßiger Feiern nicht aus dem Blick schwinden; neben dem von Zerfaß so genannten „latreutischen“ Typ der lesungsfreien Tagzeitenliturgie ist der von ihm aufgrund der konstitutiven Schriftlesung als „kerygmatisch“ charakterisierte Typ der „Verkündigungsgottesdienste“ weiter zu differenzieren.⁶¹ Die „passend zu Zeit und Ort“ vollzogenen Feiern mit im engen Sinne anamnetischem Charakter stellen nämlich nur das zusätzliche Proprium neben der Masse jener Gottesdienste dar, die in den Büchern der spätantiken Liturgie zunächst nicht geregelt werden, aber wesentlich die liturgische Zeiterfahrung und -gestaltung ausmachen: die Eucharistiefiern der Sonntage und wöchentlichen Stationsfasttage mit ihren Wortgottesdiensten;⁶² dazu kommen die Wochentage der geprägten Zeiten Quadragesima und Pentekoste, für deren Leseordnung sich schon im 4. Jahrhundert überregional verbreitete Gewohnheiten herauszubilden beginnen und deren als Bahnlesung geordnete Schriftlesung offenbar primär katechetische Zwecke verfolgt, wie Egeria für

auch später nur dort – vom Prinzip der Konvenienz oder Konkordanz bestimmt. Das Aufkommen von Lektionaren folgt demnach der Etablierung von Feiern im Rhythmus der Zeit, die nicht ohne den Einfluß der Jerusalemer Liturgie verstanden werden kann.

- 59 Die Geschichte der wichtigsten Lektionarstraditionen resümiert Christian-Bernard Amphoux/Jean-Paul Bouhot (Hg.), *La lecture liturgique des Épîtres Catholiques dans l'Église ancienne* (Histoire du texte biblique. Studien zur Geschichte des biblischen Textes 1), Lausanne 1996; den Weg „des bibles avec notes liturgiques aux lectionnaires“ im Westen dokumentiert Aimé-Georges Martimort, *Les lectures liturgiques et leurs livres* (TSMÃO 64), Turnhout 1992, 21–43.
- 60 Buchinger, *Sanctorale* (s.o. Anm. 29); zu den zahlreichen Stationsorten vor allem des Georgischen Lektionars vgl. Stéphane Verhelst, *Les lieux de station du lectionnaire de Jérusalem*, in: POC 54 (2004), 13–70; 247–289.
- 61 Zerfaß, *Schriftlesung* (s.o. Anm. 49), 37f.; etwas anders akzentuiert Paul F. Bradshaw, *The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives*, in: StLi 22 (1992), 35–52, die Unterscheidung zwischen didaktischem, kerygmatischem oder anamnetischem, parakletischem und doxologischem Schriftgebrauch.
- 62 Noch das Georgische Lektionar kennt keine Perikopenordnung jenseits der Festzeiten und des inzwischen inflationären Sanktorales.

die quadragesimalen Stationsgottesdienste ausdrücklich festhält: „damit das Volk immer das Gesetz lernt“.⁶³

Als Hinweise auf die Eigenart „heiliger Zeiten“ kann einerseits die charakteristische Verschränkung von Ort und Zeit und die darauf Bezug nehmende Auswahl passender Lesungen, Gesänge und Gebete festgehalten werden, wie sie ursächlich zur Jerusalemer Liturgie gehören; das Repertoire der Auszeichnung besonders hoher Feste umfasst weiters die Oktaven von Ostern, Epiphanie und – Egeria zufolge ausdrücklich in Analogie zu diesen beiden – Kirchweih;⁶⁴ die „Ehre“ und den „Schmuck aller Kirchen“ vergleicht die interessierte Betrachterin allerdings nicht nur „in diesen Tagen der Weihe“ mit jenem an Pascha und Epiphanie,⁶⁵ sondern auch am 40. Tag nach Epiphanie mit dem höchsten Fest des Jahres.⁶⁶

63 Pereg. 27, 6 (FC 20, 248); vgl. detailliert Buchinger, Origenes (s.o. Anm. 42). Der sukzessive Ausbau der Leseordnung lässt sich in der Jerusalemer Liturgie gut beobachten: Nachdem zunächst das Armenische Lektionar – neben den Festen mit ihren Oktaven – nur Perikopen für die Wochenfasttage der Quadragesima überliefert, dokumentieren die verschiedenen Handschriften des Georgischen Lektionars den sukzessiven Ausbau der Leseordnung an allen Tagen der Quadragesima und der Pentekoste. Konventionen wie die fortlaufenden Lesungen aus dem Pentateuch in der Quadragesima oder aus dem Johannesevangelium, der Apostelgeschichte und den Katholischen Briefen, im Westen auch der Johannes-Apokalypse in der Pentekoste sind schon ab dem späten 4./frühen 5. Jahrhundert überregional bezeugt, können hier aber nicht detailliert dokumentiert werden. Bahnlesungen lagen auch den Predigtzyklen zugrunde, in denen „Lehrer der Kirche“ wie der Presbyter Hesychius von Jerusalem (Cyr. S., V. Euthym. 16 [TU 4, 4/2 = 49/2, 26 Schwartz]) ihre Bibelauslegungen vortrugen.

64 Pereg. 49 (FC 20, 304–306); liturgische Formulare für die einzelnen Tage der Kirchweih-Oktav kennt freilich erst das Georgische Lektionar § 1234–1254 (CSCO 204 = CSCO.I 13, 42–47/CSCO 205 = CSCO.I 14, 36–40 Tarchnischvili); vgl. Michael Alexander Fraser, *The Feast of the Encaenia in the Fourth century and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem*, University of Durham 1995 [unpubl. Diss.; vgl. http://encaenia.org/Fraser-MA_encaenia_1996.pdf (1. 4. 2012), 209–216].

65 Pereg. 49, 1. 3 (FC 20, 306): „cum summo honore ... ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per pascha vel per epiphania“.

66 Pereg. 26 (FC 20, 242): „cum summo honore ... aguntur omnia cum summa laetitia ac si per pascha“.

3 Mimesis und Anamnesis in der Jerusalemer Liturgie der Spätantike am Beispiel des Osterfestkreises

3.1 „Heiligkeit“ als Kategorie der Wahrnehmung liturgischer Zeit?

Die Jerusalemer Liturgie ist nicht nur die einzige, die überhaupt vor der Kodifikation der anderen entfalteteten Liturgien ab dem Frühmittelalter einigermaßen umfassend dokumentiert ist;⁶⁷ dass Quellen verschiedener Gattungen einander ergänzen, erlaubt auch die kritische Rückfrage einerseits nach dem autoritativen Verständnis der liturgischen Ordnung (gewissermaßen der liturgie-präskriptiven Quellen der Lektionare/Synaxare etc.) durch maßgebliche Kleriker, wie sie in Homilien (als liturgie-interpretativen Quellen) zum Ausdruck kommt, andererseits nach ihrer tatsächlichen Wahrnehmung durch interessierte Laien, die liturgie-deskriptive Quellen etwa in Form von Pilgerberichten abgefasst haben.

Schon dem Armenischen Lektionar/Synaxar, der ältesten im strikten Sinne liturgischen Quelle der Jerusalemer Liturgie, deren verlorenes griechisches Original zugleich zu den ältesten datierbaren liturgischen Büchern überhaupt zählt,⁶⁸ ist es selbstverständlich, die wichtigsten Feste und liturgischen Zeiten als „heilig“ zu bezeichnen⁶⁹ (auch

67 Für Forschungsberichte vgl. nach Charles Renoux, *Hierosolymitana. Aperçu bibliographique des publications depuis 1960*, in: ALW 23 (1981), 1–29; 149–175, Heinzgerd Brakmann, Art. „Jerusalem I (stadtdogeschichtlich). G. Liturgie“, in: RAC 17, Stuttgart 1994, 706–718, und Sebastia Janeras, *Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem*, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), 71–92, neuerdings Stig Simeon R. Frøyshov, *The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies*, in: Bert Groen/Steven Hawkes-Teeples/Stefanos Alexopoulos (Hg.), *Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008* (*Eastern Christian Studies* 12), Leuven 2012, 227–267; in großteils indirekter Überlieferung erhalten sind Synaxar/Lektionar, Hymnar, Predigtcorpora, Horologion und wichtige euchologische Stücke Jerusalemer Provenienz.

68 Abgesehen von einigen Papyri und in Kirchenordnungen überliefertem Material, dessen Realitätsgehalt offenbleiben muss, vgl. nur die handschriftlich – wie die meisten Quellen Jerusalemer Provenienz – erst im Mittelalter bezeugte Sammlung von Gebeten, die Sarapion von Thmuis († nach 360) zugeschrieben werden und unabhängig davon wohl tatsächlich auf die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückgehen.

69 Armenisches Lektionar § 1 (PO 36/2 = 168, 210 [72]): „Fest der heiligen Epiphanie“; § 18 (ebd. 238 [100]): „heilige Quadragesima“; § 44bis (ebd. 294 [156]; 296 [158]): „heiliges Pascha“; § 45; 45bis (ebd. 310 [172]; 312 [174]): „heiliger Herrentag des Pascha“; § 52ter (ebd. 326 [188]): Osteroktav als „heiliges Pascha“ oder „acht Tage des heiligen Pascha“; § 57 (ebd. 336 [198]): „heilige Himmelfahrt“; § 58 (ebd. 338 [200]): „heilige Pentekoste“. Schon der – wegen der Nennung Jerusalems freilich wohl kaum

wenn dieses Attribut bei diesen keineswegs so stereotyp verwendet wird wie etwa bei den Orten der liturgischen Feiern); in den anderen Quellengattungen spielt diese Kategorie überhaupt keine vorrangige Rolle: Bei Egeria ist der für Personen – übrigens auch Lebende – und Orte beinahe inflationäre Begriff „sanctus“ für liturgische Zeiten signifikant abwesend;⁷⁰ auch der Serie von Festhomilien, die der Presbyter Hesychius etwa zu der vom Armenischen Lektionar bezeugten Zeit gehalten hat, ist die Kategorie zwar geläufig, aber keineswegs dominant.⁷¹ Selbst im älteren Iadgari, dem in georgischer Übersetzung überlieferten Hymnar der Liturgie von Jerusalem vor deren Byzantinisierung ab dem 7. Jahrhundert, scheint die „Heiligkeit“ liturgischer Tage kein erkennbares Thema zu sein.

Nachdem also „Heiligkeit“ der Zeit in den Quellen der Jerusalemer Liturgie keine bestimmende Deutungskategorie ist, soll die Frage nach dem Verhältnis von Mimesis und Anamnesis, also der Bedeutung und den Grenzen nachahmender Feier für das liturgische Gedenken, die Charakteristik von Festen und Festzeiten zu profilieren helfen. Dazu ist zuerst synchron der älteste erreichbare Zustand zu analysieren, bevor ein diachroner Ausblick Tendenzen der weiteren Entwicklung zeigt; die Betrachtung beschränkt sich dabei auf ausgewählte Stationen des Osterfestkreises.⁷²

dortselbst gegebene – Titel des Werkes spricht von der „Aufzeichnung der Synaxen, die in Jerusalem an den heiligen Stätten (!) Christi gehalten werden“ (ebd. 210 [72]).

70 Vgl. Blackman/Betts (s.o. Anm. 51), 167–169; „heilig“ ist nur der „Tag“ der Kirchweih nach Pereg. 49, 1 (FC 20, 306).

71 Vgl. Michel Aubineau (Hg.), *Index verborum Homiliarum Festalium Hesychii Hierosolymitani* (AlOm A 52), Hildesheim 1983, 3f.; 142 (ἅγιος; ἱερός); Ausnahmen wie Hom. 1, 1 (SHG 59/1, 2 Aubineau: Hypapante als ἁγίων ἁγία); Hom. 3, 1 (ebd. 89f., über die Osternacht: τὴν ἱερὰν ταύτην νύκτα δαδουχίας ἱεραῖς πανηγυρίσωμεν); Hom. 8, 9 (ebd. 288: Antonius-Fest als πανήγυρις αὐτοῦ τῆς ἁγίας μνήμης); Hom. 18, 1 (SHG 59/2, 748: ἁγία αὐτοῦ [sc. Christi] ἑορταί) bestätigen die Regel.

72 Ein Großteil der hier gesammelten Beobachtungen verdankt sich einerseits der exzellenten Einleitung zur Edition des Armenischen Lektionars durch Athanase Renoux (Hg.), *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la liturgie Hiérosolymitaine. Lumières nouvelles* (PO 35/1 = 163), Turnhout 1969; II (s.o. Anm. 56); vgl. auch Ders., „En tes murs, Jérusalem“. *Histoire et mystère*, in: A. C. Adronikof u.a., *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie. Conférences Saint-Serge, XXVIII^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 30 Juin–3 Juillet 1981* (BEL.S 27), Roma 1982, 241–260, andererseits der Synthese von Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche (Liturgica Oenipontana 2)*, hg. v. Reinhard Meßner/Wolfgang G. Schöpf, mit einem Beitrag von Clemens Leonhard, Münster 2003, 136–173; von der dort zitierten Literatur sei vor allem Sebastia Janaras, *La Settimana Santa nell'antica liturgia di Gerusalemme*, in: Antonius Georgius Kollampampil (Hg.), *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus Historicus*

3.2 Die mimetische Grundstruktur und die Grenzen der Mimesis

Die mimetische Grundstruktur

Die terminologisch als Mimesis charakterisierte Tendenz zur Nachahmung ist ein Schlüssel zur Entfaltung der Feiern im Rhythmus der Zeit; die Ebenen der Mimesis reichen dabei von Zeit und Ort über bestimmte liturgische Handlungen bis hin zu deren Requisiten.

Kern der liturgischen Disposition des Osterfestkreises ist eine historisierende und harmonisierte Chronologie der Passionsevangelien,⁷³ deren archimedischen Punkt neben dem Ostersonntag als Datum der Auferstehung das synoptische Verständnis des Abendmahls und damit des Gründonnerstags als „Donnerstag des alten Pascha“ darstellt;⁷⁴ über die chronologische Notiz von Joh 12,1, welche die Salbung in Betanien „sechs Tage vor dem Pascha“ berichtet,⁷⁵ lässt sich der von Joh 12,12 auf den Folgetag datierte Einzug nach Jerusalem auf den Sonntag vor Ostern, den „Tag der Palmen“ fixieren, dessen Tagesevangelium freilich Mt 20,29–21,17 entnommen ist.⁷⁶ Logischerweise müssen die chronologisch anschließenden Reden von Mt 24f. an die Jünger auf dem Ölberg (vgl. Mt 24,3) dazwischen ihren Platz finden; vielleicht unter Rückgriff auf eine alte Tradition setzt die Jerusalemer Liturgie sie auf den Dienstag der Karwoche an – nach Egeria „spät in der Nacht“, nach dem Armenischen Lektionar dagegen zur 10. Stunde, also zum

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 (BEL.S 93), Roma 1997, 19–50, hervorgehoben. Vieles gälte analog vom Weihnachtsfestkreis, der zwar keine Vorbereitungs- und mehrwöchige Festzeit sowie zunächst keine Verbindung mit den Initiationsfeiern aufweist, aber genauso wie Ostern eine gegliederte Kernfeier mit Vigil, Feiertag, Oktav und Folgefesten hat.

73 Zur eigenwilligen literarischen Entfaltung der Passionswoche in Didasc. 21 (CSCO 407 = CSCO.S 179, 206–208; 211–214/CSCO 408 = CSCO.S 180, 189–191; 196–198) und ihren Implikationen für die syrische Liturgiegeschichte vgl. zuletzt Gerard A.M. Rouwhorst, *The Celebration of Holy Week in Early Syriac-Speaking Churches*, in: Groen/Hawkes-Teeple/Alexopoulos (Hg.), *Inquiries* (s.o. Anm. 67), 65–80.

74 Armenisches Lektionar § 38 (PO 36/2 = 168, 264 [126]), mit Zitat von Lk 22,15. Egeria kennt bereits prinzipiell denselben liturgischen Kalender, lässt aber keine Reflexion über die zugrunde legende Harmonisierung der neutestamentlichen Chronologien erkennen, wie auch aus den späteren liturgischen Quellen die Bezeichnung wieder verschwindet.

75 Der am Samstag vor Palmsonntag im Lazarium in Betanien mit dem Evangelium Joh 11,55–12,11 gefeierte, später sogenannte Lazarussamstag, ist nach dem Armenischen Lektionar § 33 (PO 36/2 = 168, 254 [116]) „der 6. Tag vor dem Pascha des Gesetzes“.

76 Armenisches Lektionar § 34 (PO 36/2 = 168, 256 [118]–258 [120]).

gewohnten Zeitpunkt der Stationsgottesdienste an Fasttagen.⁷⁷ Die johanneischen Abschiedsreden werden entsprechend der Chronologie des Evangeliums in der Vigil von Donnerstag auf Freitag zusammenhängend gelesen.⁷⁸ Klar von den biblischen Vorgaben bestimmt ist selbstverständlich auch das Leseprogramm am Abend des Ostersonntags und seines Achten Tags (Joh 20,19–25 und 26–31),⁷⁹ der Zeitansatz des Pfingstfests am 50. Tag (Apg 2,1–21)⁸⁰ und die – erst in einem zweiten Schritt zwischen der Reise der Egeria (381–383) und der Kodifikation der dem Armenischen Lektionar zugrundeliegenden Tradition (417–439) erfolgte – Verselbständigung des Himmelfahrtsgedächtnisses am 40. Tag (Apg 1,1–14).⁸¹

Rückgrat des Lektionars sind also prinzipiell „passend zu Zeit und Ort“ angeordnete Evangelienlesungen, die vom Lazarus-Samstag über den Einzug nach Jerusalem, die Jüngerbelehrung, Abendmahl, Verrat, Passion, Kreuzigung und Grablegung bis zum Auferstehungsevangelium des Ostersonntags und der anschließenden Daten laufen; die übrigen Schrifttexte werden entweder typologisch darauf hingebordnet oder nach anderen theologischen Kriterien ausgewählt. Das Lektionar selbst zeigt dabei – häufig im Rückgriff auf biblische Intertexte der Evangelien oder als liturgischer Niederschlag von älterer patristischer Wirkungsgeschichte biblischer Texte – eine viel differenziertere Hermeneutik, als es die Wahrnehmung der Egeria erkennen lässt, die im Bericht über den großen Wortgottesdienst am Karfreitag meint, die Lesungen und Gesänge seien ausgewählt, „um dem ganzen Volk sowohl anhand der Evangelien als auch der Schriften der Apostel zu zeigen, dass alles,

77 Pereg. 33 (FC 20, 262; zur mimetischen Inszenierung dieser Verkündigung s.u. Anm. 89); Armenisches Lektionar § 36 (PO 36/2 = 168, 260 [122]–262 [124]). Zur alten Lokaltadtition der Jüngerbelehrung in der Höhle, über welcher die konstantinische Eleonakirche errichtet wurde, vgl. Georg Röwekamp, Einleitung, in: FC 20, Freiburg 1995, 9–115, 63f., sowie Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, 143–156. Zur späteren durch Ms. Paris, BN georg. 3, dokumentierten Zeit verliert der Gottesdienst auch noch die Verbindung mit dem Ort, welche er nach den Mss. von Kala und Sinai georg. 37 noch hat: Georgisches Lektionar § 611–615 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 108f./CSCO 189 = CSCO.I 10, 87f.), ebenso wieder im Typikon der Anastasis aus dem Jahr 1122, Ms. H. Stauros 48 (Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2, 60 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς).

78 Armenisches Lektionar § 39ter (PO 36/2 = 168, 272 [134]); Pereg. 35, 3 (FC 20, 266) will wissen, dass „der Herr an ebendiesem Tag in ebendieser Höhle, die in dieser Kirche ist, mit jenen Stellen aus dem Evangelium (sc. den Abschiedsreden) ... zu den Jüngern gesprochen hat“.

79 Pereg. 39, 5; 40, 2 (FC 20, 282; 284); Armenisches Lektionar § 45bis; 52bis (PO 36/2 = 168, 312 [174]; 324 [186]).

80 Pereg. 43, 2f. (FC 20, 286); Armenisches Lektionar § 58 (PO 36/2 = 168, 340 [202]).

81 Armenisches Lektionar § 57 (PO 36/2 = 168, 338 [200]).

wovon die Propheten gesagt haben, dass es beim Leiden des Herrn geschehen werde, tatsächlich geschehen sei. So wird das Volk diese drei Stunden lang belehrt, dass nichts geschehen ist, was nicht vorausgesagt, und nichts gesagt, was nicht ganz erfüllt worden ist.“⁸² Tatsächlich weitet die Intertextualität die theologischen Perspektiven, bricht die bloße Historisierung auf und stellt das neutestamentliche Geschehen in einen gesamtbiblischen Rahmen und in einen universalen Zusammenhang bis hin zur Parusie.⁸³ Besonders hervorzuheben ist im Gefüge der Wortgottesdienste auch der Vollzug von Psalmen mit ihren Antiphonen, die häufig nicht nur eine Deutung des neutestamentlichen Geschehens geben, sondern auch die Identifikation der Beter mit Christus und damit eine existentielle Aneignung ermöglichen.

Manche Texte sind stereotyp über Stichwörter mit bestimmten Stationsorten verbunden:⁸⁴ etwa St. Stephan regelmäßig mit Ps 5 mit V. 13b als Antiphon sowie dem Halleluja-Psaln 20 (21)⁸⁵ oder der Ölberg wiederholt mit Ps 98 (99) mit V. 9 als Antiphon und dem Halleluja-Psaln 14 (15)⁸⁶; aufgrund theologischer Assoziationen ausgewählt sind auch die Auferstehungstexte der Feiern im Lazarium⁸⁷ – womit der

82 Pereg. 37, 6 (FC 20, 274–276). Gerade die Lesungen und Psalmen des Karfreitags, aber auch seiner Vigil sind keineswegs bloß vom Verheißungs-Erfüllungs-Schema bestimmt und verleihen dem in Zeit- und Ortsansatz hochmimetischen Karfreitagsgottesdienst (6.–9. Stunde auf Golgota) beachtliche hermeneutische Tiefe. Exemplarische Beobachtungen zur Hermeneutik des Jerusalemer Lektionars bieten Balthasar Fischer, *Das älteste armenische Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im Jerusalem des beginnenden 5. Jahrhunderts*, in: Conc (D) 11 (1975), 93–96, und Charles Renoux, *La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem*, in: Claude Mondésert (Hg.), *Le monde grec ancien et la Bible (BiToTe 1)*, Paris 1984, 399–420.

83 Besonders umfassend ist das Leseprogramm von Karfreitag und Paschavigil; zur Interpretation des Leseprogramms des Ostersonntags s.u. S. 306.

84 Die zahlreichen mitunter recht unmittelbaren Assoziationen zwischen Stationsorten und liturgischen Texten, wie sie die Leseordnung des Armenischen Lektionars ab dem ersten Formular § 1 prägen (PO 36/2 = 168, 210 [72]: Gottesdienst am Vorabend von Epiphanie am „Hirten [-Ort]“ mit Ps 22 [23] und der Antiphon V. 1: „Der Herr ist mein Hirt“), können hier nicht weiter verfolgt werden.

85 Armenisches Lektionar § 3; 47; 77 (PO 36/2 = 168, 216 [78]: 2. Tag der Epiphanie-oktav; 314 [176]: Di der Osteroktav; 368 [230]–370 [232]: Stephanus-Fest); Stichworte: ἐστεφάνωσας (Ps 5,13)/στέφανος (Ps 20 [21] 4); Hesychius, Hom. 9, 3 In S. Stephanum (SHG 59/1, 330) bestätigt den regelmäßigen Gesang von Ps 5,13.

86 Armenisches Lektionar § 6; 49 (PO 36/2 = 168, 218 [80]: 5. Tag der Epiphanie-oktav; 318 [180]: Do der Osteroktav); Stichworte: „heiliger Berg“; andere, stärker mimetisch geprägte Gottesdienste am Ölberg (Palmsonntag, Dienstag und Donnerstag der Hohen Woche, Himmelfahrt und Pfingsten) haben eigene Psalmen.

87 Armenisches Lektionar § 7; 33 (PO 36/2 = 168, 220 [82]; 254 [116]–256 [118]: 6. Tag der Epiphanie-oktav und [Lazarus-] Samstag): Ps 29 (30) 4; 1 Thess 4,13–18; Halleluja-Ps

mimetische Anknüpfungspunkt die im strikten Sinne mimetische Hermeneutik freilich auch schon transzendiert.⁸⁸

Die Grenzen der Mimesis

Angesichts der konstitutiven Bedeutung der mimetischen Funktion von Orten und Zeiten, Rollen (vor allem des Bischofs)⁸⁹ und dramatischen Vollzügen für die Feiern im Rhythmus der Zeit sind auch die Grenzen der Mimesis nicht zu übersehen. So sind die charakteristischen Sonderfeiern des Kirchenjahres mit ihren zur Bibel „passenden“ Zeiten und Orten grundsätzlich in ein größeres Ganzes von liturgischen Feiern, Zeiten und Orten eingebunden. Einheit stiftet in diesem Sinne⁹⁰ vor allem das mit wenigen Ausnahmen (nämlich vom Abend des Gründonnerstags bis zum frühen Nachmittag des Karfreitags) selbstverständlich beibehaltene Gerüst der üblichen Tagzeitenliturgie und Stationsgottesdienste – ein Umstand, der von Egeria nicht nur am Palmsonntag wiederholt betont wird, sondern auch am Gründonnerstagmorgen und am Karfreitagnachmittag sowie am Karsamstag, weiters

29 (30) (wie in der Osternacht); nur die Evangelienperikopen differieren. Nicht selten äußert sich Lokalkolorit und Selbstbewusstsein der Kirche von Jerusalem auch in der Verwendung von Jerusalem-Texten wie z.B. der für die Osternacht im Liturgievergleich untypischen Lesung von Jes 60, deren V. 1 nach LXX Jerusalem anredet, Ps 64 (65) 2 als Psalm der Eucharistiefeier der Paschavil und des Ostertages sowie Ps 147 als Halleluja-Psalms der Tagesmesse (Armenisches Lektionar § 44bis. ter; 45 [PO 36/2 = 168, 300 [162]–302 [164]; 308 [170]; 310 [172]).

88 Nur mittelbar mimetisch sind die von den Stationsorten geprägten Formulare der Gottesdienste in den Oktaven der höchsten Feste, gänzlich a-mimetisch die Leseprogramme der Vigilien an Ostern und Epiphanie, die zudem mit Gen 1–3, Ex 14f. und Dan 3 signifikante Gemeinsamkeiten aufweisen; vgl. Armenisches Lektionar 1 (PO 36/2 = 168, 210 [72]–214 [76]) und 44bis (ebd. 298 [160]–306 [168]).

89 Auf mimetische Weise repräsentiert der Bischof Christus nicht nur in der Palmprozession, in der er „auf jene Weise geleitet wird, wie damals der Herr geleitet wurde“ – zu Pereg. 31, 3 (FC 20, 260) vgl. jetzt Mark M. Morozowich, *Historicism and Egeria: Implications of In eo typo*, in: EO 27 (2010), 169–182 –, sondern auch z.B. in der Jüngerbelehrung am Dienstag der Hohen Woche, in der nach Pereg. 33, 2 (FC 20, 262) „der Bischof selbst stehend die Worte des Herrn liest“, sowie vermutlich in der Getsemani-Szene, die von Egeria, Pereg. 36, 1 (FC 20, 268; der Hinweis auf die „ecclesia elegans“ bleibt schwierig) mit Lk 22,41 gedeutet wird; zur Sonntagsvigil s.o. Anm. 47.

90 Cyr. H., Catech. 16, 4 (210 Rupp) ruft den Hörern gerade angesichts der Differenzierung des Stationssystems die Einheit der verschiedenen Aspekte des im Glaubensbekenntnis entfaltenen und in der Liturgie gefeierten Heilsgeschehens in Erinnerung: ἀμέριστος γὰρ ἐστὶν ἡ εὐσέβεια.

auch zu Pfingsten, aber auch an Epiphanie (und somit zu allen Zeiten mit besonders hohem mimetischem Potential).⁹¹

Da die meisten Feiern prinzipiell an den entsprechenden biblischen Stätten angesetzt sind, ist es umso auffälliger, wenn verschiedene Gottesdienste bewusst nicht-mimetisch lokalisiert werden: Dem zeitlichen Gerüst der regelmäßigen Feiern entspricht auf der Ebene des Ortes die Hauptkirche als fundamentaler Versammlungsraum, in den die Gemeinde auch an den Tagen der Hohen Woche immer wieder zurückkehrt (und wo auch etwa die erste Eucharistiefeier am Gründonnerstag oder die Osternachtfeier stattfindet⁹²); dazu kommen bewusst amimetisch gewählte Orte, die offenbar theologische Assoziationen wecken wollen, wie z. B. die zweite Eucharistiefeier des Gründonnerstags hinter dem Kreuz.⁹³ Auch verzichtet man darauf, die Einzugsprozession am Palmsonntag wie in Mt 21,12 zum Tempel zu führen, und geht stattdessen zur sonntäglichen Vesper in die Anastasis (oder wird darin eine substitutionstheoretische Deutung der Kirche als Tempel vorausgesetzt?).⁹⁴

In der Leseordnung fallen Elemente einer kanonischen Rezeption selbst an den mimetisch exponiertesten Tagen auf (wie z. B. vollständige Lesung aller synoptischen Passionsevangelien sowie der Abschiedsreden am Gründonnerstag und Karfreitag); komplexer sind Leseprogramme der Quadragesima und Pentekoste mit ihren Bahnlesungen,⁹⁵ aber auch die Stationsgottesdienste am Anfang der Hohen Woche, die vielleicht ein katechetisches Kurzprogramm (womöglich für Pilger?) bieten wollen.

91 Pereg. 25, 11; 30, 1. 2. 3; 31, 4; 35, 1; 37, 8; 38, 1; 43, 1. 2 (FC 20, 240; 256–260; 264; 276; 278; 286).

92 Pereg. 35, 1; 38 (FC 20, 264; 278); Armenisches Lektionar § 38; 44bis (PO 36/2 = 168, 264 [126]; 296 [158]–308 [170]). Es ist zu vermuten, dass diese nicht-mimetischen Eucharistiefeiern nicht nur sachlich, sondern auch historisch ursprünglicher sind als die jeweils anschließenden mimetischen Gottesdienste.

93 Pereg. 35, 2 (FC 20, 266: „post Crucem“); Armenisches Lektionar § 39 (PO 36/2 = 168, 268 [130]: „vor dem hl. Kreuz/Golgota“); der Ort ist im erhaltenen Baubestand nicht genau zu lokalisieren. Diese in jeder Hinsicht besondere Eucharistiefeier kann auf einen eigenen Wortgottesdienst verzichten – ein Beispiel, das später auch im Westen imitiert wurde; vgl. Auf der Maur, Feiern (s.o. Anm. 28), 105 zur altrömischen Liturgie. Das Georgische Lektionar kennt nur mehr eine Eucharistiefeier; dafür ist dem Gründonnerstag die Büsseraussöhnung und die Fußwaschung zugewachsen (s.u. Anm. 102 und 110). Frédérique Poulet, Le jeudi saint dans le *Journal d'Égérie*. Une unique célébration eucharistique au Martyrium et à la Croix, in: MD 267 (2011), 29–48, sieht auch bei Egeria nur eine Eucharistiefeier in zwei Phasen bezeugt.

94 Pereg. 31, 4 (FC 20, 260); zur viel späteren Entwicklung s.u. Anm. 118.

95 Vgl. Anm. 63.

Neben der Verlesung synoptischer Parallelen stellen immer wieder Rückgriffe und Überlappungen von Perikopen den Zusammenhang verschiedener Feiern her; prominentestes Beispiel ist die Anknüpfung des Auferstehungsevangeliums sowohl der zweiten Eucharistiefeyer der Paschavigil in der Anastasis als auch der Tagesmesse am Oster-sonntag an die Grablegung.⁹⁶

Bemerkenswert ist neben dem vielschichtigen Leseprogramm des Ostersonntags (der abgesehen von [Grablegungs- und] Auferstehungsevangelium mit seiner Lesung des Anfangs der Apostelgeschichte nicht nur den Beginn der entsprechenden Bahnlesung in der Osteroktav darstellt, sondern auch einen Bezug zur Himmelfahrt aufweist und mit der mimetisch ausgewählten Perikope Joh 20,19–25 am Abend zudem die johanneische Version der Geistsendung liest⁹⁷ und somit das gesamte Ostergeschehen umfasst) vor allem, dass sich das Himmelfahrtsgedächtnis innerhalb der Pentekoste erst sukzessive verselbständigt hat: Während die Himmelfahrt bei Egeria noch am Nachmittag des 50. Tages nach Ostern am Ölberg gefeiert wird, ist ihr im Armenischen Lektionar ein eigenes Fest am 40. Tag gewidmet.⁹⁸

Konstitutiv für die liturgische Erfahrung der Gemeinde ist neben der Deutung durch biblische Intertexte, der Aneignung durch Psalmen und der Aktualisierung durch Predigten, Gebete und Gesänge mit ihren dialogischen Elementen auch die Feier der Sakramente als grundlegendes Medium der Anamnese:⁹⁹ Zunächst gehört die Feier der Eucharistie zum Kern der Osterfeier; sie markiert das Brechen des Fastens und ist das fundamentale Zeichen des Umschwungs der Paschafeier zur Freudenphase.¹⁰⁰ In reichskirchlicher Zeit setzt sich zudem die Ver-

96 Armenisches Lektionar § 44ter; 45 (PO 36/2 = 168, 310 [172]; 312 [174]; nur Ms. Jerusalem armen. 121).

97 Armenisches Lektionar 45; 45bis (PO 36/2, 310 [172]–312 [174]).

98 S.o. Anm. 81. Die Abwanderung des bei Egeria, Pereg. 43, 5 (FC 20, 288) bezeugten Himmelfahrtsgedächtnisses am Nachmittag des Pfingsttages am Ölberg führt zu der Verlegenheitslösung, dass nach dem Armenischen Lektionar § 58bis (PO 36/2 = 168, 340 [202]–342 [204]) an dieser Stelle zwar nach wie vor ein Gottesdienst stattfindet, der allerdings (mit Ausnahme des Evangeliums) das Leseprogramm des Vormittags wiederholt.

99 Zuletzt vgl. z.B. Wenrich Slenczka, Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts (AKG 78), Berlin 2000, zu Cyrill/Johannes von Jerusalem 75–143; unter dem Aspekt der Heiligkeit siehe auch Dihle, Heilig (s.o. Anm. 53), 57f. Nicht von ungefähr ist das für die eucharistischen Liturgien so zentrale „Sancta sanctis“ erstmals bei Cyrill/Johannes, Myst. 5, 19 (FC 7, 160–162 Röwekamp/Piédaguel) bezeugt.

100 S.o. Anm. 18 und 20f.

knüpfung der Initiation mit der Osterfeier durch und bringt damit eine paschale Tauftheologie zum Ausdruck;¹⁰¹ in sachlicher und historischer Analogie zu dieser „poenitentia prima“ findet auch die Rekonziliation im kanonischen Bußverfahren („poenitentia secunda“) in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Osterfeier – für Jerusalem erstmals durch das Georgische Lektionar für Gründonnerstag belegt – statt.¹⁰²

3.3 Tendenzen der diachronen Entwicklung

Schon die Unterschiede der verschiedenen Handschriften des Armenischen Lektionars lassen möglicherweise kleinere Entwicklungsschritte erkennen; ein sachlich und historisch wesentlich weiter entfaltetes Stadium dokumentiert das (ebenfalls problematischer Weise so genannte) Georgische Lektionar mit seinen unterschiedlichen Rezensionen.¹⁰³

Auf verschiedenen Ebenen macht sich eine deutliche Tendenz zur Partikularisierung der Mimesis bemerkbar:

Erstens ist im Lektionar nicht selten die Kürzung von Lesungen zu beobachten: So stellt schon Codex Paris, BN armen. 44, der vermutlich eine etwas spätere griechische Rezension wiedergibt als die beiden anderen armenischen Handschriften, durch die Einschränkung von Kontexten und die Beseitigung von Überlappungen eine präzisere Zuordnung und historisierend fortlaufende Abfolge der Evangelienperikopen vom Palmsonntag über die Vorbereitung des Verrats am Mittwoch, die Abendmahlsfeiern am Donnerstag, die Abschiedsreden

101 Die ab dem Ende des 4. Jahrhunderts fast überall genauso wie für Cyrill, Catech. 17, 20; 18, 32f. (276; 334–336 Rupp); vgl. auch 4, 3 (92 Reischl) und Egeria, Pereg. 38, 1; 45–47 (FC 20, 278; 294–304) selbstverständliche Verbindung der Initiation mit der Osterfeier ist ursprünglich keineswegs universal bezeugt; ihre Verbreitung ging mit der Durchsetzung von Röm 6 als leitendem Paradigma der Tauftheologie einher: Paul F. Bradshaw, „Diem baptismo sollempniorem“: Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: Ephrem Carr u.a. (Hg.), ΕΥΛΟΓΗΜΑ. FS Robert F. Taft (StAns 110 = ALit 17), Roma 1993, 41–51 [Nachdruck in: Maxwell E. Johnson (Hg.), Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation, Collegeville 1995, 137–147].

102 Georgisches Lektionar § 626–631 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 112/CSCO 189 = CSCO.I 10, 90); die Feier gehört in Jerusalem also nicht zum ältesten Stratum und ist auch später als anderswo belegt. Reinhard Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Ders./Reiner Kaczynski, Sakramentliche Feiern I/2 (GDK 7,2), Regensburg 1992, 9–240, nennt als Termine für die Büßeraussöhnung neben dem seit Ambrosius von Mailand und Innozenz I. von Rom breit bezeugten Gründonnerstag (zahlreiche Belege nach Index ebd. 359 s. v. „Gründonnerstag“) möglicherweise ursprünglich den Karfreitag für Spanien (133f.), den Karsamstag Nachmittags bei Maroniten und Westsyren (109f.) sowie bei den Ostsyren sogar die Paschavigil selbst (107f.).

103 Janeras, lectionnaires; Frøyshov, Witness (s.o. Anm. 67).

und die Passionsevangelien in der Nacht von Donnerstag auf Freitag sowie am Karfreitag selbst bis zum Evangelium des Ostersonntags her¹⁰⁴ (wobei – was gewissermaßen als Gegenprobe die Tendenz bestätigt – zu diesem Zweck vereinzelt auch Lesungen erweitert werden können, etwa am Karfreitagmorgen¹⁰⁵).

Zweitens ist im Laufe der Zeit eine zunehmende Erweiterung und Differenzierung des Stationssystems festzustellen: Signifikant ist der Ausbau des Wegs der Passion in der Nacht vom Gründonnerstag auf den Karfreitag, wo der Gang von Getsemani nach Golgota bald nach dem Zeugnis der Egeria (381–383) nicht nur sukzessive weitere Stationen erhält, an denen entsprechende Perikopen gelesen werden (Haus des Kaiaphas, Prätorium des Pilatus), sondern vermutlich auch seine Route ändert;¹⁰⁶ überhaupt gewinnt der Zion als Memorialort des Abendmahlsaaals zunehmende Bedeutung,¹⁰⁷ was in der Liturgie des

104 Armenisches Lektionar § 34; 37bis; 39; 39bis; 39ter; 40; 40bis; 42; 42bis; 43; 44ter (auch Ms. Erevan 985); 45 (detto) (PO 36/2 = 168, 258 [120]; 264 [126]–280 [142]; 286 [148]–290 [152]; 310 [172]; 312 [174]). Das Georgische Lektionar bestätigt in der Regel diese Kürzung der Evangelienperikopen, auch wenn es gleichzeitig eine Tendenz zu beträchtlichem Ausbau der Leseordnung aufweist.

105 Armenisches Lektionar § 41 (PO 36/2 = 168, 276 [138]): Mt 26,57–27,2 statt nur bis 26,75; § 41 (ebd. 278 [140]): Joh 18,28–19,16a statt nur bis 18,27; § 42bis (ebd. 280 [142]): Lk 23,24–31 statt Joh 18,28–19,16 – dafür am Karfreitagnachmittag Kürzung der Passionslesung nach Lk, die in Paris, BN armen. 44 § 43 (ebd. 290 [152]) mit dem Anschluss Lk 23,32 statt mit Lk 22,66 einsetzt.

106 Zum Armenischen Lektionar § 41f. (PO 36/2 = 168, 276 [138]–280 [124]) und Georgischen Lektionar § 654–664 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 118–121/CSCO 189 = CSCO.I 10, 94–97) sowie dem Typikon der Anastasis (Ανάλεκτα ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας 2, 126–137) vgl. z.B. Janeras, settimana (s.o. Anm. 72), 35, sowie Ders., Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices (StAns 99 = ALit 12), Roma 1988, 51–109, zu den entsprechenden Stationen Max Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (OLB 4,2), Göttingen 2007, 590–592; 611f.; 656–661. Der Zirkel zwischen Etablierung einer Lokaltradition, liturgischem Gedenken und architektonischem Ausbau kann hier nicht weiter diskutiert werden. Pereg. 36, 3 (FC 20, 268–270) macht keine Angaben, durch welches Tor man von Getsemani zum Kreuz geht; der kürzeste Weg führt durch das heutige Löwentor. Die Lokalisation der ab dem Armenischen Lektionar bezeugten Stationen führt dagegen südlich um den Tempelberg und über den Hang des Südwesthügels („Zion“).

107 Klaus Bieberstein, Die Hagia Sion in Jerusalem. Zur Entwicklung ihrer Traditionen im Spiegel der Pilgerberichte, in: Ernst Dassmann/Josef Engemann (Hg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.–28. September 1991 (SAC 52 = JAC.E 20), Münster 1995, 1, 543–551, freilich mit problematischer Datierung der Egeria (ebd. 548) mit ihren eindeutigen Hinweisen auf den am Abend des Ostertages und seiner Oktav sowie am Morgen und Abend des Pfingsttages klar mimetisch – auch wenn das nicht ausdrücklich betont wird, passend zu Zeit und Ort – benutzten Kirchenbau in Pereg. 39, 5; 40, 2; 43, 2f. 8f. (FC 20, 282, 6f. 25f.; 286–292;

Gründonnerstags bis zu der vom Armenischen Lektionar dokumentierten Zeit (417–439) zur Ausbildung einer zusätzlichen, nunmehr dritten Eucharistiefeier führt.¹⁰⁸

Drittens bringt die Entwicklung der Liturgie eine Isolation nicht nur von Orten, sondern auch von Zeiten mit sich; prominentestes Beispiel ist die Verselbständigung des 40. Tags gegenüber dem 50. Tag der Pentekoste als Himmelfahrtsfest.¹⁰⁹

Viertens ist eine Anreicherung ursprünglich elementarer Feiern mit weiteren mimetischen Handlungen zu beobachten: Dazu gehört etwa die Fußwaschung am Gründonnerstag¹¹⁰ oder die Waschung und das Begräbnis des Kreuzes am Karfreitag¹¹¹ – beides Feierelemente, welche auch in anderen Riten Karriere machen sollten.

weitere Hinweise in der Einleitung ebd. 59–62). Nicht-mimetische Gottesdienste am Zion finden schon bei Egeria in den Oktaven von Epiphanie und Ostern (Pereg. 25, 11; 39, 2 [ebd. 240; 280]), am letzten Freitag der Quadragesima (Pereg. 29, 2f. [ebd. 252–254]) und an den Wochenfastagen (Pereg. 27, 5f.; 41; 44, 3 [ebd. 246–248; 284; 294]) statt.

108 Armenisches Lektionar § 39bis (PO 36/2 = 168, 268 [130]); die Feier ist später wieder abgekommen (vgl. Anm. 93).

109 S.o. Anm. 98. Der durch das Georgische Lektionar dokumentierte Festkalender erfährt auch jenseits des Sanctuales Erweiterungen, die hier nicht weiterverfolgt werden können: etwa durch die Rezeption des Weihnachtsfestes mit seiner Oktav einschließlich des (sekundär eingetragenen) Gedächtnisses der Beschneidung Christi (§ 2–65 [CSCO 188 = CSCO.I 9, 1–13/CSCO 189 = CSCO.I 10, 9–17]), aber auch der Verkündigung an Maria (§ 267–276 [ebd. 43f./40f.]) oder der Verklärung (§ 1126 [CSCO 204 = CSCO.I 13, 27f./CSCO 205 = CSCO.I 14, 25]).

110 Georgisches Lektionar § 640f. (CSCO 188 = CSCO.I 9, 115/CSCO 189 = CSCO.I 10, 92); nach Pier Franco Beatrice, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (BEL.S 28), Roma 1983, 197–204, vgl. André Lossky, *La cérémonie du lavement des pieds: un essai d'étude comparée*, in: Robert F. Taft/Gabriele Winkler (Hg.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948)*. Acts of the International Congress. Rome, 25–29 September 1998 (OCA 265), Roma 2001, 809–832. Der älteste Beleg und eine – sonst nicht bezeugte – Lokalisierung des Ritus am Zion findet sich vielleicht schon kurz nach der Redaktion der Vorlage des Armenischen Lektionars in Hom. 5 des Hesychius zu Ijob (PO 42/1 = 190, 150 Renoux), auch wenn nicht mit unmissverständlicher Deutlichkeit die gegenwärtige Praxis hinter dem historischen Ereignis angesprochen wird: „Einmal/einst (ἑνὴν/ἑσάκις) gibst du (sc. Zion) das Lavoir und bietest das Fußhandtuch“.

Nicht alle Zuwächse sind freilich mimetisch: Die am Vormittag des Gründonnerstags vollzogene Büsserrekonziliation ist vielmehr als Ausdifferenzierung der im engeren Sinne sakramentalen Aneignung der soteriologischen Dimension von Ostern zu verstehen; s.o. Anm. 102.

111 Zum erstmals ebenfalls im Georgischen Lektionar § 703 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 132/CSCO 189 = CSCO.I 10, 105f.) bezeugten Ritus vgl. Janeras, *Vendredi-Saint* (s.o. Anm. 106), 389–395.

Zusätzlich zu diesen manifesten liturgischen Entwicklungen ist eine Tendenz zur Konzentration auf die spektakulären Elemente der Sonderfeiern und ihrer Requisiten festzustellen; so heißt etwa der von Egeria noch als „Herrentag, mit dem man in die Osterwoche eintritt“, beschriebene Palmsonntag¹¹² ab dem Armenischen Lektionar „Tag der Palmen“,¹¹³ und nach dem Zeugnis des Georgischen Lektionars liegt schon ab der Vesper des Vorabends eine Palme auf dem Altar¹¹⁴ – eine Entwicklung, welche die populäre Wahrnehmung wohl noch wesentlich stärker prägte, als aus den liturgischen Quellen ersichtlich wird.¹¹⁵

Überhaupt manifestiert sich deutlich eine zunehmende Materialisierung der Frömmigkeit:¹¹⁶ So tritt im mittelalterlichen Typikon der Anastasis aus dem Jahr 1122 zu den Palmen und Zweigen beim Einzugsgedächtnis ein Ölbaum, der am Ende der Feier vom Volk geplündert wird,¹¹⁷ in dieser späten Quelle führt im Übrigen auch die Einzugsprozession zunächst ins „Allerheiligste“, also in wörtlicher Mimesis von Mt 21,12 auf den Tempelberg.¹¹⁸

112 Pereg. 30, 1 (FC 20, 256).

113 Armenisches Lektionar § 34 (PO 36/2 = 168, 256 [118]); in Ms. Erevan 985 und im syropalästinischen Lektionar § 58 (StSin 6, 78/CXXXV Smith Lewis) prägt der charakteristische Ruf *εὐλογημένος* ... von Ps 117 (118) 26 zit. Mt 21,9 parr den Namen des Tages.

114 Georgisches Lektionar § 576 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 100/CSCO 189 = CSCO.I 10, 81), nur Ms. Paris, BN georg. 3; zur auch sonst bezeugten Palmensegnung vgl. den Apparat (ebd. 100f./81f.).

115 Die hohe Bedeutung der Reliquienverehrung, die sich auch am Karfreitag keineswegs auf die Passionsreliquien beschränkte, wird schon aus Pereg. 37, 1–3 (FC 20, 270–274) deutlich und kann hier nicht weiter verfolgt werden.

116 Hypermimetische Bräuche entstehen schon früh etwa auch an Epiphanie, wo bereits Epiph., haer. 51, 30, 1–3 (GCS 2, 301 Holl) u.a. für das geographische Umfeld von Jerusalem (Gerasa) Weinwunder berichtet oder der Anonymus Placentinus § 11 (CChr.SL 175, 135, 5–7/161 Geyer) eine wundersame Ritualisierung des nach der Etablierung von Weihnachten für Epiphanie konstitutiven Ps 113 (114) erlebt haben will: „Das Meer sah es und floh, der Jordan wandte sich rückwärts“; vgl. Georgisches Lektionar § 83; 93; 106; 113 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 15; 17; 21f./CSCO 189 = CSCO.I 10, 19; 21; 23; 25).

117 *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* 2, 17, 11; 21, 12f.; zu diesem nicht befriedigend zu erklärenden Symbol (Christi? *κατὰ μίμησιν τῆς σταυρώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν*) vgl. Hermann J. Gräf, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (VMStA 5), Kaldenkirchen 1959, 5–7.

118 *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* 2, 19.

4 Ergebnis

Das ursprüngliche Gerüst der regelmäßigen Feiern im Rhythmus von Tag und Woche ist selbst in Jerusalem nur sehr eingeschränkt mimetisch geprägt; es bleibt auch der Rahmen, in welchen jene Sonderfeiern mit hohem mimetischem Anteil eingefügt werden, deren größter Teil im Zuge der Entfaltung der Festkreise des liturgischen Jahres unter dem Einfluss der Pilgerspiritualität im Jerusalem der Spätantike entstehen. Doppelungen im etablierten Feierprogramm markieren die Wachstumsfugen dieser Entwicklung; zugleich lassen sich bewusst a-mimetische Elemente beobachten. Nicht nur die sakramentlichen Feiern, auch die Leseordnung sprengt eine historisierend-mimetische Hermeneutik der Liturgie und stellt Bezüge sowohl innerhalb der ganzen Bibel als auch zwischen verschiedenen Feiern des liturgischen Jahres her. Die Stationsgottesdienste der Oktaven sind nur mehr teilweise und mittelbar von Lokaltraditionen bestimmt; die Vigilien der höchsten Feste (Pascha und Epiphanie) – mit Ausnahme der Evangelienperikopen – sowie die großen Festperioden (Quadragesima und Pentekoste) – mit Ausnahme der Festtage Pfingsten und später auch Himmelfahrt – sind in ihrem Leseprogramm gänzlich a-mimetisch, ganz zu schweigen von den nicht-geprägten Zeiten, deren Leseprogramm im hier untersuchten Zeitraum noch überhaupt nicht geregelt war.

Im Blick auf die Frage nach der „Heiligkeit der Zeit“ ist festzuhalten, dass es sich dabei nicht um eine ursprüngliche Kategorie der ältesten verfügbaren Quellen handelt, sondern dass diese Qualifikation erst im Rahmen der generellen Tendenz zur Sakralisierung christlicher Liturgie im 4. Jahrhundert auftritt. Die Vorstellung einer „Heiligkeit“ von Zeiten ist dabei deutlich später belegt und wesentlich schwieriger zu fassen als jene von Orten.¹¹⁹ Die Verschränkung der liturgischen Zeit mit heiligen Orten erscheint geradezu konstitutiv für die Entfaltung christlicher Festkreise (sodass mit der Rezeption dieser Feste in den

119 Ausgiebige Dokumentation bei P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 1990, Index 437 s. v. „holy places“; Robert L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven (1992) 21994, Index 350 s. v. „Holy Land“ und 353 s. v. „Places, holy“ (dass „sanctity of time“ als „ritual time“ im christlichen Festkalender etabliert gewesen sei, bevor in der von Pilgerspiritualität geprägten Stationsliturgie von Jerusalem „sanctification of space“ möglich geworden sei [ebd. 113], stellt freilich die hier entfaltete historische und sachliche Abfolge auf den Kopf: Es ist nicht ursprünglich so, dass in Jerusalem [heiliger] Ort würde, was anderswo schon zuvor [liturgische] Zeit war, sondern gerade umgekehrt), und Taylor, *Christians (s.o. Anm. 77)*, Index 378 s. v. „holiness of place; holy places“.

verschiedenen Liturgien des Ostens und Westens letztlich jede Feier der Herrenfeste einen gewissen Bezug zur Topographie Jerusalems und seiner Umgebung aufweist und somit nur relativ ortsunabhängig wird¹²⁰). Entscheidend sowohl für die Motivation der Palästina-Pilger der Spätantike im allgemeinen wie auch für den Impuls zur Ausprägung von Feiern im Rhythmus der Zeit ist die Begegnung mit dem biblischen Heilsgeschehen; sowohl in den von Egeria bezeugten „Wallfahrtsandachten“ als auch in der Liturgie der Festkreise ist das wichtigste Medium dafür die Schriftlesung. Daneben ist allerdings schon bald eine zunehmende Konkretisierung von Heiligkeit in dinglichen Symbolen nicht nur im Vollzug sakramentlicher Liturgie, sondern auch in mimetischen Feiern festzustellen.

Liturgie ist dabei freilich immer ein differenziertes Kommunikationsgeschehen; ihre Elemente stellen ein komplexes Symbolsyntagma dar, zu dem erstens eine vielschichtige Leseordnung mit differenzierter Hermeneutik – historisierend, kanonisch, typologisch etc. – gehört, zweitens die sakramentlichen Feiern mit ihrer charakteristischen Verbindung non-verbaler und verbaler Elemente, drittens aber auch jene spezifisch mimetischen Vollzüge, welche die Feiern im Rhythmus der Zeit prägen: Liturgisches Gedächtnis (Anamnesis) geschieht im Wechselspiel von Mimesis und Durchbrechung der Mimesis, von synthetischen und zentrifugalen Tendenzen auf den verschiedenen Ebenen der Symbolik.

In der Geschichte der Liturgie, vor allem aber auch, wenn man den Blick über deren Kern hinauslenkt, ist eine Dynamik zur Partikularisierung und Materialisierung nicht zu übersehen: Die Ausdifferenzierung sowohl des Stationssystems als auch des Festkalenders bei gleichzeitiger Kürzung wichtiger Perikopen akzentuiert ein zunehmend punktuell Gedächtnis isolierter Ereignisse; zugleich treten materielle Elemente liturgischer Symbolik in den Vordergrund des Interesses.

Im Mittelalter zeigt sich das Phänomen der „Heiligkeit“ dann einerseits im Gebrauch und Missbrauch geweihter Dinge, die immer stärker aus dem liturgischen Zusammenhang gelöst werden;¹²¹ dass

120 Die Bedeutung Jerusalems für das Phänomen der Stationsliturgie als solcher und ihrer konkreten topographischen Ausprägung darf zwar nicht überbewertet werden, ist aber gerade in der Feier der zentralen Festzeiten nicht zu übersehen; zu Rom und Konstantinopel vgl. John F. Baldwin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228), Roma 1987, 147–149; 247f.; Bradshaw, *Influence* (s.o. Anm. 11).

121 Reiches Material bieten etwa das Standardwerk von Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg 1909 [Nachdrucke: Graz 1960; Bonn 2006] oder die einschlägigen Lemmata im HWDA; auch im Palästina der Spätantike ist diese Tendenz zu beobachten, wenn etwa beim anonymen Pilger aus Piacenza (2. Hälfte

derartige volksfromme Praktiken kein Proprium des westlichen Mittelalters waren, beweist aber etwa der erwähnte Umgang mit dem Ölbaum der Palmprozession im Typikon der Anastasis. Andererseits werden die Feste im Lauf der Jahrhunderte derart inflationär, dass auch die damit verbundene Auffassung von „Heiligkeit“ der Zeit in Gefahr gerät, regelrecht desemantisiert zu werden. Die Mechanismen, Voraussetzungen und Konsequenzen des faktischen Bedeutungsverlustes der Liturgie im Mittelalter sprengen freilich den zeitlichen und sachlichen Rahmen dieses Beitrags, auch wenn die sekundären Medien der Vergegenwärtigung des ursprünglichen anamnetischen Inhalts der verschiedenen Feiern wiederum engstens mit Jerusalem und seinen *loca sancta* verbunden sind: Man denke nur an das kulturhistorisch überaus produktive Phänomen der mittelalterlichen Osterspiele mit ihrem Bezug zum „Heiligen Grab“¹²² oder die Devotionsform des zumindest für viele Katholikinnen und Katholiken noch heute mit der Karfreitagliturgie durchaus konkurrenzfähigen Kreuzwegs,¹²³ der seine sachlichen Wurzeln zwar in der Liturgie der Spätantike hat, allerdings schon bei seiner Entstehung im Spätmittelalter weniger auf die Gottesdienste der Hohen Woche als auf jene „heiligen Orte“ Bezug nimmt, an denen jene Feiern im Rhythmus der Zeit ihren Ursprung genommen haben.¹²⁴

6. Jahrhunderts) „benedictionem ferre“ zur Formulierung für die Mitnahme von (Berührungs-) Reliquien wird: Gerardus F. M. Vermeer, *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égerie et chez Antonin de Plaisance* (LCP 19), Nijmegen 1965, u.a. 67; 79. Dass ein Sprechakt sowohl seine Bezeichnung als auch Wesenselemente seiner Bedeutung auf das mit ihm verbundene Realsymbol überträgt, lässt sich seit ältester Zeit (z.B. Didache 9f., hier vor allem 9, 1. 5 [FC 1, 120–126 Schöllgen]) bei der Eucharistie genauso beobachten wie das sukzessive Zurücktreten der Bedeutung des ursprünglichen Sprechakts gegenüber dem – nunmehr nach diesem bezeichneten – dinglichen Symbol in der populären Wahrnehmung.

122 Vgl. zuletzt z.B. Jürgen Bärsch, *Quem queritis in sepulchro? Liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte der Feier von Ostern im Mittelalter*, in: BGBR 44 (2010), 25–45, und Andreas Odenthal, „*Surrexit dominus vere*“. Osterfeiern um das Heilige Grab als Ausdruck eines veränderten religiösen Empfindens im Mittelalter, in: ThQ 189 (2009), 46–65 [Nachdruck in: Ders., *Liturgie vom Frühen Mittelalter zum Zeitalter der Konfessionalisierung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 61), Tübingen 2011, 125–142].

123 Signifikant scheint neben dem statistischen Befund auch die jährliche mediale Rezeption des vom Papst am Karfreitag geleiteten Kreuzwegs im römischen Kolosseum.

124 Ältere Literatur bei A. Hollaardt, Art. „Kruisweg“, in: LitWo 2, Roermond 1968, 1419–1421, weiters Albert Storme, *The Way of the Cross. A Historical Sketch* (The Holy Places of Palestine), Jerusalem ²1976.

Hohe Woche und Ostern in der Jerusalemer Liturgie

	Egeria	Armenisches Lektionar
Samstag	Samstag der 7. Woche der Quadragesima	sechster Tag vor dem Pascha des Gesetzes
	nach Morgeneucharistie: Einladung zum Lazarium	
auf dem Weg, Kirche	<i>unus ymnus et una antiphona ipse locus de evangelio (Joh 11)</i>	
7. Stunde, Lazarium	<i>ymni et antiphonae apti diei et loco; lectiones apte diei</i>	Ps 29 (30) + V.4 <Rettung aus der Grube> 1 Thess 4,13–18 <Auferste- hung> Halleluja-Ps 29 (30) Joh 11,55–12,11 <Tötungs- beschluss + Salbung in Betanien> <s.o. Name>
Anastasis	Luzerner wie üblich	
Sonntag	Beginn der <i>septimana paschalis, quam hic appellant septimana maior</i>	Sonntag, Tag der Palmen (Ms. E: „vom Ologomen“)
Früh und Vormittag Anastasis, Martyrium	Sonntagsgottesdienstordnung	Ps 97 (98) + V. 8b+9a <Berg> Eph 1,3–10 <ἀνακεφαλαίωσις> Halleluja-Ps 97 (98) Mt 20,29–21,17 <Blindenhei- lung, Einzug nach Jerusa- lem, Tempelreinigung> [Ms. P: Mt 21,1–11]
	nach Morgeneucharistie: Einladung zu Nachmittagsstationes der Hohen Woche und zum Nachmittagsgot- tesdienst des Tages Fortsetzung wie üblich	
7. Stunde, Eleona	<i>ymni et antiphonae apte diei vel loco + lectiones</i>	
9. Stunde, Imbomon	<i>ymni vel antiphonae aptae loco aut diei + lectiones interpositae et orationes</i>	mit Palmen; Psalmodie und Gebet bis zur 11. Stunde
11. Stunde Prozession zur Anastasis	Mt 21,1–11 (V. 9=Ps 117 [118] 26) <i>ymni et antiphonae; respondentes „Benedic- tus, qui venit ... (s.o.) Kinder mit (Palm- und Öl-) Zweigen</i>	Ps 117 (118) + V. 26 <εὐλογημένος ...>

Anastasis	Luzerner wie üblich incl. <i>oratio ad Crucem</i>	
Montag	wie üblich	Montag des Pascha-Fastens
Nachmittag, Martyrium	Non bis Nachtbeginn: <i>semper ymni et antiphonae; lectiones aptae diei et loco; interpositae orationes</i>	10. Stunde: 3 Lesungen AT + Psalmen + Evangelium
Dienstag Ölberg	wie Montag außerdem spät in der Nacht: Eleona (Grotte der Jüngerbelehrung); Lesung: ganze Endzeitrede (Mt 24,4); Gebet, Segnung der Katechumenen und Gläubigen	10. Stunde: gesamter Nachmittagsgottesdienst am Ölberg; 3 Lesungen AT + Psalmen + Evangelium Mt 24,1–26,2
Mittwoch	wie Mo und Di	10. Stunde: 3 Lesungen AT + Pss
Anastasis, bei <i>cancelli der spelunca</i>	in der Nacht [nach Luzerner]: Lesung der Vorbereitung des Verrats Jammern und Klagen des Volkes; Gebet, Segnung der Katechumenen und Gläubigen; Entlassung	nach dem letzten Ps: Prozession zur Anastasis; Lesung: Mt 26,3–16 <Tötungsbeschluss, Salbung in Betanien, Vorbereitung des Verrats> [P: Mt 26,14ff.]
Donnerstag Früh–Mittag, Anastasis	wie üblich	Donnerstag des Alten Pascha
Martyrium	8. Stunde wie sonst zur Non [Lesegottesdienst]	7. Stunde Gen 22,1–18 <Abrahamsopfer> Jes 61,1–6 <Gnadenjahr des Herrn> Apg 1,15–26 <Verrat des Judas> Ps 54 (55) + V. 22b <Verrat> Homilie Entlassung der Katechumenen unmittelbar danach
10. Stunde	vor Entlassung: Ankündigung des Nachtgottesdienstes <i>oblatio</i>	Ps 22 (23) + V. 5 <Bereitung des Tisches> 1 Kor 11,23–32 <Einsetzungsbericht> Mt 26,17–30 <Abendmahl samt Vorbereitung> [P: Mt 26,20–30] <i>Oblatio</i>
anschließend, <i>post Crucem</i>	<i>post Crucem: unus ymnus, oratio, [2.] oblatio + communio (einzigartig)</i>	anschließend [2.] <i>oblatio</i> vor dem

		Kreuz/Golgota
anschließend, Anastasis	<i>oratio</i> , Segnung der Katechumenen und Gläubigen wie üblich	
Sion		Ps 22 (23) + V. 5 <s.o.> 1 Kor 11,23–32 <s.o.> Mk 14,1–26 <Tötungsbe- schluss, Salbung in Beta- nien, Verrat, Abendmahl samt Vorbereitung> [P: Mk 14,12–26] [3.] Eucharistie
Abend und Nacht Eleona – <i>spelunca</i> der Jünger- belehrung	nach dem Essen bis zur 5. Nachtstunde <i>ymni aut antiphonae apte diei et loco + lectiones, interpositae orationes</i> Evangelien der Jüngerbelehrung	sofort anschließend Aufbruch zum Ölberg Abendoffizium (ohne Lesun- gen) und Vigil 5 (x3) Psalmen mit Anti- phonen und Orationen <Leidenspsalmen> in der Nacht: Joh 13,16–18,1 <Abschiedsreden> [P: Joh 13,31–18,1]
zur 6. Nacht- stunde: Prozes- sion zum Im- bomon	Prozession <i>cum ymnis</i> <i>lectiones et ymni et antiphonae aptae diei + orationes</i>	Aufstieg auf den Gipfel Ps 108 (109) + V. 4 <Ausliefe- rung> Lk 22,1–65 <Tötungsbe- schluss, Verrat, Abend- mahl mit Vorbereitung, Abschiedsworten und Verleugnungsansage; Getsemani, Gefangen- nahme, Verleugnung> [P: Lk 22,39–46]
„am Ort der Jünger“		Mk 14,27–72 <Verleugnungs- ansage, Getsemani, Ge- fangennahme, Hoher Rat, Verleugnung> [P: Mk 14,33–42]
Freitag Nacht	nach dem 1. Hahnenschrei Abstieg vom Imbomon <i>cum ymnis</i>	anschließend
<i>ecclesia elegans ubi oravit Dominus</i>	<i>oratio apta loco et diei, unus ymnus aptus + Evangelium Mk 14,(33–42?), oratio</i>	
Getsemani	Abstieg nach Getsemani <i>cum ymnis</i> ; mehr als 200 Lampen <i>oratio apta, ymnus + Evangelium von Gefangennahme</i>	Abstieg nach Getsemani Mt 26,31–56 <Abendmahl, Verleugnungsansage,

	Jammern, Klagen und Weinen des Volkes	Getsemani, Gefangennahme> [P: Mt 26,36–56]
		Prozession mit Psalmodie (P: Ps 117 [118] + V. 1); variierende Stationsangaben (Reue Petri / Haus des Kaiaphas / Golgota) Mt 26,57–75 <Jesus vor Kaiaphas> [P: Mt 26,57–27,2 <Auslieferung an Pilatus>] Prozession + Psalmodie (Ps 117 [118] + V. 1)
beim Morgen-grauen	Prozession <i>cum ymnis</i> via (Löwen-) Tor bis zum Kreuz	nur J: beim Tor Ps 78 (79) <Klagelied> Golgota: Joh 18,2–27 <Gefangennahme, Verleugnung, Verhör durch Hannas [P: bis incl. Verurteilung 19,16]> Prozession mit Psalmodie (J: Ps 108 [109] + V. 4 <Auslieferung>; E: Haus des Pilatus; P: Golgota) Joh 18,28–19,16a <Jesus vor Pilatus> [P: Lk 23,24–31: Weg zur Kreuzigung]
heller Tag, <i>ante Crucem</i>	Ansprache des Bischofs und Entlassung; Ankündigung des Tagesgottesdienstes	
vor Sonnenaufgang, Sion	private Verehrung der Geißelsäule	
2.–6. Stunde, <i>post Crucem</i>	Ausstellung und Verehrung des Kreuzes (ohne Liturgie), sowie des Ringes Salomos und des Salbhorns	Morgen bis 6. Stunde: Anbetung des Kreuzes
6. Stunde, <i>ante Crucem/</i> Golgota (AL)	<i>lectiones et orationes usque ad noctem</i> 6.–9. Stunde nur Lesungen (so Eg. 37,5 :: 6: <i>lectiones aut ymni</i>): zuerst aus Psalmen, <i>uibcumque de passione dixit</i> , dann aus dem Apostel (Briefe und Apg), und Passionsevangelien, ferner aus Propheten, <i>ubi passurum Dominum dixerunt</i> gerührte Reaktion des Volkes (Klage und Weinen über Passion)	8 Pss, je 8 Lesungen aus Propheten und Apostel, 4 Evangelien; nach je 2 Lesungen Oration Ps 34 (35) + V. 11 <falsche Zeugen> Sach 11,11–14 <30 Silberlinge> Gal 6,14–18 <Rühmen im Kreuz>

Gebet

Ps 37 (38) + V. 18 <Leid>

Jes 3,9b–15 <Weh über das Volk>

Phil 2,5–11 <Kenosis/
Erhöhungshymnus>

Gebet

Ps 40 (41) + V. 7b <Verrat
durch Freund>Jes 50,4–9a <3. Gottesknechts-
lied>Röm 5,6–11 <Tod Christi/
Versöhnung>

Gebet

Ps 21 (22) + V. 19 <Verteilung
der Kleider>Am 8, 9–12 <Finsternis zu
Mittag>1 Kor 1,18–31 <das Wort vom
Kreuz>

Gebet

Ps 30 (31) + V. 6 <In deine
Hände ...>Jes 52,13–53,12 <4. Gottes-
knechtslied>Hebr 2,11–18 <Heilswerk/
Sühne/Leiden>Mt 27,1–56 <Passion ab Pila-
tus> [P: ab V. 3]

Gebet

Ps 68 (69) + V. 22 <Essig zu
trinken>

Jes 63,1–6 <Keltertreter>

Hebr 9,11–28 <sühnender
Opfertod>Mk 15,1–41 <Passion ab
Pilatus> [P: ab V. 16]

Gebet

Ps 87 (88) + V. 5b <frei unter
den Toten>

Jer 11,18–20 <wie ein Lamm>

Hebr 10,19–31 <Hoher-
priester/Bundesblut>

Lk 22,66–23,49 <Passion ab

Martyrium	Prozession zum Martyrium Bischof entzündet Lampe Bischof entzündet		
Martyrium	Beginn der PASCHAVIGIL		
währenddessen	12 Lesungen + Gebete mit (Kniebeugung)		
im Baptisterium TAUFFEIER <i>vgl. Mystagogien des Cyrill (Johannes) von Jerusalem</i>	<p>Ps 117 (118) + V. 24 <Das ist der Tag ...></p> <p>1) Gen 1,1–3,24 <Schöpfung und Sündenfall> Gebet</p> <p>2) Gen 22,1–18 <Opfer Abrahams> Gebet</p> <p>3) Ex 12,1–24 <Pesach und Erschlagung der Erstgeburt> Gebet</p> <p>4) Jona 1,1–4,11 <ganz> Gebet</p> <p>5) Ex 14,24–15,21 <Durchzug und Siegeslied> Antiphon: Ex 15,1 Gebet</p> <p>6) Jes 60,1–13 <Licht Jerusalems/Völkerwallfahrt> Gebet</p> <p>7) Ijob 38,2–28 <1. Gottesrede: Schöpfung> Gebet</p> <p>8) 2 Kön 2,1–22 <Entrückung des Elija; Heilung des Wassers durch Elischa> Gebet</p> <p>9) Jer 38 (31) 31–34 <der Neue Bund> Gebet</p> <p>10) Jos 1,1–9 <Einzug ins Land> Gebet</p> <p>11) Ez 37,1–14 <Auferweckung der Gebeine> Gebet</p> <p>12) Dan 3,1–90 <Jünglinge im Feuerofen> dramatisiert durch Antiphonen</p>		
Anastasis	<i>infantes</i> werden mit dem Bischof zur Anastasis geführt Bischof tritt innerhalb der <i>cancelli</i> der Anastasis, <i>unus ymnus, oratio</i>		
mitten in der Nacht (ArmLek)	Einzug in die <i>ecclesia maior</i> , <i>ubi iuxta consuetudinem omnis populus vigilat</i>		während des Hymnus (s.o. Dan 3) Einzug s.u.
Martyrium	Einzug vieler Neophyten mit dem Bischof	Einzug vieler Diakone mit dem Bischof	Einzug des Bischofs mit den Neophyten

	WORTGOTTESDIENST DER MESSE	
	Ps 64 (65) + V. 2 <Lobgesang auf dem Zion> 1 Kor 15,1–11 <Christus: gestorben, begraben, auferweckt> Halleluja-Ps 29 (30) + V. 2 <Ich will dich erheben, du hast mich gerettet> Mt 28,1–20 <leeres Grab bis Schluss>	
	alles wie bei uns gewohnt, <i>oblatio</i> und <i>missa</i>	Darbringung und Entlassung
	EUCCHARISTIEFEIER	
Nacht Anastasis	sofort nach Entlassung von Vigilien Prozession in Anastasis <i>cum ymnis</i>	zur selben Stunde: in Anastasis, vor Golgota
	WORTGOTTESDIENST DER 2. MESSE (VERKÜRZT)	
	Lesung des Osterevangeliums <i>Oratio</i>	Joh 19,38–20,18 <Grablegung [nur J; EP: Joh 20,1–18], leeres Grab, Magdalena>
	<i>Oblatio</i>	Darbringung
	2. EUCCHARISTIEFEIER	
	alles eilig, Entlassung	
am Morgen Martyrium	Synaxe des hl. Sonntag des Pascha	
	Ps 64 (65) + V. 2 <Lobgesang auf dem Zion> Apg 1,1–14 <Himmelfahrt> Halleluja-Ps 147 (147b) <Lobe Jerusalem den Herrn> Mk 15,42–16,8 <Grablegung [nur J; EP: Mk 16,2–8], leeres Grab bis Schluss>	
9. Stunde Ölberg	jeden Tag der Osteroktav: nach dem Essen Prozession zur Eleona, <i>ymni</i> + <i>orationes</i> auch im Imbomon	Psalmodie am Ölberg
zur Zeit des Luzernars	Abstieg in Anastasis <i>cum ymnis</i> nach Entlassung des Luzernars	Abstieg in Anastasis
Abend Sion	Prozession <i>cum ymnis</i> nach Sion <i>ymni apti diei et loco + oratio</i> Evangelium <Thomas> <i>oratio</i> , Segnung d. Katechumenen und Gläubigen Ende: 2. Nachtstunde	Ps 149 + V. 1 <Singt dem Herrn ein neues Lied> Joh 20,19–25 <Geistsendung, Thomas>

40. Tag und Pentekoste in der Jerusalemer Liturgie

	Egeria	Armenisches Lektionar
Vorabend	nach der Sext: Aufbruch nach Betlehem Vigilien in Geburtskirche	
	<i>die quadragesimarum post pascha (Do)</i>	9. Mai/Bethlehem: Unschuldige Kinder
	<i>missa ordine suo – apte diei et loco</i> Presbyter und Bischof predigen	Ps 8 + V. 3 <Aus dem Mund der Kinder> Apg 12,1–24 <Hinrichtung des Jakobus, Tod des Herodes> Hebr 2,14–18 <Kinder/Brüder Christi> Halleluja-Ps 102 (103) <Lobe den Herrn> Mt 2,16–18 <Kindermord>
40. Tag		Hl. Himmelfahrt, 40. Tag nach Pascha
Ölberggipfel		Ps 46 (47) + V. 6 <Gott stieg auf> Apg 1,1–14 <Himmelfahrt> Halleluja-Ps 23 (24) <Des Herrn ist die Erde> Lk 24,41–53 <Emmausjünger–Himmelfahrt>
	<i>quingagesimarum die</i>	Hl. Pentekoste
vom ersten Hahenschrei an	alles wie gewohnt (So): Vigil in der Anastasis mit Auferstehungsevangelium	
Morgen Martyrium	Prozession ins Martyrium alles wie gewöhnlich: Presbyter und Bischof predigen; <i>oblatio</i> wie am Sonntag, aber <i>adceleratur missa</i>	Ps 142 (143) + V. 10b <Dein Geist leite mich> Apg 2,1–21 <Pfingstbericht> Halleluja-Ps 93 (94) :: Ps 83 (84) (P, E) Joh 14,15–24 <Abschiedsrede/ Paraklet>
	3. Stunde	unmittelbar anschließend an Entlassung

Sion	<p>Apg <Geistsendung>; Presbyter predigen <i>missa ordine suo incl. oblatio</i></p> <p>zur Entlassung: Ankündigung des Nachmittagsgottesdienstes</p>	<p>Ps 142 (143) + V. 10b <Dein Geist leite mich> Apg 2,1–21 <Pfingstbe- richt> Halleluja-Ps 93 (94) :: Ps 83 (84) (P, E) Joh 14,25–39 <Paraklet Fortsetzung></p>
Mittag Imbomon	<p>6. Stunde, nach dem Essen Aufstieg auf Ölberg: Eleona, dann Im- bomon <i>lectiones, interposite ymni, antiphonae aptae diei et loco; orationes interponuntur</i> Evangelienlesung: Himmelfahrt Apostelgeschichte: Himmelfahrt Segnung der Katechumenen und Gläu- bigen</p>	
Nachmittag Ölberg	<p>9. Stunde Abstieg <i>cum ymnis</i> nach Eleona Ankunft: 10. Stunde Luzernar, <i>oratio</i>, Segnung von Kate- chumenen und Gläubigen</p>	<p>10. Stunde Ölberggipfel Ps 142 (143) + V. 10b <Dein Geist leite mich> Apg 2,1–21 <Pfingstbe- richt> Halleluja-Ps 93 (94) :: Ps 83 (84) (P, E) Joh 16,5–15 <Paraklet> Kniebeugen (J: 3x)</p>
Nacht	<p>Abstieg <i>cum ymnis</i> + <i>antiphonae aptae diei</i> beim Stadttor 200 Leuchter</p>	
2. Nachtstunde Martyrium	<p>Einzug <i>cum ymnis</i> <i>ymni, oratio</i>, Segnung der Katechumenen und Gläubigen Prozession <i>cum ymnis</i> in Anastasis</p>	
Anastasis <i>ad Crucem</i>	<p><i>ymni seu antiphonae, oratio</i>, Segnung der Katechumenen und Gläubigen <i>similiter ad Crucem</i></p>	
Sion	<p>Prozession <i>cum ymnis</i> zum Sion <i>lectiones aptae, psalmi vel antiphone; oratio;</i> Segnung der Katechumenen und Gläubigen Entlassung – <i>omnes ad manum episcopi</i></p>	<p>Abend: Prozession (E: Abstieg) zum Sion Ps 142 (143) + V. 10b <Dein Geist leite mich> Joh 14,15–24 <Paraklet></p>
Mitternacht	<p>Heimkehr</p>	