

## Osterbetrachtungen.

Von E. Schwartz in Göttingen.

Ostern gilt der Christenheit schon seit langer Zeit als das historische Jahresfest der Auferstehung. Wer die Geschichte des Festes rückwärts verfolgt, wird sich bald genötigt sehn, diese Auffassung fahren zu lassen, falls er es nicht vorzieht, auf jede historische Erklärung der verschiedenen Phasen, die das Fest durchgemacht hat, zu verzichten.

Ostern und Pfingsten, die immer zusammengehören, sind die ältesten christlichen Jahresfeste; selbst sie sind nicht nur dem NT, sondern auch der Lehre der 12 Apostel unbekannt. „Ihr sollt kein Fest feiern, es sei denn, daß ihr euern Bruder seht bei der Agape“, lautet ein Spruch des Hebraeerevangeliums.<sup>1</sup> Den ältesten Gemeinden, die sich die „Herrenjünger“ nannten oder „die welche das Reich erwarten“, steht ein jährliches Gedenken an den Tod und die Auferstehung Jesu nicht an, so wie die Witwe die Zeiten ihres Schmerzes und ihrer Hoffnung auf Wiedersehn nicht abzählt, solange sie mit dem Toten weiter lebt; erst wenn das alltägliche Leben sie zwingt, dann muß die Erinnerung aufgespeichert und von Zeit zu Zeit gefeiert werden. Das echte und alte Fest der Christen ist das Mahl der Gemeinde, bei dem der Herr zugegen ist,<sup>2</sup> nichts anderes. Den persönlichen Schülern Jesu und denen die als Missionare auszogen, war der Herr erschienen als der Messias; diese Erscheinungen waren die Legitimation ihres Berufs, und sein Geist war bei ihnen, wenn sie ihn brauchten. Das war ein inneres Erleben, von

<sup>1</sup> Hieronym. zu Eph. 5, 4 [Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1904, 175. Preuschen, Antilegg. p. 9]: *ut in Hebraico quoque evangelio legimus dominum ad discipulos loquentem: et numquam, inquit, laeti sitis nisi cum fratrem vestrum uideritis in caritate.* Griechisch wäre das μήποτε εὐφρανθήτε· εἰ μὴ ὅταν ἴδῃτε τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν ἐν τῇ ἀγάπῃ. εὐφραίνεσθαι, εὐφροσύνη ist die Festesfreude, die ΠΠΩ des AT, und ἀγάπη wird auch vom vierten Evangelium [13, 1] technisch gebraucht.

<sup>2</sup> Wellhausen, Ev. Marci 125: „Die alte Tischgemeinschaft mit dem Meister wurde festgehalten.“

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VII. 1906.

dem sie lebten; so etwas feiert man nicht an einem bestimmten Jahresdatum wie die Geburts- und Todestage berühmter Männer.

Woher in Wahrheit das Fest gekommen ist, zeigt der Name an. Niemand bezweifelt, daß das  $\pi\acute{\alpha}\varsigma\chi\alpha$  der Christen dasselbe Wort ist wie das  $\pi\acute{\alpha}\varsigma\chi\alpha$  der Juden; dann muß man aber auch die Konsequenzen ziehen und eingestehen, daß das Pascha der Kirche eine jüdische Erbschaft ist. Die ältesten Christen waren Juden und wollten es sein; sie haben das Pascha als Juden gefeiert. Langsam und schrittweise, in organischem Prozeß, löste sich das Christliche vom Jüdischen ab; das Alte und das Neue liegen jahrhundertlang nebeneinander, und keines von beiden darf über dem anderen übersehen werden. Eine Betrachtung, die das vermeidet, die nicht konstruieren will, sondern beobachten, lohnt sich; denn in dem allmählichen Wachsen und Werden der Institutionen spiegelt sich das historische Geschehen am treuesten ab, viel treuer als in den bewußten Spekulationen der philosophischen Dogmatik.

Die Geschichte des jüdischen Pascha ist von Wellhausen<sup>1</sup> aufgeklärt; zur Orientierung wiederhole ich seine Resultate. Die alten Israeliten sind durch die Eroberung Kanaans aus Hirten zu Ackerbauern geworden. Sie hingen an dem Lande, das sie mit ihrem Blut bezahlt hatten, mit mindestens der gleichen Liebe als wären sie Autochthonen gewesen; es war ihnen das Land, das Jahve ihnen gegeben hatte und ihnen jedes Jahr neu schenkte, wenn der Acker, der Ölgarten und der Weinberg ihre Früchte trugen. An drei großen Festen freuten sie sich vor Jahve. Wenn die Sichel in die Gerstenhalme ging, dann aß man die gerösteten Ähren oder die Fladen, die vom frischen Korn rasch, ohne Sauerteig, bereitet waren. Es folgen die Wochen der Ernte; das Ende, die *'aceret*, wird mit den ersten Weizenbroten begangen. Im Herbst ist die vornehmste, froheste Feier, in den Laubhütten der Weinberge bei der Kelter. Noch im Deuteronomium treten die Ackerbaufeste scharf und deutlich hervor; sie sind zwar schon in bestimmte Monate gelegt, die Mazzot in den ersten, den späteren Nisan, die Sukkot in den siebenten, den Tischri, mit dem vor dem Eindringen der babylonischen Jahresrechnung das Jahr begann; das Wochenfest, die Schabu'ot, soll sieben Wochen nach dem ersten Gerstenschnitt fallen. Aber präzise Monatsdaten gibt es im Deuteronomium noch nicht, sie fehlen sogar noch in den alten Stücken von Leviticus 23. Da wird die erste Garbe vor Jahve geschwungen am Tage nach dem Sabbat, der in die Ungesäuerten fällt;

<sup>1</sup> Prolegomena 82 ff. Composition d. Hexateuch 72 ff. 159 ff.

von dem Sabbat ab werden sieben Wochen gezählt, und am Tage nach dem letzten Sabbat ist das Schlußfest der Kornernte. Erst der Priesterkodex bringt die präzisen Datierungen, mit denen kleine Verschiebungen und Verlängerungen der Festzeiten zusammenhängen: die Mazzot sind nunmehr auf den 15.—21. Nisan, Laubhütten auf den 15.—22. Tischri fixiert. Den „Tag nach dem Sabbat“ [ממחרת השבת Lev. 23, 11. 14. 16] beseitigte die traditionelle Interpretation, die schon in der LXX zu erkennen ist: man versteht unter dem Sabbat den ersten Tag der Azyrna, und der 16. Nisan wird zum Tag der Garbenschwinge, von dem aus die sieben Pfingst Wochen, die πεντηκοστή, gerechnet werden.

Unter den Ackerbaufesten nimmt sich das Pascha fremdartig aus. Es ist ein Hirtenfest; die männliche Erstgeburt des Viehs wird dem Gott dargebracht; zugleich <sup>11</sup> wars eine Pannychis, an den Vollmond gebunden. Das Pascha ist älter als die Eroberung Kanaans, und die jahvistische Erzählung hat Recht, wenn sie es bei den Israeliten voraussetzt, die aus Aegypten zogen: weil Pharao sie nicht ziehen lassen will, um das Fest der Erstgeburt zu feiern, erwürgt Jahve die Erstgeburt Aegyptens. Als die kriegerischen Hirten von den besiegten Kanaanitern gelernt hatten, sich anzusiedeln und das Land zu bauen, geriet das Hirtenfest in Vergessenheit und hielt sich nur da, wo das Hirtenleben und die Erinnerung an die Wüste sich behauptete; erst die Restauration unter König Josias grub es wieder aus. Es ist an die Mazzot angeschlossen — nicht erst durch Josias —; im Deuteronomium wird das so geregelt, daß die Mazzot mit der Paschanacht beginnen und dann sechs Tage dauern. Da das Pascha ein Vollmondsfest war, wurde so eine Verbindung der Mazzot mit dem Monde hergestellt; es ist aber fraglich, ob man in älterer Zeit es damit sehr genau genommen hat: da war der Beginn der Ernte wichtiger als der Mondlauf. Im Priesterkodex ist es umgekehrt; der setzt Mazzot und Laubhütten auf die Vollmondstage, den 15. Nisan und den 15. Tischri des lunisolaren Kalenders, dessen Daten den Mondphasen wenigstens entsprechen wollen. Das Pascha wird in der Nacht vom 14. auf den 15. gefeiert; und dies nachexilische Gesetz ist das Fundament der christlichen Osterrechnung geworden.

Das alte fröhliche Israel ist aus seinem Lande, das es bebaute und genoß mit seinem Gotte, von den Kriegsfürsten Assurs und Babels herausgeholt wie die Vögel aus dem Nest; die Reste, die zurückkehrten und sich um den zweiten Tempel ansiedelten, waren, ursprünglich wenigstens, kein Volk mehr, sondern eine Gemeinde. Die Fäden zwischen dem Dienst Jahves und dem Leben auf dem Acker und im Weinberg

waren durchschnitten. Dem Priesterkodex sind die Feste nicht mehr die Höhepunkte des täglichen Daseins, an denen das Volk seiner Arbeit froh wird, sondern Gedenktage an die heilige Geschichte, in der Israel nichts ist als das Objekt des göttlichen Zorns und der göttlichen Gnade. Die geschichtsbildende Kraft die jedem Festritus innewohnt, hat auch in der vorexilischen Erzählliteratur ihre Wirkung getan; die Mazzot sind früh zu den Notbrotten geworden, die das Volk beim Auszug buk, weil es in der Eile keinen Sauerteig mitnahm, und die Geschichte von der Tötung der ägyptischen Erstgeburt ist deutlich aus dem Pascha hervorgewachsen. Das setzt der Priesterkodex fort; freilich dichtet er keine Geschichten, sondern konstruiert pseudohistorische Theoreme. Er macht die Laubhütten des Kelterfestes zu Erinnerungszeichen an die Hütten, in denen das Volk in der Wüste wohnen mußte, und das Pascha ist nicht mehr vor dem Auszug schon da, wie in der alten, natürlichen Erzählung, sondern es ist bei dem Auszug selbst eingesetzt, damit das Volk Jahves gedenke, der es beim Morden der Erstgeburt verschont hat. Es fängt im Priesterkodex auch schon die Neigung an, die im talmudischen und rabbinischen Judentum so ungeheuerliche Dimensionen angenommen hat, daß die echte und lebendige Vergangenheit durchstrichen und alles in eine abstrakte Ferne projiziert wird. Von dem wirklichen Leben der Königszeit weiß diese spintisierende Thora nichts mehr; ihr Interesse konzentriert sich auf den Auszug und die Gesetzgebung in der Wüste; das versprochene Land, in dem das geschichtliche Israel gekämpft, gesessen, gearbeitet, in dem es gelebt hatte, verliert seine Realität und wird zum Rahmen einer geschichtslosen Theokratie.

Die Freiheitskämpfe der Hasmonaeer haben die Juden noch einmal zu einer Nation im politischen Sinne gemacht; der zweite Tempel wurde zum Mittelpunkt eines Reiches, das weiter sich ausdehnte als das Davids und Salomos. Durch die Überspannung des Nationalgefühls bekam die historische Auffassung der Feste eine ungeahnte Kraft, und vor allem das Pascha, das Fest des Auszugs [Phil. de sept. 18], wurde jetzt zum eigentlichen Nationalfest, an dem der Jude sich mit Stolz als Jude empfand. Rein politisch betrachtet, ist das Hasmonaeerreich nur einer der vielen kurzlebigen Raubstaaten, die sich in den Ruinen der Seleukidenmacht einnisteten, und die Emanzipation der Juden von der griechischen Herrschaft nur eine Episode in der allgemeinen orientalischen Reaktion, der die hellenistische Monarchie in heroischem Kampfe erlag, nachdem Rom ihr tückisch die Sehnen durchschnitten hatte. Aber

das Judentum war damals mehr als ein nationaler Kleinstaat, das neue Reich Davids bildete den sichtbaren Mittelpunkt einer Gemeinde, die ihre Filialen in der ganzen Oikumene hatte und immer mehr answoll, nicht nur durch Auswanderung, sondern auch durch Propaganda. In Scharen pilgerte diese Diaspora gerade zum Paschafest nach Jerusalem, zum heiligen Berge, nicht ohne der Priesterschaft und den Stadtbewohnern einen sehr realen Gewinn abzuwerfen, und das dauerte fort, als Herodes und die römischen Kaiser dem hohenpriesterlichen Königtum ein Ende bereitet hatten: der äußere Druck steigerte den religiös-nationalen Fest-enthusiasmus zum Fanatismus. Das Reich, das die Christen erwarteten, war freilich nicht von dieser Welt; Politik und Nationalkrieg war ihnen in noch höherem Maße verhaßt als den jüdischen „Frommen“; aber sie blieben doch Menschen und ihr nationales Empfinden haben sie nicht verleugnet.<sup>1</sup> Sonst wäre die Klage über Jerusalem nicht ins Evangelium gekommen, um von den wilden Zukunftsträumen der Apokalypse zu schweigen. So dachte die Urgemeinde nicht daran, sich vom Pascha ihrer Volksgenossen fern zu halten, und wenn der Apostel Paulus zu den Schabu'ot nach Jerusalem pilgert, so ist das ein vollgültiger Beweis dafür, daß die ältesten Christen das Pascha und die Mazzot nach dem Brauch der Väter feierten; es war jedem unbenommen, sich das christlich zurecht zu legen.<sup>2</sup>

Die Katastrophe des Jahres 70 fegte mit dem nationalen Tempel auch die nationale Panegyris hinweg. Das Pascha wurde ausschließlich das, was es in der Diaspora und bei allen, die nicht nach Jerusalem pilgerten, immer gewesen war, ein Fest des Hauses.<sup>3</sup> Damit mag schon

<sup>1</sup> Dem Verfasser des vierten Evangeliums ist Jesus der wahre König der Juden, der Hirt, der sein Leben läßt für seine Schafe. Die Mietlinge, d. h. die Hohenpriester, fliehen, wenn die Wölfe kommen [10, 12]: in der prophetischen Sprache bedeutet der Einbruch der Bestien die fremde Invasion, und mit den Wölfen sind die Römer gemeint. Freilich ist das Urteil über die letzten Hohenpriester hart und ungerecht, aber es steht auf einer Linie mit dem Haß, mit dem der Evangelist die Ioudaioi durchweg bekämpft, d. h. die jüdischen leitenden Kreise im Gegensatz zum ὄχλος, wie schon H. Grotius sah. Die Diebe und Räuber, auf welche das Volk nicht hörte [10, 8], sind Herodes und seine Dynastie. Am 10. Kapitel ist mir aufgegangen, daß der Evangelist ein Vollblutjude war, kein Alexandriner und kein Hellenist; er ist an der Metaphysik unschuldig, die antike und moderne Kirchenväter ihm imputiert haben und zu imputieren fortfahren.

<sup>2</sup> I Kor 5, 7 ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ᾗτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πᾶχος ἡμῶν ἐτύθη Χριστός· ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἄζυμοις ἐλίκρινεῖας καὶ ἀληθείας.

<sup>3</sup> Philo Vita Mos. 2, 224 τὰ διαβατήρια δημοφανῆς ἑορτῇ τῷ Χαλδαίῳ λεγόμενον πᾶχος, ἐν ᾗ οὐχ οἱ μὲν ἰδιώται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα, θύουσι δ' οἱ ἱερεῖς, ἀλλὰ νόμου προτάξει σύμπαν τὸ ἔθνος ἱεράται, τῶν κατὰ μέρος ἐκάστου . . . νομιζόντος

vor 70 den Christen die Gelegenheit geboten sein, das Fest unabhängig zu gestalten; jetzt wo sich Gemeinde und Synagoge überall und in steigendem Maße schieden, konnte der Prozeß weiter gehn und sich aus dem jüdischen ein christliches Fest herausbilden. Aber — und das ist nicht minder wichtig — man behielt das Fest bei, man schaffte es nicht ab, so wenig wie das AT. Wie die Christen dies richtiger zu verstehen glaubten, so erhoben sie auch den Anspruch, das echte Pascha zu feiern an Stelle dessen, an dem die irrenden „Brüder aus dem Volk“ festhielten. Darin liegt, daß man in dem Pascha nicht ein neues Fest, sondern das alte erblickte, und es war nur konsequent, wenn die Spuren seines rein jüdischen Ursprungs keineswegs verwischt wurden. Sie sind in der Bestimmung der Osterzeit<sup>1</sup> und in den Osterritten deutlich zu erkennen.

Welchen lunisolaren Kalender die nachexilischen Juden gebrauchten, wissen wir nicht. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie nach der definitiven Befreiung von der Seleukidenherrschaft den Kalender der Stadt Tyrus annahmen, die, wie ihre vom Jahre 126 v. Chr. ab laufende Freiheitsära zeigt, sich zur gleichen Zeit selbständig machte. Gut würde dazu passen, daß die Tempelsteuer in tyrischem Geld gezahlt werden mußte.<sup>2</sup> Handel und Verkehr geboten dem betriebsamen Volk, eine feste und anerkannte Zeitrechnung zu gebrauchen, in der sich Kontrakte aufsetzen ließen; es ist eine phantastische, des Talmuds würdige Scholastik zu meinen, daß die Juden mit empirischer Beobachtung der Neumonde hätten auskommen können wie Bauern und Beduinen. Die aramaeischen Monatsnamen waren leicht beizubehalten; man setzte sie den makedonischen gleich. Sicher ist, daß nach der Einführung des julianischen Sonnenjahres der tyrische Kalender in seiner julianischen Umgestaltung in Palaestina gebraucht wurde; nach ihm datiert Josephus, und man wird schwerlich fehlgehen, wenn man diesen Kulturfortschritt Herodes zugute schreibt. Die orientalischen Modifikationen des julianischen Kalenders sind sehr zahlreich und mannigfaltig. Man scheint überall so verfahren zu sein, wie man es in der Provinz Asien und in Aegypten sicher

ἡρωσὺνη τετμήσθαι. de sept. 18 ἑκάστη δὲ οἰκία κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον σχῆμα ἱεροῦ καὶ σεμνότητά περιβέβηται, τοῦ σφαγιασθέντος ἱεροῦ πρὸς τὴν ἀριόττουσαν εὐωχίαν εὐτρεπισζόμενου καὶ τῶν ἐπὶ τὰ σὺςτῖα συνειλεγμένων ἀνευτικοῖς περιπραντηρίοις κεκαθαρμένων.

<sup>1</sup> Was ich im folgenden über die jüdische und christliche Pascharechnung mitteile, sind in Kürze die Resultate meines Buches über „Christliche und jüdische Ostertafeln“, das in den Abhdlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. Bd. 8 nr. 6 erschienen ist. Dort wird man die Dokumente und Beweise für meine Aufstellungen finden.

<sup>2</sup> Mitteilung meines Kollegen Willrich.

machte, daß man den Zustand, in dem ein epichorischer Kalender sich gerade befand, dadurch perpetuierte, daß die julianische Schaltung eingeführt und bei der Einteilung des Sonnenjahres in Monate jede Rücksicht auf den Mond abgeschafft wurde. Da die Mondschartung kompliziert zu handhaben ist und leicht in Unordnung gerät, waren die Daten des alten lunisolaren Kalenders der Makedonen, der mit ihnen zugleich den Orient erobert hatte, in den verschiedenen Städten und Ländern an den verschiedensten Punkten des Sonnenjahres angelangt; diese Mannigfaltigkeit wurde nicht beseitigt, sondern festgelegt. Im tyrischen Kalender war das alte Neujahr, der Neumond nach der Herbstnachtgleiche, nach makedonischer Bezeichnung der 1. Dios, im Lauf der Zeiten bis zum 18. November hinabgerutscht: den setzte der neue julianische Kalender dem 1. Dios gleich und dabei blieb es. Einfacher ordnete man die Gleichungen in Antiochien; da wurde der 1. Dios zum 1. November und man zählte so weiter, indem jeder makedonische Monat genau gleich einem römischen gesetzt wurde.

Die Juden haben sich der neuen Ordnung ruhig gefügt, weil sie den praktischen Vorteil des festen Sonnenjahres sofort begriffen; von einer Opposition ist auch nicht die leiseste Spur zu bemerken. Es fiel ihnen nicht ein, einen heiligen Kalender neben dem bürgerlichen fortzuführen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen hatten. Allerdings waren Pascha, Mazzot und Laubhütten Mondfeste oder zu Mondfesten geworden, sie blieben es auch; aber darum brauchte man keinen eigenen Kalender zu konstruieren, sondern die Priesterschaft von Jerusalem half sich viel einfacher.<sup>1</sup> Man nahm als Vollmonde des ersten und siebenten Monats immer diejenigen, welche in einen bestimmten Monat des tyrisch-julianischen Kalenders hineinfielen; es war auch gar nicht nötig, dafür jedes Jahr besondere Beobachtungen anzustellen. Das Mondjahr ist etwa 11 Tage kürzer als das Sonnenjahr; die Monddaten laufen daher zurück. Ist z. B. in einem Jahr am 30. März Vollmond, so ist ers das nächste am 19., das dritte am 8. Im vierten würde er aus dem März hinausgehen und etwa auf den 25. Februar fallen; schaltet man 30 Tage ein und nimmt den nächsten Vollmond um den 27. März herum, so ist man wieder im März und das Spiel kann von neuem anfangen. Für längere Zeiträume reicht dies Subtrahieren von 11 und Addieren von

<sup>1</sup> Das Prinzip dieser Ordnung, das nicht erraten werden konnte, steht fest durch eine Urkunde, in der die Daten der Paschafeste, welche die antiochenischen Juden 328—343 n. Chr. gefeiert haben, authentisch überliefert sind. Ich habe in meinem Buch das Dokument veröffentlicht und die Schlüsse daraus gezogen.

19 Tagen nicht aus; dann muß die unmittelbare Beobachtung nachhelfen. Das wird auch wohl geschehen sein, hatte auch keine Unzuträglichkeiten zur Folge; denn der eigentliche Kalender wurde davon nicht berührt und gab den sicheren Rahmen für die wandelbaren Mondfeste ab.

Die Monate des tyrisch-julianischen Kalenders, die man in Palaestina zum Nisan und Tischni machte, sind der Xandikos und der Hyperberetaeos; die Vollmonde des Pascha und der Laubhütten bewegten sich in der Epoche von Herodes bis zur Zerstörung des Tempels hin und her zwischen dem 18. April bis 18. Mai, der Dauer des Xandikos, und dem 19. Oktober bis 17. November, der Dauer des Hyperberetaeos. Für unsere traditionellen Osterbegriffe fällt das Pascha zu spät, für die realen Verhältnisse nicht. In der Praxis war der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau noch nicht gänzlich gelöst; an den Mazzot mußte die Gerstenernte beginnen können, die Weinlese zu Laubhütten fertig sein. Und für die Pilgerfahrten war es nur günstig, wenn das Pascha in die gute Jahreszeit fiel und die Schifffahrt schon Wochen vorher offen war; legte man es in den März, so wurde für die entferntere Diaspora das Reisen nach Jerusalem unmöglich. Andererseits war die Zeit des jerusalemischen Pascha im allgemeinen bekannt; wer wallfahrten wollte, konnte sich darauf einrichten, zum Vollmond des tyrischen Xandikos in Jerusalem einzutreffen.

Wenn die Juden Palaestinas sich mit dem Kalender einer benachbarten großen Handelsstadt zufrieden gaben, so fügten sich die Judenschaften in der Diaspora erst recht der bürgerlichen Zeitrechnung der Städte und Provinzen, in denen sie lebten. Die Feste wurden auch in der Zerstreuung gefeiert; man half sich mit der Bestimmung der Vollmonde ebenso wie in Jerusalem, ohne Wert darauf zu legen, daß die Festfeier überall auf die gleichen Tage wie in Palaestina gesetzt wurde. Im einzelnen versagt die Überlieferung; bekannt ist nur, daß in Aegypten zur Zeit des Josephus der Pharmuthi [27. März bis 25. April] die gleiche Rolle spielte wie in Palaestina der tyrische Xandikos. Die Zerstörung des Tempels hat an dem Prinzip, den Vollmond auf julianische Monate festzulegen, nichts geändert, und die Mannigfaltigkeit der julianischen Kalender im Orient brachte es jetzt, wo das Zentrum des Kultus fehlte, erst recht mit sich, daß die Paschadaten stark voneinander abwichen. In der Provinz Asien galt ebenfalls der Xandikos für den Nisan, an dessen Vollmond das Pascha begangen wurde und die Azyma anfangen; aber hier bedeutete der Xandikos etwas ganz anderes, er entsprach dem 21. Februar bis 23. März des lateinischen Kalenders. Der große



Sabbat, an dem Polykarp verbrannt wurde, war wirklich, wie der Name sagt, der Sabbat vor dem Pascha; und durch Kombination des überlieferten Wochentags und des Monatsdatums mit dem Vollmond läßt sich ausrechnen, daß das viel umstrittene Datum die  $\beta$  Σεβαστῆς Ξανδικού = 22. Februar 156 gewesen sein muß.<sup>1</sup> Durch eine Urkunde des orientalischen Konzils von Sardica, welche durch die Sammlung des Theodosius Diaconus [Cod. Veron. 60] erhalten ist, steht fest, daß die antiochenischen Juden den Paschavollmond in den Dystros setzten, der genau dem römischen März entspricht; die Paschadaten der Jahre 328—343 sind erhalten, es sind: März-Dystros 11.; 30. 19. 8.; 27. 16. 5.; 24. 13. 2.; 21. 10.; 29. 18. 7.; 26. Es muß auffallen, daß sowohl in Asien als in Antiochien die Paschadaten so viel früher sind als die alten palaestinischen; auf diese Daten paßt der Vorwurf, den die christlichen Alexandriner gegen die Juden ihrer Zeit erhoben, daß sie das Pascha statt im ersten, oft im letzten Monat des Jahres, d. h. vor dem Aequinoctium feierten. In Alexandrien selbst muß die jüdische Paschafeier in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels früher geschoben sein; im Anfang des 4. Jahrhunderts entspricht dem Nisan nicht mehr, wie zu Zeiten des Josephus, der Pharmuthi [27. März bis 25. April], sondern der Phamenoth [25./26. Febr. bis 26. März], und nur wenn der Schaltmonat eingelegt wurde, rückte ein Paschavollmond in den Pharmuthi [Chron. pasch. p. 7, 3ff.]. Die jüdische Theorie behauptete schon zu Philos Zeit, daß der Paschamonat von Moses der „erste“ wegen des Frühlingsaequinoctiums genannt sei. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß jeder Paschavollmond nach dem Aequinoctium fallen müsse, aber es bricht allerdings die Anschauung durch, daß Pascha und Mazzot nicht zu weit vom astronomischen Frühlingsanfang abrücken dürfen, und diese Anschauung stieß, nachdem die Panegyris in Jerusalem aufgehört hatte, auf keine praktischen Hindernisse mehr. Tatsächlich sind die Zeiträume, in denen die Paschavollmonde nach den Observanzen der klein-

<sup>1</sup> Die ausführliche Berechnung habe ich in den „Christlichen und jüdischen Oster tafeln“ gegeben. C. H. Turner hatte das Richtige gesehen; sein Notbehelf, mit dem Purimfest statt mit dem Pascha zu operieren, fällt weg, nachdem die jüdische Manier, das Pascha zu bestimmen, bekannt geworden ist. Es war ein neckischer Zufall, daß der Todestag Polykarps gerade auf den julianischen Schalttag des asiatischen Kalenders fiel. Damit wurde es unmöglich, das genaue Datum als Gedenktag festzuhalten, und an Stelle der  $\beta$  Σεβαστῆς Ξανδικού trat die  $\beta$  Ξανδικού, die im Gemeinjahr dem 23. Februar entspricht. Das ist die Datierung, die schon früh dem Schreiben der Smyrnaer hinzugefügt ist, und die wir nicht würden berichtigen können, wenn nicht der „große Sabbat“ in der Nähe eines Vollmondes liegen müßte. Das trifft nur für das Jahr 156 zu, und da ist der 22., nicht der 23. Februar ein Samstag.

asiatischen, antiochenischen, ägyptischen Juden hin und herlaufen, alle so gelegt, daß sie das julianische Datum des Eintritts der Sonne in den Widder, den 18. März, umfassen.

Die jüdische Zeitrechnung des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stimmt wenig mit dem Bilde überein, das man sich von der Entwicklung macht, welche das Judentum nach der Zerstörung des Tempels und dem Vernichtungskrieg unter Trajan und Hadrian nahm. Man antizipiert gewöhnlich den Talmud und meint, die strenge Abschließung der Synagoge, der Verzicht auf die Propaganda, das geistige Ghetto sei die unmittelbare Folge jener Katastrophe gewesen. In Wahrheit dauerte dieser Prozeß Jahrhunderte, und wird in Gang gebracht erst durch die Staatskirche des konstantinischen Kaisertums. Und auch in späterer Zeit bewahrt sich das Judentum da wo kein äußerer Druck es hemmt, noch recht viel von seiner alten expansiven Kraft. Zur Zeit Muhammeds existieren in Arabien große und mächtige Gemeinwesen jüdischer Religion, die nur durch Propaganda, dadurch daß einheimische Araber das Judentum annahmen, entstanden sein können. Das sollte davor warnen, den Juden der späteren Kaiserzeit jede Mission abzusprechen; sie haben vor Konstantin der Kirche wirklich Konkurrenz gemacht, und die Christen mußten sich nicht nur theoretisch mit ihnen auseinandersetzen. Was im Martyrium des Pionius [† 250] von seinen Disputationen mit den Juden erzählt wird, macht durchaus den Eindruck der Aktualität, nicht abstrakter Polemik, und es will doch etwas sagen, wenn die smyrnaeischen Juden zur Zeit der decianischen Verfolgung die abgefallenen Christen auffordern, in ihre Gemeinschaften einzutreten [Mart. Pionii 13]: da brauchten sie den Götzen nicht zu dienen und seien doch ihres Lebens sicher. Das sind einzelne Züge, aber sie sprechen Bände. So kennen auch in jenen Zeiten die Juden keinen heiligen Kalender, dessen komplizierte und verzwickte Festordnung nur von den Rabbinen gehandhabt werden kann: sie fügen sich einfach der bürgerlichen Ordnung und gleichen mit ihr das Gesetz aus so gut es eben geht, sind nicht einmal darum bekümmert, ihre Feste im ganzen Reich an einem Tag zu feiern und dadurch ihre Einheit und Geschlossenheit zu dokumentieren. Der spätere jüdische Kalender, dies monströse Kunstwerk rabbinischen Scharfsinnes, ist allerdings ein mächtiges Werkzeug in der Hand der Rabbiner gewesen, um die Judenschaft abzusondern und zusammenzuhalten; aber er ist nicht vor 500 entstanden:

Eine eigene christliche Osterberechnung hat es in alter Zeit nicht gegeben, man richtete sich nach dem Pascha der Synagoge, ein schla-

gender Beweis für die These, daß das christliche Pascha nur eine Umformung des jüdischen und nichts anderes ist. In der kleinasiatischen Kirche feierten die Christen noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch ihr Pascha am selben Tage wie die Juden, am Abend des 14. Nisan. Man ist heutzutage wohl darüber einig, daß diese quartodezimanische Observanz keine ketzerische Auflehnung war, sondern nichts anderes als das Festhalten an der uralten, im Wesen der Sache begründeten Sitte: mit der Differenz der evangelischen Berichte über den Todestag Jesu hat sie nicht das mindeste zu schaffen. Die Gegner der Quartodezimaner, die um 200 die Majorität hatten, stritten nicht für eine besondere Osterberechnung, sondern nur dafür, daß die Ostervigilie immer auf die Nacht vom Samstag, auf den Sonntag, der Osterfesttag stets auf einen Sonntag fallen müsse. Das Datum dieses Sonntags bestimmten auch sie nach den Juden; es war derjenige, der auf die jüdische Paschafeier folgte. Das nannte man später, in der Zeit, in der man Osterzyklen hatte, das Pascha mit den Juden (oder das erste Pascha) feiern; Duchesne hat in einer seiner glänzendsten Arbeiten [Rev. des quest. histor. 28, 5 ff.] nachgewiesen, daß die Quartodezimaner darunter nicht verstanden werden dürfen. Diese Observanz, den Ostersonntag nach dem Judenpascha anzusetzen, wird im 3. Jahrhundert in Rom und Alexandrien durch die Versuche, den Ostervollmond selbständig zu berechnen, verdrängt, und ist, weil diese beiden Zentren im Vordergrund des historischen Interesses und der historischen Überlieferung stehen, aus der Kirchengeschichte hinausgeschoben; tatsächlich war sie erst neben dem quartodezimanischen Usus, dann allein das Alte und wirklich Überlieferte, das sich vielerorts noch bis tief ins 4. Jahrhundert hinein erhielt. Pionius in Smyrna tritt um 250 für sie genau so energisch ein, wie einst Polykarp für das  $\tau\eta\pi\epsilon\iota\nu$ , für die Feier am 14. Nisan; ihm ist der Ostersonntag nach dem Judenpascha eine Institution des Apostels Paulus, der die Gemeinde von Smyrna gestiftet hat.<sup>2</sup> Die Didaskalia, eine Sammlung kirchlicher Ordnungen und Paraenesen sehr verschiedener Verfasser, die ihrer Hauptmasse nach älter als der novatianische Streit und die Verfolgung des Decius sein muß, schreibt ausdrücklich vor, daß man sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Brüdern aus

<sup>2</sup> Corssen [in dieser Zeitschr. 5, 299 ff.] hat mit Recht betont, daß diese aus Smyrna selbst stammende Überlieferung in schnurgradem Gegensatz zu der s. g. Tradition von dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Asien steht. Den Leuten, die nicht aufhören, mit dieser „Tradition“ zu operieren, können die Tatsachen der Überlieferung nicht oft genug zu Gemüte geführt werden.

dem Volke richten solle. Am Anfang des 4. oder Ende des 3. Jahrhunderts sah sich der alexandrinische Bischof Petrus genötigt, gegen Kleriker zu polemisieren, welche die alte Observanz als apostolisch verteidigten und rundweg erklärten, daß es ihnen einerlei sei, ob die Juden ihr Pascha gesetzlich und astronomisch richtig ansetzten oder nicht. Am längsten und zähesten hielt sich diese Observanz in Antiochien und den von Antiochien abhängigen Kirchen; da bestand sie noch zur Zeit des nicänischen Konzils. Die konstantinische Staatskirche räumte mit den jüdischen Resten auf. Die „Einheit der Kirche“ ist das Programm der Kirchenpolitik Konstantins; die siegreiche Episkopalkirche, die dem Kaiser helfen sollte, die Welt zu regieren, durfte nicht mehr von der Synagoge abhängig sein und ihr vornehmstes Fest dann feiern, wenn die Juden die ungesäuerten Brote aßen. Schon der Beschluß der Synode von Arles [314], Ostern überall an einem Tage zu feiern, kommt faktisch auf ein Verbot der alten Observanz hinaus, und als Konstantin den Osten erobert hatte, ließ er durch das nicaenische Konzil die Feier „mit den Juden“ formell verbieten. Daß er auf Widerstand stieß, verrät der erste Kanon des Konzils von Antiochien, der das Verbot energisch einschärfte. Und noch 387 hielt Johannes Chrysostomus es für nötig gegen diejenigen zu predigen, welche die Quadragesima nach dem Judenpascha berechneten. An der Peripherie, in den Sekten, denen die Großkirche nicht konservativ genug war, hielt sich der alte Gebrauch; so bei den Audianern<sup>1</sup> und den Novatianern in Phrygien.<sup>2</sup>

Wenn etwas, so beweist diese Observanz, daß die Christen selbst in ihrem Pascha ein ursprünglich jüdisches Fest erblickten. Es ändert nichts, wenn schon früh und außerhalb Roms und Alexandriens sich Bestrebungen geltend machen, von den Juden und der unbequemen Mondrechnung loszukommen. Am interessantesten ist der Osteransatz

<sup>1</sup> Sie beriefen sich dafür auf die Didaskalia, die sie in einer eigentümlichen Rezension benutzten; ihrer konservativen Art entspricht es durchaus, wenn sie von der alten Kirchenordnung nicht lassen wollten. Vgl. Epiphan. 70.

<sup>2</sup> Ps. Chrys. t. 8 p. 276b; die Predigt ist Ostern 387 gehalten. Sozomenos [7, 186] bezeugt ausdrücklich, daß die Observanz bei den Novatianern althergebracht war, und Sokrates irrt sich, wenn er meint [4, 28<sup>16f.</sup>], die Synode von Pazos habe sie erst eingeführt. Die Sache war vielmehr so. Die „jüdische“ Observanz war in der novatianischen Kirche des Orients nicht die alleinherrschende geblieben, sondern einzelne Gemeinden, vor allem die Konstantinopler, hatten den Usus der Großkirche angenommen. Da machte die Synode von Pazos den Versuch, den Brauch der Väter für obligatorisch zu erklären, drang aber nicht durch; eine zweite Synode stellte den status quo wieder her und erklärte die Differenz für erträglich, um die Einheit der novatianischen Kirche nicht zu gefährden [Sokr. 5, 21].

der Montanisten.<sup>1</sup> Sie verstanden unter dem jüdischen Nisan den siebenten Monat des Jahres, nicht mit Unrecht, da schon das AT die Monate bald vom Nisan ab zählt, bald das Neujahr in den Herbst setzt. Den siebenten Monat setzten sie nun gleich dem siebenten Monat des asiatischen Jahres, der mit dem 24. März beginnt, und legten Ostern auf den Sonntag, der dem 14. dieses Monats = 6. April folgte. Darin spricht sich deutlich der Glaube aus, daß das Ostern der Christen gleich dem Pascha des AT sei; weder der 7. Monat noch das Datum des 14. lassen sich anders erklären. In Kappadokien soll es Usus gewesen sein [Epiphan. 50, 1], den 25. März, das Aequinoctium des julianischen Kalenders zum Osterdatum zu machen. Wenn das damit gerechtfertigt wurde, daß der 25. März das Passionsdatum sei, so ist dies nur ein sekundäres Argument, ebenso wie sich die alexandrinischen Protopaschiten und die phrygischen Novatianer darauf beriefen, daß auch Jesus das Pascha mit den Juden gefeiert hätte. Das sind Gründe, mit denen man die Observanzen nachträglich verteidigte, aber keine historischen Erklärungen des Ursprungs, auf die es bei der Polemik gar nicht ankam. Wer das Aequinoctium zum Osterdatum machte, adoptierte die jüdische Theorie, nach welcher Moses den Ostermonat wegen der Frühlingsnachtgleiche den ersten genannt hatte: sagte man sich zugleich von der Mondrechnung los, so war es das einfachste, Ostern direkt an das Aequinoctium anzuknüpfen.

Leider ist es weder den Montanisten noch den Kappadokiern gelungen, das lunisolare Jahr von der Kirche fernzuhalten; die alexandrinischen und römischen Zyklen haben in die kirchliche Festordnung die Mondrechnung wieder hineingebracht, von welcher die von Caesar anerkannte hellenische Wissenschaft das bürgerliche Leben befreit hatte. Es ist kein Zufall, daß das Bestreben, den Mond selbständig zu berechnen und die Kirche von der Vormundschaft der Synagoge zu befreien, ohne daß die Vorschriften des AT verletzt zu werden schienen, sich in den beiden großen Zentren der Christenheit zuerst durchgesetzt und von da aus sich über die Provinzen verbreitet hat. Hier war das Selbstbewußtsein der christlichen Organisation am meisten erstarkt und hier war man zugleich am wenigsten geneigt zu revolutionären Neuerungen, die dem Verdacht ausgesetzt waren, schriftwidrig zu sein. Man konnte die Juden der Gegenwart schelten, daß sie das Pascha nicht mehr berech-

<sup>1</sup> Ps. Chrys. t. 8 p. 276 c. Soz. 7, 18<sup>12</sup> ff. Pionius polemisiert in der Vita Polykarps dagegen, vgl. De Pionio et Polycarpo, Gött. Progr. 1905 p. 25.

nen könnten; in den „Hebraeern“ des AT mußte man die legitimen Stifter und Vorgänger der eigenen Ordnungen erblicken. Die Römer so gut wie die Alexandriner fundieren die Osterrechnung immer auf das AT und gehen regelmäßig auf das Pascha der Exodus zurück; Hippolyts Ostertafel verzeichnet alle überlieferten Paschafeste der alttestamentlichen Geschichte, stellt sie also auf gleiche Linie mit dem christlichen Osterfest. Die Rechnung wird nicht auf die Passionsgeschichte basiert, sondern umgekehrt, die Passionsgeschichte wird der fertigen Osterrechnung adaptiert.

Die Ostertafel des römischen Hippolyt vom Jahre 222 ist die älteste die sich erhalten hat. Hippolyt schreibt griechisch, importiert durchaus griechische Weisheit und ist kein Mann von eigenen Gedanken; da ferner die achtjährige Schaltperiode, nach der er den Zyklus konstruiert, auch von Dionys von Alexandrien empfohlen wird [Eus. KG 7, 20], so ist es sehr wahrscheinlich, daß Hippolyt von Alexandrien aus angeregt ist. Den Anlaß gab wahrscheinlich der Versuch des Blastus, in Rom die quartodecimanische Observanz einzuführen;<sup>1</sup> außerdem darf man nicht vergessen, daß Hippolyt Bischof einer Sondergemeinde war. Für die legitime römische Kirche beweist seine Ostertafel nichts; sie kann am

<sup>1</sup> [Tertullian.] adu. haer. 8 *est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Iudaismum nullo introducere. pascha enim dicit non aliter custodiendum esse nisi secundum legem Moysi XIII. mensis.* Der Vergleich mit Hippolyt. refut. 8, 18 lehrt, daß Ps. Tertullian Hippolyts großes Buch gegen die Ketzer exzerpiert hat, ebenso wie Epiphanius haer. 50, 1, den Filastrius 58 schlecht übersetzt; er lehrt zugleich, daß Hippolyts Tessaerkaidekatiten nicht die kleinasiatischen Quartodecimaner sind. Hippolyt kämpft nicht, wie vor ihm der Bischof Victor, gegen eine Provinzialkirche, die sich auf ihre apostolische Tradition beruft, sondern gegen einen einzelnen, der mit Bibelzitate operiert und ein Argument gebraucht, das regelmäßig auch von denen ins Feld geführt wird, welche den Ostersonntag nach dem jüdischen Pascha bestimmen. Blastus sagte [Chron. pasch. p. 13, 2 aus Hippolyts Syntagma] ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε ἢ [τῇ Hs.] ἡμέρᾳ καὶ ἑταῖρον διὸ καὶ ἐπὶ δὲν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιῶν. Ebenso argumentierte der alexandrinische Gegner des Petrus von Alexandrien [Chron. pasch. p. 7, 6] πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιῆσαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτοῦται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι und die phrygischen Novatianer [Sokrat. 5, 227]: noch bei Chrysostomus [t. 1 p. 610d] klingt der Gedanke nach. Daß Blastus in Rom ein Schisma hervorgerufen versuchte, bezeugt Euseb [KG 5, 15. 20 f.]. Dagegen hat sich die Polemik, in welcher Apollinaris von Hierapolis und Clemens von Alexandrien für das vierte Evangelium [Chron. pasch. 13, 16 ff.] eintreten, Melito von Sardes aber, den Clemens bekämpfte [Eus. KG 4, 264], die synoptische Überlieferung verteidigte, nicht um die Berechnung oder den Ritus, sondern um die Typologie des christlichen Pascha gedreht. Das Bruchstück aus Melitos Schrift bei Euseb. a. a. O. ist unverkennbar die Einleitung eines Dialogs, der sich an eine Osterfeier anknüpfte; eine historische Nachricht über einen Paschastreit steckt nicht darin.

Anfang des 3. Jahrhunderts noch ganz wohl sich in der Bestimmung des Ostersonntags nach den Juden gerichtet haben.

Die Oktaeteris war viel zu unvollkommen, um sich lange behaupten zu können. In Alexandrien stellte Anatolius zwischen 258 und 277 einen neunzehnjährigen Zyklus auf, aus dem mit geringen Modifikationen, wahrscheinlich 320, der kanonisch gewordene alexandrinische Zyklus abgeleitet ist; die Römer benutzten den 84 jährigen Zyklus, der zuerst im Jahr 243 sich nachweisen läßt. Die Machtkämpfe, welche die alexandrinischen und römischen Päpste im 4. und 5. Jahrhundert über die Osteransage miteinander geführt haben, gehören nicht hierher, und ebensowenig kann ich hier die Konstruktion der beiden Zyklen auseinandersetzen; nur die Frage der Ostergrenze muß ich mit ein paar Worten streifen. Die römische wie die alexandrinische Kirche hat die jüdische Theorie akzeptiert, welche den Paschamonat mit der Frühlingsnachtgleiche zusammenbrachte, weil Moses ihn den ersten genannt hatte.<sup>1</sup> Aber die beiden Kirchen übersetzen die Theorie nicht auf gleiche Weise in die Praxis. Der römische 84 jährige Zyklus legt in seiner ursprünglichen, durch Kompromisse noch unverfälschten Gestalt den frühesten Ostervollmond — den man nicht mit dem Ostersonntag verwechseln darf — auf den 15. März, den spätesten auf den 13. April. Auf diese Weise wird das julianische Aequinoctium, der 25. März, derart in die Mitte des Paschamonats gelegt, daß von den beiden Differenzen der Mondrechnung mit dem Sonnenjahr, die immer wieder vorkommen, die eine, 11 Tage, dem Aequinoctium vorangeht, die andere, 19 Tage, ihm folgt.<sup>2</sup> Es ist sehr möglich, daß diese Zahlenspielerie von den römischen Juden des 3. Jahrhunderts übernommen ist. Anatolius hat zuerst den Grundsatz aufgestellt,<sup>3</sup> der mit dem alexandrinischen Zyklus gesiegt hat,

<sup>1</sup> Exod. 12, 2. Die wahre Erklärung ist die, daß der Priesterkodex die Verschiebung des alten jüdischen Neujahrs im Herbst auf das babylonische Neujahr im Frühling rechtfertigen und als mosaische Institution legitimieren will [Wellhausen, Prolegg. 107]. Er ist nicht durchgedrungen; dazu mag beigetragen haben, daß der makedonische Kalender ebenso wie der altjüdische im Herbst anfängt. Die Zählung der Monate vom Frühjahr. ab wird daher wieder aufgegeben und die babylonisch-aramaischen treten an die Stelle.

<sup>2</sup> Die Rechnung steht bei dem Computisten von 243 [Ps. Cypr. de pascha comp. 4]; daß sie auf den 84 jährigen Zyklus bezogen werden muß, habe ich in meinen Oster-  
tafeln bewiesen.

<sup>3</sup> Er behauptet zwar, daß es schon die Juden vor der Zerstörung des Tempels getan hätten [Eus. KG 7, 32<sup>16</sup>], aber das ist nicht wahr. Philo und Josephus reden nur davon, daß der 15. Nisan in die Zeit des Aequinoctiums falle, das heißt nicht, daß er ihm notwendig und unter allen Umständen nachfolgen müsse.

daß auch der früheste Ostervollmond später fallen muß, als der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widder; er nahm als Ostergrenze den 26. Phamenoth [22. März], der kanonische Zyklus schob sie auf den 25. [21. März] zurück. Weil aus politischen Gründen die alexandrinischen und römischen Päpste in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sich über die Osteransetzung zu vereinigen pflegten, haben die Römer zugunsten der alexandrinischen Rechnung oft auf ihre frühen Daten verzichtet und darüber das Verständnis ihres Zyklus eingebüßt; ihre Rechnung ist schließlich so in Unordnung gekommen, daß sie nicht mehr aus noch ein wußten. Aber erst im 5. Jahrhundert taucht die falsche Behauptung auf, daß die römische Ostergrenze der 21. März sei. Eine Ironie der Geschichte ist es, daß die Juden, denen die Alexandriner und nach dem definitiven Sieg des alexandrinischen Zyklus die Christen überhaupt fort und fort vorhielten, daß sie ihr Pascha falsch berechneten, die christliche Theorie annahmen, als sie ihren neuen Kalender um 500 konstruierten; sie setzten ebenfalls den frühesten 15. Nisan so an, daß er mit dem Datum des Eintritts der Sonne in den Widder zusammenfiel. Freilich bestimmten sie diesen Zeitpunkt genauer, als es einst Anatolius getan hatte, aber das ändert an der Tatsache nichts, daß die Rabbinen dem Grundsatz derselben Christen sich anbequemten, mit deren Osterberechnung der neue Kalender konkurrieren sollte.

Zur altchristlichen Osterfeier gehören drei Dinge: das Fasten vor Ostern,<sup>1</sup> die Vigilie in der Osternacht und das Brechen des Fastens [technisch ἀπονεκρίσεσθαι] am Schluß der Vigilie. Wann das Osterfasten anfangen, wie streng es gehalten werden sollte, darüber bestanden die verschiedensten Ordnungen, wie u. a. Irenäus an einer berühmten und viel zitierten Stelle bezeugt [Eus. KG 5, 24<sup>12</sup>]; im großen und ganzen ging die Entwicklung den Weg, daß das Fasten immer länger, aber weniger streng wurde. Es fehlt aber nie: ein christliches Osterfest ohne Fasten ist undenkbar. Die Vigilie der Osternacht bestand in gemeinschaftlichem Wachen, Beten und Psalmsingen, eine kurze Schilderung gibt Eusebius [KG 2, 17<sup>21</sup>], wichtiger sind die ausführlichen Vorschriften der Didaskalia [p. 93, 6—18 Lag.]. Auch hier walten im einzelnen Unterschiede, in welche ein kanonischer Brief des Dionysios von Alexandrien [p. 94ff. der Feltonschen Sammlung] einen interessanten Einblick gestattet. In Rom dehnte man das Fasten und die Vigilie bis zum Hahnenschrei aus, Dionys selbst verlangt, daß man mit dem Schluß der

<sup>1</sup> Tertull. de or. 18 *die paschae quo communis et quasi publica ieiunii religio est.*



Vigilie wenigstens bis über Mitternacht warten solle; das Fasten erst im letzten Viertel der Nacht zu brechen, sei eine besondere Askese, die man anerkennen müsse, was so viel besagt, als daß eine solche Leistung nicht von jedem verlangt werden könne. Man erkennt aus seinen Äußerungen deutlich, daß in Aegypten und den angrenzenden Provinzen — er schreibt an den Bischof der kyrenaischen Pentapolis — die Ostervigilie im Haus gefeiert wurde, so daß individuelle Differenzen unvermeidlich sind und in gewissen Grenzen toleriert werden müssen. Daraus entwickelte sich die Observanz, die in den Osteransagen der Festbriefe des Athanasius regelmäßig vorkommt: das Fasten wird am Abend des Ostersonntags gebrochen, in den Häusern, und der eigentliche Ostergottesdienst der Gemeinde ist am Sonntag Morgen. Die Didaskalia zeigt ein anderes Bild: da wird die Vigilie gemeinschaftlich begangen, und der Schluß ist eine Agape; die Reichen werden ermahnt von ihrem Überfluß den Armen abzugeben. Daß die Agape, der ἀπονητικὸς, der Kern der Osterfeier und die Trennung des Fastenbrechens vom Ostergottesdienst sekundär ist, dürfte klar sein, im Übrigen braucht man sich nicht zu streiten, ob Haus- oder Gemeindefeier älter ist. Denn wenn auch das Brechen des Fastens in der Osternacht mit der Auferstehungsgeschichte der Evangelien in Beziehung gesetzt ist, so ist diese Geschichte doch mit Nichten der Ursprung der Feier. Beim christlichen Mahl ist der auferstandene Herr immer zugegen, und er wird nicht nur einmal im Jahr gefeiert. Jene Beziehung ist liturgische Deutung und lehrt über die Entstehung der pannychischen Feier nichts. Im Evangelium steht nichts davon daß die Jünger in der Auferstehungsnacht gewacht hätten. Dagegen nennt das AT die Paschanacht προφυλακή ליל השמרים [*nox vigiliarum*], und Eusebius [KG 2, 17<sup>21</sup>] hat in seiner Weise Recht, wenn er die pannychische Osterfeier der Christen mit der Pannychis zusammenstellt, die nach Philos Bericht [de vita contempl. p. 481ff., vgl. Conybeares Bemerkungen p. 306ff. seiner Ausgabe] die jüdischen Therapeuten an der Vigilie des Pfingstfestes abhielten. Es ist in jüdischen Kreisen üblich gewesen die großen Feste pannychisch zu begehen und nach jüdischem Gebrauch haben die alten Christen aus der Paschanacht eine Vigilie, eine ליל השמרים gemacht oder vielmehr den alten pannychischen Charakter des Festes treuer bewahrt als die Juden selbst. Das Pascha war ein Hausfest; die Hausgemeinde ist die älteste Form der christlichen Organisation, und man braucht als die ursprüngliche Observanz nur anzusetzen, daß die Hausgemeinde in der Osternacht zusammenkam und nach der Vigilie das Fasten brach, um zu

verstehn, wie in späterer Zeit die Usancen auseinandergingen, indem die Feier teils eine Gemeindefeier wurde, teils das Brechen des Fastens den einzelnen christlichen Familien überlassen blieb und der sonntägliche Gottesdienst sich an die Stelle der Agape setzte.

Das jüdische Pascha ist ein Mahl; das christliche soll sich durch das vorhergehende Fasten scharf von dem jüdischen unterscheiden. Gemeinschaftliches Fasten ist bei den Juden und daher auch bei den Christen ein Zeichen der Trauer. Durch den Herrnspruch Mc 2, 18 ff. Mt 9, 14 ff. Luk 5, 33 ff. wurde die Deutung des Paschafastens auf den Tod Jesu nahe gelegt und kommt oft genug vor. Ich bezweifle aber, daß die alten Christen auf den Gedanken kommen konnten ein jährlich wiederkehrendes Fasten zur Erinnerung an den Tod Jesu einzusetzen: der Herr war ja nicht tot, sondern lebte. Die Didaskalia schärft es mehr als einmal ein,<sup>\*</sup> daß das Trauerfasten Jesu nicht gelten könne und dürfe; die Christen fasten aus Kummer über die verlorenen Brüder aus dem Volke, über das irrende Israel. Das ist nicht persönliche Spekulation, sondern in einem Ritus begründet; denn nach der Didaskalia hat das gemeinschaftliche Beten der Osterpannychis zum Ziel und Inhalt die Erlösung Israels; hier lag also eine liturgische, überlieferte Form vor, die ein die Ordnungen aufzeichnender Kleriker wohl deuten und ausmalen, aber nicht machen kann. Die griechische Rezension, welche die Audianer benutzten und die, nach dem wenigen zu urteilen, was Epiphanius aufbewahrt hat, älter und eigentümlicher ist als die syrischen Übersetzungen, auf die wir angewiesen sind, gibt als *ratio* des Fastens und des Fastenbrechens an [Epiph. 70 p. 823 c]: λέγουσιν γὰρ οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ὅτι „ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται, ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν Χριστὸν ἐσταύρωσαν. καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίᾳ [Exod. 12, 8], ὑμεῖς εὐωχεῖσθε.“ Das trifft den Nagel auf den Kopf. Das Pascha war für die Juden das Fest der nationalen Freude und des nationalen Stolzes: dem stellten die Christen das Trauerfasten entgegen. Schon im A. T. [Deut 16, 3] gelten umgekehrt die Mazzot als das Brot des Elends, [ἄρτος κακώσεως, עֶם חֵלָה]; wenn die Juden es essen müssen, freuen sich die Christen bei der Agape, die das Fasten bricht, des erstandenen Messias. Im Gegensatz verrät sich das Bewußtsein der alten Gemeinschaft und der Ritus beweist, daß es seine guten Gründe hatte, wenn

<sup>\*</sup> Ich muß hier auf die Analyse des Textes verweisen, die ich in einem besonderen Kapitel der „Ostertafeln“ gegeben habe.

die alte Kirche das Pascha „mit den Juden“ feierte. Am Osterfest wird klar wie das Christliche aus der jüdischen Wurzel neu herausgewachsen ist. Es will nicht ein historisches Ereignis feiern, solche jährlichen Erinnerungsfeiern haben immer etwas Gemachtes und Gezwungenes; es ist ein gewachsenes Reis auf altem Stamme, eine alte Form von innerem Leben umgebildet, und niemand kann sagen von wem und wie's gemacht ist: denn nichts ist gemacht, sondern alles ist geworden.

Sollte nun aber doch noch jemand daran zweifeln, daß das christliche Pascha aus dem jüdischen hervorgewachsen ist und lediglich aus ihm erklärt werden muß, so kann ihn das Pfingstfest eines besseren belehren. Die jüdischen Schabu'ot sind kein einzelner Festtag, sondern die *עֲצֵרָת*, der Abschluß einer siebenwöchentlichen Festzeit, die nach der zu Jesu Zeit schon feststehenden Tradition mit dem 16. Nisan, dem zweiten Tag der Mazzot beginnt: es ist die alte Freudezeit der Ernte. Ebenso ist die christliche *πεντηκοστή* nicht der Pfingstsonntag allein, sondern eine 50 tägige Freudezeit, die mit dem Ostersonntag beginnt. Noch in den Festbriefen des Athanasius wird regelmäßig die gesamte Pfingstzeit angesagt. Der 20. Kanon des nicaenischen Konzils schärft die alte, schon Tertullian<sup>1</sup> bekannte Vorschrift ein, daß in den Tagen der Pentekoste, d. h. von Ostern bis Pfingsten, beim Gottesdienst ebensowenig gekniet werden darf wie am Sonntag. Denn wie an jedem Sonntag, so weilt in dieser ganzen Zeit der Herr bei der Christengemeinde, und die Geberde der Knechtschaft schickt sich nicht, wenn der siegreiche Messias unter den Seinen ist. Da ist es mit Händen zu greifen, wie die jüdischen Schabu'ot von den Christen beibehalten und umgedeutet sind.

Ich muß noch einmal zur Osterrechnung zurückkehren. Sobald der Ostervollmond selbständig berechnet und der Ostersonntag nach ihm bestimmt wurde, erhob sich die Frage, welches Mondalter für den Ostersonntag zulässig sei; dabei wird wegen des AT, das den Abend des 14. Nisan für das Pascha festsetzt, als Mondalter des Ostervollmonds XIV angesetzt. Der Sache nach kommt die Frage nach dem Mondalter auf das Problem hinaus, wie nah der Ostersonntag an den Vollmond heranrücken dürfe; ist diese Grenze festgesetzt, so ergibt sich von selbst, daß auch die 6 nächst höheren Mondalter zugelassen werden

<sup>1</sup> De orat. 23 *nos uero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto (dem Niederknien) tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cauere debemus . . . tantundem et spatio pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus. ceterum omni die quis dubitet prosternere se deo uel prima sallem oratione qua lucem ingredimur?*

müssen. Die Theorie hält stets daran fest, daß der Sonntag der das niedrigste zulässige Mondalter hat, also dem Vollmond am nächsten liegt, derjenige ist, den das Fest eigentlich fordert; die anderen sind Notwendigkeiten, die sich nicht vermeiden lassen, weil der Vollmond sich nun einmal um die Wochenrechnung nicht kümmert. Der zyklisch berechnete Vollmond ist im Lauf der Entwicklung an Stelle des jüdischen Pascha getreten; er wird auch oft τὸ Ἐβραίων πάσχα oder τὸ νομικὸν πάσχα genannt. Geht man in die Zeiten zurück, in denen die jüdische Festansage den Ostersonntag bestimmte, so wird klar, daß in der Frage nach dem Mondalter des Ostersonntags eine ältere steckt, die sich sofort erheben mußte, so bald man die christliche Paschafeier auf den Sonntag verlegte, die Frage nämlich, wie nahe kann der Ostersonntag und vor allem die Ostervigilie an das jüdische Pascha heranreichen? Es ist nicht zu beweisen, liegt aber in der Natur der Sache, daß die Regeln, welche die kirchlichen Zyklen für die Mondalter festsetzen, auf ältere Observanzen zurücklaufen, die dem Intervall zwischen der christlichen Ostervigilie und der jüdischen Paschanacht gelten.

Die Alexandriner setzen als niedrigstes und daher im letzten Grunde korrektes Mondalter des Ostersonntags die *XV lunae* an. Dann fällt die Ostervigilie in die Nacht von der *XIV* auf die *XV lunae*; der Ansatz des A. T. wird haarscharf erreicht, und gerade diese Rechnung dokumentiert am allerdeutlichsten, daß das Osterfest kein historisches Erinnerungsfest der Auferstehung sein soll. Die Passionsgeschichte wird so konstruiert, daß Jesus am 14. Nisan das Pascha aß, am 15. gekreuzigt wurde und am 17. auferstand [Prolog des Theophilus bei Krusch, Studien z. mittelalterl. Chronolog. p. 225]. Das höchste zulässige Mondalter des Ostersonntages ist XXI; es muß dann genommen werden, wenn der Vollmond auf einen Sonntag fällt.

Die römische Observanz, die schon im Zyklus Hippolyts in voller Schärfe heraustritt und dem Prinzip nach ohne Unterbrechung festgehalten ist, so lange es eine selbständige römische Osterrechnung gegeben hat, verlangt als niedrigstes Mondalter die *XVI lunae*, so daß der Charfreitag regulär auf die *XIV lunae* fällt. Das paßt zur Passionsgeschichte des Evangeliums Johannis; es würde aber sehr verkehrt sein, wollte man meinen, daß die Römer mit ihrem Ritus für dies Evangelium gegen die Synoptiker Zeugnis ablegen wollten. Das läßt sich schon dadurch widerlegen, daß der Computist von 243, der für den Ostersonntag kein niedrigeres Mondalter als XVI zuläßt, anstandslos die Passions-

geschichte so konstruiert, daß der historische Charfreitag das Mondatum XV, wie bei den Alexandrinern, erhält.<sup>1</sup> Davor würde er sich ängstlich gehütet haben, wenn die von den Synoptikern abweichende Ansicht des vierten Evangelisten über den Todestag Jesu bei der Osterrechnung irgend eine Rolle gespielt hätte. Auch die harmonistische Gleichgiltigkeit, mit der die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts die Differenz der Passionschronologie behandeln, verrät, daß diese Differenz sich nicht in den verschiedenen Regeln über die Mondalter des Ostersonntags fortsetzt. Nach Tertullian *adu. Iud.* 8 ist Christus gekreuzigt *temporibus paschae . . die prima. azymorum quo agnum occiderunt ad uesperam*. Das stimmt zum vierten Evangelium; aber das hindert ihn nicht an einer anderen Stelle [*de bapt.* 19] den Synoptikern zu folgen. Irenaeus setzt 2, 22, 3 die Passion auf den Tag nach dem Pascha und macht 4, 10, 1 nach Paulus und Johannes den gekreuzigten Jesus zum Paschalamm. Man muß auch die römische Observanz auf das jüdische Pascha zurückführen, um die richtige Erklärung zu finden. Der 16. Nisan ist bei den Juden der Tag von dem ab das Wochenfest gerechnet wird. Bei den Christen beginnt die Pfingstzeit mit dem Ostersonntag; darum meinten die römischen Christen in der älteren Zeit, ehe sie den Mond berechneten, der Ostersonntag dürfe nicht vor den 16. Nisan, den zweiten Tag des Mazzotfestes rücken.<sup>2</sup> Daraus ist dann die Regel entstanden, dem Ostersonntag mindestens das Mondalter XVI zu sichern; fiel also der Vollmond auf einen Samstag, so wurde in Rom nicht, wie in Alexandrien, der nächste, sondern der darauf folgende Sonntag mit dem Mondalter XXII zum Ostertag.

Es ist noch eine dritte Observanz, die britisch-irische, zu berücksichtigen. Die Nachrichten über die irische Osterfeier stammen aus später Zeit und müssen sehr vorsichtig gedeutet werden. Der 84 jährige Zyklus, den die Iren in der letzten Periode ihrer selbständigen Osterrechnung benutzen, ist nachweislich eine junge und schlechte Modifikation des römischen, nicht älter als das 5. oder gar 6. Jahrhundert. Über das Alter ihrer Ostergrenze, des 25. März, wage ich keine Vermutung. Aber

<sup>1</sup> [Cypr.] *de pascha comp.* 21 *dominus noster Jesus passus est luna XV et requieuit in corde terrae XVI, tertio autem die luna XVII inuenta reuersus est ab inferis de terrae fundamentis.*

<sup>2</sup> Clemens von Alexandrien [*Chron. pasch.* 15, 11]: τῇ τοῦτον τρίτῃ ἀνέστη ἡμερᾷ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θERICMOY, ἐν ἣ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσεγεγεῖν τὸν ἱερέα.

die Mondalter ihres Ostersonntags, XIV—XX, sind viel zu eigentümlich, widersprechen der römischen und alexandrinischen Rechnung zu sehr als daß sie eine junge Erfindung sein könnten. Diese Observanz muß in eine Zeit zurückreichen, in der die Osterfeier noch sehr viel stärkere Differenzen aufwies als im 4. Jahrhundert, wo mit Hilfe der Kaiser der römische und der alexandrinische Papst die Welt unter einander teilten; sie ist ein Beweis, daß das Christentum schon im 3. Jahrhundert nach Britannien kam, und nicht über Rom,<sup>1</sup> sondern wahrscheinlich direkt aus dem Orient, oder wie man auch sagen kann, aus gallischen Kirchen die dem Orient nahe standen. Denn es duldet keinen Zweifel, daß die britisch-irische Observanz der quartodezimanischen am nächsten steht. Die Quartodezimaner müssen für den Fall daß das jüdische Pascha am Abend eines Sonntags gefeiert wurde, am Sonntag gefastet haben. Die Iren brachen, wenn der Vollmond an einem Sonntag eintrat, das Fasten am Sonntag Morgen oder Samstag Abend, für Römer und Alexandriner ein unerhörtes Greuel. Auch diese alte Sitte beweist dasselbe wie alle andern Osterrechnungen und Osterbräuche, daß für das christliche Pascha nicht die Passionsgeschichte, sondern die Vorschriften des AT über das jüdische Pascha die Richtschnur abgeben, weil das Fest nichts anderes war und sein wollte als die Erfüllung des „Typus“ der im Gesetz vorbereitet war.

Ostern und Pfingsten sind verchristlicht; das dritte große Fest, Laubhütten ist nicht übernommen. Beachtenswert ist, daß der vierte Evangelist darin ein Problem gesehen hat [Jo 7, 8. 10 in scharfem und gewolltem Gegensatz zu 12, 23. 12].

## II.

Riten und Feste haben, wie schon gesagt, geschichtsbildende Kraft. Die Christen mußten bei ihren Festen des gestorbenen und auferstan-

<sup>1</sup> Die Hypothese, daß die Mondalter XIV—XX am Anfang des 4. Jahrhunderts in Rom kanonisch gewesen wären, beruht auf falscher Ausdeutung einiger römischer Osterdaten, die durch Kompromisse zwischen Rom und Alexandrien zu erklären sind. Der Zyklus des Hippolyt, der 84 jährige Zyklus und noch der Cursus paschalis des Victorius erkennen als römisch nur die Mondalter XVI—XXII an. Ein Prinzip das über zwei Jahrhunderte verfochten ist, kann nicht für ein paar Jahrzehnte als Prinzip aufgegeben sein, und daran ändert nichts, daß die Römer in praxi und im einzelnen Fall sich ein nach ihrem Prinzip falsches Osterdatum um der Einheit der Kirche willen öfter haben gefallen lassen. Das haben die Alexandriner vor Theophilus auch getan, und trotzdem deutet darum niemand den alexandrinischen Zyklus um. Was aber den Alexandrinern recht ist, ist den Römern billig.

denen Heilands gedenken, und es hätte mit wunderbaren Dingen zugehen müssen, wenn diese Feste nicht auf das was sie von ihm erzählten, zurückgewirkt hätten. Der Anlaß dazu war umsomehr geboten, als Jesus zum Paschafest wirklich nach Jerusalem gegangen war. Erlebt hat er es nicht; der älteste, von Korrekturen noch freie Bericht sagt ausdrücklich [Mk 14, 1. 2], daß er zwei Tage vor dem Pascha verhaftet sei, „damit am Fest kein Tumult entstehe.“ Dann ist er am Tage vor dem Pascha gekreuzigt.<sup>1</sup> Dadurch ist die synoptische Erzählung, welche die Nacht, in der der Herr verraten ward, zur Paschanacht macht, von vornherein als ungeschichtlich gekennzeichnet, nicht minder aber auch die Korrektur des vierten Evangeliums, die Kreuzigung und Paschaopfer zusammenfallen läßt. Ist aber die Verbindung der Passion mit dem Tage des Paschafestes eine Legende, so ist der Verdacht nicht abzuweisen, daß sie im Zusammenhang mit der Paschafeier der ältesten Gemeinden entstanden ist. Es gilt also, die evangelischen Berichte einmal von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern kann kein Paschamahl gewesen sein, es stimmt nicht mit dessen Riten überein.<sup>2</sup> Streng genommen, behauptet die alte Überlieferung das auch nicht. Die Erzählung bei Mk 14, 12f. zerfällt in drei Abschnitte, die nur lose miteinander verbunden sind: die Vorbereitung des Pascha [vgl. 12—17], die Ankündigung des Verrats [18—21], das „Abendmahl“ [22—25]. Dadurch daß der zweite und dritte Abschnitt gleichmäßig mit der Bemerkung anfangen, daß das was erzählt wird, beim Essen geschehen sei — vgl. 18 ἀνακειμένους αὐτῶν καὶ ἐκθιόντων, vs. 22 ἐκθιόντων αὐτῶν — und hinter die wunderbare Vorbereitung des Pascha gestellt sind, werden sie beide, unabhängig von einander, an die Vorbereitung des Pascha angeknüpft,<sup>3</sup> und eben

<sup>1</sup> Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 114. Ev. Lucae 120.

<sup>2</sup> Vgl. Spitta, Beitr. z. Gesch. und Lit. d. Urchristentums I, 221ff.

<sup>3</sup> Vgl. Wellhausen, Ev. Marci 120. Das Wort ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρῦβλον soll nicht ein Zeichen angeben, woran der Verräter erkannt werden kann. Matthaeus [26, 23] versteht als Objekt richtig τὴν χεῖρα: der Ausdruck heißt „wer mit mir das Essen ans der Schüssel holt“ und bedeutet nichts anderes als „mein Tischgenosse“; er wiederholt das vorübergehende ὁ ἐκθίων μετ' ἐμοῦ, das wohl nur als erklärende Glosse hineingekommen ist. Wenn Matthaeus das Gespräch zwischen Judas und Jesus folgen läßt, in dem dieser dem Verräter sein Vorhaben auf den Kopf zusagt [26, 25], so beweist er damit, daß jenes Wort Jesu nicht ausreicht den Verräter zu kennzeichnen. Bei Lukas [22, 21—23] werden die zwölf ebenso wenig aufgeklärt wie bei Marcus; ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐκ τῆς τραπέζης paraphrasiert die von Jesu gebrauchte Wendung richtig und so daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist. Dadurch daß die Szene hinter das Abendmahl gerückt ist und Jesus den Verräter nicht wie bei Matthaeus offenbart, wird der schwere Anstoß beseitigt, daß er erst den

diese Tatsache beweist, daß die Ankündigung des Verrats und das letzte Mahl ursprünglich gesonderte<sup>1</sup> Geschichten waren, die jede für sich auf das Pascha bezogen wurden, als einmal die Anschauung aufgekommen war, das letzte Mahl des Herren sei ein Paschamahl gewesen. Dann sitzt der Paschatag nur fest in der durch und durch legendarischen Geschichte von seiner Vorbereitung; Matthaeus hat sich an den Wundern so gestoßen, daß er sie gestrichen [26, 17—19] und damit das Beste weggenommen hat. Was die Legende bezweckte, kann man aus der Argumentation lernen, mit der später die Bestimmung des Ostersonntags nach dem jüdischen Pascha verteidigt wurde [vgl. S. 14<sup>1</sup>]: „wir müssen das Pascha mit den Juden feiern, weil der Herr es auch getan hat.“ Nicht ohne Grund wird ein großer Saal auf geheimnisvolle, also göttliche Weise ausfindig gemacht, in dem das Pascha gegessen wird: man erkennt die Hausgemeinde der ältesten Zeit wieder, die sich in dem Saal eines Hauses zum Pascha versammelte. Und zwar nicht zur christlichen Ostervigilie, sondern zum rechten und echten Paschabraten der Juden; die Geschichte paßt nur zum jüdischen Fest. Sie soll motivieren, daß die Christengemeinde fortfuhr das Pascha nach der Weise der Väter zu essen, und verrät damit, daß diese Sitte anfang Anstoß zu erregen.

Lukas bildet die ganze Erzählung stark um, nicht nur aus schriftstellerischen Gründen, sondern auch darum, weil die Stellung der Gemeinde zum Pascha eine andere geworden war. Allerdings behält er die wunderbare Vorbereitungslegende in vollem Umfang bei, beseitigt die Fugen die bei Markus und Matthäus die drei Teile der Erzählung auseinanderhalten, so daß bei ihm kein Zweifel möglich ist, daß das Abendmahl das Pascha sein soll, und setzt geradezu das Paschalamm an

---

Verrat prophezeit und dann mit den Jüngern das Abendmahl ißt, obgleich Judas noch dabei ist. Das Johannesevangelium, das hier wie sonst deutlich Lukas benutzt und fortsetzt [vgl. 13, 2. 27 mit Luk. 22, 3] hebt diesen Anstoß scharf hervor [13, 18. 19] und gestaltet die Weissagung um zu einem Privatgespräch zwischen Petrus, dem Liebling des Herrn und diesem selbst, auf welches das Erkennungszeichen wirklich folgt; damit es zu einem solchen werde, ist aus dem Ausstrecken der Hand in die Schüssel das Eintauchen des Brotes in die Brühe geworden, und das tut nicht Judas, sondern Jesus selbst führt das ganze Zeichen aus. Die Korrektur macht dem Dichter des vierten Evangeliums Ehre und die Maler taten Recht, wenn sie sich an sie hielten: aber sie bleibt doch eben eine Korrektur und wird durch kein Raisonement, so sophistisch es auch sein mag, zu einer selbständigen Überlieferung.

<sup>1</sup> Das gilt nicht nur für das Abendmahl, sondern auch für die Prophezeiung des Verrats, denn die Schüssel aus der sich jeder das Essen herauslangt, paßt nicht zum Paschabraten.



Stelle des Brotes.<sup>1</sup> Aber in bedeutungsvoller Weise ist das Wort, das Jesus beim Becher spricht, er werde nicht wieder von der Frucht des Weinstocks trinken, auf das Pascha übertragen [22, 15. 16]: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Das Pascha, das Jesus mit seinen Jüngern ißt, ist das letzte; das jüdische Freudenfest soll durch Jesu Leiden seine Erfüllung finden in der Freude des Reiches Gottes. Was Wellhausen [Ev. Lukas 122] noch zweifelnd ausspricht, halte ich, wenn man es mit der Geschichte des christlichen Osterfestes zusammenhält, für sicher; Lukas verkehrt die Legende vom Paschamahl in ihr Gegenteil, er will die jüdische Paschafeier nicht motivieren, sondern für antiquiert erklären.

Mit energischer Aufbietung aller schriftstellerischen Mittel und gemäß seiner Feindschaft gegen das offizielle Judentum setzt der vierte Evangelist dies Bestreben fort. Mit festem Griff reißt er die Eucharistie aus der Einleitung der Leidensgeschichte heraus und macht die Speisung des Volks zum Gegenbild der Abendmahlsfeiern der christlichen Gemeinde [6, 26. 27. 32—35. 41. 48—58]; in der Datierung „kurz vor dem Pascha der Juden“ [6, 4], der Erwähnung des Verräters und dem sich anschließenden Gespräch mit Petrus [6, 64ff.; vgl. Lk 22, 31f.] deutet er die Stelle an, an der die Eucharistie vor seiner Änderung stand. Wie sie vom Paschamahl gänzlich gelöst ist, so weist er zweimal darauf hin, daß die Nacht der Gefangennahme nicht die Paschanacht war [13, 1. 18, 28]. Das Herrenmahl wird als Agape gekennzeichnet;<sup>2</sup> aber nicht das Mahl ist die Hauptsache, sondern die διακονία des Herrn, die ihr vorhergeht. Jesu Rede an die Jünger bei Lukas 22, 25ff. ist in eine symbolische Erzählung umgesetzt, die das διακονεῖν, das bei Lukas<sup>3</sup> noch mit den Mahl zusammenhängt und „aufwarten“ heißt, zum niedrigsten Dienst steigert. Lukas hatte Mt. 19, 28 hereingezogen und die

<sup>1</sup> Luk 22, 19. 20 sind von Blaß mit Recht gestrichen; vgl. Wellhausen, Ev. Marci 124. Ev. Lucae 121.

<sup>2</sup> Das Verbum ἀγαπᾶν 13, 1. 34 geht allerdings auf die Fußwaschung; aber die singuläre, um nicht zu sagen sprachwidrige Anwendung im Sinne von „einen Liebesdienst erweisen“ erklärt sich nur daraus daß die Anspielung auf die ἀγάπη beabsichtigt ist. Dem Evangelisten ist es wichtiger, daß Jesus seinen Jüngern die Füße gewaschen, als daß er mit ihnen eine Agape gehalten hat; ἐγὼ εἶμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν hatte Lukas [22, 27] gesagt: darum wagt er es durch ein neugeprägtes Wort die Fußwaschung zum Hauptstück der Agape zu machen.

<sup>3</sup> Man darf vermuten, daß Lukas Rangstreitigkeiten bei der Agape bekämpft, wenn er nicht geradezu auf die Diakonie anspielt. Act 1, 25 wird Apostolat und Diakonie identifiziert.

Ermahnung an die Apostel mit Verheißungen verquickt; die weist der vierte Evangelist, wie immer, scharf ab [13, 33]: καθὼς εἶπον τοῖς ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθειν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι,<sup>1</sup> und setzt an deren Stelle das neue Gebot 13, 34. Wie bei Lukas, so folgt auch hier das Gespräch mit Petrus. Man muß diese Fülle von Absichtlichkeiten, Beziehungen, Anspielungen, die fortlaufende Überarbeitung des Lukas, die souveräne Handhabung des vorhandenen Stoffes sich gegenwärtig halten, um zu der Einsicht zu kommen, daß es unzulässig ist die synoptische Überlieferung und die des vierten Evangeliums über den Todestag Jesu als gleichberechtigt einander gegenüberzustellen und sie nach Wahrscheinlichkeitsgründen gegen einander abzuwägen. Der vierte Evangelist überliefert nicht, sondern er gestaltet um; er führt radikal durch, was Lukas angefangen hatte, und wirft die Paschafeier aus dem Evangelium von Jesus hinaus, weil er von dem Pascha der Juden nichts mehr wissen will. Es ist nur die Krönung des Ganzen, wenn der paulinische Gedanke [1 Kor 5, 7] τὸ πάσχα ἡμῶν ἐρυθρὴ Χριστός symbolisiert und in die Kreuzigungsgeschichte hineingetragen wird [19, 33ff.];<sup>2</sup> wie die antiken Geschichtsschreiber dann zu zitieren pflegen, wenn sie zweifelhaftes, auffallendes, neues berichten, so beruft sich der Evangelist gerade für diese seine Abänderung der Datierung mit Nachdruck auf den Augenzeugen. Ihm ist alles, was geschehen ist, nur ein Gleichnis, und es kommt lediglich auf die innere Wahrheit des Gleichnisses an; die empirisch-historische Wahrheit existiert für ihn nicht.

Vom christlichen Pascha findet sich bei Lukas und dem vierten Evangelisten keine Spur. Es hat sich selbständig in der Gemeinde herausgebildet, weil das Judenpascha nicht mehr gebilligt wurde, aber die Überlieferung von einer Paschafeier des Herrn schon zu fest saß um beseitigt werden zu können. Laubhütten hatte keinen Halt an der evangelischen Tradition und verschwand aus der Festordnung der Kirche; aber — ein charakteristisches Zeichen für die Macht des Jüdischen — die Pfingstzeit mit dem Schlußfest blieb, weil die Schabu'ot von den Mazzot nicht zu trennen waren. Die Pentekoste wurde zur christlichen

<sup>1</sup> Denn sie sterben nicht mit Jesu zusammen; vgl. vs. 36.

<sup>2</sup> Das Petrus-evangelium setzt allerdings ebenfalls die Kreuzigung auf den Paschatag [5]; aber es hat das Johannesevangelium benutzt. Das folgt nicht so sehr aus 14 (wo Jesus mit ἐν αὐτῷ gemeint ist), als aus kleinen Anspielungen im Wortlaut, vgl. 6 ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐρχόμενος mit Io. 19, 10; 55 παρέκυσαν mit Io. 20, 11; auch daß 50 Maria Magdalena allein genannt ist und das Grab in einen Garten [24] verlegt wird [Io 19, 41. 20, 15], ist verräterisch.

Freudenzeit, und der Pfingstsonntag zum Tag des Geistes, den der Herr zurückgelassen hatte, in feinem Gegensatz zu der jüdischen Anschauung, daß Pfingsten das Fest der Gesetzgebung sei. Daß die Geschichte von der Ausgießung des Geistes auf die Stifter der Gemeinde das αἴτιον des aus dem Judentum übernommenen Festes ist, liegt auf der Hand; das Mißverständnis der Glossolie beweist, daß sie nicht alt ist.

Die christliche Umformung der zwei jüdischen Jahresfeste wird zwar später zu setzen sein als die Aufzeichnung der Evangelien, darf aber auch nicht zu weit hinuntergerückt werden. Man stritt sich nachher über die Zeit des Festes, aber nicht über den Ritus, wenigstens nicht über die Hauptsachen, das Fasten, die Vigilie und das Fastenbrechen. Diese Einigkeit läßt sich nur so erklären, daß die neue Sitte verhältnismäßig früh aufkam und sich rāsch ausbreitete; von einem Kampf zwischen dem jüdischen und christlichen Ritus hören wir nichts. Viel älter als die Jahresfeste sind die christlichen Wochentage; sie reichen bis zur Urgemeinde hinauf. Schon Paulus kennt den Sonntag [1 Kor 16, 2] und die Fasttage des Mittwochs und Freitags stehen im ältesten Evangelium [Mk 2, 18ff. Mt 9, 14ff. Lk 5, 33ff.]. Ihre Institution wird auf eine Weissagung Jesu zurückgeführt; das kann nichts anderes heißen als daß sie eine Institution der Urgemeinde sind. Absichtlich wurden andere Tage gewählt als die welche bei den Juden üblich waren; daß dies der einzige Grund bei ihrer Auswahl war, gesteht die Lehre der Apostel noch ganz offen ein [8, 1]: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔκτωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ καββάτῳ καὶ πέμπτῃ [Montag und Donnerstag]· ὑμεῖς δὲ νηστεύετε τετράδα καὶ παρασκευήν. Die Christen folgten übrigens den Juden auch darin daß die Fasttage nicht obligatorisch waren. Es zeigt sich im späteren Judentum die Tendenz die allgemeinen Fasttage auf den Montag und Donnerstag zu verlegen;<sup>1</sup> das ist hervorgegangen aus der Sitte der Frommen an diesen Tagen freiwillig zu fasten, und ebenso hielten es die Christen, wie Tertullian bezeugt,<sup>2</sup> die Apostellehre übrigens auch, denn deren Text ist zu paraphrasieren: „wenn ihr fastet, so sollt ihr nicht an denselben Tagen fasten, wie die Heuchler.“ Aus den Evangelien geht hervor, daß das Fasten

<sup>1</sup> Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. 2, 490. Zu den dort angeführten Belegen sind die Nachrichten Al Birunis [„Denkmäler der Vergangenheit“ p. 278 ff. des arabischen Originals] hinzuzufügen.

<sup>2</sup> Tertull. de ieiun. 2 *nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obcundorum ieiuniorum* [außer dem Paschafasten], *proinde nec stationum quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passim tamen currant neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei.*

am Montag und Donnerstag speziell bei den Jüngern des Johannes üblich war; von ihnen hat es die Urgemeinde übernommen, ebenso wie das Gemeindegebet.<sup>1</sup>

Die Worte des Evangeliums „sie werden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist“, sollen das Fasten am Mittwoch und Freitag legitimieren, aber nicht den Grund dafür angeben. Umgekehrt lag es nah die Stationstage geschichtlich auszudeuten, und wohin diese Neigung in der älteren Zeit führte, in der man mit dem evangelischen Erzählungsstoff noch frei umsprang, lehrt die Didaskalia. Sie enthält einen Abschnitt in der die Stationstage auf das Fasten der Apostel in der Passionszeit zurückgeführt werden;<sup>2</sup> beide Tage, der Mittwoch und der Freitag, müssen nun eine historische Bedeutung bekommen. Der Freitag hatte sie längst; um auch den Mittwoch zu adeln, muß die Passionsgeschichte umgedeutet werden. Der Verrat des Judas und damit auch das Herrenmahl werden auf die Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch verlegt; da diese Nacht nach jüdischem Gebrauch zum Mittwoch geschlagen wird, ist nunmehr der Mittwoch ebenfalls ein Tag „an dem der Bräutigam von ihnen genommen wurde.“ Es ist nun aber wohl zu beachten, daß trotz dieser Versuche die Stationstage zu historisieren doch ihre Feier nicht auf die Trauer um den Herrn bezogen wird. Der auferstandene Jesus selbst sagt in längerer Rede zu den Aposteln, daß sie hoffentlich nicht um ihn gefastet hätten. Sie sollten den Mittwoch und Freitag feiern zu aller Zeit, aber nicht nach der Sitte des „ersten Volkes“, sondern gemäß dem neuen Bunde: deutlich schimmert hier das  $\mu\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omega\nu\ \upsilon\pi\omicron\kappa\alpha\tau\iota\omega\nu$  der Apostellehre durch. Das Fasten, so fährt Jesus fort, gilt nicht mir, sondern der Trauer um die Juden; sie haben am Mittwoch begonnen sich zu verderben, als sie mich gefangen nahmen, und am Freitag haben sie sich ein Zeichen gesetzt, als sie mich kreuzigten. Die Heidenchristen sind besonders verpflichtet für die irrenden

<sup>1</sup> Vgl. Wellhausen, *Evang. Marci* 20.

<sup>2</sup> 87, 20—90, 4 Lag.; die Deutung von Sach. 8, 19 p. 89, 6—14 ist als Interpolation auszuscheiden. Dieser Abschnitt, von dem noch Spuren in den apostolischen Konstitutionen [5, 15] erhalten geblieben sind und den Petrus von Alexandrien [Pitra mon. iur. eccl. 1, 561] gekannt hat, ist in einem erheblich jüngeren Stück benutzt, welches das Fasten der Charwoche, das mit dem Montag beginnt, motivieren will [p. 91, 28—93, 6 Lag.]. Das Paschamahl am Dienstag Abend wird hier durch eine neue an Mk 14, 1. 2 sich anlehnende Erfindung mit der kanonischen Überlieferung ausgeglichen: das Synhedrion hätte, um Jesus vor der Ankunft der Pilger zu vernichten das Pascha zu früh angesetzt; der Charmontag wird zu dem Tage gemacht, an dem Judas ins Synhedrion ging und sich zum Verrat erbot.

Brüder aus dem Volk zu trauern und zu beten; denn sie sind berufen, damit sie durch ihre Fürbitte Israel erlösen. Das sind dieselben Gedanken, die sich auch beim Paschafasten finden; dies Stück lehrt wie das Paschafasten mit den Gebeten der Vigilie aus den Stationstagen hervorgewachsen ist, und was sich die ältesten Gemeinden bei dem Fasten an den Stationstagen gedacht haben: es sind, wie die echt jüdischen Fasttage, Trauertage Israels. Das ist nicht judenchristlich, wie die Modernen sagen, sondern eben darum, weil es jüdisch gedacht und empfunden ist, urchristlich; es läßt sich nun einmal nicht ändern, daß das Evangelium des Gesetzes Erfüllung ist. Der organische Prozeß, durch den das Jüdische zum Christlichen umgewandelt wurde, hat sich naturgemäß mit verschiedener Intensität und nicht in gleicher Schnelligkeit überall vollzogen; es konnte nicht ausbleiben, daß sich in Folge dieser Verschiedenheit im Fortschreiten Differenzen und Gegensätze entwickelten: aber es war ein verhängnisvoller Fehler, darum weil der erste und größte Schriftsteller der christlichen Gemeinde solche Gegensätze literarisch verewigt hat, einen durchlaufenden Kampf prinzipiell entgegengesetzter Parteien zu konstruieren und die Kirchengeschichte auf die Antinomie „Judenchristen — Heidenchristen“ festzunageln. Der Fehler wird aber dadurch nicht korrigiert, daß man die historische Auseinandersetzung der Christen mit dem Jüdischen auf die ersten Generationen beschränkt; die Zusammenhänge und der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge wirken viel länger fort, als man jetzt zu glauben geneigt ist. Das lehrt die Geschichte der christlichen Institutionen ebenso wie die des Judentums, des echten und wirklichen freilich, das man aus dem Talmud nicht oder doch nur sehr unvollkommen kennen lernt.

Zum Unterschied von den Trauertagen um die Brüder aus dem Volke war der Sonntag der christliche Freudentag, an dem die Tischgemeinschaft mit dem Herrn fortgesetzt wurde. Wie der Mittwoch und der Freitag, so war auch der Tag nach dem Sabbat ursprünglich nicht um einer besonderen geschichtlichen Bedeutung willen gewählt — die welche das Reich erwarteten, lebten nicht der Erinnerung, sondern der Hoffnung —, sondern wegen des Unterschiedes von dem offiziellen Judentum. Man darf an Muhammed erinnern, der, als die Juden und Christen auf ihn nicht hörten, durch neue Kultusformen seinen *din* zu einem neuen erhob und den Freitag zum Tag des Islam an Stelle des Sabbats und des Sonntags machte. War aber der Sonntag einmal zum Tag des Herrn geworden, so wurde er auch zum Tag der Auferstehung; und je mehr die Auferstehung den Charakter des persönlichen Erlebnisses ver-

lor und zur historischen Tatsache verdichtet wurde, um so mehr mußte die bestimmte Datierung auf den Sonntag in die Geschichten von der Auferstehung eindringen.

Der Kern des Auferstehungsglaubens sind die Erscheinungen, welche den Jüngern in Galiläa zu Teil wurden; die Zeugnisse des Markus und Matthaeus [Mk 14, 28. 16, 7. Mt 28, 7. 16] stimmen hierin mit Paulus [1 Kor 15, 5] überein. Schon Paulus kennt die Auferstehung am dritten Tage nach der Beisetzung, aber als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung [Osea 6, 2]; vor Petrus hat nach ihm niemand den Auferstandenen gesehn. Der älteste Auferstehungsbericht steht am Schluß des echten Markus; neben ihm kommen die Erweiterungen des Matthaeus und Lukas oder gar die Konstruktionen des vierten Evangeliums<sup>1</sup> nicht in Betracht. An der kindlichen Erzählung des Markus läßt sich noch beobachten, welche Schwierigkeiten der durch die Weissagung geforderte Zwischenraum zwischen dem Begräbnis und der Entdeckung des leeren Grabes gemacht hat. Es mag noch hingehn, daß die Weiber die am Freitag gesehen haben, wie Joseph das Grab verschloß [15; 47], sich am Sonntag aufmachen ohne an das Hindernis des Steines vor dem Grabe zu denken; erst unterwegs fällt es ihnen ein.<sup>2</sup> Viel schlimmer ist, daß sie den Plan fassen den Leichnam zu salben, nachdem er schon einen Tag und zwei Nächte im Grabe gelegen hat; das ist nicht nur gegen allen Ritus, sondern bei dem Klima Palaestinas ein unfäßbarer Gedanke.

<sup>1</sup> Die Pointe der Konstruktion ist die, daß der Lieblingsjünger der einzige ist, der das leere Grab sieht und doch glaubt, daß Jesus auferstanden ist, vgl. 20, 8, wo εἶδεν καὶ ἐπίστευεν die allein richtige Lesung ist, mit den Schlußworten 20, 29. Im Gegensatz zu ihm stehen Maria Magdalena und Thomas; Petrus rivalisiert mit ihm [vgl. 18, 15f.], erreicht ihn aber nicht: „denn sie hatten den Geist noch nicht, der sie die Auferstehung verstehen lehrte“ [20, 9; vgl. 22]. 20, 16 läßt sich ein Textfehler beseitigen. Nachdem Jesu sie angeredet hat, dreht sich Magdalena um [14], erkennt aber Jesus erst, als er sie mit Namen ruft. Unmöglich kann sie sich noch einmal nach ihm umdrehen; für παραίετα verlangt man ein Verb das erkennen bedeutet. Der sinaitische Syrer hat es geradezu [ܩܠܠܐܝܬܐ]; ein alter lateinischer Text bietet das unverständliche, also nicht interpolierte *stetit*. Das führt auf das richtige: ἐπιστήcata.

<sup>2</sup> M. E. hat die alte Vulgata, in der die Syrer mit den Occidentalen zusammen-treffen, Mk 16, 4 das Richtige bewahrt: καὶ ἔρχονται καὶ εὐρίσκουσιν ἀποκεκλιμένον τὸν λίθον. Nur so kommt heraus, daß die Weiber unterwegs wegen des Steines besorgt sind [vgl. die Erweiterung von Lk 24, 1 in D] und dann das Hindernis beseitigt finden. Der revidierte alexandrinische Text καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκλιῖται ὁ λίθος zwingt zu der Auffassung, als sei der Stein weggewälzt, während die Weiber vor dem Grabe stehen, ist also von Matthaeus beeinflusst; vgl. Burkitts Bemerkungen Evangelion de Mephareshe 2, 241f. Dagegen ist die Umstellung des ἦν γὰρ μέγας φόβος in der alten Vulgata falsch; es ist von Wellhausen [Ev. Marci 145] erklärt.

Um das Wunder des leeren Grabes zu erzählen war es nicht nötig es mit solchen Unmöglichkeiten einzuleiten; Matthaeus [28, 1] korrigiert sie demgemäß hinaus und der vierte Evangelist polemisiert direkt dagegen, wenn er behauptet, daß der Leichnam gleich bei der Besetzung rituell einbalsamiert sei [19, 39f.]. Aber Lukas wagt nicht an diesem Teil von Markus Bericht zu rütteln [23, 56f.]: seine Zustimmung und die Kritik der anderen vereinigen sich zu dem Beweis, daß die Erzählung des Markus so genommen werden muß wie sie da steht. Dann aber können die, wie schon gesagt, für das Wunder überflüssigen Unmöglichkeiten nur so sich eingestellt haben, daß die Salbung des Leichnams durch die Weiber wirklich überliefert war: sie waren nicht geflohen, wie die Jünger, und hatten bei der Bestattung geholfen. Das Andenken an diese Tat sollte nicht verloren gehen [Mk 14, 9]: darum wurde das Motiv der Salbung beibehalten, als aus der nackten Tatsache einer erfüllten Weissagung eine Geschichte wurde.

Paulus weiß nichts davon, daß Jesus den Weibern am Sonntag Morgen erschienen ist, aber der Sonntag ist schon zu seiner Zeit der Tag des Herrn. In der ältesten Auferstehungsgeschichte finden die Weiber das Grab am Sonntag Morgen leer. Daraus folgt, daß der Sonntag seine Würde schon hatte, als diese Geschichte entstand, und weiter, daß er als Tag des Herrn in die Geschichte hineingekommen ist: am Sonntag ist das Grab leer gefunden, weil der Sonntag der echte und rechte christliche Festtag ist, nicht umgekehrt.

Mit dem Sonntag der Auferstehung hängt der Charfreitag zusammen. Daß das Freitagsfasten kein Zeugnis für den Freitag als Todestag Jesu ist, geht schon daraus hervor, daß nicht nur am Freitag, sondern auch am Mittwoch gefastet wird. Ferner überliefern die Synoptiker keineswegs, daß Jesu am Freitag gekreuzigt, sondern, daß er am Freitag Abend begraben ist. Bei Markus ist diese Angabe als Kausal-, nicht als Temporalsatz in die Erzählung eingeschaltet, daß Joseph von Arimathia sich ein Herz faßt und Pilatus um den Leichnam bittet [15, 42f.]: καὶ ἤδη ὥσας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον, ἐλθὼν Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐχήμενος βουλευτῆς, ὃς καὶ αὐτὸς [wie die Jünger] ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσέλθειν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ᾔτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Die tralatiesische Exegese meint, das solle heißen, „weil der Leichnam am Sabbat, der Freitag Abend mit Sonnenuntergang beginnt, nicht begraben werden durfte“, und kann sich dafür nicht nur auf das Petrus-evangelium [5; vgl. 23. 34] berufen, sondern auch auf das vierte kanonische, das diese

Interpretation mit der ihm eigenen, etwas aufdringlichen Deutlichkeit einschränkt [19, 31. 42]. Um so seltsamer berührt es, daß Matthaeus und Lukas von dieser Motivierung nichts wissen wollen; jener bringt die Datierung an einer späteren Stelle, bei Gelegenheit einer ihm eigentümlichen Version der Auferstehungsgeschichte,<sup>1</sup> und Lukas vermeidet nicht nur den Kausalsatz, sondern setzt hinzu [23, 54] καὶ ὁ ἄββατον ἐπέφωκεν: nach ihm ist Jesus begraben, als der Sabbat schon angebrochen war, und niemand findet etwas dabei. Das ärgste aber ist, daß Markus eigene Erzählung dem Kausalsatz schnurstracks zuwiderläuft. Es ist schon spät, also mindestens dicht vor Sonnenuntergang, als Joseph zu Pilatus kommt:<sup>2</sup> „über dem Besuch bei Pilatus, dem Herbeiholen des Hauptmannes, und den Vorbereitungen zur Bestattung muß der kirchliche Sabbat längst eingetreten sein“ [Wellhausen, Ev. Marci 143]. Unter diesen Umständen bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die Datierung durch eine uralte Korrektur in den Kausalsatz hineingekommen ist, und dieser ursprünglich erklären sollte, wie es kam, daß ein Rats Herr von Jerusalem — wie das auffiel, verrät Lk 23, 51 — und die Entfernung des Titels bei Mt 27, 57 —, und nicht die Galiläer sich ein Herz faßte und sich um den Leichnam des Hingerichteten kümmerte. Man mag Gründe gehabt haben das zu beseitigen; es gibt zu denken, wenn Lukas die Flucht der Jünger nach Galiläa rücksichtslos eliminiert. Wie dem aber auch sei, das „Zeugnis“ des Markus und damit auch der übrigen Evangelisten für den Freitag ist kein vollwichtiges.

Der Freitag und der Sonntag entsprechen zusammengekommen dem paulinischen ἐν ἡμέραις τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς. Vom „dritten Tage“ pflegen Matthaeus [16, 21. 17, 23. 20, 19] und Lukas [9, 22. 18, 33. 24, 7. 21. 46] zu reden; Wellhausen [Ev. Marci 71] ist es aufgefallen, daß Markus [8, 31. 9, 31. 10, 34] dafür sagt μετὰ τρεῖς ἡμέρας, was ja freilich dasselbe heißen kann. In dem Worte Jesu über das Wiederaufbauen des Tempels sitzt διὰ τριῶν ἡμερῶν oder τριῶν ἡμερῶν fest [Mk 14, 58. 15, 29]; Matthaeus wagt es nicht zu ändern [27, 40. 63],

<sup>1</sup> 27, 62 τῇ δὲ ἑπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν. Der Sabbat wird umschrieben, nicht nur weil die Zeitangabe aus Markus übernommen ist, sondern auch damit nicht zu grell hervortritt, daß das Synhedrion am Sabbat eine Sitzung abhält.

<sup>2</sup> Pilatus wundert sich allerdings, daß Jesus schon tot ist, aber diese Verwunderung soll nur motivieren, daß der römische Feldwebel, der bei der Hinrichtung das Kommando geführt hat, den Rapport über den Tod erstattet. Es war den Christen wegen der Auferstehungsgeschichte wichtig, daß eine völlig einwandfreie Person, die weder Christ noch Jude war, den faktischen Tod Jesu bezeugte. Die gleiche Tendenz tritt größer in der *custodia* hervor, die bei Matthaeus die Auferstehung miterlebt.



interpretiert es aber mit ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας [27, 64]. Nun gab es aber außer Os 6, 2 noch eine zweite Weissagung, die auf die Auferstehung bezogen wurde. Matthaeus hat sie erhalten [12, 40 = Iona 2, 1. 2]: ὥπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. Diese Gleichung ist auf keine Weise mit dem Freitag und Sonntag zu reimen, wie am besten die harmonistischen Kunststücke beweisen, die in dem schon besprochenen alten Stück der Didaskalia über die Stationstage [p. 88, 16ff. Lag.] angestellt werden; sie hätte nicht aufkommen können, wenn Freitag und Sonntag von jeher in der Überlieferung festgesessen hätten. Dann aber ist der Verdacht kaum abzuweisen, daß wegen des Freitagfastens das Begräbnis mit dem die Auferstehungsgeschichte beginnt, in die Zeit gelegt wurde, in welcher der Freitag aufhörte und der Sabbat begann, und das bewirkte wiederum, daß die Auferstehung „am dritten Tage“ statt des doppel sinnigen „in oder nach drei Tagen“ in der Überlieferung sich weiter ausdehnte; Lukas hat nur den „dritten Tag.“

---

[Abgeschlossen am 18. Januar 1906.]