

11
1111

KARL HOLL

GESAMMELTE AUFSÄTZE
ZUR KIRCHENGESCHICHTE

BAND II
DER OSTEN

116267

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Douro
D E B R A O

1964

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

+

10. Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius

1927

Lieber Freund!

Es sind jetzt über 36 Jahre her, seitdem Sie mit einem Ihnen bis dahin nur flüchtig vorgestellten Kandidaten eine nicht einmal bei Ihnen gefertigte Lizentiatenarbeit durchsprachen. Sie gingen damals mit einer mich fast beschämenden Anteilnahme auf alle Einzelheiten meiner Arbeit ein, teils im Ernst, teils mit freundlichem Spott mir alle Mängel meines Verfahrens zu Gemüte führend. Das Gespräch führte uns tiefer, wir kamen auf letzte theologische Fragen. Es wiederholte sich daselbe. Sie predigten mir mit heiligem Ernst die unbedingte Pflicht der nüchternen Prüfung und den Mut, auch unbequemen Wahrheiten ins Auge zu sehen. Wie ich damals von Ihnen fortging, war mir vieles zerbrochen, was ich bis dahin für sicher gehalten hatte. Ich sah, daß ich ganz von neuem anfangen müßte. Aber ich hatte Lust bekommen, es zu tun. Ich hatte in den vier Stunden, die ich bei Ihnen gewesen war, mehr gelernt als sonst in einem Semester.

Seitdem haben Sie mich durch all die Jahre hindurch mit Ihrem Wohlwollen, mit Ihrer Freundschaft begleitet. Sie stärkten mich innerlich in den schweren Jahren, die für mich darauf folgten. Sie waren auch mein Mahner bei meiner wissenschaftlichen Arbeit. Bei allem, was ich schrieb, sind Sie für mich der Leser gewesen, oder vielmehr Sie saßen mir, schon während ich schrieb, wie damals gegenüber, und ich hörte wieder die Worte, die Sie ehedem an mich richteten.

Zuletzt hat uns noch Epiphanius zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt. Sie werden es darum verstehen, wenn ich gerade auf diesen Schriftsteller zurückgreife, um Ihnen an Ihrem Ehrentag meinen Dank zu bezeugen.

Im Ambrosianus 515 (früher M 50 sup.), einem Miscellantodex s. XIV—XV (vgl. die genauere Beschreibung bei Martini-Bassi II S. 619 f.) findet sich f. 237 ff. ein Stück, das die rot geschriebene Ueberschrift trägt:

τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κωνσταντίας τῆς Κυπρίων νήσου περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἀκριβῆς διασάφησης· ἐκ τῆς πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν (Βηβιανόν cod.) τε καὶ Κάροπον ἐπιστολῆς.

Innerhalb der Handschrift steht das Stück ganz für sich. Die vorausgehende Seite f. 236^v ist leer; ebenso sind am Schluß f. 240^r noch drei Linien frei; die Rückseite des Blatts f. 240^v ist wiederum leer. Der Schreiber unserer Handschrift hat

es also einer eigenen Vorlage entnommen. Ob er das Bruchstück schon als solches vorfand oder selbst erst den wiedergegebenen Teil aus dem gewiß viel längeren Brief des Epiphanius aushob, läßt sich nicht entscheiden.

Der Text selbst lautet:

Ἐφαγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τὸ πάσχα, μεθ' ὧν ὁ κύριος τοῦτο συνέφαγε, πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ τεταγμένου ἀληθινοῦ πάσχα· ὡς ἔλεγον οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι, ὅτι προλάβωμεν ποιῆσαι τὸ πάσχα, ἵνα μὴ ἐν τῷ θορύβῳ συλληφθέντος αὐτοῦ μὴ δυνηθῶμεν φαγεῖν τὸ πάσχα·
 5 ὡς φησι καὶ ὁ ἱερώτατος Ματθαῖος περὶ τοῦ σωτήρος ὅτι εἶρηκε τοῖς μαθηταῖς· „οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι“. τοῦτο δὲ ἀκριβῶς ἐτελέσθη ὁπρῆνα ὁ Χριστὸς εἰς τὸ μυστήριον ἤγετο τῇ δευτέρᾳ τοῦ
 237^v σαββάτου, σύμβολον / οὔσης τῆς δεκάτης τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ διὰ τὸ ἰῶτα. τότε γὰρ ὁ Ἰούδας ἔλαβε τὸ τίμημα τοῦ
 10 τετιμημένου, ὃ διετιμήσαντο παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ τὸ γεγραμμένον, καὶ ἐξῆρει εὐκαιρίαν ὅπως αὐτὸν παραδῶ. προέλαβον δὲ τεθορυβημένοι ἀπὸ τοῦ φυλαχθῆναι παρ' αὐτοῖς τὸ ἠγορασμένον αὐτοῖς πρόβατον διὰ τῶν τῷ Ἰούδα δοθέντων ἀργυρίων ἕως πέμπτης
 15 σαββάτων καὶ ἀπὸ δεκάτης ἀριθμουμένων ἕως τεσσαρεσκαίδεκάτης <ἦτις ἦν> ἢ πέμπτη σαββάτων. προλαμβάνουσι δὲ θορυβοῦμενοι διὰ τὸν λαὸν καὶ φασι· προλάβωμεν ποιῆσαι τὸ πάσχα, ἵνα μὴ ὅταν ἔλθῃ ὁ λαὸς μὴ δυνηθῶμεν συλλαβῆσθαι αὐτόν. καὶ τούτου ἕνεκα οὐκ ἔτι τῇ πέμπτῃ ἔφαγον τὸ πάσχα, ἦτις κατήρτα τῇ ἰδ τῆς
 238^r 20 σελήνης, ἀλλὰ τῇ τρίτῃ σαββάτων ἐπιφωσκούσης / τετράδος συλλαμβάνουσι τὸν Χριστόν, ἐν ἧ καὶ τὸ πάσχα προλαμβάνοντες ἐπετέλεον.

3 προλάβωμεν cod. 9 οὔσης τῆς δεκάτης holl; οὔσα τῇ δεκάτῃ cod. 16 <ἦτις ἦν> holl.

1 Vgl. Panarion haer. 51, 26, 2; II 295, 22 ff. holl προέλαβον γὰρ καὶ ἔφαγον τὸ πάσχα . . . ἔφαγον οὖν τὸ πάσχα πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ <δεόντως> φαγεῖν. 2 f. Vgl. Matth. 26, 5; dazu Didastalia V 17, 2 u. 6; I 286, 6 ff., 24 ff. Sunt = S. 110, 20 ff., 111, 6 ff. Flemming. 5 ff. Matth. 26, 2. 9 f. Vgl. Didastalia V 14, 18; I 278, 9 Sunt = S. 107, 21 Flemming; Panarion haer. 70, 12; 825 A Petavius τὸν ἀπὸ δεκάτης ἡμέρας σελήνης ἀριθμὸν, ἦτις ἐστὶ σύλληψις τοῦ προβάτου καὶ ἀκροστιχίς τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ, ἐπειδὴ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τὸ ἀντίτυπον αὐτοῦ πρόβατον ἐλαμβάνετο, ἀπὸ δεκάτης οὕτως ἀριθμῶμενον. 10 ff. Vgl. Matth. 26, 15 f. u. 27, 9. 12 ff. vgl. Didastalia V 17, 6; I 286, 24 ff. Sunt = 111, 6 ff. Flemming. 15 f. vgl. Panarion haer. 51, 26, 2; II 296, 1 ff. holl ἔφαγον οὖν τὸ πάσχα . . . τῇ τρίτῃ ἑσπέρας ὅπερ ἔδει τῇ πέμπτῃ ἑσπέρας. τεσσαρεσκαίδεκάτη γὰρ οὕτως ἦν ἢ πέμπτη; dagegen nach S. 207, 13 ist die τεσσαρεσκαίδεκάτη der Freitag; so entspricht es auch der Rechnung des Epiph. selbst, wenn nach S. 205, 8 f. der Montag der 10. des Mondmonats ist. Der Widerspruch löst sich durch Panarion haer. 51, 26, 3; II 297, 5 ff. holl πέμπτη τρισκαίδεκάτη ἡμερῆ. νυκτερινὴ δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτη πρὸ δεκατεσσάρων καλανθῶν Ἀπριλλίων· προσέββατον τεσσαρεσκαίδεκάτη ἡμερῆ πρὸ δεκατεσσάρων καλανθῶν Ἀπριλλίων; demnach betrachtet Epiph. die Zeit von Donnerstag abend bis Freitag abend als τεσσαρεσκαίδεκάτη. Dann hat Jesus an der τεσσαρεσκαίδεκάτη ἡμερῆ den Tod erlitten.

βεβρώκει τοίνυν μετ' αὐτῶν τὸ πάσχα πρὸς ἐσπέραν τῆ δωδεκάτῃ
 πρὸ δύο ἡμερῶν τοῦ πάσχα, ἐπιφωσκούσης ἰγ', λογιζομένης τῆς νυκτὸς
 εἰς τὴν ἡμέραν τουτέστιν ἀπὸ τρίτης εἰς τετράδα σαββάτων· ὅθεν ἡ
 ἐκκλησία τὴν τετράδα φυλάττει διὰ τὴν τοῦ κυρίου σύλληψιν, νηστεύ-
 5 ουσά δι' ὄλου τοῦ ἔτους πάρεξ μόνον πετηκοστῆς καὶ ἐπιφανίων.
 συλληφθεὶς δὲ πρὸς ἐσπέραν ἐπιφωσκούσης τετράδος μένει ἐν τῇ
 αὐτῇ τοῦ Καϊάφα ὅλην τὴν νύκτα. μὴ γὰρ νόμιζε ἐν τῇ πέμπτῃ πρὸς
 ἐσπέραν αὐτὸν συνειληφθῆναι, ἀγάνωθι εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον
 καὶ διάσκεψαι καὶ ὁρᾷς, ὅτι ὅτε μὲν ἀπὸ Γεθσημανῆ συλλαμβάνεται
 10 πρὸς Καϊάφην φέρεται. ἔμεινεν δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Καϊάφα ἕως τῆς
 238^v ἕως πρωίας δὲ παραδίδεται Ποντίῳ / Πιλάτῳ· γέγονε δὲ τοῦτο τετάρτῃ
 τῶν σαββάτων. καὶ ποιεῖ τὴν ἡμέραν ἐκείνην παρὰ Ποντίῳ Πιλάτῳ καὶ
 τὴν νύκτα ἕως πρωί. πέμπτῃ δὲ σαββάτων ἀποστέλλεται πρὸς Ἡρώδη,
 ὅντα τότε ἐν Ἱεροσολύμοις, διὰ τὸ καὶ αὐτὸν ἐληλυθῆναι μετὰ τῶν
 15 ἄλλων φαγεῖν τὸ πάσχα. καὶ ὡς ἐκεῖνος πολλὰ αὐτὸν ἐρωτήσας καὶ
 μὴ καταξιωθείς ἀποκρίσεως ἀντιπέμπει αὐτὸν Πιλάτῳ, καὶ ἐπιμείνας
 ἕως ἐνάτης ὥρας ἐν τῷ πραιτωρίῳ συγκεκλεισμένος. παρὰδοσις δὲ τις
 ἔδραμε λεγόντων ἕως καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων, ὅτι τὴν ἐνάτην ὥραν
 εἰσῆλθον οἱ μαθηταὶ κρυφῇ πρὸς αὐτὸν καὶ ἔκλασεν ἄρτον ψιλὸν καὶ
 20 συνεγέυσατο μετ' αὐτῶν ἐν τῇ φυλακῇ. ἔμεινε δὲ ἐκεῖ ὅλην τὴν νύκτα καὶ
 239^v πρωί λίαν προφέρει αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πραιτωρίου ἡμέρα προσαββάτου τῇ
 παρασκευῇ καλομένη καὶ οὕτως ὥρα γ' σταυροῦται κατὰ τὴν ἀκριβῆ
 τοῦ Μάρκου εἰσῆγησιν καὶ Ἰωάννου τῶν θεσπεσιῶν εὐαγγελιστῶν·
 εἰ καὶ ἐν τισιν ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφικοῦ
 25 ἐνεκεν σφάλματος παραπεποιήται τὸ Γ στοιχεῖον, ὅπερ τὸν τρεῖς ψῆφον
 δηλοῖ, εἰς τὸ ἐπισήμου, ὅπερ τὸν ἕξ παρίστησι διὰ τὸ ἀμφοτέρων τῶν
 στοιχείων τὰς κεραίας ἐκ τῶν ἐωνύμων εἰς τὰ δεξιὰ ἐπιβλέπειν ἡμᾶς·
 δ καὶ πρὸ ἡμῶν ἠκρίβωσαν Κλήμης τε καὶ Ὁριγένης καὶ ὁ Πάμφιλος
 Εὐσέβιος. καὶ οὐ χρὴ τοὺς φιλομαθεῖς ἀκροατὰς διὰ τὴν τοῦ στοιχείου
 30 ἀναίρεσιν ἢ παράδεισιν διασπᾶν τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων συμφωνίαν.
 ὅρα γὰρ πῶς καὶ Ματθαῖος ὁ σοφώτατος τὸν τοῦ σταυροῦ καιρὸν ἀκρι-
 βῶς ἐπισημαίνεται τῷ εἰπεῖν „καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθά,
 239^v ὃ ἐστὶ κρανίου τόπος“, / ἔπειτα καὶ τὸν οἶνον μετὰ τῆς σμύρνης λοιπὸν

12 Πηλάτω cod. 16 καὶ ἐπιμείνας] lies wohl ἐκεῖ ἔμεινε holl (καὶ zu Beginn des Passahes ist bei Epiph. ungeträufelt). 17 παρὰδοσις cod. 29 Εὐσέβιος cod.

2 Dgl. Didastalia S. 107, 27 ff. Flemming. 3 f. Dgl. Panarion de fide c. 22; III 583, 15 f., 33 f. Dindorf, Didastalia S. 107, 33 Flemming. 6 Didastalia S. 106, 6 Flemming. 8 Dgl. Joh. 18, 24. 11 Dgl. Joh. 18, 28; dazu Didastalia S. 106, 9 ff. Flemming. 13 ff. vgl. St. 23, 7 ff. 23 Mt. 15, 25; Joh. 19, 14. 28 Clemens wohl in der Schrift περὶ τοῦ πάσχα (Eusebius VI 13, 9; II 548, 19 ff. Schwart); vgl. etwa für Eusebius Migne 24, 693 ff. Dgl. auch Chronicon pasch. Migne 92, 77 C „ἦν δὲ περασθενὴ τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη καθὼς τὰ ἀκριβῆ βιβλία περιέχει αὐτὸ τε τὸ ἰδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν περιέλαται χάριτι θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἀγνωσίᾳ καὶ ἐπὶ τῶν πιστῶν ἐκτίσε προσκυνεῖται. 32 Matth. 27, 35. 33 Matth. 27, 34 f.

καὶ τὴν τῶν ἱματίων διαμέρισιν ** ἐπάγει· „ἀπὸ δὲ ἑκτῆς ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας θ'" καὶ τὰ ἐξῆς. τινὲς δὲ οἰοῦνται τὸν ἅγιον Ματθαῖον ἑκτη ὥρα αὐτὸν ἐσταυρωθῆναι λέγειν· μεμε-
 5 λέτ<ηται> δὲ τῷ ἁγίῳ τὸ ἀπὸ τῆς ἑκτῆς ὥρας σκότος.

σταυροῦται μὲν οὖν ὡς εἴρηται προσαββάτω ὥρα γ' καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ ἡμέρα μία ἀπὸ ὥρας γ' εἰς ε'. μετὰ τὸ σταυρωθῆναι γὰρ λοιπὸν τῶν καταχθονίων εἰργάζετο τὴν σωτηρίαν, καὶ ἀπὸ τῆς ἑκτῆς εἰς θ' μία νύξ, ἀπὸ δὲ ἐνάτης εἰς ἐσπέραν μία ἡμέρα. ** καὶ γέγονασι τρεῖς ἡμέραι καὶ δύο νύκτες. καὶ δι' ὄλου τοῦ σαββάτου μία ἡμέρα καὶ ἡ
 10 νύξ ἡ ἐπιφωσκουσα εἰς τὴν κυριακὴν. καὶ ἐπληρώθη τὸ περὶ αὐτοῦ εἰρημένον ὅτι „δεῖ ποιῆσαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας“.

240^v ὥρα γ' ἐσταυρώθη / πλήρης ἑκτη σαββάτων τεσσαρεσκαίδεκάτῃ κατὰ σελήνην, τετάρτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Φαμενώθ μηνός, πρὸ ἰγ' καλάν-
 15 δων Ἀπριλλίων. διὸ νηστεύομεν καὶ τῷ προσαββάτῳ. ἀνέστη δὲ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς, ἐξότε οἱ ἀλεκτρονῶνες ἐφώνησαν, ἐν νυκτὶ τῆς ἰσονυκτίας συνημμένη τῇ ἰσημερίᾳ τουτέστι τῇ ε' καὶ εἰκάδι τοῦ Φα-
 μενώθ μηνός, ὃς ἦν Νισᾶν παρ' Ἑβραίοις ὁ ἐρμηνευόμενος Φαρμουθί. προλαμβάνουσι δὲ οἱ τῶν Ἑβραίων μῆνες τοὺς τῶν Αἰγυπτίων μῆνας
 20 καὶ οἱ τῶν εὐδαιμόνων Ἀθην<αί>ων ὡσαύτως καὶ Λακεδαιμονίων ὁκτῶ ἡμέρα<ι>ς, ἐὰν οὕτω τύχοι. ἦν δὲ ἡ νύξ ἡ ἔχουσα τὰς αὐτὰς ὥρας καὶ ἡ παρελθοῦσα ἡμέρα τὰς αὐτὰς.

1 ** etwa <δηγησάμενος> holl. 4 μεμελέτ<ηται> holl. 8 ** ergänze etwa <ἀπὸ ἐσπέρας δὲ νύξ ἡ ἐπιφωσκουσα εἰς σάββατον> holl; τρεῖς] δύο holl. 10 περὶ holl; παρὰ cod. 16 ἀλεκτρονῶνες cod. 17 ε' καὶ εἰκάδι holl. Dgl. 3. 14 und Panarion haer. 51, 27, 6; II 298, 25 holl ε' καὶ εἰκάδι cod.

1 Matth. 27, 45. 5 ff. vgl. Didastalia c. 21; S. 106, 16 ff. Flemming = V 14, 9 ff.; S. 274, 7 ff. Sunf. 11 Dgl. Matth. 12, 40. 13 vgl. Panarion haer. 51, 26, 3; II 297, 2 ff. holl. 18 soll heißen: mit seinem Hauptteil fällt der Nisan in den Pharmuthi, aber ein Stück davon fällt bereits in den Phamenoth; zur Sache vgl. auch Tricentius im Chron. pasch. Migne 92, 73 B εἴτε οὖν σφαλόμενοι Ἰουδαῖοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον ποτὲ μὲν Φαμενώθ ἄγουσι τὸ ἐκτῶν πάσχα εἴτε κατὰ τὸν ἐμβόλιμον μῆνα κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμουθί 20 εὐδαιμόνων] lies wohl Μακεδόνων Σαλαμινίων τοὺς τῶν holl; vgl. dazu die Kalendergleichungen Panarion haer. 51, 24, 1; II 293, 1 ff. und ebenda 51, 24, 5; II 293, 2) ff. holl.

Das Bruchstück verdankt seine Erhaltung gewiß nur dem merkwürdigen, scheinbar ungemein sicher begründeten Auftrieb der Karwoche, der in ihm vorgetragen wird.

Der Verfasser beginnt mit der Behauptung, daß die Juden, um Jesus leichter beseitigen zu können, das Passah damals willkürlich um zwei Tage zu früh, auf den Dienstag, statt auf den Donnerstag, angelegt hätten. Als Beweis dafür muß Matth. 26, 2 dienen: ein Wort, das der Verfasser offenbar so versteht, daß e i g e n t l i c h erst in zwei Tagen Ostern sein sollte.

Solgerichtig rückt dann, da Jesus sich der Anordnung gefügt und am Dienstag abend das Passah gefeiert hat, die Verhaftung auf die Nacht vom Dienstag auf

Mittwoch oder, wie der Verfasser unter Zugrundelegung der jüdischen Berechnung sagt, auf den Mittwoch: das soll aus dem Johannesevangelium ganz klar hervorgehen; deshalb, als Tag der Verhaftung sei der Mittwoch auch Wochenfasttag. Und die Abmachung des Judas mit den Pharisäern wird bis auf den Montag zurückgeschoben. Dies betrachtet der Verfasser aber nur als eine neue Bestätigung seiner Rechnung: denn der Montag als der 10. Nisan, der Tag der Auswahl des Osterlammes, deute durch seinen Zahlwert (ι) geheimnisvoll auf Jesus hin.

Bei alledem bleibt jedoch der Freitag als der Tag der Kreuzigung und, wie sich schon aus der Berechnung für den Montag ergibt, als 14. Nisan unverändert bestehen. Der Zwischenraum zwischen der Gefangennahme und der Kreuzigung wird so ausgefüllt, daß jedes der in den Evangelien erwähnten Verhöre seinen eigenen Tag erhält. Zunächst wird Jesus in das Haus des Kaiphas gebracht; Mittwoch früh erfolgt die Auslieferung an Pilatus; sonst weiß der Verfasser über diesen Tag nichts zu erzählen. Donnerstag früh wird Jesus zu Herodes geschickt; von dort kommt er wieder ins Prätorium zurück. Jedenfalls vor nachmittags 3 Uhr. Denn auf diese Stunde verlegt der Verfasser eine seltsame, ihm, wie er sagt, durch Ueberlieferung zugetragene Geschichte. Die Jünger seien heimlich zu ihm ins Gefängnis gekommen, und er hätte mit ihnen das Abendmahl, jedoch nur als Brotbrechen gefeiert.

Beim Freitag — es wird später nachgetragen, daß auch dieser Tag als Tag der Kreuzigung Wochenfasttag sei — geht der Verfasser den Geschehnissen bis ins einzelne nach. Denn er will die Grundlage gewinnen für den Nachweis, daß Jesus wirklich nach Matth. 12, 40 3 Tage und 3 Nächte im Bauch der Erde geblieben sei. Gekreuzigt wird Jesus um 9 Uhr — die andere Angabe im Johannesevangelium sei nur ein Abschreiberfehler —; die Zeit bis zum Beginn der Finsternis = 1 Tag; die Finsternis von 12—3 Uhr = 1 Nacht; der Rest des Tages, von 3—6 Uhr wiederum = 1 Tag. So kommt dann, mit den beiden wirklichen Nächten des Freitags und des Samstags und dem zwischenliegenden Samstag selbst zusammen, die erforderliche Zahl richtig heraus.

Gekrönt wird das Ganze durch die Feststellung, daß Jesus am 16. Nisan = 26. Phamenoth = 22. März, d. h. nach dem von Anatolius angenommenen Frühlingsspunkt¹ genau in der Frühjahrstag- und nachtgleiche auferstanden sei.

An der Echtheit des Stücks, d. h. an der Abfassung durch Epiphanius ist nicht zu rütteln. Die Auseinandersetzung berührt sich mit gewissen Abschnitten des Panarion (haer. 51, 26 ff. und haer. 70, 9 ff.) so eng und so eigenartig, wie das nur bei einer Selbstwiederholung des gleichen Schriftstellers der Fall ist. Wechselseitig beleuchtet und ergänzt die eine Ausführung die andere. In unserem Stück bleibt eine Unklarheit bezüglich der Verschiebung, die die Juden beim Passah vorgenommen haben sollen. Im Eingang wird gesagt, daß sie das Passah um 3 we i Tage, vom Donnerstag auf den Dienstag vorverlegt hätten. Daneben aber wird ständig der Freitag — genauer Donnerstag abend bis Freitag abend — als der 14. Nisan bezeichnet. Dann wäre das Passah am Freitag abend zu halten gewesen, und die

1) Vgl. Ed. Schwarz, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. Gött. Akademie 1905) S. 15.

Verschiebung hätte 3 Tage betragen. Die Auflösung bringt Panarion haer. 51, 26, 1 und 27, 1; II 295, 20 und 298, 5 Holl. Hier wird man gelehrt, daß die Juden damals einen doppelten Verstoß begangen hätten: einmal hätten sie nach Aussage des Evangeliums — die Stelle Matth. 26, 2 wird im Panarion nicht ausdrücklich genannt — das Passah willkürlich um zwei Tage verschoben; dazu aber hätten sie zufolge eines Fehlers in ihrem Schaltungsverfahren, den Epiphanius des breiteren auseinandersetzt, noch um einen weiteren Tag sich getäuscht (haer. 51, 26, 4 ff.; II 297, 10 ff. Holl).

Auch sonst erkennt man in unserem Stück überall den Stil, die Liebhabereien und die eigentümliche Form der Gelehrsamkeit des Epiphanius: bei der Erörterung über den angeblichen Schreibfehler im Johannesevangelium, bei der Wiedergabe der „Ueberlieferung“ über das Abendmahl im Gefängnis, bei den Kalendergleichungen bezüglich des Auferstehungstages, bei der Ermahnung an die *φιλομαθεῖς ἀκροαταί* (206, 29) — mit Vorliebe nennt Epiphanius seine Leser *ἀκροαταί* —, bei Wendungen wie *ὅρα πῶς* und bei wörtlichen Berührungen, wie 206, 3 ff. mit Panarion de fide c. 22; III 583, 15 f. 33 f. Dindorf.

Das wirkliche geistige Eigentum des Epiphanius sind freilich die Grundgedanken unseres Stückes nicht. Es ist bei den Ausführungen in den genannten Abschnitten des Panarion schon lange bemerkt worden, daß Epiphanius dabei aus der sogenannten Didaskalie schöpft, der einzigen Kirchenrechtsquelle, die er kennt und verwertet. Unser Bruchstück bringt nur insofern etwas Neues, als Epiphanius sich in ihm viel enger an die Didaskalie anschließt; so eng, daß Epiphanius damit geradewegs zum Zeugen für die Didaskalie wird. Das erscheint aber um so erwünschter, weil das entsprechende Kapitel der Didaskalie (Kap. 21 S. 103 ff. Flemming-Achelis) eine umstrittene kritische Frage aufgibt.

Ed. Schwarz, der als erster das Kapitel einer ernsthaften Untersuchung unterzogen¹, hat 7 Abschnitte in ihm unterschieden, wobei allerdings undeutlich bleibt, wie viele Bearbeiter zu den 7 Abschnitten gehören. C. Schmidt² hat dem widersprochen und die Einheitlichkeit des Kapitels lebhaft verteidigt. Ich stimme Ed. Schwarz im wesentlichen zu, möchte aber andere Gründe geltend machen, als er vorgebracht hat³.

Ed. Schwarz hat ohne Frage richtig gesehen, daß innerhalb des Kapitels ein großer Einschnitt sich findet (zwischen S. 110, 13 und 14 Flemming-Achelis), der die ganze Auseinandersetzung in zwei Hälften scheidet.

Der erste Abschnitt beginnt nach einer mit dem Folgenden nur lose zusammenhängenden Einleitung und einer allgemeinen Rechtfertigung des christlichen Fastens aus Matth. 9, 14 f. mit einem Ueberblick über die Karwoche:

Am Dienstag — es ist bemerkenswert, daß mit diesem Tag eingeseht wird —

1) Christliche und jüdische Ostertafeln S. 105 ff.; vgl. die Zusammenstellung der Ergebnisse S. 114 ff.

2) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern TU B. 43 S. 649 ff.

3) Ich kann namentlich nicht finden, daß die Begründung des Osterfastens, die Ed. Schwarz vornehmlich als Scheidemittel verwendet, so starke Unterschiede aufweist, wie Schwarz es darstellt.

hat Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl gefeiert. (Den Tag scheint der Verfasser ganz in der Ordnung zu finden.) In der Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch wird er verhaftet. Die Tage von Mittwoch werden dann ähnlich wie bei Epiphanius ausgefüllt: Mittwoch bei Kaiphas, Donnerstag an Pilatus ausgeliefert, Freitag die Verurteilung. Darauf folgt ebenso wie bei Epiphanius eine Berechnung der drei Tage und der drei Nächte. Sie weicht nur darin¹ von Epiphanius ab, daß von der Nacht Sonnabend auf Sonntag nur die drei ersten Stunden in Betracht gezogen werden. Denn in der dritten Stunde der Nacht ist Jesus auferstanden, in der Nacht noch den Frauen und beim Morgengrauen des Sonntags zuerst dem Levi und dann den Jüngern erschienen.

Ein Ueberblick über die ganze Karwoche — wenigstens vom Dienstag ab — wird also gegeben. Gemäß dem Hinweis auf das Fasten (Matth. 9, 14) innerhalb der Einleitung erwartet man nun, daß jetzt Vorschriften für das Osterfasten abgeleitet werden. Statt dessen werden in der darauffolgenden Belehrung — sie hat die Form einer Rede des Auferstandenen an seine Jünger — doch nur die alten Wochenfasttage, der Mittwoch und der Freitag, herausgezogen, der eine als Tag der Gefangennahme, der andere als Tag der Kreuzigung (S. 107, 10 und wieder S. 107, 25 ff.). Allerdings steht in unserem heutigen Text eine Ausführung dazwischen, die alle sechs Tage der Karwoche als Fasttage erweisen will (S. 107, 10 bis 23). Aber wenn Ed. Schwarz in irgend etwas recht hat, so darin, daß dies ein Einschub ist. Beweisend dafür ist das Doppelte: einmal, daß hier auch der Montag ausdrücklich miteinbezogen ist, der doch in der vorausgehenden Erzählung überhaupt nicht vorkommt; zweitens, daß unmittelbar hinter jener kurzen Stelle wiederum nur von den zwei Wochenfasttagen des Mittwoch und des Freitag die Rede ist (S. 107, 25 ff.). Man mag vermuten, daß im ursprünglichen Text auch eine Vorschrift über ein Osterfasten — etwa von Freitag früh 9 Uhr bis Samstag abend 9 Uhr — nicht fehlte. Wozu hätte der Verfasser sonst seine Berechnung der drei Tage und der drei Nächte vorgelegt? Darauf deuten die Stellen innerhalb unseres Textes, an denen ausdrücklich auf ein Fasten am Passah hingewiesen wird. Denn ich sehe in diesen nicht, wie Ed. Schwarz, Eintragungen, sondern Reste des Ursprünglichen. Aber heute ist das weggestrichen oder durch jenen ungeschickten Einschub ersetzt.

Nach der Festlegung der Fasttage erläutert der Auferstandene seinen Jüngern

1) Ich kann den Text S. 106, 17 Flemming-Achelis nicht so beurteilen, wie C. Schmidt (Gespräche Jesu TU B. 43 S. 652 A. 1) es tut, als ob der Verfasser der Didaskalie vergessen hätte, daß die 3 Stunden der Finsternis von den 6, die Jesus am Kreuze hing, abgezogen werden müßten. Solche Gedankenlosigkeit ist auch dem unbegabtesten Verfasser nicht zuzutrauen. Es handelt sich gewiß nur um eine Ungeschicklichkeit der syrischen Uebersetzung. — Ebenjowenig kann ich annehmen, daß mit der 3. Stunde, in der Jesus auferstand, nach römischer Zählung 3 Uhr nachts gemeint sei. Es ist keinerlei Spur im Text zu finden, daß der Verfasser auf einmal von der jüdischen zur römischen Rechnung überggesprungen wäre; vielmehr stimmt der Ansat auf 9 Uhr nachts mit allen andern Angaben des Textes aufs Beste überein. Wenn S. 107, 2 ff. so scharf zwischen solchen Erscheinungen, die in der Nacht, und anderen, die bei Morgengrauen stattfanden, unterschieden wird, so muß der Verfasser die Auferstehung selbst in die Zeit vor Mitternacht verlegt haben.

noch eingehend den Sinn ihres Fastens. In breiter Ausführung wird dargelegt, daß das Fasten nicht Christus zuliebe gehalten werde, sondern die Bedeutung einer Sürbitte für die ungläubig gebliebenen Juden hätte.

Das ist unverkennbar ein Schlüsselwort. Aber nun beginnt in unserem heutigen Text S. 110, 14 ff. eine ganz von vorn anhebende Auseinandersetzung. Wiederum wird eine Chronologie der Karwoche gegeben. Aber die jetzt unterscheidet sich von der früheren in zwei wichtigen Punkten: 1. wird diesmal vom Dienstag bzw. Mittwoch auf den Montag als den Tag der Verabredung des Judas zurückgegriffen und die Bedeutung dieses Tages noch damit hervorgehoben, daß Judas das Geld sofort empfangen hätte, die Tat also, vor Gott wenigstens, damals schon geschehen war (S. 111, 25 ff.). 2. werden diesmal die Wochentage mit den jüdischen Monatsdaten geglichen. Das hat zur Folge eine noch weiter vertiefte Bedeutung des Montag (10. Nisan, Auswahl des Lammes, Hinweis auf Christus durch das $\bar{\iota}$), aber, was noch wichtiger ist, eine neue Beurteilung des Abendmahls am Dienstag. Jetzt, wo er nachrechnet, entdeckt der Verfasser, daß der Dienstag der 11. Nisan ist, während das Passah doch am 14. hätte stattfinden sollen, und er kann sich dies nicht anders erklären als so, daß die Juden an jenem Montag zugleich den Beschluß gefaßt hätten, das Passah um drei Tage vorzuschieben (S. 111, 10 ff.). Hier also taucht zuerst jene Behauptung auf, daß die Juden damals das Passah willkürlich verlegt hätten.

Aus der starken Betonung des Montag ist bereits ersichtlich, daß der Verfasser diesmal die Absicht hat, ein Fasten für die ganze Karwoche abzuleiten. Immerhin stuft er dabei in bemerkenswerter Weise ab: für die ersten vier Tage verlangt er nur ein Halbfasten; von der 9. Stunde an ist wenigstens der Genuß von Brot, Salz und Wasser erlaubt (S. 111, 31 ff.). Dagegen Freitag und Sonnabend bis Sonnabend nacht um 9 Uhr soll gar nichts genossen werden. Ausnahmsweise darf also in diesem Fall bis in den Sonntag hinein gefastet werden — denn die drei Stunden von Sonnabend nacht gehören schon zum Sonntag —, damit jenen drei Tagen und drei Nächten genug geschieht (S. 111, 34 f., 112, 18. 31; 114, 2. 17).

Vergleicht man nun dies mit Epiphanius, so hebt sich jetzt zunächst scharf ab, was das Sondereigentum des Epiphanius bildet. Ihm gehört zu die Zerlegung der drei Tage, um die das Passah verschoben worden sein soll, in 2 + 1 Tag, die vollständigere Ausfüllung der Tage zwischen Gefangennahme und Kreuzigung, die Ueberlieferung über das sonderbare Abendmahl Donnerstag um 3 Uhr — dies übrigens nur ein Widerschein einer von Epiphanius selbst anderwärts erwähnten, mannigfach verbreiteten kirchlichen Sitte¹ — und die Verlegung der Auferstehung auf den Hahnenschrei statt auf 9 Uhr nachts.

Aber im übrigen zeigt es sich, daß Epiphanius die Didaskalie in ihrem heutigen Umfang gelesen hat. Das Kennzeichnende aus beiden oben unterschiedenen Teilen der Didaskalie kommt bei ihm vor: er gibt eine Chronologie der Karwoche und hebt nur die Wochenfasttage hervor, er wiederholt die Berechnung der drei Tage und

1) *expos. fidei* c. 22; III 584, 24 Dindorf *ἐν τισὶ δὲ τόποις λατρεία οἰκονομίας ἐν τῇ πέμπτῃ γίνεται ὥρᾳ ἐνάτῃ καὶ οὕτως ἀπολύει μερόντων ἐν τῇ αὐτῇ ἑηροιαγία.*

der drei Nächte, er betont im gleichen Sinn die Bedeutung des Montag und arbeitet von vornherein mit der Vorstellung einer willkürlichen Verlegung des Passah durch die Juden. Epiphanius hat also nicht eine ursprünglichere Form der Didaskalie vor sich gehabt, sondern sie im großen gelesen wie wir, wenn auch im einzelnen sein Text besser gewesen sein mag.

Daraus folgt nun aber selbstverständlich nicht, daß die Didaskalie, so wie sie jetzt vorliegt, wirklich eine Einheit wäre. Beiden Teilen ist gemeinsam, daß der Mittwoch als der Tag der Gefangennahme betrachtet wird. Dieser Punkt trägt alles andere. Denn von ihm aus ergibt sich der Dienstag als der Tag des Abendmahls und der Montag als der des bösen Rats. Insoweit mag man C. Schmidt recht geben. Trotzdem ist es unmöglich, beide Teile einem und demselben Verfasser zuzuschreiben. Das verhindert schon die einfache Tatsache, daß überhaupt ein zweites Mal mit einer Chronologie eingeseht wird, noch mehr die abweichende Ausgestaltung der einen und der anderen Chronologie.

Ein Späterer hat also an den ursprünglichen Bestand der Didaskalie noch einen weiteren Teil angeschoben; ein Nachtrag, der zugleich auch eine gewisse Umarbeitung des Grundstoffes notwendig machte. Da es sich in diesem Zusatz wesentlich um die Begründung eines über die ganze Karwoche ausgedehnten Fastens handelt, so wird die Bearbeitung nach der Mitte des 3. Jahrhunderts erfolgt sein. Das stimmt mit dem zusammen, was man auch sonst in der Didaskalie wahrnimmt.

Mit alledem ist jedoch nur der Schutt weggeräumt, unter dem erst das Wahre für die Kirchengeschichte Wichtige zum Vorschein kommt. Das ist die Deutung des Mittwoch als Tag der Gefangennahme. Wenn es sich nunmehr herausgestellt hat, daß die ganze Chronologie der Karwoche sowohl in der Didaskalie als bei Epiphanius¹ von ihr abhängt, daneben aber augenscheinlich ist, wie wenig sie mit den evangelischen Berichten zusammenstimmt, so ergibt sich daraus die Doppelfrage:

1. Wie kommt der Verfasser der Didaskalie dazu, dem Mittwoch diese Bedeutung beizulegen?
2. Wie kommt Epiphanius dazu, noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts diesen Standpunkt samt allem, was die Didaskalie daraus entwickelt hatte, in einer Streitschrift zu verteidigen?

Was das erste anlangt, so hat hier C. Schmidt alle Schuld auf den Verfasser der Didaskalie geworfen. Er bezichtigt ihn einer Verfälschung der geschichtlichen Tatsachen, sogar einer *pia fraus*², weil er mit diesem Kniff nur sein sechstägiges Osterfasten hätte durchdrücken können. Allein dabei ist übersehen, daß die Anschauung der Didaskalie auch anderwärts Vertreter hat. Viktorin von Pettau hat sie in seiner Schrift gleichfalls vorgetragen³. Und es ist ausgeschlossen, daß er sie aus

1) Ich hebe hier noch hervor, daß Epiphanius auch im Panarion die beiden Wochenfasttage ganz ebenso begründet, wie in unserm Bruchstück *expos. fid. c. 22; III 583, 15 Dindorf τετράδι δὲ καὶ [ἐν] προσαββάτῳ ἐν νηστεία ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ἁ κύριος καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη.*

2) Gespräche Jesu mit seinen Jüngern S. 651, 659, 661.

3) *De fabr. mundi III 456, 27 f. Routh*² homo Christus Jesus... tetrade ab impiis comprehensus est. Itaque ob captivitatem eius tetradem

der Didaskalie übernommen hätte. Das zeigt das Auseinandergehen an einem verwandten Punkt. Viktorin kennt außer dem Mittwoch und Freitag auch schon den Sonnabend als Wochenfasttag¹. Hätte er aus der Didaskalie geschöpft, so wäre es das Gegebene, das Unvermeidliche gewesen, daß er auch bei diesem Fasttag die Leidensgeschichte, Matth. 9, 14 f. und die Rechnung der drei Tage und der drei Nächte verwertet oder wenigstens mitverwertet hätte. Anstatt dessen bringt er eine selbständige, nur aus der Rücksicht der Vorbereitung auf den Sonntag hergeleitete Begründung².

Demnach fußt der Verfasser der Didaskalie mit seiner Deutung des Mittwoch auf der Ueberlieferung, und zwar, wie sich aus inneren Gründen sagen läßt, auf einer sehr alten Ueberlieferung. Man darf es nicht als eine rein zufällige Tatsache betrachten, daß die andere, die den evangelischen Berichten besser entsprechende Auffassung des Mittwoch — als Tag der Verabredung des Judas mit den Pharisäern — erst verhältnismäßig spät, bei Petrus von Alexandrien, für unser Wissen auftaucht³. Wäre sie die ältere gewesen, so hätte die Deutung auf die Gefangennahme niemals sich neben ihr durchsetzen können. Man kann es sogar sofort bestimmter aussprechen: die Auffassung der Didaskalie muß bis in die Zeit hinaufreichen, wo Ostern noch nicht am Sonntag gefeiert wurde.

Doch um dies zu verdeutlichen, ist es nötig, auf die ganze Geschichte des Fastens und des Osterfestes zurückzugreifen. Auch nach der glänzenden Abhandlung von Ed. Schwartz gibt es hier noch mancherlei aufzuhellen.

Es ist allgemein zugestanden, daß die ältesten Feiern der Christenheit nicht Jahres-, sondern Wochenfeiern gewesen sind. Das Häuflein, das ungeduldig auf das Wiederkommen des Herrn wartete, rechnete nicht mit Jahren. Mit dieser sehnsüchtigen Erwartung stehen auch die Wochenfasttage in Verbindung, die nach dem Ausweis der Didache sehr früh neben dem Sonntag aufgefunden sind. Denn wo in der Urchristenheit das Fasten auftritt, erscheint es nirgends als bloße Kasteiung, die ihren Selbstzweck hätte, sondern immer entweder als Verstärkung des Gebets oder als Bereitung auf eine erwartete Offenbarung. Ich erinnere dafür nur an *Lk. 2, 37; Mt. 9, 29* — es tut nichts zur Sache, daß das *καὶ νηστεία* wohl nicht ursprünglich ist —, *Act. 13, 2 f.; 14, 23*. Daß dieser Sinn auch den Wochenfasttagen zugrunde liegt, beweist der bei Hermas (*sim. V 1*) dafür auftretende Name *statio*. Ich vermag diese Benennung nicht anders zu verstehen, als so, daß der Christ auf Wache steht, um den Herrn zu empfangen; das Fasten, das er hält, ist eine Verstärkung seines Gebetes: *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*.

... *superpositionem facimus; III 457, 13 hoc quoque die (sc. sexto) ob passionem domini Jesu Christi aut stationem deo aut ieiunium facimus.*

1) Vgl. über die Geschichte des Sabbatfastens meine Abhandlung *Sitzungsber. der Berliner Akademie 1916 S. 853 ff. (f. u. S. 373 ff.)*.

2) Ebenda III 457, 15 *Routh*² die septimo requievit ab omnibus operibus suis et benedixit eum et sanctificavit. hoc die solemus superponere; idcirco ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus.

3) *ep. can. c. 15; IV 45 Routh*² οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευὴν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν ἐλόγως προστέτακται· τὴν μὲν τετράδα διὰ τὸ γενόμενον συμβούλιον ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τῆ προδοσίᾳ τοῦ κυρίου, τὴν δὲ παρασκευὴν διὰ τὸ πεπονθέναι αὐτὸν ἐπὶ ἡμῶν.

Es ist also nicht einfach Uebernahme einer jüdischen Sitte gewesen, wenn die Urchristenheit ihre Wochenfasttage schuf. Eine Rücksicht auf das Judentum hat nur insofern gewaltet, als man nach dessen Vorbild bestimmte Tage in der Woche festsetzte, die man dann aber absichtlich (Didache 8, 1) anders legt als das Judentum. — Ebenjowenig ist der Gesichtspunkt, der in Mt. 2, 19 f. hervortritt¹, der der Trauer um den entschwundenen Bräutigam, der einzig und zutiefst maßgebende gewesen; stärker wirkte der Wunsch und die sichere Erwartung, ihn wiederzusehen.

Aber, um dies nochmals zu betonen, eine Beziehung auf Jesus ist also von Anfang da. Nur ist es der Erhöhte, der Wiederkommende, an den man dabei dachte. Die Erinnerung an den geschichtlichen Christus, an die letzten Tage, konnte sich erst eindringen, wie die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft ersahmte. Dann rückte die Trauer um den Entschwundenen² stärker in den Vordergrund, und nunmehr lag es nahe, vom Sonntag, dem Tag der Auferstehung aus die beiden Wochenfasttage mit denjenigen Ereignissen in Verbindung zu bringen, die den schmerzlichsten Eindruck hinterlassen hatten. Das war aber neben der Kreuzigung die Gefangennahme. Denn ein wirkliches Ereignis, etwas, was man erlebt hatte, mußte es sein, wenn man darüber trauern sollte; nicht ein bloßer Plan, wie die Abrede des Judas mit den Pharisäern. So ist der Mittwoch der Gedächtnistag der Gefangennahme geworden. Geschichtliche Bedenken empfand man dabei nicht, weil gar keine geschichtliche Absicht vorlag. Der Tag war ein Sinnbild, wie es schließlich der Freitag und der Sonntag auch waren. Denn Jesus war doch nicht an jedem beliebigen Freitag gekreuzigt worden und an jedem beliebigen Sonntag auferstanden.

Auch von der Jahresfeier, vom O s t e r f e s t aus, ergab sich kein Anstoß, so lange dieses als Fest des 14. Nisan durch die Woche hindurchwanderte und die Begehung sich auf einen einzigen Tag oder vielmehr einen einzigen Abend beschränkte. So tritt uns die Feier im 2. Jahrhundert in Kleinasien entgegen; aber gewiß hat Kleinasien diese Form nicht selbständig entwickelt, sondern sie durch die ums Jahr 70 dorthin übersiedelnden Mitglieder der Urgemeinde überkommen. Denn nur in der Urgemeinde konnte der Grundsatz entstehen, für den Kleinasien später so leidenschaftlich kämpfte, daß man Ostern mit den Juden feiern mußte. Dort, wo die Erinnerung an das letzte Mahl und an die Umstände der Kreuzigung lebendig blieb und man alljährlich das damals Durchlebte wieder durchlebte, dort, und nur dort konnte es als selbstverständlich erscheinen, daß man diesen Zusammenhang mit der jüdischen Feier bei der eigenen Erinnerungsfeier festhielt. Eine „historische“ Absicht kam auch dabei nicht ins Spiel. Sonst hätte man ja vielmehr auf den „richtigen“

1) Ich stimme ganz Jülicher zu, wenn er auch gegen Wellhausen (das Evangelium Marci S. 20) daran festhält (Rel. in Gesch. u. Gegenwart II 831, vgl. Gleichnisreden II 187), daß Marc. 2, 19 ein echtes Herrenwort ist.

2) Ich verstehe nicht recht, inwiefern Ed. Schwarz (Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 110 f.) die Form, in der die Didachale diesen Beweggrund einführt, als widerspruchsvoll empfindet. Wenn dort S. 105, 21 Flemming gesagt wird, daß Jesus wohl mit seinen Wirkungen bei uns ist, aber dem Blick ferngerückt ist, so hebt doch das Zweite das Erste nicht auf. Der Satz, daß Jesus mit seinen Wirkungen der Gemeinde immer nahe ist, ist doch nur die selbstverständliche (Matth. 28, 2) Einschränkung, die der christliche Glaube an dem Entschwundensein Jesu anbringen mußte.

Wochen- oder Monatstag dringen müssen. Ebenjowenig handelt es sich um „Gesetzlichkeit“, als ob man an die Vorschrift des Alten Testaments sich noch gebunden gefühlt hätte. Maßgebend war vielmehr das natürliche Bedürfnis, das Erlebnis von damals möglichst getreu bei sich zu wiederholen. Dazu gehörte aber notwendig auch die Umwelt: eine richtige Passahfeier, die die Juden auf ihre Weise abhielten. Je weiter man sich zeitlich von den Anfängen entfernte, desto unerläßlicher erschien gerade dieser äußere Rahmen. Der Kontrast zur gleichzeitigen Feier der Juden ergab die Stimmung. So dachte man nachzuempfinden, was die ersten Jünger erlebt hatten.

Die Voraussetzung für eine Reibung zwischen Jahresfeier und Wochenfeier wurde erst geschaffen, als man dazu überging, Ostern am Sonntag zu feiern. Es ist auch für unsere Frage wichtig festzustellen, wo und wann dies zuerst erfolgt ist.

Aufschluß darüber gibt eine, wie mir scheint, bis jetzt noch nicht vollkommen ausgewertete Urkunde aus dem Osterstreit. Unter den bei Eusebius erwähnten Briefen befindet sich auch der einer großen palästinensischen Synode. Die Versammlung, an der die hervorragendsten Bischöfe der Provinz: Theophilus von Caesarea, Narcissos von Jerusalem, Kassios von Tyros, Klaros von Ptolemais teilnahmen, trat nachdrücklich für die Feier am Sonntag ein¹. Sie stützt sich dabei in erster Linie auf ihre eigene apostolische Ueberlieferung, die sie so hochschätzt, daß sie verlangt, ihr Schreiben müßte überallhin verbreitet werden². Daneben aber beruft sie sich auf ihre Uebereinstimmung mit der alexandrinischen Kirche. Regelmäßig finde zwischen ihnen und den Alexandrinern ein Schriftenaustausch statt, um den Tag des Passah festzustellen³.

Daraus ergibt sich zweierlei: 1. Palästina hat gegenüber der Urgemeinde den Brauch gewechselt. Das ist überraschend, wird aber verständlich, sobald man sich daran erinnert, daß in Palästina, vor allem in Jerusalem, nach dem zweiten jüdischen Krieg die Ueberlieferung abgerissen ist. Seitdem den Beschnittenen das Betreten von Aelia verboten war und es deshalb dort nur noch heidenchristliche Bischöfe gab, setzt eine neue Entwicklung ein, die betont heidenchristlich ist und deshalb, wie eben unser Schreiben bestätigt, sich stärker nach Alexandrien als nach Syrien hin zuneigt. Es widerlegt selbstverständlich den festgestellten Brauch nicht, wenn die Synode sich für ihren Standpunkt auf apostolische Ueberlieferung beruft. Daraus folgt nicht mehr, als daß der Wandel des Brauchs um 190 schon lange vollzogen war. Es gibt aber auch ein nicht zu verachtendes äußeres Zeugnis dafür, daß die

1) Eusebius nennt sie V 23, 3; I 488, 22 ff. Schwarz an erster Stelle unter den Synoden, die dafür eintreten *ὡς ἐν μῆθ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρας τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῦτο τοῦ κυρίου μυστήριον*. Die Namen der Teilnehmer vollständiger V 25; I 496, 25 ff. Schwarz.

2) Eusebius V 25; I 496, 28 Schwarz *περὶ τῆς κατελεύσεως εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλείστα διελήφότες* und ebenda 498, 1 *τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν περὶ αὐτῆς κατὰ πᾶσαν παροικίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἐνοχοὶ ὦμεν τοῖς ἁθίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς*.

3) Eusebius V 25; I 498, 3 ff. Schwarz *δηλοῦμεν δὲ ἑμῖν ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἀγούσιν ἡπὲρ καὶ ἡμεῖς παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν, ὥστε συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἄγλαν ἡμέραν*.

Neuerung tatsächlich mit jener veränderten Zusammensetzung der jerusalemitischen Gemeinde in Beziehung stand. Epiphanius sagt ausdrücklich, daß der Zwiespalt in der Kirche bezüglich des Osterfestes mit der Zeit begonnen hätte, wo es in Jerusalem keine Bischöfe aus der Beschneidung mehr gab¹. Das ist wohl mehr als eine bloße Vermutung des Epiphanius. Die von ihm angeführten Namen zeigen, daß er (uns verlorene) Schriften in der Hand gehabt haben muß, aus denen er wohl genauere Kunde schöpfen konnte.

2. Ebenso bemerkenswert ist, daß Palästina und Alexandria sich untereinander über den Sonntag, an dem sie Ostern feiern wollen, verständigen. Daraus erhellt, daß die Regel, nach der sie sich richteten, nicht einfach gelautet haben kann: „an dem Sonntag, der auf das jüdische Passah folgt.“ Das reichte wohl schon aus dem Grunde nicht aus, weil die Juden in den verschiedenen Provinzen ihren Nisan in verschiedener Weise mit dem heimischen Kalender glichen². Jedenfalls spürt man darin einen Willen zu einer gewissen Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Ansah, eine erste Regung der Stimmung, die später zur Aufstellung eigener christlicher Osterzyklen führt.

Der Bruch, den das heidenchristlich gewordene Jerusalem mit der bisherigen Sitte vollzog, ist offenbar der für die Kirche maßgebende Vorgang geworden. Mindestens ist keine Gemeinde nachweisbar, wo man früher die Osterfeier am Sonntag eingeführt hätte. Die Annahme, daß etwa paulinische Gemeinden von Anfang Ostern so gefeiert hätten, ist nur ein unbegründetes Vorurteil. Weiß man doch nicht einmal, wie weit und von wann an sie Ostern überhaupt feierten.

Duchesne³ hat allerdings geglaubt, Rom in diesem Punkt den Vorrang sichern zu können. Er stützt sich dabei auf die vielverhandelte Stelle im Brief des Irenäus an Viktor, wo Irenäus diesem vorhält, daß die römischen Bischöfe vor Soter: ein Aniket, Pius, Hyginus, Telesphorus, Xystus, obwohl sie selbst zu den *μη τηροῦντες* gehörten, doch ihrerseits in gutem Frieden mit den *τηροῦντες* gelebt hätten⁴. Duchesne ergänzt zu *τηροῦντες* ein *τὴν τεσσαρεσκαίδεκάτην* und folgert dann weiter, daß Xystus es gewesen sei, der die Osterfeier am Sonntag in Rom eingeführt hätte.

1) Panarion haer. 70, 9; III 255, 2 ff. Dindorf *καὶ ἦν ἀπλῶς φήσας πολλὴ καὶ κίματος ὡς πολλοῖς φιλολόγοις οὐκ ἄγνωστον, ἐν πόσιν καιροῖς θόρυβος ἐκινεῖτο ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ κηρύγματι περὶ τοῦ τῆς ἑορτῆς ταύτης ζητήματος. ἐν τε χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος . . . ἐν ἄλλοις δὲ ὅσοις καιροῖς ἐν τε χρόνοις Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Κρισκεντίου . . . ἕως τῶν ἡμετέρων χρόνων, ἐξ ὅτου ἐταράχθη ἡ ἐκκλησία) μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἐμπεριτόμων ἐπισκόπων οὕτως ἐφῄετο. Dgl. dazu noch 70, 10 III 256, 4 ff. ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γέγοναν ἐκ περιτομῆς καὶ ἐχρὴν τότε τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς [ἄντων] ἐν Ἱερουσαλήμ κατασταθέντων τὸν πάντα κόσμον τοῦτοις συνέπεσθαι.*

2) Dgl. Ed. Schwarz, Christl. u. jüd. Ostertafeln, S. 126 f.

3) *Revue des questions hist.* 28, 5 ff. — Wiederholt *hist. anc. de l'église* I 289.

4) Eusebius h. e. V 24, 14; I 494, 28 ff. Schwarz *ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτήρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάτες τῆς ἐκκλησίας, ἵς σὺ νῦν ἀφηγή. Ἀνίκτην λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγίνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Εὐστον οὐτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὐτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρηπον καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰσήμενον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικίων ἐν αἷς ἐτηρεῖτο ἐρχομένοις πρὸς αὐτοὺς. καί τοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν.*

Man wird gegen die Rolle, die hier Soter zugeschrieben wird, von vornherein einwenden, daß es Irenäus an dieser Stelle gewiß nicht darauf ankam, mit Xystus einen Anfangspunkt festzusetzen. Er schaut in der Liste der römischen Bischöfe von Soter an rückwärts, bis dahin, wo die Namen für ihn eben bloß noch Namen werden und die Geschichte sich im Nebel verliert. Schon daß er bis auf Hyginus, Telesphorus, Xystus überhaupt zurückging, war im Grund eine höchst gewagte Sache. Man sieht es doch aus dem 3. Buch seines großen Werks, wie wenig Tatsächliches er von ihnen weiß. Hätte man ihn auf Ehre und Gewissen nach Belegen für die von ihm behauptete Stellungnahme der genannten Bischöfe gefragt, so wäre er gewiß in die schwerste Verlegenheit gekommen.

Aber auch im übrigen ist Duchesnes Auffassung der Stelle unhaltbar. Die Aussage des Irenäus erhält von zwei Punkten aus ihr Licht. 1. grenzt er gleich in den Eingangsworten die römischen Bischöfe vor Soter¹ bestimmt gegen ihre Nachfolger ab. 2. sagt er am Schluß des Satzes, daß damals, d. h. also in der Zeit vor Soter, der Gegensatz zwischen Rom und Kleinasien größer gewesen sei als jetzt im Osterstreit. Daraus folgt unweigerlich, daß unter Soter ein entscheidender Umschwung in Rom stattgefunden hat. Für einen derartigen Umschwung bleibt jedoch innerhalb Duchesnes Auffassung schlechterdings kein Raum. Er muß deshalb die Worte des Irenäus dahin umdeuten, daß unter Soter die Beziehungen zu Kleinasien eine Spannung erfahren hätten². Davon sagt Irenäus freilich so etwa das Gegenteil: wenn vor Soter der sachliche Gegensatz größer war als heute, so heißt das doch, daß er seit Soter — wenn der römische Bischof nur ruhig überlegen wollte — geringer geworden ist.

Es genügt aber auch nicht, wenn man mit Zahn³ zu *τηρεῖν* ein *τὴν νηστείαν* ergänzt. Dann wäre Soter derjenige römische Bischof, der das früher dort nicht übliche Osterfasten in Rom eingeführt hätte. Ich sehe ab von den Einzelschwierigkeiten, in die sich diese Auslegung verwickelt — war die römische Kirche zunächst quartadezimanisch? Wann ist sie dann zum Sonntag übergegangen? Denn Soter hat doch nur das Fasten eingeführt. Oder hat sie von Anfang an den Sonntag gefeiert: wie kommt es dann, daß dieser Unterscheidungspunkt (nach Zahns Deutung!) in der Auseinandersetzung zwischen Aniket und Polykarp überhaupt nicht berührt wurde⁴? —, ich stelle nur die entscheidende Frage: konnte Irenäus wirklich behaupten wollen, der Unterschied zwischen Fasten und Nichtfasten vor Ostern griffe

1) Es geht nicht an, wie C. Schmidt (Gespräche Jesu S. 596) es versucht, diese Hervorhebung des Soter von da aus zu entkräften, daß Irenäus ein paar Zeilen nachher (496, 6) einfach von *οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι* redet. Damit hebt Irenäus doch die vorher gezogene Grenze, die er durch die Einzelaufzählung der Vorgänger des Soter (Aniket, Pius, Hyginus usw.) noch eindrücklicher macht, nicht wieder auf, sondern betont nur die Seite der Sache, auf die es Viktor gegenüber ankommt: „auch diese alle sind deine Vorgänger gewesen, römische Bischöfe so gut wie du.“

2) *Hist. ancienne de l'église* I 289 sous Soter successeur d'Anicet, les rapports paraissent avoir été un peu plus tendus.

3) *Forstch.* 3. Gesfch. d. neust. Kan. IV 294 ff.

4) Auch das müßte man fragen, ob eine Osterfeier ohne vorausgehendes Fasten überhaupt denkbar ist. Soviel hat Hugo Koch (3. wiss. Theol. B. 55 S. 289 ff.) doch sicher bewiesen, daß gerade im Abendland die Begriffe pascha und Fasten als eng zusammenge-

tiefer als der zwischen einer Feier am 14. Nisan und einer solchen am Sonntag?

Es bleibt nichts übrig als zu *τηροῦντες* zu ergänzen *τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα*. Die früheren römischen Bischöfe waren *μη τηροῦντες*, sofern sie überhaupt kein Ostern feierten. Soter erst hat das Fest in Rom eingeführt¹. Aber dann offenbar — das zeigt Viktor — sofort als Feier am Sonntag. Den Quartadezimanismus hat Rom übersprungen.

Darnach wäre die Einführung des Ostersonntags in Rom etwa um ein Menschenalter später erfolgt als in Jerusalem und Alexandria.

Aber noch von einem anderen Punkt aus läßt es sich erweisen, daß der römische Brauch tatsächlich der jüngere ist. Wie Alexandrien und Rom eigene christliche Osterzyklen aufstellen, gehen sie in einem grundlegenden Punkt scharf auseinander: in Alexandria betrachtet man schon die XV als gültiges Mondalter für den Oster-sonntag, während man in Rom erst die XVI anerkennt. Das wird so zäh auf beiden Seiten festgehalten, daß es mit ursprünglichen Empfindungen zusammenhängen muß. Den alexandrinischen Standpunkt hat Ed. Schwarz überzeugend erklärt. Es prägte sich in ihm „mit fast brutaler Deutlichkeit die Auffassung aus, daß das christliche Pascha die Erfüllung des typischen Pascha des Gesetzes ist“². Man bleibt, so möchte ich es sagen, auch bei der Verlegung auf den Sonntag dem 14. Nisan so nah wie irgend möglich. Weniger befriedigend deutet Ed. Schwarz den römischen Grundsatz. Er will ihn davon herleiten, daß der 16. Nisan, als der Tag der Garben- schwinde, „der Tag, von dem aus die *πεντηκοστή* berechnet wurde“, noch seine besondere Bedeutung gehabt habe³. Es ist schwer zu glauben, daß man im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts solche Feinheiten des jüdischen Gesetzes noch als maßgebend betrachtet hätte⁴. Viel näher liegt eine Erklärung aus christlichen Gedanken heraus. Wenn für den Oster-sonntag erst die XVI zulässig ist, so ist für den Freitag die XIV gesichert. Die XIV, der Tag des Pascha, war aber nach Hippolyt, der hier gewiß die römische Auffassung wiedergibt, der Tag — nicht des Abendmahls, sondern der Kreuzigung⁵. Anders ausgedrückt: während man in Alexandria auf den Sonntag, den Tag der Auferstehung, das entscheidende Gewicht legt, so bezieht man in Rom auch den Freitag, den Tag der Kreuzigung, in die Osterfeier ausdrück-

lich empfunden wurden. Mindestens, wie konnte Aniket Anstoß daran nehmen, wenn Polytarp sich auf das Osterfest durch Fasten vorbereitete?

1) Ich freue mich, daß auch K. Müller, Kirchengesch. I² 215, dieser Auffassung zustimmt.

2) Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 8.

3) Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 32 f.

4) Wie wenig dieser Punkt geeignet ist, den Unterschied zwischen Rom und Alexandria zu erklären, mag man auch daraus ersehen, daß der Alexandriner Clemens ihn gerade für sich, für seine Behauptung, daß Jesus am 14. Nisan gestorben sei, ins Feld führt Chron. pasch. Migne 92, 81 C *ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις τῆ γοὺν τρίτη ἀνάστη ἡμέρα, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἐβδομάδων τοῦ θρισμοῦ, ἐν ἧ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσευχεῖν τὸν ἱερέα.*

5) Chron. pasch. Migne 92, 80 B (aus Hippolyts Syntagma) *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστός. οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα. οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῆ ὀρισμένη ἡμέρα; ebenda C (aus dem σύγγραμμα περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα) τὸ μὲν δειπνον ἐδειπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν ἀλλ' ἔπαθεν.*

lich mit ein und setzt damit innerhalb des christlichen Erlösungsgedankens Tod und Auferstehung scharfer gegeneinander ab.

Von der quartadezimanischen Feier aus betrachtet, zeigt sich hier eine schrittweise Weiterentwicklung: die alte Feier, auf einen einzigen Abend beschränkt, Gegenstand der Feier die christliche Erlösung in der Einheit von Tod und Auferstehung¹; dem bleibt Alexandria (und Palästina) dem Inhalt der Feier nach ganz nahe, nur der Tag ist anders gewählt; Rom erst zieht die Folgerung aus der Verlegung auf den Sonntag, indem es auch den Freitag in seiner Sonderbedeutung dem Sonntag gegenüber zu seinem Recht bringt. Damit ist zugleich augenscheinlich, daß Rom auf Alexandria oder Palästina weiterbaut. Dann hat Soter wohl auch von dorthier die Anregung empfangen.

Mit der Verlegung des Osterfestes beginnt jedoch, wie Irenäus bereits bemerkt hat, zugleich ein neuer Abschnitt in der Geschichte des O s t e r f a s t e n s. Bis dahin war die Ausdehnung und die Form des Fastens vor Ostern frei. Jetzt gab es — wenigstens bei der römischen Auffassung — einen sicheren Anfangspunkt, den Freitag. Von da aus erhielt dann Mt. 2, 20 einen neuen, bestimmten Sinn: die Tage, während deren Christus den Seinigen entrisen war, sollten dadurch als verbindliche Fasttage bezeichnet sein².

Dieser römische Brauch hat sich rasch auch in den Osten verbreitet, ohne daß er indes einen Einfluß auf die Deutung der Wochenfasttage ausgeübt hätte. Dies erfolgt auch dann nicht sofort, als man anfing, das in der Osterzeit übliche Samstagsfasten auch auf die Woche zu übertragen³. Man sieht es aus Viktorin von Peltau, wie unbekümmert man daneben fortfuhr, den Mittwoch als den Tag der Gefangennahme zu bezeichnen. Eine Veranlassung, dies nachzuprüfen, entstand erst, wie um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Brauch aufkam, das Osterfasten auf die ganze Karwoche auszudehnen. Denn nun mußte man versuchen, dies von der Leidensgeschichte aus zu begründen.

In dieser Lage ergaben sich zwei Möglichkeiten. Man konnte entweder die überlieferte Deutung des Mittwoch wie eine geschichtliche Aussage behandeln. Dann wurde der Dienstag zum Tag des Abendmahls, der Montag zu dem des bösen Rats; so wie der Aufriß in der Didaskalie und bei Epiphanius vorliegt. Das hatte den Vorzug, daß man damit den Montag erreichte und so ohne Schwierigkeiten das sechstägige Fasten ableiten konnte. — Oder aber man versuchte nun ernsthaft, auf

1) Diese von Schürer begründete Auffassung scheint mir auch durch die von C. Schmidt herausgegebene Schrift nicht, wie C. Schmidt selbst meint (Gespräche Jesu S. 600), widerlegt, sondern gerade bestätigt zu sein. Denn wenn die Feier auf der einen Seite „Gedenktag des Todes“ heißt (S. 52, 5), auf der andern Seite dauern soll „bis der Hahn kräht“ (S. 54, 5), d. h. bis zu der Stunde, in die die Auferstehung gesetzt wurde, so sieht man, daß auch hier Tod und Auferstehung zusammen gefeiert wurde. Der Name „Gedenktag des Todes“ für sich allein entscheidet nicht. Auch Tricentius noch nennt das Osterfest eine *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* (Chron. pasch. Migne 92, 73 C), gewiß ohne die Auferstehung damit aus-schließen zu wollen.

2) Tertullian de ieiunio 13; 291, 16 Reifferscheid-Wissowa *convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies, quibus ablati est sponsus.*

3) Vgl. über die Geschichte des Sabbatfastens meine Abhandlung Sitzungsber. der Berliner Akad. 1916, S. 853 ff. (f. u. S. 373).

Grund der evangelischen Berichte die Bedeutung der einzelnen Tage festzustellen. Dann mußte man mit der herkömmlichen Auffassung des Mittwoch brechen; es war noch drückender, daß dabei für die ersten Tage der Woche nichts religiös Bedeutames herauskam. Aber ein ernsthaftes Hindernis bildete dies doch nicht. Die Neigung der Zeit ging ohnedem so stark darauf, das Fasten vor Ostern zu verlängern, daß die Erstreckung auf die ganze Woche auch ohne besondere Begründung für die einzelnen Tage sich durchsetzte. Die bessere Uebereinstimmung mit den evangelischen Berichten gab wohl den Ausschlag. Es ist dafür bezeichnend, daß selbst der Bearbeiter der Didaskalie, der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen¹, die Deutung des Mittwoch auf die Gefangennahme preisgegeben hat².

Um so merkwürdiger erscheint es dann, daß ein Jahrhundert nach jener Wendung Epiphanius die Anschauung der Didaskalie in ihrem ganzen Umfang wieder vorträgt und daß er den Mut hat, sie in einem Schreiben vorzutragen, das ausgerechnet mit an die Alexandriner sich richtete. Ein freundlicher Zufall will es, daß wir in der Lage sind, auch dieses Rätsel zu lösen.

Epiphanius selbst redet in seinem Panarion von Streitigkeiten über das Osterfest, die sich bis in seine eigene Gegenwart fortsetzten. Er hebt dabei aus der letzten Vergangenheit besonders hervor die Auseinandersetzung zwischen Alexander von Alexandrien und einem gewissen Crescentius³.

Deutlicheres erfährt man aus dem Chronicon paschale. Der Verfasser teilt in der Vorrede zunächst Bruchstücke aus Streitschriften mit, die zwischen einem Tricentius und Petrus von Alexandrien gewechselt wurden.

Tricentius — es ist in der Tat verführerisch, ihn, wie Duchesne wollte, mit dem bei Epiphanius genannten Crescentius gleichzusetzen — vertritt in seiner Schrift den Standpunkt, daß die Juden sich von jeher in der Ansetzung des Passah geirrt hätten. Als Beweis dafür genügt ihm das Psalmwort (94, 10): *ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ*. (Auf das *ἀεὶ* fällt dabei der Nachdruck⁴). Trotzdem erklärt er es für unumgänglich, bei der Feier des Passah sich nach den Juden zu richten. Denn für die Christen komme es doch auf nichts anderes an, als darauf, das Gedächtnis des Leidens Christi zu feiern. Das bedeute aber auch, man müsse es in der Zeit feiern,

1) Allerdings schreibt der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen nicht am selben Ort wie der der Didaskalie. Denn ich muß jetzt Ed. Schwarz recht geben, daß die Apostolischen Konstitutionen nicht in Syrien, sondern vermutlich in Konstantinopel verfaßt sind.

2) V 14, 20; I 279, 6 *ἡμετέρας τετραδάς δὲ καὶ παρασκευὴν προσέταξεν ἡμῖν νησιεύειν, τὴν μὲν διὰ τὴν προδοσίαν, τὴν δὲ διὰ τὸ πάθος* vgl. VII 23, 2; I 408, 4 f. *ἡμετέρας τετραδάς ἢ κρίσις ἐξῆλθεν ἢ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰουδα χρέμασιν ἐπαγγελαμένου τὴν προδοσίαν.*

3) Panarion haer. 70, 9; III 255, 8 ff. Dindorf *ἐν ἄλλοις δὲ ὅσοις καιροῖς* (sc. θόρυβος ἐκινεῖτο ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ κηρίγματι περὶ τοῦ τῆς ἑορτῆς ταύτης ζητήματος), *ἐν τῷ χρόνῳ Ἀλεξάνδρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Κρισκεντίου ὡς πρὸς ἀλλήλους εὐρίσκονται ἕκαστος αὐτῶν γράφοντες καὶ διαμαχόμενοι ἕως τῶν ἡμετέρων χρόνων.*

4) Migne 92, 73 C *ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτω ποιήσαντες γαίνονται* (sc. συμφυλάμενοι κατὰ τὸν σεληνιακὸν δρόμον), *ὄθεν καὶ αἰτιώμενοι αὐτοὺς ὁ θεὸς διὰ τοῦ προφήτου ἔλεγεν, καὶ εἶπεν ἄεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ.*

die die Evangelisten dafür angegeben hätten¹. Spöttisch fügt er im Blick auf die Alexandriner hinzu, daß die Evangelisten doch zu einer Zeit geschrieben hätten, in der die Aegypter vom Christentum überhaupt noch nichts wußten².

Aus dieser letzten Bemerkung ist sicher zu schließen, daß Tricentius außerhalb Aegyptens zu suchen ist³, und dann doch wohl in der antiochenischen Diözese. Dort und dort allein ist ja in der Zeit zwischen dem Osterstreit und dem nicänischen Konzil der alte Standpunkt grundsätzlich festgehalten worden, daß man Ostern mit den Juden feiern müsse; nur mit dem Zugeständnis, das seit dem Osterstreit unumgänglich war, daß die christliche Feier am Sonntag nach dem jüdischen Passah stattfinden müsse. Daß Tricentius diesem Kirchengebiet angehört, geht auch noch aus einem Punkt hervor. Das Psalmwort (94, 10), das Tricentius wie einen Schlagfaß verwertet, kommt bereits in der Didaskalie vor⁴. Es war offenbar innerhalb der betreffenden Richtung eine ganz geläufige Belegstelle. Da aber die Didaskalie aller Wahrscheinlichkeit nach in Syrien verfaßt ist, so ist die Zuweisung des Tricentius an diese Provinz von neuem bestätigt.

Von Alexandria aus hat Petrus auf die Schrift des Tricentius erwidert. Für Petrus ist es ein Ungeheuer, daß alle die Propheten und heiligen Männer in Israel und gar noch Christus selbst ein falsches Passah gefeiert haben sollten⁵. Er bestreitet, daß das Psalmwort gerade jene besondere Beziehung auf die Passahfeier der Juden hätte⁶. Aber er hebt doch die Behauptung des Gegners nicht völlig auf, sondern begnügt sich, sie einzuschränken. Erst seit der Eroberung Jerusalems durch Despajian hätten die Juden den falschen Weg eingeschlagen, sofern sie jetzt Ostern vor der Tag- und Nachtgleiche feierten, während das Gesetz doch deutlich vorschrieb, daß

1) Migne 92, 73 B/C *πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιῆσαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν, ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι* (Ed. Schwarz will den Text berichtigen, indem er vor *κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν* ein *ἐπαθε* oder *τοῦτο ἐγένετο* einschleibt. Das scheint mir ganz überflüssig. Tricentius will sagen: wir haben an Ostern doch das Gedächtnis des Todes Christi zu feiern, „und zu feiern wir es zu feiern in der Zeit“ usw.).

2) Migne 92, 73 C (man muß Ostern feiern) *ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι.*

3) Ed. Schwarz (Ostertafeln S. 116) hat aus dieser Bemerkung freilich das Umgekehrte gefolgert. Mir scheint bedeutsam, daß Tricentius *Αἰγυπτίους* sagt und nicht *Ἀλεξανδρεῖς*. Daß Tricentius Quartadezimaner war, wie C. Schmidt S. 614 sagt, dünkt mich freilich unglaublich.

4) C. 21; S. 111, 14 ff. Flemming-Achelis (bei der Verlegung des Passah), „so daß sie bei Gott Tadel ernten werden, da sie in allen Stücken in der Irre gingen“ (Flemming-Achelis haben die Anspielung auf das Psalmwort nicht erkannt).

5) Migne 92, 73 C/D *οὐδέπω εἰς τοῦτο ἐπλανῶντο Ἰουδαῖοι, ἠνίκα συνήσαν αὐτοῖς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταί, πολλῶν δὲ μᾶλλον οὐδὲ ἀπ' ἀρχῆς πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας 76 A εὐχερῆς δὲ μᾶλλον καὶ πᾶς ὅστις τολμᾷ ἐν τούτῳ καὶ Μωσοῦ τὸν τηλεκροῦτον θεράποντα τοῦ θεοῦ αἰτιάσθαι ἢ τὸν διαθεξάμενον αὐτὸν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ ἢ τοὺς καθ' ἑξῆς τοὺς εὐ παρεκλογηκότας αὐτῶν καὶ ἄρξαντας.*

6) Ebenda 73 D *οὐδὲ γὰρ διὰ τὴν νομοθεσίαν τοῦ πάσχα λέγει αὐτοὺς ὁ θεὸς ἀεὶ πλανομένους τῇ καρδίᾳ . . . ἀλλὰ διὰ τὴν ἄλλην πᾶσαν παρακοὴν καὶ διὰ τὰ πονηρὰ καὶ ἀηθῆ αὐτῶν ἔργα.*

es erst hinter dieser Grenze begangen werden dürfe. Denn nur dann falle es wirklich in den ersten Monat des Jahres¹.

Der Streit zwischen Tricentius und Petrus beleuchtet hell die Schwierigkeiten, auf die der von Alexandria aufgestellte Osterkanon innerhalb der östlichen Kirche stieß. Es mochte dem christlichen Selbstgefühl schmeicheln, wenn man durch eine eigene Osterberechnung sich völlig von dem Passahansatz der Juden befreite. Aber schuf man damit nicht etwas Künstliches, etwas Unwirkliches? Schnitt man so nicht alle Beziehung zu dem Passah ab, an dem Jesus gekreuzigt worden war? In Alexandria ist man darauf bedacht gewesen, diesem Einwand von vornherein zu begegnen. Schon die Regel, die Dionysius aufstellte, daß Ostern nur hinter der Tag- und Nachtgleiche gefeiert werden dürfe², richtet sich gegen einen vermeintlichen Mißbrauch der Juden. Deutlicher erklärt Anatolius, daß auch die Juden diese Regel gekannt und sich vor Christus streng an sie gehalten hätten³; was doch zugleich hieß, daß sie nach dieser Zeit von ihr abgefallen seien. Das war eine lähne Behauptung; denn in Wirklichkeit hatten die Juden sich immer damit begnügt, ihr Passah um das Äquinoktium herum zu feiern. Auch Philo und Josephus, auf die sich Anatolius beruft, machen davon keine Ausnahme⁴. Aber vermöge dieser Behauptung konnten nun die Alexandriner ihren eigenen Kanon in das Licht rücken, daß durch ihn nur das Alte, Echtes, vom Gesetz Vorgeschriebene und auch von Jesus noch Innegehaltene gegenüber dem Irrtum der heutigen Juden wiederhergestellt würde.

Außerhalb Alexandrias, d. h. in Antiochia, ließ man sich diese Behauptung vom Irrtum der Juden wohl gefallen. Aber man beanstandete, daß die Juden erst neuerdings vom Richtigen abgewichen sein sollten. Ihr Verfahren bei der Passahfestsetzung sei doch zu allen Zeiten dasselbe geblieben. J m e r müßten sie sich deshalb geirrt haben⁵. Aber um so trotziger behauptete man den eigenen Standpunkt. Einerlei ob die Juden sich geirrt haben, Jesus ist nun einmal bei einem j ü d i s c h e n Passah gekreuzigt worden, und wenn Ostern ein Erinnerungsfest an das Leiden

1) Ebenda 73 A τὸν παρ' Ἑβραίοις νομοθετηθέντα πρῶτον μῆνα, ὃν ἐγνωμεν περιυλαγμένον παρὰ Ἰουδαίους μέχρι τῆς ἀλώσεως Ἱεροουσαλήμ (aus 69 B ergibt sich, daß die Eroberung unter Despasian gemeint ist) 73 B οἱ γὰρ νῦν πρὸ ἰσημερίας αὐτὸ ποιοῦσι πάνυ ἀμελῶς καὶ κατεσφαλμένως 72 B ὅθεν καλῶς νομοθετήματα ἀπὸ τῆς ἑαρινῆς ἰσημερίας, εἰς ὅποιαν δ' ἂν ἑβδομάδι ἐμπέσῃ ἡ τεσσαρεσκαίδεκαταία τοῦ πρώτου μηνός, ἐν αὐτῇ ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα.

2) Eusebius h. e. VII 20; II 674, 12 ff. Schwartz ἐν ἧ' (sc. ἑορταστικῇ) καὶ κανόνα ἐκτίθεται δικαιοσύνη, ὅτι μὴ ἄλλοτε ἢ μετὰ τὴν ἑυρινὴν ἰσημερίαν προσήκοι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ἐπιτελεῖν.

3) Eusebius h. e. VII 32, 16; II 722, 27 Schwartz ἔστιν δ' οὐχ ἡμέτερος οὗτος ὁ λόγος, Ἰουδαίους δὲ ἐγνωσκετο τοῖς πάλαι καὶ πρὸ Χριστοῦ ἐφυλάττειτο τε πρὸς αὐτῶν μάλιστα.

4) Vgl. Ed. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 139 ff.

5) Chron. pasch. Migne 92, 73 C (aus Tricentius) οὐ γὰρ νῦν πρῶτον ἐπιτηροῦντες τὸν σεληνιακὸν δρόμον ἀγοῦσιν (sc. οἱ Ἰουδαῖοι) αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης δις μὲν τῷ Φαμενώθ, ἅπαξ δὲ κατὰ τριετίαν τῷ Φαρμοῦθι· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ καὶ πρὸ τῆς Χριστοῦ παρουσίας πάντοτε οὕτω ποιῶντες φαινόνται.

Christi sein soll, so muß deshalb auch der Zusammenhang mit dem jüdischen Passah aufrecht erhalten werden¹.

In Nicäa ist diese Richtung wohl unterlegen, aber nicht völlig totgemacht worden. Der nicänische Beschluß über das Osterfest ist uns ja leider in seiner genauen Fassung nicht erhalten. Man sieht nur so viel, daß die alexandrinische Regel: Ostern unbedingt hinter der Tag- und Nachtgleiche, bestätigt wurde. Aber ein bestimmter Zyklus ist offenbar nicht vorgeschrieben worden. So blieb immer noch ein gewisser Spielraum. Wie er von den Antiochenern benutzt wurde, hat ein glücklicher Fund von Ed. Schwartz² gezeigt. Die orientalische Synode von Sardica, auf der der antiochenische Einfluß überwog, hat sich in der Aufstellung eines eigenen Osterkanons versucht. Sie geht dabei überall von den jüdischen Passahdaten aus und lehnt nur diejenigen Ansätze ab, die vor die Tag- und Nachtgleiche fallen.

In diese Linie eines Ringens zwischen Antiochia und Alexandria gehört nun auch unser Epiphaniusbrief hinein. Er läßt sich geschichtlich um so sicherer einreihen, weil auch die Antwort, die von Alexandria aus erteilt wurde, uns erhalten ist.

In jener Einleitung des Chronicon paschale ist auch ein Stück aus einem Brief des Athanasius an Epiphanius mitgeteilt³. Athanasius läßt dort seinen Kampfgegnossen reichlich unwirsch an: er solle anstatt zu tadeln vielmehr auf den Frieden der Kirche hinarbeiten. Er möge nicht Leute unterstützen, die aus reiner Streitlust Zwistigkeiten über das Passah herbeiführen, und während sie sich ihres Christentums rühmen, in Wahrheit den Juden nachlaufen. Was können sie denn Glaubwürdiges für ihre Behauptung (vom falschen Passah der Juden, das auch Jesus mitgefeiert haben soll) beibringen angesichts des Schriftworts „am ersten Tage aber der süßen Brote, an dem das Passah gefeiert werden mußte“⁴. Also damals ist es richtig zugegangen; erst jetzt gilt von den Juden das Psalmwort „Immer irren sie in ihrem Herzen“.

Kein Zweifel, daß der von Athanasius Angeredete unser Epiphanius ist; ebenso augenscheinlich aber auch, daß der Brief des Athanasius die Entgegnung auf unsere

1) Vgl. oben S. 221 und schon die Vorschrift, wie sie Epiphanius noch in der Didaskalie las Panarion haer. 70, 10; III 255, 25 Dindorf ὑμεῖς μὴ ψηφίζετε, ἀλλὰ ποιεῖτε ὅταν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ περιτομῆς, μετ' αὐτῶν ἅμα ποιεῖτε 256, 15 κἀν τε πλανῶσιν, μηδὲν ὑμῖν μελέτω.

2) Christl. u. jüd. Ostertafeln S. 121 ff.

3) Ich setze die ganze Stelle her, Migne 92, 76 C: καὶ Ἀθανάσιος δὲ ὁ μέγας τῆς Ἀλεξανδρείας ἐκκλησίας φωστὴρ ἐν τῇ μνημονευθείσῃ (vgl. 72 A) πρὸς Ἐπιφάνιον ἐπιστολὴν ἐπιστολῆ διδάσκει λέγων οὕτως· οὐκοῦν ὡσπερ συνήθλησας καὶ συνεχάρης, οὕτω καὶ τοῦ μέμψασθαι παῦσαι καὶ μάλλον εἶχου ἵνα τοῦ λοιποῦ ἢ μὲν ἐκκλησίᾳ βεβαίαν τὴν εἰρήνην ἔχη καὶ παύσονται αἱ αἰρέσεις τῆς μαιωμένου προαιρέσεως, παύσονται δὲ καὶ οὗτοι φιλονεικοῦντες, οἱ ἐφευρόντες ἑαυτοῖς ζητήματα προβάσει μὲν τοῦ σωτηριώδους πάσχα, ἔργω δὲ τῆς ἰδίας ἑριδος χάριν μάλιστα, ὅτι ἐξ ἡμῶν εἶναι δοκοῦντες καὶ Χριστιανοὶ αὐχοῦντες λέγεσθαι ζηλοῦσι τὰ τῶν προδεδικωμένων Ἰουδαίων· ὅποια γὰρ αὐτοῖς καὶ πιθανὴ ἀπολογία γένουτ' ἂν ἴρα, ἐπειδὴ γέγραπται· »τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἡμέρων καὶ ἐν ἧ' εἶδει θεῖον τὸ πάσχα«. ἀλλ' ἐγένετο τότε καλῶς, νῦν δὲ κατὰ τὸ γεγραμμένον »αἰ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ.«

4) Den Text hat Athanasius sich selbst aus Matf. 14, 12 und Luf. 22, 7 zusammengesetzt.

Schrift darstellt. In dieser handelt es sich ja, wie der Titel ausweist, *περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἡμέρας*; sie war mitgerichtet an die Ägypter, bedeutete also eine Herausforderung für Athanasius, und sie verfocht tatsächlich die den Alexandrinern so anstößige Behauptung, daß die Juden zur Zeit Jesu nicht das richtige Passah gefeiert und Jesus dieses falsche Passah mitgefeiert hätte.

Dadurch wird zunächst die Entstehungszeit unserer Schrift innerhalb enger Grenzen festgelegt. Eine Grenze nach oben ergibt sich daraus, daß Epiphanius ebenso im Titel unserer Schrift wie in der Erwiderung des Athanasius Bischof heißt. Da Epiphanius diese Würde im Jahr 367 erlangt hat, Athanasius andererseits im Jahr 373 gestorben ist, so fällt unsere Schrift zwischen diese beiden Jahre. Sie ist damit die älteste erhaltene, vielleicht die erste Schrift des Epiphanius überhaupt. Daß sie jedenfalls vor dem Panarion verfaßt ist, wird noch durch eine Verweisung innerhalb dieses Werks sichergestellt¹.

Aber nunmehr erhält auch die eigentümliche Anschrift unseres Briefs erst ihre volle Deutlichkeit. Er ist gerichtet *πρὸς Εὐσέβιον καὶ Μάρκελλον, Βιβιανόν τε καὶ Κάρπον · ἐν μὴν καὶ πρὸς Αἰγυπτίους*. Die vier mit Namen genannten Männer sind uns sonst völlig unbekannt; aber wenn sie so bestimmt von „den Ägyptern“ unterschieden werden, so ist noch sicherer als im Fall des Tricentius zu schließen, daß sie einer anderen Kirchenprovinz angehören müssen. Ihre Kennzeichnung durch Athanasius — daß sie, auf jenes Psalmwort sich stützend, den ständigen Irrtum der Juden behaupten und doch mit ihnen zusammengehen wollen — macht es vollends unzweifelhaft, daß sie den Standpunkt des Tricentius teilen. Noch um das Jahr 370 hat also diese Richtung einen Vorstoß gegen den alexandrinischen Osterzyklus gemacht.

Da die Zueignung des Briefs beide streitende Parteien aufführt, so ist Epiphanius wohl von den Antiochenern als eine Art Schiedsrichter angerufen worden. Man mochte ihn dazu für geeignet halten, weil er selbst auch der antiochenischen Diözese, wenigstens im weiteren Sinn, angehörte, andererseits von ihm bekannt war, daß er Athanasius nahestand.

Die Auseinandersetzung zwischen Athanasius und Epiphanius, die daraus folgte, ist für beide Männer bezeichnend. Bei Athanasius sieht man, wie grob er auch gegen seine Freunde werden konnte, wenn sie ihm seine Kirchenpolitik störten. Für ihn bildete auch der alexandrinische Osterzyklus ein unerträgliches Stück der Stellung, für die er kämpfte. Epiphanius hat sich die Abfertigung durch Athanasius soweit zu Herzen genommen, daß er auch nach dem Tod des Athanasius im Panarion nur andeutungsweise von einem bis in die Gegenwart sich fortsetzenden Streit redet. Sachlich ließ er sich nicht beirren. Er trägt im Panarion genau das wieder vor, was er in seinem Briefe gesagt hatte. Denn da, wo seine Gelehrsamkeit in Frage kam, ließ er sich von niemand überzeugen. Auch von einem Athanasius nicht.

¹) Panarion haer. 51, 26, 2; II 295, 22 ff. ἔσθ' ἡ προελαβὸν γὰρ καὶ ἐργαζομὲν τὸ πάσχα ὡς φησὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡμεῖς πολλάκις εἴπαμεν. Da Epiphanius weder im Ancoratus noch im Panarion vorher über diesen Punkt geredet hat, so ist damit unsere Schrift jedenfalls mitgemeint und wohl an erster Stelle gemeint.

11. Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche

1906

In der heutigen griechischen Kirche ist die sogenannte Bilderwand, d. h. die feste Wand, die den Altarraum vom Schiffe trennt, ein unentbehrliches Stück der Ausstattung des Gotteshauses. Sie dient nicht nur als Schmuck und als Stätte der Anbetung, sie erfüllt auch im Gottesdienst eine wichtige Funktion. Durch sie erhält die griechische Messe ihren spezifischen geheimnisvoll-feierlichen Charakter. Indem sie sich wie eine undurchdringliche Mauer zwischen die Gemeinde und den Altar schiebt, macht sie den heiligen Raum zum *ἄδυτον* im vollen Sinn und stempelt die dort vollzogene Handlung zum *μυστήριον*. Die Abschließung ist jedoch nicht starr. Die Wand ist durchbrochen durch drei Türen, die den Abteilungen des Altarraums entsprechen. Die mittlere, die Haupttür, führt direkt auf den Altar zu. Von den kleineren Seitentüren geht die — vom Beschauer aus geredet — linke in die sogenannte *προόδοσις*: hier steht der Rüsttisch; durch die rechte kommt man in das *διακονικόν*. Diese Türen spielen beim Vollzug des Gottesdienstes eine bedeutsame Rolle. Ihre Öffnung und Schließung, das Heraustreten des Priesters beim großen und kleinen „Einzug“ (*εἰσοδος*) grenzt die einzelnen Akte der Liturgie scharf gegeneinander ab und bewirkt den eigentümlichen Rhythmus der ganzen Handlung. Während der erste Teil des Gottesdienstes, die *προσοκομιδή*, (heute) ganz hinter geschlossenen Türen vor sich geht, wird der zweite, der Lehrgottesdienst, (nach einleitenden Gebeten) feierlich eröffnet durch den „kleinen Einzug“. Der Priester verläßt unter Vorantritt des das Evangelienbuch tragenden Diafons den Altarraum durch die linke Seitentür. Sie gehen in das Schiff hinein bis zur vordersten Reihe der hier stehenden Gemeinde; in der Mitte des *ναός* wenden sie um und kehren durch die Haupttür in den Altarraum zurück. Der Sinn der Zeremonie ist unmittelbar klar. Der Prozession liegt ursprünglich keine andere Absicht zugrunde als die, der Gemeinde das Evangelium vorzuführen und sie nachdrücklich auf die nun folgende Lesung hinzuweisen. Es ist offenbare Umdeutung, wenn die „tiefere“ Auslegung der Liturgie darin die Menschwerdung und die Predigtätigkeit Jesu symbolisch dargestellt findet. — In ganz ähnlicher Weise wird der letzte Teil, die eigentliche Opferung, durch den „großen Einzug“ eingeleitet. Wieder gehen Priester und Diafon, diesmal mit den vom Rüsttisch aufgenommenen Elementen, durch die linke Seitentür aus dem Altarraum heraus; sie beschreiben dieselbe Kurve, um wieder durch die mittlere Tür vor den Altar zu treten. Dann beginnt der Weißeakt.